

Estudio y selección de



agenda: PERU

LOS
50 *y tantos*
LIBROS
QUE TODO
PERUANO CULTO
DEBE LEER

ILUSTRACION PERUANA
Caretas



Pontificia Universidad Católica del Perú

Cincuenta y dos Reflexiones Sobre el Perú



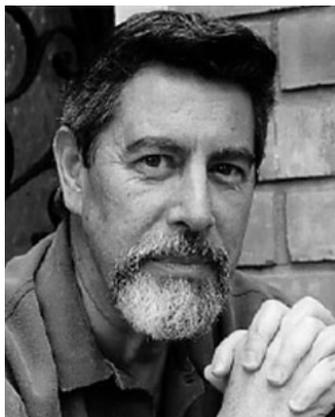
n país es, en buena cuenta, su conciencia reflexiva. Lo que un país es y puede ser se define por el carácter crítico de las preguntas que se han hecho a lo largo de la historia. En celebración de los cincuenta años de CARETAS, Agenda PERÚ ha querido recorrer ese camino pautado que los peruanos hemos delineado a través de décadas de preguntarnos qué, por qué y, sobre todo, para qué. Siempre que nos preguntamos por nuestra identidad y nuestro destino, una multitud de voces nos interpela, nos reclama y nos obliga. Conocer qué somos es la clave de nuestras respuestas.

El meditar sobre el Perú republicano tiene una larga tradición.

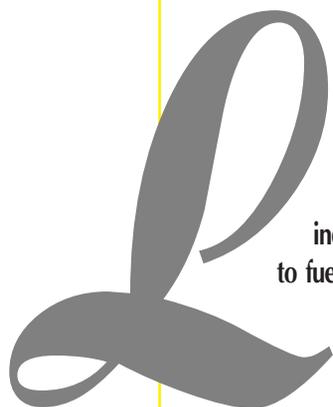
Hombres y mujeres han participado en esta inquietud como nuestros coetáneos, nuestros antecesores y nuestros maestros. Ese diálogo no es posible –lo ha recordado Manuel Burga– en un clima de crítica acérrima o de alabanza desmedida. No podemos seguir el tránsito hacia nuestro futuro sin participar en él. Conocer nuestra historia es, pues, un deber cívico, una obligación moral con los intereses de nuestra patria y la herencia de país para nuestros hijos. CARETAS y Agenda PERÚ han querido reunir las voces de meditación sobre nosotros en un compendio de sus palabras más fuertes y más sabias. Y, aunque se ha preferido escoger sobre todo autores nacionales, la densidad del trabajo intelectual y su alcance internacional nos ha sugerido también incluir algunos autores extranjeros.

La tarea que nos hemos impuesto es extremadamente difícil. La cantidad de autores, la diversidad de ángulos y las diferentes posiciones complican la selección. Sabemos que hemos dejado de considerar autores, textos y posiciones importantes. Es imposible hacer una selección justa y completa. Hemos puesto el énfasis en autores contemporáneos tratando, eso sí, de escoger un material representativo de los diferentes puntos de vista evitando en lo posible nuestras preferencias personales. Los cincuenta años de CARETAS se inscribieron dentro de este esfuerzo de conciencia reflexiva del Perú. Celebrar su aniversario de ese modo fué también un homenaje a sus desvelos.

Nota preliminar



Francisco Sagasti, Max Hernández y Cristóbal Aljovín, en su agotadora tarea de seleccionar los libros que, acaso más profundamente, han tocado el tema Perú en sus más diversas etapas.



La idea de preparar una selección de textos que todo peruano debería conocer surgió desde el inicio de los trabajos de Agenda PERÚ en 1993. Las primeras consultas que realizamos en diversas partes del país, muchas de ellas con jóvenes y estudiantes, nos hicieron notar que existía una falta de información sobre las contribuciones de intelectuales para comprender mejor al Perú. La crisis de la industria editorial, lo precario de las bibliotecas y el alto costo de los libros han puesto fuera del alcance de la gran mayoría de peruanos los textos necesarios para entender de dónde venimos, interpretar lo que nos pasa y saber hacia dónde vamos.

La idea inicial fue seleccionar ensayos, libros y artículos sobre la realidad nacional y publicar una serie de libros de bajo costo. Teníamos presente el gran esfuerzo desplegado hace casi medio siglo a través de las ediciones populares de Juan Mejía Baca, el primero en este esfuerzo y seguido más tarde por los populibros de la Municipalidad de Lima con los cuales nuestra generación tuvo acceso a muchos autores nacionales. Pronto vimos que una empresa de esta naturaleza rebasaba los propósitos de Agenda PERÚ y decidimos explorar otras opciones. Así, llegamos a la conclusión de que un conjunto de extractos, publicados en un solo volumen como suplemento periodístico, sería la mejor manera de

familiarizar a los lectores con las ideas que consideramos necesarias para entender al Perú de principios del siglo XXI.

Desde el primer momento, decidimos limitar la selección excluyendo autores de obras literarias. Aún así, escoger los textos ha sido una ardua tarea. La primera tentación fue seleccionar a los autores que conocíamos bien, bajo el narcisista supuesto de que “todos deberían leer lo que he leído yo”. Descartamos esto inmediatamente y decidimos realizar un trabajo más sistemático. La colaboración de Augusto Alvarez Rodrich y Pilar Dávila, de APOYO Comunicaciones, nos permitió realizar una encuesta entre los lectores de la revista DEBATE, que amplió la lista de autores a más de doscientos y complicó aún más la selección. Además, esta encuesta nos hizo ver que en algunos casos era necesario partir de un tema para luego elegir autores, en vez de centrar el proceso de selección sólo en ellos.

La incorporación de Cristóbal Aljovín al equipo de trabajo de Agenda PERÚ y la colaboración de Jorge Chávez Granadino dieron un gran impulso a este proyecto. La selección de autores y textos se hizo más rigurosa, y las discusiones sobre a quién incluir o excluir se hicieron más difíciles, sobre todo porque decidimos limitar el número de autores a unas pocas decenas. El apoyo de la Fundación Internacional para los Sistemas Electorales (IFES) a través de su representante en el Perú, Mariela López, nos permitió asegurar que esta selección de textos saldría publicada.

Lo que era una idea de alcance limitado se convirtió en un proyecto viable y de gran amplitud gracias al interés y el compromiso de Enrique Zileri, director de CARETAS. Decidimos unir esfuerzos y publicar la selección limitándola a 50 autores para celebrar los 50 años de la revista.

Por más rigurosa y sistemática que haya sido la selección, toda lista refleja, en última instancia, las preferencias e idiosincrasias de los compiladores. Por esta razón, como todos los trabajos de Agenda PERÚ, esta selección debe ser vista como un “pretexto” en el doble sentido de la palabra. Un pretexto para conversar, discutir y debatir sobre quiénes deben estar o no en la lista de autores que todos los peruanos deberíamos conocer y es también un pretexto, en el sentido que esperamos se revise continuamente y que cada lector modifique la lista de acuerdo a su criterio. Esperamos que este pretexto cumpla su doble propósito.

Lima, octubre del 2000

Francisco Sagasti / Max Hernández
Directores de Agenda PERÚ

Agradecemos los comentarios, críticas y sugerencias de muchas personas que han tomado en serio la idea de que esta selección que publica CARETAS es un “pretexto”. Entre las críticas más acertadas está aquella que nos hizo notar la ausencia de mujeres entre los autores cuyos textos fueron seleccionados.

Los dos textos adicionales de Flora Tristán y de Mercedes Cabello de Carbonera pretenden subsanar, en alguna medida, el sesgo en los cincuenta textos iniciales.

Lima, febrero del 2002

Un proyecto conjunto de
Agenda PERÚ y CARETAS

Índice

Capítulo I:

EL PERÚ ACTUAL Y EL MUNDO PREHISPÁNICO	11
Los dioses de Chavín, <i>Luis Lumbreras</i>	13
El Tawantinsuyu, los Andes y su historia, <i>Franklin Pease</i>	17
Formaciones económicas y políticas del mundo andino, <i>John Murra</i>	21
Historia del Tahuantinsuyu, <i>María Rostworowski de Diez Canseco</i>	25

Capítulo II:

EL LEGADO COLONIAL: LA CONQUISTA Y EL VIRREINATO	31
Explicaciones sobre la caída del Imperio Inca, <i>Waldemar Espinoza Soriano</i> ...	33
El nombre del Perú, <i>Raúl Porras Barrenechea</i>	37
La desestructuración del mundo andino, <i>Nathan Wachtel</i>	40
Vida intelectual del virreinato del Perú, <i>Felipe Barreda Laos</i>	45
La herencia colonial, <i>Julio Cotler</i>	48
Virrey, corte y asedio criollo, <i>Hugo Neira</i>	51

Capítulo III:

¿QUÉ ES LA REPÚBLICA?	55
¿Para qué se fundó la República?, <i>Jorge Basadre</i>	57
Un país monocrático, <i>Luis Alberto Sánchez</i>	62
¿Para qué la independencia?, <i>José Agustín de La Puente Candamo</i>	65
La primera República, <i>Pablo Macera</i>	68

Capítulo IV:

LA JOVEN REPÚBLICA DE LA INDEPENDENCIA A LA GUERRA CON CHILE .	73
Discurso quinto: leyes fundamentales, que convienen al Perú, <i>Manuel Lorenzo de Vidaurre</i>	75
Siervo mío eres tu Israel: no te olvides de mí, <i>Bartolomé Herrera</i>	79
Importancia y utilidad de las asociaciones, <i>Francisco de Paula González Vigil</i> ...	82
El baile de La Victoria, <i>Ricardo Palma</i>	87
Mensaje presidencial, <i>Manuel Pardo y Lavalle</i>	92

Capítulo V:

¿POR QUÉ PERDIMOS LA GUERRA? ¿A DÓNDE VAMOS?	
DE LA GUERRA CON CHILE HASTA LA SEGUNDA GUERRA MUNDIAL	95
Discurso del Politeama, <i>Manuel González Prada</i>	97
El porvenir, <i>Francisco García Calderón</i>	99
Paisajes peruanos, <i>José de la Riva Agüero</i>	102
El problema primario del Perú y el Problema del Indio, <i>José Carlos Mariátegui</i>	106
Discurso de Acho 1931, <i>Victor Raúl Haya de la Torre</i>	110
El absolutismo presidencial y sus remedios, <i>Victor Andrés Belaunde</i>	115

Capítulo VI:	
LA IMPRONTA INDÍGENA	119
Tempestad en los Andes, <i>Luis E. Valcárcel</i>	121
El nuevo indio, <i>Uriel García</i>	126
No soy un indio aculturado, <i>José María Arguedas</i>	128
Capítulo VII:	
DEMOCRACIA Y RADICALISMO	131
Intelectuales y políticos en el Perú del siglo XX, <i>Sinesio López</i>	133
Historia de las ideas en el Perú contemporáneo, <i>Augusto Salazar Bondy</i>	138
El problema de la Democracia, <i>José Luis Bustamante y Rivero</i>	141
La conquista del Perú por los peruanos, <i>Fernando Belaunde Terry</i>	144
Humanismo y revolución, <i>Francisco Miró Quesada</i>	148
El ser humano, agente de su propio destino, <i>Gustavo Gutiérrez</i>	154
Discurso de la Reforma Agraria, <i>Juan Velasco Alvarado</i>	157
Capítulo VIII:	
INFORMALIDAD, VIOLENCIA Y GOBERNABILIDAD	163
La Universidad, factor decisivo, <i>Carlos Iván Degregori</i>	165
Utopía Andina, <i>Alberto Flores Galindo</i>	170
Desborde popular y crisis del Estado: un nuevo rostro del Perú en la década de 1980, <i>José Matos Mar</i>	174
El otro sendero: la revolución informal, <i>Hernando de Soto</i>	179
El rol constitucional de las Fuerzas Armadas hacia el siglo XXI, <i>Francisco Morales-Bermúdez Cerrutti</i>	183
Capítulo IX:	
¿QUÉ SOMOS? CULTURA Y SOCIEDAD	187
El concho telúrico de acometividad, <i>Héctor Velarde</i>	189
Lima la horrible, <i>Sebastián Salazar Bondy</i>	192
El arribismo en el Perú, <i>Carlos Delgado</i>	195
El cholo: cultura de transición, <i>Aníbal Quijano</i>	198
Mestizaje, transculturación, heterogeneidad, <i>Antonio Cornejo Polar</i>	200
Capítulo X:	
VISIONES DE DESARROLLO: EL MERCADO Y LA RACIONALIDAD ANDINA .	203
Geografía del Perú, <i>Javier Pulgar Vidal</i>	205
Privatización de facto, <i>Richard Webb</i>	209
Política científica y tecnológica, <i>Francisco Sagasti</i>	213
Las reglas del juego en la reciprocidad andina, <i>Enrique Mayer</i>	217
La racionalidad de la organización andina, <i>Jürgen Golte</i>	220
Peregrinaciones de una Paria, <i>Flora Tristán</i>	222
Mujer, Educación y Literatura, <i>Mercedes Cabello de Carbonera</i>	226



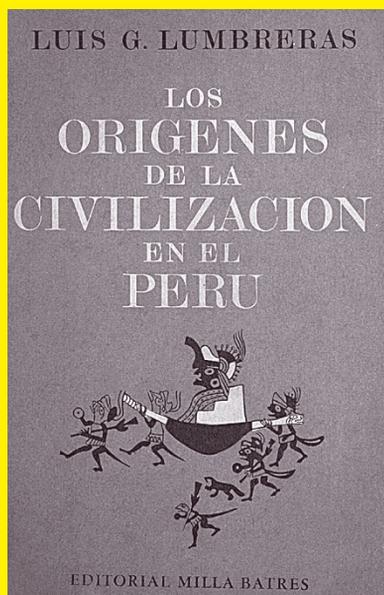
n abismo se abre entre nosotros y el denso misterio del cual el Imperio de los incas es sólo un pequeño fragmento. El Tahuantinsuyo debe haber existido unos 170 años. Es, apenas, la punta de un iceberg que debe proyectarse en milenios de expansiones y guerras, civilizaciones perdidas en una memoria avasalladora y desdeñosa del tiempo. Nuestra visión del pasado prehispánico ha estado y está muy influida por nuestra visión del Incario. La obra pionera de Julio C. Tello, nos hizo ver cómo cientos de décadas se resumen en el legado de los 170 años imperiales.

Como ha insistido Franklin Pease, la civilización andina ha impuesto su marca en nuestra Historia. Antropólogos y etnohistoriadores reconocen que muchas de las costumbres, de las formas simbólicas y de los valores de los hombres de los Andes tienen raíces precolombinas. Esto es muy cierto, pero es la memoria histórica de conjunto que proviene de las interpretaciones poshispánicas de los incas la que fija y precisa la relevancia y el alcance de esos valores, y lo que estos significan en nuestra identidad actual. De este modo, entender el mundo prehispánico termina sirviéndonos para comprender nuestro presente, nuestra cultura y nuestros problemas.

- 1 Luis Lumbreras. *Los orígenes de la civilización en el Perú* (Lima: Milla Batres, 1983 –1972–). Págs. 53-62.
- 2 Franklin Pease. *Perú, hombre e historia. Entre el siglo XVI y el XVIII* (Lima: Edubanco, 1992, t. II). Págs. 1-8.
- 3 John Murra. *Formación económica y política del mundo andino* (Lima: IEP, 1994). Págs. 59-61, 62-70.
- 4 María Rostworowski de Diez Canseco. *Historia del Tahuantinsuyu*, (Lima: IEP, 1992). Págs. 259, 262-265, 267-269, 276-277.

Capítulo I:

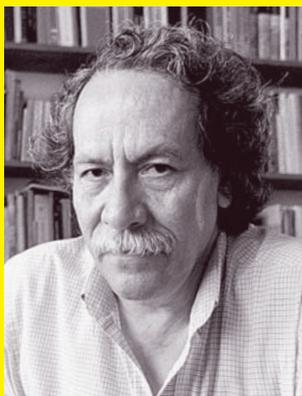
El Perú actual y el mundo prehispánico



Los orígenes de la civilización en el Perú (Lima: Milla Batres, 1983 –1972–). Extractos seleccionados, págs. 52-62.

Los dioses de Chavín

Luis Lumbreras



Arqueólogo ayacuchano, profesor de la Universidad Mayor de San Marcos. Destaca por ofrecer una visión global de la historia andina prehispánica.

Quando se ingresa al templo de Chavín, se tiene la sensación de entrar en un mausoleo lleno de fantasmas feroces. El silencio es total, pues ni siquiera se escucha el ruido del viento exterior, del que uno está separado por gruesas murallas y un sólido techo de piedra. Las galerías son angostas, altas, frías; es fácil perderse en ellas; forman un laberinto cruel para el neófito.

Al centro, en medio de una granizada de piedras, hay un cuchillo gigantesco, tallado en piedra, como caído del cielo y clavado en lo profundo de la tierra; le llaman “el Lanzón”, tiene más de cuatro metros. Pero no es simplemente la figura de un cuchillo, es más bien la terrible imagen de un dios humanizado, que ávido de sangre muestra las fauces con filudos colmillos curvos. Tiene la mano derecha en alto y las uñas son garras y los cabellos son serpientes. Es impresionante la figura de este dios perdido hoy en el laberinto de un templo destruido por los siglos.

Chavín está en medio de la sierra, en un lugar en donde comienza a formarse el Callejón de Conchucos, entre las montañas, al pie de un río. Las montañas están al oriente de la Cordillera Blanca, aquella del Huascarán y el río se llama Mosna.

Es éste un lugar que sirve de testimonio de lo que ocurrió en el país hace más de tres mil años, cuando unos hombres construyeron una nueva forma de vida. Ya no eran más, los habitantes andinos, trashumantes cazadores-recolectores, ya no eran más los semidesnudos salvajes de los primeros tiempos, pues las cuevas y los abrigos naturales habían sido abandonados gracias a la nueva técnica de construcción; todo era diferente, los instrumentos, las costumbres.

El nuevo régimen permitió un ascenso de la importancia de los núcleos de vida en las aldeas, de manera tal que ellas fueron creciendo en número y tamaño.

El avance de la tecnología agraria había creado la necesidad de nuevos tipos de personas, a manera de especialistas dedicados al estudio de los movimientos del Sol, las estrellas y la Luna y al mismo tiempo técnicos en la distribución de las aguas para la ampliación y servicio de los campos de cultivo; estos especialistas vivían en aldeas y a medida que avanzaban sus conocimientos aumentaban su prestigio y su poder

social; más bien que científicos en posesión de conocimientos derivados del estudio, ellos eran poseedores del don “sobrenatural” de controlar las lluvias y los cursos del agua, por lo tanto estaban ligados a los dioses; eran “sacerdotes” de los dioses.

Las aldeas en donde tales especialistas vivían, crecieron inusualmente, tanto por el hecho de que los campesinos los favorecían con gran parte de sus excedentes de producción agropecuaria, cuanto porque los mismos sacerdotes decidieron montar su propio sistema de vida, que condujo a la institucionalización de los templos y a la formulación de lo que se llama la “iglesia” o sea una organización al servicio de la religión.

Algunas aldeas devinieron, pues, centros ceremoniales, que para ser tales requirieron de nuevos tipos de especialistas y otros servidores. En efecto, los sacerdotes, más bien técnicos hidráulicos, formaron en torno a los templos que ellos mismos comenzaron a edificar, una élite de servidores “a tiempo completo” deslizados del campo, principalmente constituida por artesanos. Los ceramistas más destacados de la comunidad, los mejores tejedores, los picapedreros fueron asimilados al servicio de los templos, donde los sacerdotes “adivinaban” los períodos de sequía, de lluvia, etc. Los artesanos fabricaban los objetos litúrgicos que acompañaban las ceremonias de los sacerdotes.

Tres mil años antes de nosotros...

Es así como se fue gestando un nuevo tipo de sociedad. Hacia el año 1000 antes de nuestra era, es decir hace unos tres mil años, todo este proceso desembocaba en una revolución social, que marcó el punto de partida de la nueva sociedad.

Los campesinos, a cambio de los servicios que recibían de los sacerdotes, les entregaban una parte de su producción, los excedentes, de modo tal que todos aquellos que vivían en torno a los templos vivían de los servicios “religiosos”, sin intervenir directamente en la producción de alimentos. Pero, en la medida en que los habitantes de tales centros religiosos aumentaban, la cantidad de excedentes requerida era también ascendente; el peligro de una sequía, de una plaga o cualquier eventual pérdida en la producción campesina afectaba a los sacerdotes y sus allegados en forma igual o

más bien mayor que a los campesinos; por eso, era menester crear un sistema que asegurase la subsistencia de un nuevo género de personas desligadas de la comunidad agraria: el sistema lo dio la misma religión.

La alternativa de poder negarse a entregar una parte de la producción, que debió poseer la comunidad campesina en los comienzos de este proceso, debió ser clausurada para evitar el peligro que ello significaba para los habitantes de los templos y sus alrededores. Para eso fue indispensable crear un régimen de obligaciones imprescriptibles, sancionadas por los dioses, en tanto que ellos, los dioses, eran “en última instancia” quienes debían ser retribuidos por los campesinos, por los servicios que “a través de los sacerdotes” ellos ofrecían. La tarea de crear tales dioses fue seguramente larga y difícil, aun cuando cada fuerza natural era una divinidad. Los sacerdotes fusionaron sus conocimientos con la habilidad de los artesanos y ambos, en santa alianza, edificaron en piedra, en barro, en hueso o en telas un olimpo tangible de dioses severos, más bien feroces, represivos, dueños de todos los poderes y acreedores de todos los hombres y su trabajo. Se estableció así la Teocracia.

Pero la Teocracia, que es el gobierno de los dioses a través de sus “representantes”, no fue, naturalmente, establecida sin resistencia; ella es el inicio de la explotación del hombre por el hombre, es el origen de la sociedad de clases, es el origen del Estado,... y todo esto surgió como producto de una revolución en la que las comunidades campesinas fueron sometidas por los habitantes de los centros ceremoniales emergentes.

Tal proceso fue desigual en los Andes; en unas partes se produjo antes y en otras después... quizá también tuvo causas distintas en otras regiones. Hacia el año 1000, unos siglos antes quizá, antes de nuestra era, los sacerdotes habían ganado y tenían el control de la sociedad.

Los sacerdotes y artesanos de Chavín

Como toda revolución social, tuvo ésta una secuela explosiva de desarrollo económico y tecnológico. Los sacerdotes interesados en mantener su poder estimularon, al máximo, la producción artesa-

nal y permitieron el descubrimiento de nuevos recursos tecnológicos, tales como el trabajo de los metales (inicialmente el oro y más tarde el cobre y la plata). Al mismo tiempo, el intercambio de productos entre extensas zonas se intensificó a tal grado que el territorio de los Andes pudo entrar en contacto con Centro América y con la selva amazónica; la sierra y la costa se unieron por el intercambio de alimentos y productos manufacturados y los objetos hechos por los artesanos de los centros ceremoniales recorrieron longitudinalmente la costa y la sierra.

El intercambio provocó situaciones novedosas en la economía y en la cultura; productos de origen serrano y selvático fueron ambientados a la costa y en la sierra se fundieron las tradiciones selváticas y costeñas; la agricultura se hizo, pues, entonces, diversificada y amplió sus posibilidades en todo sentido, gracias a la hidráulica, a la experimentación, la variedad de cultivos, etc. la población aumentó junto con la bonanza y los centros ceremoniales, con sus sacerdotes y artesanos, se hicieron más poderosos y fastuosos.

En algún lugar, quizá en varios, los dioses fueron figurados como demonios represivos y esta imagen de lo sobrenatural debió haber tenido el éxito deseado; por eso, cuando un día entre los días en aquel lugar en medio de la sierra, que hoy llamamos Chavín, se consolidó la existencia de un centro ceremonial imponente, y los sacerdotes reunieron a los dioses y los grabaron en las piedras, ese lugar alcanzó un renombre de primera magnitud.

Pero, en verdad, los dioses no fueron labrados en Chavín simplemente por azar o por la buena disposición de los sacerdotes; es que en Chavín se edificó algo más que un simple centro ceremonial. No está bien claro aún el proceso, pero es del todo evidente que en un momento dado del ascenso de todo el nuevo sistema, una región al centro de la selva, la sierra y la costa, como es Chavín, se convirtió en un nudo de caminos importantes, de modo tal que, probablemente, los costeños que requerían productos de la selva podían encontrarlos en Chavín sin necesidad de ir hasta la selva misma y viceversa; y así, para los hombres de toda la tierra. Los sacerdotes y artesanos de Chavín se beneficiaron con esto; por eso, en su templo se encuentra ofrendas de todas partes... se convirtió en el centro ceremonial más importante de los Andes y eso permitió “exportar” sus dio-

ses en todas direcciones y con ellos seguramente también parte de sus manufacturas. Chavín se convirtió en el “centro del mundo”.

El templo de los dioses feroces

Cuando, en aquel tiempo, se llegaba a Chavín, la imagen del mundo era realmente muy pequeña cosa frente al “más allá”. Los edificios mandados construir por los teócratas estaban hechos con piedras inmensas, talladas y ordenadas simétricamente, formando terrazas descomunales; quienes los ven aún tienen dificultad en imaginar la forma en cómo pudieron ser construidos tales edificios. Pero no sólo es el aspecto megalítico de ellos lo que sobrecoge, es, sobre todo, el espectáculo fantasmal de las imágenes que aparecen talladas en las piedras. Adheridas a los muros, aparecían unas cabezas, de distinta forma y figuración, todas ellas dispuestas como saliendo de los templos, con gigantescos colmillos, con los cabellos convertidos en serpientes, con los ojos desorbitados. La talla es extraordinaria, genial; los artistas fueron extraordinarios y geniales, pero los dioses y los seres que sus manos engendraron, son la imagen del terror, de la agonía. Nadie es capaz de luchar contra tales dioses, no deben ser ofendidos. Para ellos “lo mejor de nosotros”.

Las piedras de Chavín fueron pues los fieles instrumentos represivos de esta nueva gestación; con ellas los sacerdotes vieron asegurado su poder y, en consecuencia, su subsistencia. Las piedras fueron los celosos guardianes del Estado incipiente, los medios de dominación.

Por eso, cuando los sacerdotes de otras latitudes pudieron copiar a los dioses grabados en las piedras de Chavín, lograron consolidar su poder; por eso, los dioses de las piedras se difundieron rápidamente por toda la tierra y de ello las generaciones futuras guardaron larga memoria, tanta que todavía en el siglo XVI, es decir, cuando los españoles ya habían llegado al Perú, es decir dos mil años después que todo esto había ya pasado, cuenta el cronista Vásquez de Espinoza que *junto a este pueblo de Chavín hay un gran edificio de piedras muy labradas de notable grandeza; era Guaca y Santuario de los más famosos de los gentiles; como entre nosotros Roma y Jerusalén adonde venían los indios a ofrecer, y hacer sus sacrificios; porque el demonio de este lugar les declaraba muchos oráculos, y así acudían de todo el Reyno...*

El mensaje de las piedras

El olimpo lítico de Chavín revela, por cierto, algo más que el origen “político” de sus dioses; revela la concepción del mundo de quienes tallaron las piedras y, en consecuencia, la imagen impuesta a todo el pueblo. Pero también indica el alto nivel tecnológico que alcanzaron los artesanos de Chavín y su capacidad creadora y estética.

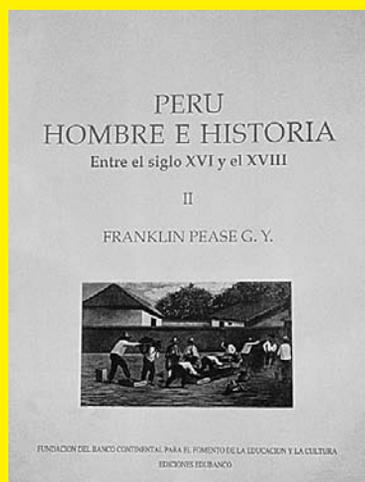
Los dioses iniciales revelan el poder y la fuerza en forma sencilla, pero el tiempo los hace complejos, incomprensibles. En la primera época, el dios Lanzón de Chavín, es un personaje antropomorfo con garras en las manos y en los pies, con serpientes en vez de cabellos y un rostro felínico en actitud agresiva; pero es fácilmente comprensible su estructura antropomorfa; más adelante, un monstruo reemplaza o complementa al dios del Lanzón, es una especie de dragón que contiene en su cuerpo todos los elementos del mundo natural, las plantas y los animales, pero al mismo tiempo devora a las aves, los felinos, los peces y tiene colmillos inmensos, capaces de destruir todo; es una divinidad dual, en unos casos femenina y en otros masculina; en un obelisco monumental, ambas for-

mas del dios están esculpidas, figuradas. La historia del dios, sus poderes, sus facultades están escritas en su cuerpo; debió ser complejo el mito que le dio origen.

Más tarde las divinidades se rodearon de símbolos ornamentales en tal medida que sus imágenes adquirieron un aspecto barroco.

Pero no son los dioses todos iguales, los hay de distinto tamaño, de distinto nivel, de varia importancia; hay cientos de ellos y todos están grabados en las piedras; por cierto, todos ellos tienen algo tomado de la naturaleza, bien sabemos que todo lo que crea el hombre sólo puede ser una recreación a partir de ella, por eso, los dioses son aéreos como los halcones y los cóndores, feroces como los felinos, espeluznantes como las serpientes; por eso los dioses tienen los atributos de los hombres y cuando son como los hombres, para ser dioses tienen los atributos de los animales.

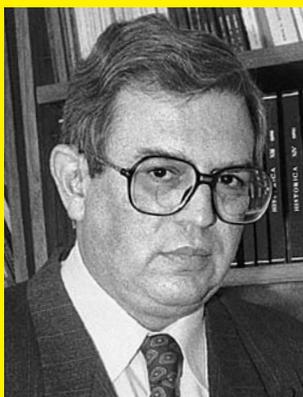
Así fue como surgió la civilización en los Andes, bajo la garra del mito, que obligando al pueblo a producir excedentes, permitió la aparición de las clases sociales y el Estado.



Perú, hombre e historia. Entre el siglo XVI y el XVIII (Lima: Edubanco, 1992, t. II). Extractos seleccionados, págs. 1-8.

El Tawantinsuyu, los Andes y su historia

Franklin Pease
(Lima, 1939-1999)



Fue catedrático de la Universidad Católica y uno de los iniciadores de la etnohistoria en el Perú.

Los especialistas en arqueología andina han llegado a la conclusión de que cien años antes de la invasión española se organizó un centro de poder en el Cuzco, que logró expandirse en breve plazo y alcanzó a controlar un amplio territorio que iba desde Pasto en Colombia hasta la región central de Chile, incluyendo por cierto la región altoandina, prolongada hasta el Tucumán argentino. Añádase a ello la Costa ubicada al Occidente de los Andes y se tendrá un vasto territorio ocupado por un amplio conjunto de poblaciones, grupos étnicos articulados de diversa manera en torno a una numerosa y variada gama de relaciones. El Tawantinsuyu, las cuatro partes del mundo en una, la unidad de las cuatro, es decir todo el mundo, como precisan los diccionarios quechuas de los siglos XVI y XVII se consolidó sobre la base de un sistema de captación de mano de obra sustentada por las relaciones de parentesco (tan sólido y tan precario como éstas) y con la contrapartida de un muy difundido régimen redistributivo. Junto a ello hallábase una serie de vinculaciones religiosas, a la vez sustento y justificación de las relaciones establecidas entre los diversos componentes de aquello que los españoles llamaron el “imperio de los incas”, en una frase feliz perdurable que reflejaba la idea imperial de los tiempos de Carlos V, y que hallaba su explicación histórica en el ejemplo fecundo de Roma.

Pero el Tawantinsuyu de los incas fue una organización política mucho menos centralista y autoritaria de lo que pensaron los cronistas del siglo XVI. Estos consideraban que el Tawantinsuyu se había organizado como una monarquía bélica que había logrado dominar un amplio territorio poblado, gracias a una poderosa maquinaria militar, cuyos ejércitos controlaron la región andina y aplastaron toda posible oposición o rebelión. Ello fue así mal interpretado desde el punto de vista de los propios españoles que proyectaban su idea imperial, así como los criterios de conquista desarrollados en la duradera guerra contra los musulmanes en la propia España y, en los más recientes tiempos postcolombinos en América. Adjudicaron así al Tawantinsuyu una política conquistadora que excluía las relaciones interétnicas, y suponía que las unidades étnicas desaparecían dentro del Estado totalitario diseñado por los cronistas. La investigación contemporánea desvirtúa tales afirmaciones, y permite avizorar la complejidad de las relaciones existentes entre las propias unidades

étnicas, y entre ellas y los incas del Cuzco.

Creció el Tawantinsuyu sobre una amplia experiencia andina, suma y concurso con toda ella en sus múltiples tiempos y formas. No se explican los incas sin la presencia anterior de otros proyectos de organización multiétnica, entre los que destacan sus inmediatos antecesores, Wari y Tiawanacu (ambos en la sierra sur), ni tampoco sin la presencia simultánea y conflictiva del Chimor, desarrollado sobre una tradición cultural relativamente autónoma en la Costa norte del Perú (entendiendo esta suerte de autonomía dentro de un universo andino relacionado entre sí); como se sabe, hasta el Chimor llegó la influencia Wari proveniente del sur. Pero a la vez, tampoco se puede explicar el Tawantinsuyu sin considerar la presencia de numerosos grupos étnicos que, a lo menos en el sur andino, constituían una integridad coherente en gran parte, donde se habían desarrollado caracteres comunes y básicos de organización social y económica, al lado de un conjunto coherente de creencias que un universo mitológico nos ha transmitido. Ciertamente, la “mayor coherencia” de la información conservada sobre la región sur de los Andes, se proyecta sobre las sociedades existentes en dicha región; hay, por ejemplo, mayor precisión acerca de las relaciones interétnicas de la zona. De otro lado, la documentación colonial ofrece una más clara imagen de estas relaciones, así ocurre con las visitas realizadas antes y durante el gobierno del virrey Francisco de Toledo en la década de 1570.

Mucho se ha especulado acerca de las distinciones lingüísticas andinas, especialmente sobre las existentes entre los dos grandes idiomas del área: el *runasimi* y el aymara. Si bien en los últimos años se precisan sus individualidades, hay, visiblemente, categorías comunes que responden a una experiencia histórica también común. Durante mucho tiempo se especuló sobre que el Tawantinsuyu impuso su lengua, el *runasimi*, llamado quechua por los españoles, a través de sus conquistas, y bajo la forma de una *lingua franca* generalizada a lo largo de su coherente política de colonización. Recientes estudios revivieron la tesis de Manuel González de la Rosa (siglo XIX), quien pensaba que el quechua era una lengua originada en la Costa central, expandida por los Andes mucho antes que el Tawantinsuyu existiera. Posiblemente podría entenderse la expansión del quechua en medio de las zonas aymaras del altiplano, por ejemplo, como una consecuencia de los regímenes

ancestrales de colonización, generalizadas por los incas a través de *mittani* o *mitmaqkuna*, nombres que sindicaban dos modalidades de migración poblacional destinadas a obtener productos en zonas alejadas del hábitat natural de la población.

Después de la época de predominio Wari y Tiawanacu (...) puede hablarse de a lo menos siete áreas diferenciadas: a) la región del Cuzco, b) el altiplano del lago Titicaca y sus regiones aledañas, c) la Sierra central del Perú actual, d) la Sierra norte, e) las regiones del sur del altiplano del Titicaca, f) las regiones periféricas ubicadas al Este de los Andes y a lo largo de los mismos, g) las zonas al norte de la línea ecuatorial (...). La investigación de los últimos años ha revaluado la vigencia de estas grandes regiones, aunque más se ha incidido en la delimitación de las unidades étnicas organizadas en ellas.

La noción de unidad étnica sigue siendo problemática, sin embargo. En los inicios de la Colonia se precisó una confusión casi natural en un contexto colonial. Los corregimientos, creados como unidades administrativas en 1565, proporcionaron un elemento definidor que ha hecho que muchas veces se identifique con ellos a las unidades previas al Tawantinsuyu y sobrevivientes a la invasión española. Pero aun antes de la existencia de los corregimientos, los españoles sentaron las bases de la confusión, puesto que en las cédulas reales que otorgaban las encomiendas andinas se delimitó o definió a la población con criterios discutibles.

Como los españoles encomendaban a la gente a través de sus curacas, y suponían que estos tenían una jurisdicción no sólo poblacional sino territorial (en el sentido de un territorio estable), no pudieron mantener las situaciones derivadas de los criterios andinos de utilización del territorio, entre los cuales sobresalía la dispersión controlada de la población para producir en diferentes ámbitos, gobernados por las diferencias ecológicas. Los *mittani* y los *mitmaqkuna* respondían a estas necesidades.

No pudieron comprender los españoles del siglo XVI que la *dependencia* de un curaca con respecto a otro no significaba, automáticamente, una situación similar a la existente entre dos señores feudales europeos de diferente categoría, o entre aquellos que habían establecido determinados tipos de dependencia. Supusieron, por ello, que el inicio de la colo-

nización cancelaba dichas dependencias, así entendidas, y devolvía a los curacas andinos su condición “natural” de reconocer un nuevo tipo de *señorío* basado en el derecho hispánico de la conquista, que los colocaba como sujetos de una encomienda.



Medio ambiente y cultura andina

Después de transcurrido un largo periodo de tiempo desde la aparición de la agricultura en los Andes y sobre la base de su experiencia en la región, la población desarrolló nueva conciencia de la ecología, y de cómo un uso racional de la misma permitía la obtención de una variedad de productos. Por ello la historia de la adecuación al medio ambiente es particularmente importante para comprender mejor el desarrollo de las sociedades andinas.

El ámbito en el cual se desarrollaron éstas es particularmente variado, y ha sido normalmente incomprendido por los observadores europeos, para quienes la altura era un serio problema que debían aprender a solucionar dentro de su proceso de aclimatación. Tempranas descripciones de cronistas del siglo XVI dieron cuenta de las dificultades que soportaban los viajeros europeos en los Andes, cuando debían transitar por las zonas altas a través de las cuales se extendía el *capac ñan* o camino incaico. El *soroche* afectó seriamente a los viajeros desprevenidos y no habituados a las tierras altas, en las cuales notaban rápidamente el enrarecimiento del aire, y demoraron un tiempo en aprender que la aclimatación requería siempre de meticulosos procedimientos y cambios en la velocidad de desplazamiento. Los problemas ocasionados por la altura debieron ser apreciados, asimismo, en las dificultades para aclimatar el ganado europeo, que durante un tiempo al menos demoraba en reproducirse en forma normal.

La presencia de los Andes mismos explica la multiplicidad ecológica sumamente variada. Hace años en la década de 1930, estudios precursores del geógrafo alemán Carl Troll, seguidos después por los de su colega peruano Javier Pulgar Vidal, dieron cuenta de la multiplicidad ecológica existente, tan obvia a los ojos de los observadores y, por cierto de los pobladores andinos (...). Por cierto que, ya en el siglo XVI, numerosos españoles habían caído en la cuenta de su existencia y su importancia para la vida andina.

La comprobación de la multiplicidad ecológica derivada de la altura y la lejanía del ecuador terrestre, reviste asimismo una importancia esencial. Cada 200 metros por encima de los 2,000 m. sobre el nivel del mar cambian las condiciones ecológicas, y con ellas los cultivos posibles y se modifica la ubicación del ganado y sus pastos. Igual cosa ocurre en términos de la latitud, a cada grado que nos alejamos del ecuador. Al plantear este problema, Carl Troll no precisó otras variantes que pueden hallarse en la costa, donde el factor altura podría resultar poco relevante, y donde la misma no condiciona los microclimas, sino que éstos están determinados por otras variantes menos espectaculares: desierto, lomas, oasis, etc.

De otro lado, Javier Pulgar Vidal planteó la existencia de ocho regiones naturales, basadas asimismo en la altura sobre el nivel del mar. Cada una de ellas constituye ámbitos concretos, en los cuales existen características ecológicas y, por cierto, zoológicas y pecuarias diferentes, gracias a las cuales es posible lograr una complementaria variedad de recursos. Las ocho zonas son las siguientes: *chala*: del nivel del mar hasta los 500 m. de altura; *yunga*: desde los 500 hasta 2,300 m.; *quechua*: de 2,300 a 3,500 m., *suní*: de 3,500 a 4,100 m., *puna*: de 4,100 a 4,800 m., *janca*: la zona de las altas cumbres nevadas, *rupa-rupa*: la selva alta, y *omagua*: la selva baja.

El ámbito puna se inicia al sur de Cajamarca, algo más al Sur de los 7 grados de latitud austral, y se extiende hasta los 18 grados, descendiendo después del altiplano Perú-boliviano, siempre en dirección Sur. Al Norte de Cajamarca ya no hay puna; las tierras altas del Ecuador y Colombia ingresan dentro de la denominación de páramo y sus características ecológicas son muy diferentes. La puna corre paralela a la costa hasta la altitud de Arica, más al Sur de allí se va alejando de ella; asimismo va ampliándose de Norte a Sur, alcanzando su mayor amplitud entre la región del lago Titicaca y la del lago Poopó.

Es conocido que la región de puna se encuentra íntimamente relacionada con el cultivo de los tubérculos y con los camélidos, dos elementos fundamentales de la economía de los Andes Centrales. Los tubérculos, por ejemplo, fueron en los Andes la base central de la alimentación, y el hombre andino logró una amplísima gama que bordea las 5,000 variedades; el maíz en cambio fue en los Andes casi un objeto sun-

tuario y ritual, y su cultivo exigió muchas veces una mayor infraestructura (riego, por ejemplo, en la Sierra...), aparte de que no era cultivable en la altura. La importancia de los tubérculos, y específicamente de los de puna, es tan grande y visible, que autores contemporáneos (como John V. Murra) no vacilan en diferenciar en los Andes las zonas relacionadas con la economía del *chuñu* de aquellas que no lo están.

Puede decirse, asimismo, que las regiones vinculadas con la puna albergaron poblaciones más densas; recientes cálculos de Noble David Cook se refieren a la población de la Sierra central y sur, que en conjunto puede llegar a casi tres millones de habitantes, superando a otras regiones del ámbito del Tawantinsuyu. Como el estudio de Cook se limita al área actualmente peruana, la población pudo ser mucho mayor si se considera dentro del Sur peruano al territorio altoandino de la Audiencia de Charcas, hoy Bolivia.

La multiplicidad de la ecología es hoy día ampliamente reconocida. Se ha propuesto que mucho antes de los incas, en los tiempos del predominio de Tiawanaku, los pobladores de esta región altiplánica utilizaron ámbitos lejanos, ubicados en la Costa sur del Perú

y Norte de Chile, para obtener productos que complementaran la alimentación de la población de altura. Ello bien pudo deberse a una experiencia más antigua, (...), originada en los momentos en que la transhumancia se alternaba con cultivos ocasionales. Entre Tiawanaku y el Tawantinsuyu parece entonces haberse desarrollado una utilización multiecológica (...) claramente demostrada desde el siglo XV d.C.

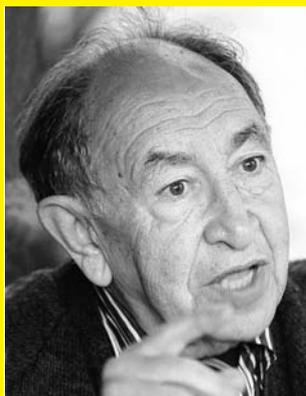
Dentro de este contexto multiecológico, históricamente experimentado y aprovechado, debe comprenderse a la sociedad andina antes, durante y después del Tawantinsuyu de los incas. Mucho tiempo antes de que el Cuzco fuera el gran centro expansivo que los cronistas del siglo XVI muestran las poblaciones andinas aprendieron a utilizar y explotar en su favor un medioambiente (...) marcado por la altura y la temperatura extremas de la Sierra, pero también por el desierto en la Costa y por la aparente impenetrabilidad de la Selva amazónica. La presencia del desierto hizo florecer los oasis costeros, pero no sólo en ellos se instaló la gente; grupos humanos habían explotado desde tiempos remotos los recursos marinos y siguieron haciéndolo en una larga duración.



Formaciones económicas y políticas del mundo andino. Lima: IEP, 1975. Extractos seleccionados, págs. 62-71.

Formaciones económicas y políticas del mundo andino

John Murra



Antropólogo rumano-norteamericano. Estudió el doctorado en la Universidad de Chicago. Como profesor en la universidad de Cornell fue uno de los impulsores de los estudios de etnohistoria andina.

La percepción y el conocimiento que el hombre andino adquirió de sus múltiples ambientes naturales a través de milenios le permitió combinar tal increíble variedad en un solo macro sistema económico.

Ya en 1967 era evidente que el control simultáneo de tales “archipiélagos verticales” era un ideal andino compartido por etnias muy distantes geográficamente entre sí, y muy distintas en cuanto a la complejidad de su organización económica y política. Por ejemplo, lo compartían los yacha quechua hablantes de Chaupiwaranqa, que conformaban menos de mil unidades domésticas, pero también los lupaca aymara hablantes del Titicaca, que según un khipu que presentaron a Garcí Diez habían sido veinte mil hogares antes de la invasión europea.

“Compartir un ideal” cuando se trata de sociedades tan contrastadas implica inevitablemente formas institucionales igualmente contrastadas. Podemos decir ya, por ejemplo, que en una sociedad de clases como el reino lupaca la llamada verticalidad tenía proyecciones y alcances que no se daban entre los chupaychu. Mas, al ser aplicado el mismo patrón de organización territorial por los tiwanaku, los wari o los inka a etnias que sumaban millones de pobladores, las funciones de las “islas verticales” en el archipiélago y el status de sus colonizadores deben haber sufrido procesos de cambio político, económico, social que merecen un estudio detallado.

En este ensayo ofrezco cinco casos de control simultáneo de pisos e “islas” ecológicas bajo condiciones muy distintas entre sí, en un esfuerzo por precisar los alcances, pero también los límites, del modelo. No pretendo con los cinco agotar todas las formas y variedades que hubo.

Primer caso: etnias pequeñas que habitaban Chaupiwaranqa, en la zona más alta del Marañón y del Huallaga.

A pesar de que los *chupaychu* o *yacha* no constituían sino unos cuantos miles de unidades domésticas, controlaban a través de colonias permanentes varios recursos alejados de sus centros de mayor población. El carácter permanente de estos asentamientos nos ha sido revelado por la información contenida en las visitas:

no se trata ni de migraciones estacionales, ni de comercio, ni de transhumancia. La población hacía un esfuerzo continuo para asegurarse el acceso a “islas” de recursos, colonizándolas con su propia gente, a pesar de las distancias que las separaban de sus núcleos principales de asentamiento y poder.

Aunque no tenemos todavía una lista completa de los asentamientos periféricos de los *yacha* o *chupaychu*, sabemos que a tres días de camino hacia arriba, saliendo de núcleos serranos como Ichu, Marcaguasi o Paucar, pastaban sus rebaños y explotaban salinas. A dos, tres o cuatro días camino abajo de los mismos centros de poder tenían sus cocalos, bosques o algodonales, todo esto sin ejercer mayor soberanía en los territorios intermedios:

“Preguntado si los yndios que están en la coca son naturales de la tierra... y de donde son naturales [Xulca Condor, señor de todos los quero] dijo que los tres yndios que estan en la coca de Pichomachay son el uno del pueblo Pecta otro de Atcor y otro de Guacar y que estan puestos allí del tiempo del ynga y que estos se mudan cuando se muere la muger o cuando ellos se mueren ponen otro en su lugar y que en la coca de Chinchao hay otros dos yndios uno es del pueblo Rondo y otro de Chumicho...” (Iñigo Ortiz 1967: 43-44).

Pero ya 13 años antes, en 1549, cuando con la captura de su líder Illa Tupa, siete años antes, había acabado la resistencia en la zona y había sido establecida la capital colonial de León de Huánuco, los visitantes enviados por La Gasca y coordinados por Domingo de Santo Tomás informaban que:

“Este mismo dia visitamos en un pueblo... que se llama Pichomachi [sic] siete yndios coca camayos son de todas las parcialidades de Chinchao Poma o de Marca Pare...”

Este mismo dia visitamos... en un pueblo que se llama Chinchao 33 yndios que son coca camayos de todas las parcialidades de los chupachos los cuales veinte de estos estan ya visitados en sus mismos pueblos donde son naturales...” (Ortiz 1967: 303-04).

Vemos por lo declarado tanto en 1549, como en 1562, que el control de los cocalos se ejercía a través de representantes provenientes de pueblos y grupos étnicos serranos, “de todas las parcialidades de los chupachos”, es-

tablecidos permanentemente con sus familias en la ceja de selva. Arriba del núcleo, en las punas de Chinchaycocha, pastaban sus rebaños; en Yanacachi excavaban la sal. Todas estas actividades, ejercidas por colonos permanentes, “ya visitados en sus mismos pueblos donde son naturales”, aseguraban a las comunidades y a los señores *yacha*, *huamalli* o *chupaychu* el acceso a recursos que no se daban en la zona nuclear, donde quedaba el grueso de la población y el mando político.

El visitador no se limitó a entrevistar a los señores étnicos en la capital regional. El 6 de febrero Iñigo Ortiz salió de Huánuco y empezó la inspección ocular, pueblo por pueblo y casa por casa, según la instrucción ordenada por Felipe II en Gante, 1559. El 23 de febrero llegaba con su intérprete griego a Rondo (uno de los pueblos mencionados arriba por Xulca Condor), en tierra de los *quero*. Aseguraban éstos que en época del Inca Huascar habían sido separados de su natural *yacha* e incluidos en una *waranqa* de los *chupaychu*. Al visitarse la casa 176, Iñigo Ortiz encontró un hogar poliginio; además de los hijos menores de las dos señoras, Yali, el marido albergaba a

“un primo hermano que se llama Juan Mysari de 12 años hijo de Caruacapcha muy viejo que está en las salinas de Yanacache y está solo...”

Veinte casas después, Ortiz encontró vacía la 196. Le dijeron que

“esta en las salinas de Yanacachi un yndio sin el viejo que esta dicho que se llama Cori no es cristiano de treinta amancebado con un india. tiene de ella un hijo pequeño que se llama Ti-quillamacori este indio no hace otra cosa más de hacer sal”.

La casa 181 pertenecía a otra pareja ausente: “están guardando el ganado de todo el pueblo”, unas 58 alpacas y llamas. Al inspeccionar la casa 187 nos enteramos del nombre del *kamayoq* arriba mencionado como residente en Chinchao, cuidando el cocal de toda la gente de Rondo: era Santiago Condor con su esposa Barbora Llacxaguato, personajes mencionados también, sin nombrarlos, en la p. 44 del primer tomo.

Me he concentrado en estos datos de Rondo, no porque sean excepcionales o muy representativos, sino porque de la dicha zona de los *quero* tenemos la información más detallada, recopilada en tres ocasiones distintas:

- 1) en 1549, durante la primera visita general; informante, el señor de los *quero*, Xulca Condor;
- 2) el 26 de enero 1562, testimonio del que ya era don Cristóbal Xulca Condor, siempre señor de los *quero*. En aquella fecha se hizo presente en León de Huánuco y contestó las preguntas que le formuló el visitador, contenidas en dos cuestionarios.
- 3) el 23 de febrero 1562, información recopilada en la inspección ocular de Rondo, hecha por Ortiz.

A base de la información proporcionada en los dos tomos de la visita, ofrecemos aquí una síntesis de cómo funcionaba en Huánuco el “control vertical de los pisos ecológicos”.

Este conjunto de nichos y pisos podría definirse como la variante local del modelo panandino de archipiélagos verticales. El conocimiento que en 1972 tenemos de esta variante es inadecuado, ya que la información etnohistórica ofrecida por la visita no ha sido cotejada suficientemente con métodos arqueológicos. No hay razón para suponer que la lista de pisos que sigue esté completa.

1. Más allá del deseo de abarcar un máximo de “islas” en lo vertical, había siempre un núcleo de densa población, sede del mando político. El patrón de asentamiento preferido para los núcleos de Chaupiwarañga los ubicaba generalmente de manera tal que sus habitantes podían regresar el mismo día de su maizal, debajo del pueblo, o del *manay* del año en curso, situado arriba de la población. Tal yuxtaposición de los dos complejos agrícolas claves no es frecuente en la región andina: los *manay* rotativos, donde se cultivaban los tubérculos base de la alimentación, hasta hoy se encuentran con frecuencia separados por grandes distancias de los maizales. En el caso de Paucar, una de las dos “capitales” *yacha*, o el de Ichu, sede de los dos señores *chupaychu*, el habitante del núcleo podía ir y regresar de sus faenas en un solo día. No así el *yacha* residente en Cauri, la otra “capital” *yacha*: sus maizales se encontraban a día y medio de camino del pueblo.

2 y 3. Como ya indicamos, arriba del núcleo había por lo menos dos pisos donde funcionaban poblaciones *yacha* o *chupaychu*: las salinas de Yanacachi y los pastos en los alrededores de la laguna de Chinchaycocha. En el ensayo de 1967 he tratado de precisar la proporción de la población que se dedicaba a tales tareas. Aquí

no haré sino reiterar una de las características imprevisas de tales colonias: tanto la sal como los pastos *eran compartidos* con salineros, pastores y rebaños de *otros grupos étnicos, algunos procedentes de distancias mucho mayores de sus respectivos núcleos* que los *yacha* o los *chupaychu*.

Este carácter multi-étnico de las colonias marginales merece investigación arqueológica: una excavación cuidadosa en los alrededores de las salinas de Yanacachi nos permitiría establecer el radio de acción del control vertical y sus variaciones a través de los siglos, en una zona donde no hubo grandes reinos sino pequeñas etnias de 5, 10 ó 15 mil habitantes. Es tentador predecir que tal “control vertical de un máximo de pisos ecológicos” no se refiere simplemente a una sola etnia, sino a una red de contradictorios reclamos, ajustes temporales, tensiones, lucha y treguas entre varios núcleos regionales que compartían un mismo ideal en una etapa preparatoria a los “horizontes” del arqueólogo.

4. Debajo de los maizales, los *yacha* y los *chupaychu* controlaban algodinales y chacras de *uchu*: la gente de Achinga

“tienen tierras abajo en el valle de Cayra y allí tienen tierras para algodinales”

Los de Atcor, tan serranos como Rondo o Achinga, declararon que en Cayra

“se dan algodón trigo y maíz y ají y maní y zapallos y camotes y cachcoa [sic] y frijoles y allí tienen muchas tierras”.

Igual que las salinas o los cocales, las chacras de algodón o ají eran multi-étnicas y necesitaban gente residente para cuidar los intereses de cada grupo que compartía los recursos. Pero aparece una diferencia: donde los rebaños o los bosques requieren de unidades domésticas completas y permanentes, los algodinales, quizás por su proximidad a los núcleos de los *quero*, recibían el cuidado de “viudas”. Las casas 315 y 316 del pueblo Oxpa estaban vacías el día que las inspeccionó Iñigo Ortiz. Las “viejas” de quienes eran se encontraban en los algodinales: Violante Mallao Chumbi, casa 316, “está en la dicha Cayra guardando las chacras”. Notemos que no era una “vieja” cualquiera sino la “madre del dicho principal [Yacolca, casa 292] y de otro su hermano”.

5. Más abajo de los algodinales, llegamos a la ce-

ja de selva. La ocupación de esta zona era la que mostraba mayor diversificación étnica y social. En Pomaguaci, cultivaban representantes de tres de las cuatro *waranqa* de los *chupaychu*:

“están cinco yndios los dos de Paucar Guamán y los dos de Marca Pare y uno de Chinchao [Poma]...”.

En Uras

“seis yndios los dos son de la parcialidad de Paucar Guamán y otros dos de Chinchao [Poma]... son coca camayos...”.

Aparte de estos *chupaychu* y de los *yacha* enumerados arriba por Xulca Condor, había en la zona cocal y *kuka kamayoq* de otros grupos étnicos más distantes, como los *yarush*, cuyos núcleos quedaban en lo que hoy es Pasco:

“Pachancha que es de mitimaes yaros de don Antonio [de Garay] son coca camayos... tiene 16 casas y en ellas 12 yndios de los yaros de don Antonio y unos más de [Rodrigo] Tinaco y otros de García Sánchez yacha que son también coca camayos y sirven a sus caciques donde son naturales...”.

Anteriormente, en las salinas y pastos, ya habíamos notado este carácter multi-étnico de las zonas periféricas, pero en los cocal del Huallaga tal organización territorial se refleja en casi todos los asentamientos. Su verificación arqueológica será más difícil que en los pisos de altura. Pero aun en zona boscosa no debemos descuidar las excavaciones, ya que muchas veces nos ofrecen datos inaccesibles a través de las fuentes escritas.

6. Los bosques. El control de las fuentes de madera y de otros productos de la selva, como la miel, puede haber dependido de un régimen semejante a los anteriores, aunque la escasa información de la visita de 1562 no lo permite afirmar. Los pocos detalles que tenemos provienen de la visita de 1549, en la cual los cocal y las explotaciones de madera parecen muy cercanas. Es probable que en la etno-ecología de la época, mis categorías 5 y 6 no formaran sino una sola. Las he separado, ya que en el presente estado de nuestro conocimiento me parece un error de menor cuantía establecer numerosas categorías que confundir lo que separaba la etno-taxonomía de los moradores.

En un solo día, el 5 de agosto 1549, Juan de Mori y sus acompañantes afirman haber visitado no sólo los cocal de Pomaguaci sino también Conaguara.

“que es de carpinteros de la parcialidad de Chinchao Poma y de Marca Pare tiene 16 casas y en ellas 14 yndios”.

“Carpinteros” era una traducción muy literal y burda de un término andino que designaba a los artesanos residentes en la selva, los cuales cortaban árboles y confeccionaban platos, vasos y demás objetos de madera. Hablando de un caserío que visitaron el 21 de julio, es evidente que los inspectores se daban cuenta de las diferencias:

“tiene 16 casas y en ellas 10 yndios con un mandon que se llama Naopa y más dos viudas son querocamayos de todas las parcialidades de la banda del río de Paucar Guaman son carpinteros”

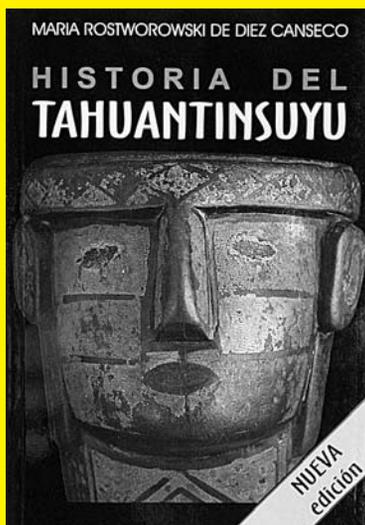
En resumen, el primer caso de “control vertical” nos ofrece la información siguiente:

1) Se trata de sociedades demográfica y políticamente pequeñas -de 500 a 3,000 unidades domésticas, de 3,000 a un máximo de 18,000 a 20,000 almas;

2) Los núcleos de población y poder, que a la vez eran centros de producción de los alimentos básicos, se ubicaban en Chaupiwaranqa y en el alto Huallaga, por debajo de los 3,200 metros. Núcleos como Cauri, a 3,700 metros, en el alto Marañón, eran excepcionales en territorio *yacha* o *chupaychu*;

3) Sus zonas *periféricas* estaban pobladas de manera permanente por asentamientos ubicados tanto por encima como por debajo del núcleo (lo que da el calificativo de “verticalidad” al modelo). Estas colonias periféricas:

- a) no se aventuraban más allá de tres o cuatro días de camino del núcleo;
- b) eran pequeñas, algunas veces simplemente tres o cuatro hogares por cada “parcialidad”, en cada piso ocupado;
- c) sus moradores conservaban sus “casas” y demás derechos en su núcleo y etnias de Origen;
- d) los asentamientos periféricos eran *siempre multi-étnicos*.



Historia del Tahuantinsuyu (Lima, IEP, 1992), pp. 259, 262-265, 267-269, 276-277.

Historia del Tahuantinsuyu

María Rostworowski de Diez Canseco



Historiadora peruana de origen polaco. Es considerada una de las máximas conocedoras de la historia del Imperio Incaico.

Los modelos económicos

Cuando hablamos de modelos económicos en el Perú prehispánico es necesario tomar en consideración que se trata de economías que desconocieron el uso del dinero y que además no estaban organizadas por la institución del mercado.

El modelo económico inca se ha calificado de redistributivo debido a las funciones que cumplía el propio gobierno. Esto significa que gran parte de la producción del país era acaparada por el Estado, el cual a su vez la distribuía según sus intereses.

Valensi (1974) da una definición del principio de la redistribución que presupone un modelo de centralismo institucional. Las sociedades dominadas por la redistribución, la producción y la repartición de bienes se organizan en función de un centro –se trate de un jefe, un señor, un templo o un déspota–, el mismo que reúne los productos, los acumula y los redistribuye para retribuir a sus agentes, asegurarse el mantenimiento y la defensa de los servicios comunes y para conservar el orden social y político como por ejemplo durante las celebraciones de fiestas públicas. Este principio es favorecido por el modelo institucional de la simetría en la organización social. La reciprocidad interviene en la producción, las prestaciones de servicios, la distribución periódica de las tierras, así como en la repartición de los productos, en la práctica de los dones y contradones, y otras.

Polanyi admite que la redistribución puede jugar un papel en sociedades muy diversas, en las homogéneas y en las estratificadas. Reciprocidad y redistribución pueden combinarse en la misma sociedad, la primera corresponde entonces a la forma horizontal del intercambio a escala, la segunda a la forma vertical entre unidades locales y la autoridad central. Con la formación del Estado inca se produce un desarrollo de las fuerzas productivas y un crecimiento económico dinamizado.

Por muchos años se alabó y consideró la organización inca como la materialización de una utopía admirada por los europeos. Se creía que el almacenamiento de productos de toda índole tenía por ob-

jetivo fines humanitarios, como socorrer a la población en caso de desastres naturales. Esta apreciación sólo demuestra una incomprensión de los mecanismos económicos de ese Estado.

Gran parte de la redistribución era consumida por el sistema de la reciprocidad, por el cual el Estado se veía obligado constantemente a renovar grandes “donativos” a los diversos señores étnicos, a los jefes militares, a las huacas, etc. Para cumplir tales necesidades se creó, como se vio en el capítulo anterior, un gran número de depósitos estatales porque el gobierno tenía que disponer de cuantiosos bienes acumulados pues los objetos almacenados representaban poder en el Tahuantinsuyu.

El modelo económico serrano: La sierra sur

La economía sureña del Tahuantinsuyu ha sido estudiada especialmente por John Murra (1964, 1967, 1972), seguido por numerosos investigadores. Para obtener productos de diversas ecologías los naturales se valían del sistema de enclaves, llamados por Murra “archipiélagos verticales”, cuyo núcleo serrano controlaba, por medio de colonias multiétnicas, zonas diferentes situadas en microclimas *distantes* unos de otros.

Subrayamos la palabra *distante* para indicar que los varios microclimas se hallaban a más de un día de camino. Los enclaves del altiplano son a la fecha los modelos andinos clásicos como forma de conseguir productos diferentes a los existentes en el núcleo de origen. Estos enclaves se hallaban en la costa y en la región selvática a varias semanas de marcha, y este punto es importante ya que marca las diferencias entre los dos modelos, el de la sierra sur y el de la región central.

Murra ha investigado con sumo detalle la macroetnia de los lupacas, y se ha comprobado que lo mismo sucedía con los otros señoríos de la meseta del Collao, como los pacajes, los hatun collas, los azángaros, que también gozaban de enclaves en zonas diferentes a las de su propio hábitat.

Un problema surge en torno al inicio de los enclaves, es decir si se originaron con una conquista. Existe información valiosa en un documento del Archivo Arzobispal de Lima que describe cómo el grupo serrano de los yauyos echó a los yunga de Calan-

go, de unas tierras que poseían en Callaguaya, e instalaron miembros de varios ayllus serranos.

Faltan aún mayores investigaciones sobre los grupos costeños de la zona sur, y saber cómo fueron dominados por los serranos del altiplano. Es posible que en el litoral no haya existido una hegemonía de poder yunga que hubiese podido defenderse del avance serrano. La región comprendida entre Camaná hasta Tarapacá se llamó el Colesuyu, un *suyu* diferente a los cuatro *suyu* clásicos del Estado inca y cuya población costeña estaba compuesta por agricultores y por pescadores. Los habitantes de esta región se dividían en gran número de curacazgos, y el *suyu* debió ser una definición del espacio más que una demarcación política.

– Si bien la Visita de Garci Diez de San Miguel de 1567 (1964) junta con la Visita de Ortiz de Zúñiga a Huánuco de 1567 (1967 y 1970) son ejemplos clásicos de los enclaves serranos. en ambos documentos aparecen los “rescates” de ganado, lana y ropa. Estas repetidas manifestaciones indican que en alguna época del año se efectuaban ciertos intercambios.

La sierra central

Una situación muy diferente a la del altiplano y a la de la sierra en general existía en la Cordillera Marítima de la región central del antiguo Perú. Las condiciones geográficas especiales hicieron que los naturales adoptaran un modelo propio, adaptado a las condiciones topográficas imperantes en la región. Es un hecho importante demostrar cómo un determinado modelo podía variar si las condiciones cambiaban.

Esta distinta aplicación del patrón de la “verticalidad” demuestra que no era un sistema rígido, sino que se transformaba según las circunstancias. Tal información surge de las Visitas realizadas a Canta en 1549 y en 1553; ambos testimonios tempranos, anteriores a las reformas toledanas, dan una visión de situaciones especiales para la zona.

La región de Canta tiene un terreno abrupto que a relativa corta distancia goza de climas diferentes lo cual le permite producir recursos variados. Explicaremos en pocas palabras su organización económica bastante original y que ofrece un

aspecto nuevo al problema: El Señorío de Canta comprendía ocho ayllus, y para atender cultivos situados a diversos niveles ecológicos, distantes unos de otros por un día o dos de camino, idearon un trabajo comunal de los ocho ayllus, rotativo y de temporada. Cuando cumplían faenas comunales se mudaban de un lugar a otro con el objeto de realizar determinadas faenas agrícolas. Esta trashumancia limitada los llevó a poseer, además de sus pueblos permanentes, unas aldeas comunes habitadas temporalmente mientras cumplían sus labores en la zona, por ejemplo cuando se dirigían a la puna a sembrar y cosechar una planta de gran altura llamada *maca* (*Lepidium meyenii*), o a realizar la esquila de sus rebaños de camélidos. En otra época del año bajaban a la región cálida del *chaupi yunga* a las plantaciones de cocales o de maíz. No sólo en sus chacras, sino también para la confección de objetos o de productos necesarios para la comunidad emplearon el sistema rotativo, por ejemplo los tejidos, la elaboración de cerámica, la fabricación de ojotas (calzado andino) o la preparación del *charqui*.

A causa de las cortas distancias entre los varios climas y recursos, los naturales de Canta no precisaron de enclaves multiétnicos que recién fueron introducidos con el dominio inca y la aparición de los *mitmaq*.

El modelo económico costeño: La especialización laboral

Dado que la organización de la economía serrana guardaba una necesaria relación con el medio ambiente, propio de las quebradas andinas y de la meseta del altiplano es comprensible que la diferente geografía de la costa propiciase un modelo económico también distinto.

Es importante notar que la región yunga a pesar de sus dilatados desiertos, era una región rica en recursos naturales renovables. Su mayor fuente de bienestar provenía del mar, un mar que era extraordinariamente abundante en su fauna ictiológica.

A diferencia de otros lugares del mundo, en los inicios de la civilización del antiguo Perú no hubo necesidad de la agricultura para la formación de poblaciones numerosas ni para la creación de centros ceremoniales destacados. Estas primeras manifes-

taciones culturales se desarrollaron gracias a la explotación de los recursos del mar, marcando así el posterior desenvolvimiento costeño.

Desde tiempos tempranos se estableció en la costa dos actividades diferentes, la pesca y la agricultura. Se formaron grupos separados con jefes propios y se estableció entre ellos un intercambio de productos. Sin embargo los pescadores, limitados a sus playas y caletas, permanecieron subordinados a los señores de las macroetnias de agricultores yungas.

La primera información sobre la presencia en un curacazgo de estas divisiones nos la dio la Relación de Chíncha, nombrada por nosotros como "Aviso". En efecto, una población de treinta mil "tributarios" se dividía en diez mil pescadores, doce mil cultivadores y seis mil "mercaderes". Estas cifras indican una división laboral entre sus habitantes, distinta a lo que hasta entonces se conocía en el mundo andino.

La importancia del trabajo artesanal se vio confirmada en las mismas Ordenanzas, pues prohibían a los curacas a obligar a los artífices a cumplir la *mita* campesina o a servir en la casa de sus encomenderos.

De acuerdo con el sistema de la especialización muchos trabajos que no se consideran como artesanales figuraban como tales, y se prohibía el ejercicio de cualquier otra labor aparte de la indicada.

Un ejemplo muy ilustrativo de las costumbres yungas era la de los chicheros o fabricantes de bebidas, especialidad reservada a los hombres. En la sierra las mujeres preparaban en sus hogares la bebida para la familia. Cuando se necesitaban grandes cantidades para el culto o para las ceremonias del Inca, las *mamacona* eran las encargadas de prepararlas. En cambio, en la costa se trataba de un oficio masculino a dedicación exclusiva.

El intercambio costeño

En las sociedades arcaicas predominaba, según Polanyi (1957), el modelo redistributivo a pesar de existir en algunos lugares el hábito del intercambio. Este fue el proceso seguido en los curacazgos costeños y marcó su diferencia con los señoríos serranos.

La reciprocidad como una integración tuvo mayor poder en la costa al emplearse tanto la redistribución como el trueque, que se basaba en equivalencias establecidas y compensaba la falta de algún tipo de producto local. Un estudio empírico de la economía llamada primitiva comprende en sus principales cuadros la reciprocidad, la redistribución y el trueque.

Para entender el intercambio en las sociedades costeñas del antiguo Perú tenemos que aclarar que se realizaba a dos niveles muy distintos. El primero se efectuaba entre la gente del común para conseguir lo necesario para la vida diaria y posiblemente las equivalencias eran establecidas y aceptadas por todos. El segundo se llevaba a cabo entre las clases altas de la sociedad.

Tenemos noticias de dos lugares distintos y separados que nos ofrecen una visión de la situación imperante en las tierras yungas: En Chíncha, como ya lo mencionamos, el intercambio se realizaba a larga distancia, siendo efectuado por “mercaderes” reconocidos como tales. En el norte sólo tenemos pocas noticias de señores en cuyas manos se desarrollaba el trueque, tanto suntuario como de recursos alimenticios. A continuación veremos más ampliamente estas dos situaciones.

El trueque local

La especialización del trabajo en la costa obligó al establecimiento de un trueque local entre sus habitantes para obtener las subsistencias y los objetos que cada cual no producía. En páginas anteriores mencionamos la dedicación exclusiva del trabajo, que traía como consecuencia un intercambio constante, un ejemplo de esta situación lo hallamos en la Visita realizada por Juan de Hoces en 1574 a la región de Trujillo. El visitador se vio en la necesidad de reglamentar las equivalencias entre el maíz remitido por los cultivadores y los fabricantes de chicha que preparaban las bebidas, además señaló los montos de chaquira, lana y otros objetos que otras personas pudiesen trocar.

Los oficiales chicheros quedaban liberados de cualquier otro trabajo y no podían ser obligados a acudir a la mita del encomendero, del cacique o de los principales. Sólo debían prestar ayuda en la reparación de la acequia principal del repartimiento,

hecho que demuestra a su vez la importancia que tenía en la costa toda obra de emergencia relacionada con el sistema hidráulico del valle. Aunque las medidas adoptadas por el visitador fueron dadas en tiempos coloniales, ellas son un reflejo de los hábitos yungas.

En las sociedades arcaicas existía un rechazo a los beneficios en las transacciones que involucraban a los alimentos: se limitaban a mantener las equivalencias. El trueque a nivel local en un valle costero no era materia de ganancia, sino de un acomodo necesario al sistema de trabajo especializado imperante en la sociedad.

Intercambio a larga distancia de los “mercaderes” chinchanos

Si bien en páginas anteriores, al tratar de las clases sociales y de las jerarquías en el Tahuantinsuyu se habló de los “mercaderes”, aún falta mencionar sus viajes y lo que representaban en el contexto andino.

Los chinchanos se dirigían al norte en balsas, cuyo número es mencionado por el propio Atahualpa en un diálogo con Pizarro cuando éste le preguntó sobre el motivo de la presencia del señor de Chíncha, único curaca llevado en andas en el séquito del Inca en aquel aciago encuentro de Cajamarca. Era un hecho resaltante el honor de usar litera, cuando tantos otros nobles participaban a pie en la jornada. Atahualpa respondió que el señor chinchano era su amigo, y señor mayor de los llanos, además de poseer “cien mil balsas en la mar”. Naturalmente, esto no significa que ese número correspondiese con la realidad, y es probable que algunas de dichas balsas fueran de troncos de árboles, y otras de grandes mazos de totora unidos entre sí a las que se les daba dirección con las *guare*-tablas de madera colocadas entre los troncos, que hundían o levantaban a voluntad para formar timón y quilla.

La importancia del sistema hidráulico

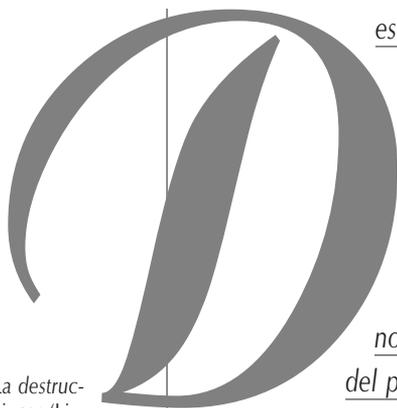
El acceso al agua y por ende al riego fue tan importante en el ámbito andino como el acceso a la tierra. Los mitos y leyendas narran episodios sobre el inicio de los canales hidráulicos en un tiempo mágico, cuando los animales hablaban. Las fuentes o *puquio* surgieron por rivalidades entre célebres

huacas que se retaron para medir sus poderes, y orinaron en varios lugares dando lugar a que brotasen manantiales. El mar, los lagos, las fuentes fueron venerados por *pacarina* o lugares de origen de numerosos grupos étnicos. Las lagunas eran consideradas como manifestaciones del mar y origen del agua en general.

Para la realización de una agricultura intensiva, conocida y practicada en los Andes, era preciso tener conocimientos hidráulicos y proceder a irrigar las tierras para aumentar los cultivos. En las tierras de secano se sembraban tubérculos, pero el maíz necesitaba de riego y quizá su introducción en el agro fomentó y dio lugar al desarrollo de los sistemas hidráulicos. No sólo se practicaron en las diversas etapas del desarrollo andino complejas y sofisticadas redes hidráulicas para conducir el agua y mejorar la producción agraria, sino que los santuarios, como Pachacamac, gozaban de canales que traían agua a los templos desde lugares alejados. En el Cuzco, los dos pequeños ríos, el Tulumayo y el Huatanay discurrían por sus lechos encauzados y empedrados.

La arqueología ha reconocido los sistemas y modelos empleados en la hidráulica andina, sobre todo en la costa, donde el riego fue siempre una necesidad ineludible. El análisis de la situación hídrica de cada valle costero ofrece interesante información acerca del desarrollo de los centros de poder, que podían fluctuar a través del tiempo en sus interrelaciones costa-sierra. Las diversas circunstancias en las cuales se desarrollaron los modelos hidráulicos en cada valle yunga son expresión de su pasado y de sus relaciones con sus inmediatos vecinos de las tierras altas.

La información que se obtenga para una determinada cuenca fluvial no permite aplicarla a otros valles, a menos que las fuentes documentales lo confirmen. De hecho, la experiencia demuestra la existencia de distintas situaciones, fluctuaciones y cambios en las relaciones costa-sierra en el tiempo, no sólo entre diversos lugares geográficos, sino en un mismo valle. Para ilustrar nuestro decir, basta señalar y comparar el fuerte control ejercido por los serranos del altiplano sobre la costa sur durante el Intermedio Tardío con lo que sucedía en el Chimor en la misma época.



- **5** Waldemar Espinoza. *La destrucción del imperio de los incas* (Lima: Amaru, 1990). Págs. 13-22.
- **6** Raúl Porras "El nombre del Perú". En *Antología Raúl Porras*, Jorge Puccinelli com. (Lima: P.L. Villanueva S.A., 1951). Págs. 27-30.
- **7** Nathan Wachtel. *Sociedad e ideología: ensayos de historia y antropología andinas* (Lima: IEP, 1973). Págs. 81-85, 120-128.
- **8** Felipe Barreda Laos. *Vida Intelectual del Virreinato del Perú*, (Buenos Aires: UNMSM, 1937), Págs. 28-32, 34-35.
- **9** Julio Cotler. *Clases, Estado y Nación*, (Lima: IEP, 1992). Págs. 28-31, 46, 68-70.
- **10** Hugo Neira. "Virrey. Corte y Asedio Criollo". En *Hacia la tercera mitad: Perú XVI-XX. Ensayos de relectura herética*. (Lima: Fondo Editorial Sidea, 1996). Págs. 178-181.

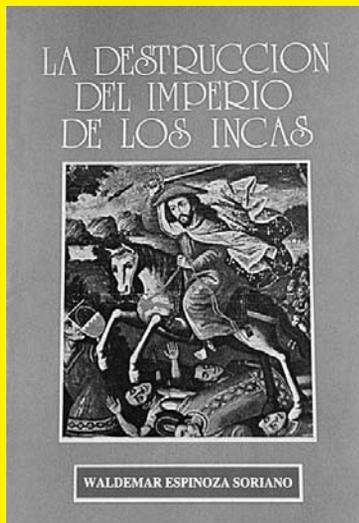
esde el traumático ingreso de Europa en las guerras de conquista hasta el fin liberal del Virreinato, la historia del Perú como reino integrante del Imperio Hispánico forjó la estructura básica de nuestra autocomprensión como sociedad, dándonos acceso a las más elementales de nuestras herramientas culturales y, con toda certeza, también a nuestros más pesados lastres. La obra de Guillermo Lohmann nos previene acerca de la complejidad del virreinato peruano y del peligro de encasillarnos en interpretaciones fáciles y simplistas.

De igual modo, la obra de Scarlett O'Phelan nos llama la atención de las complejas relaciones entre los indios, mestizos y los criollos a fines de la Colonia. La deuda con esos largos trescientos años de integración con el imperio de España es un hecho gravitante en nuestra identidad nacional.

Una larga tradición republicana nos ha hecho volver las espaldas tanto al peso como al significado del período virreinal. Es común exagerar sus aspectos negativos y traumáticos, asignando al extenso periodo de los virreyes la fuente de algunos de nuestros males culturales, cierta dosis de racismo o la falta de virtudes republicanas. Pero, aún asumiendo que la herencia de esos problemas es un fenómeno real de nuestra vida republicana, hay historiadores que han subrayado también que el sistema virreinal es la fuente de muchos de los valores más preciados de nuestro país, la religión católica, el idioma español y nuestra pertenencia al tronco de la civilización occidental.

Capítulo II:

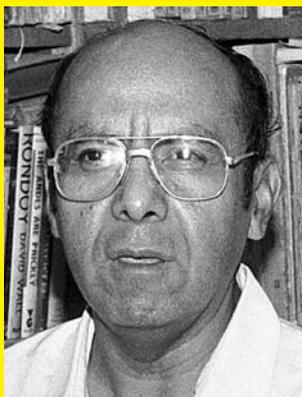
El legado colonial: la Conquista y el Virreinato



La destrucción del imperio de los incas. Lima: Amaru Editores, 1990. Extractos seleccionados págs. 13-18.

Explicaciones sobre la caída del Imperio Inca

Waldemar Espinoza Soriano



Historiador cajamarquino. Es uno de los grandes especialistas de la época inca y la Conquista.

En 1955, cuando el autor era alumno del doctor Raúl Porras Barrenechea, historiador y maestro insigne, entre los trabajos prácticos de interpretación de textos y de investigación histórica que el gran maestro pedía, presentamos uno titulado *Los auxiliares indígenas de Cajamarca en la Conquista española*. Fue un estudio de cuarenta y dos páginas, escrito a base de unos informes inéditos de los siglos XVI y XVII, que pudimos encontrar en el archivo de Cajamarca. Desde entonces, nos quedó la idea de poder hallar documentos similares en distintos repositorios acerca de otros grupos étnicos del área andina. El mismo doctor Porras, en 1957, nos dio muchas pautas para su ubicación, estudio y publicación. Cuando una vez –antes de viajar a Sevilla– en setiembre de 1958, le manifestamos nuestro deseo de ver y leer las *Informaciones* de los curacas don Felipe Guacrapáucar y don Francisco Cusichaca, que él mencionaba en tres notas a su brillante estudio sobre *Jauja, Capital mítica*, Porras nos dijo: “eso y mucho más hallará usted en Sevilla”. Y así fue, porque a fines del mismo año, en noviembre, logramos ubicar las dos *Informaciones* que, en forma patética, demuestran y aclaran cómo y por qué los españoles pudieron apoderarse de un Imperio tan vasto en un tiempo tan breve. Son, pues, dos documentos de carácter informativo, a los cuales muy bien les podríamos llamar *Las Crónicas de Jauja*, o quizá mejor *Las Crónicas de los Huancas*. Dos *Informaciones* notabilísimas, porque gracias a ellas podemos ahora comprender, con gran facilidad, la compleja problemática de la caída del Imperio de los Incas.

Para el caso concreto de nuestro país, la visión de que 160 españoles y 60 caballos, sin ayuda de nadie, pudieron conquistar el Imperio Andino, compuesto de varios miles de soldados y de millones de pobladores, en un tiempo relativamente muy corto, ha hecho meditar a muchos investigadores. ¿Cómo explicarse que un puñado de invasores españoles hayan derrotado a miles de soldados andinos, y luego subyugar a millones de peruanos? ¿Cómo pudo un grupillo de aventureros aplastar a un Imperio tan poderoso? ¿Cómo explicar el avasallamiento del Tahuantinsuyu en uno o dos años a lo más?

Hasta cuatro han sido las respuestas, pero dos de ellas las más difundidas: 1) La ayuda divina derramada sobre los españoles; 2) La superioridad ra-

cial y cultural de los conquistadores, y su secuela de resultados: ventaja armamentista, estratégica, política, etc.; 3) El absolutismo exagerado del Estado Inca, que había convertido en autómatas a los tributarios andinos, al extremo de que caída la cabeza dirigente —el inca— se vino todo abajo; y 4) La situación social y política de los reinos señoriales conquistados por los emperadores del Cuzco.

Uno de los historiadores más sagaces que han estudiado este último problema es Alejandro Lipschutz. En su estudio publicado en 1963 da tanta importancia a este asunto que lo analiza casi enteramente en la Tercera Parte de su libro. Así, por primera vez, hace resaltar el colaboracionismo de los señores étnicos, quienes lo hicieron para vengarse de antiguas rivalidades interseñoriales y también para salvaguardar el status socio-económico en que se desarrollaron dentro de las estructuras andinas, y asimismo por la oposición que reinaba dentro de las clases sociales dominantes. Dicha colaboración señorial fue muy dura —en Chile y Paraguay por ejemplo—. En éstos, “la resistencia del campesino libre contra el señorialismo intruso, en defensa de su terruño, de sus costumbres, de su lengua y de sus dioses [fue] capaz de desarrollar en esta su lucha, [un] valor grande e inquebrantable”.

El providencialismo surgió el año mismo de la muerte de Atahualpa. Los españoles justificaron la *caída del Imperio Inca* con argumentos carismáticos. En tal sentido, no algunos sino todos los conquistadores pensaron que Dios lo había determinado así, para poner fin al despotismo dictatorial de los incas. En todas las crónicas de la conquista, y también en las posteriores, se hallan dichas meditaciones. Tal sucede en las de Jerez, Sancho, Cieza, Pedro Pizarro y hasta en la del culto Acosta. Para los conquistadores, fue la ayuda de la Virgen y de Santiago Apóstol la que determinó la caída del Imperio Inca. Acosta, por ejemplo, cree que el Imperio se desplomó víctima de sus pecados nefastos, ya que Huáscar fue el fruto del incesto entre dos hermanos, es decir, de una unión ilícita, contra la ley natural. El Imperio acabó, pues, por orden de Dios para terminar con la idolatría e implantar la religión católica.

La superioridad racial del europeo, esgrimida como argumento para revitalizar la leyenda de la fácil conquista, brotó también en el siglo XVI. Pero

fue en el XVIII y más todavía en el XIX cuando cobró verdadero valor. Morton, por ejemplo, en 1829 publicó un libro titulado *Crania Americana* (Filadelfia), donde sostiene que las cabezas de los indígenas comunes del Perú acusan un claro índice de estupidez, salvo las testas de los incas (!). De éstos dice: “los cráneos de la raza de los incas presentan una decidida superioridad en las facultades intelectuales con otras razas del pueblo común del Perú”. Y lo curioso es que su criterio aún regía en 1870. Como consecuencia de esa teoría, otros explicaron el fin del Imperio negando y desvirtuando el valor del indígena. Los imaginaron como a guerreros pusilánimes y acomplejados frente al invasor armado venido de España. Pero el complejo de la superioridad racial quedó desvanecido, más tarde, con las investigaciones serias de la antropología científica. Quedó demostrado que no pasa de ser sino una de las muchas y fútiles vanaglorias de los conquistadores y de los europeos en general. Quedó aclarado, pues, que cualquier razonamiento invocando el fetichismo, la superstición o la inferioridad racial y cultural del peruano es tan falso como las baladronadas de los españoles, quienes creían en la ayuda celestial.

Uno de los abanderados de la tesis de la inferioridad racial y cultural de los peruanos, como factor primordial para la ruina de su Imperio, es el norteamericano Ch. F. Lummis. Para este escritor, el solo hecho de haber estado el Perú poblado por “*indios*” es ya una prueba palmaria de su inferioridad total. Los vio imposibles de crear un reino y peor una república como la actual de Estados Unidos, porque la vida andina —dice— fue sencillamente tribal. No vale la pena seguir comentando las atrabiliarias y prepotentes teorías de Lummis, propias de su mentalidad segregacionista e imperialista, porque la arqueología y la etnohistoria las han destruido. Sin embargo, hay que anotar que para Lummis la población andina fue de las más inferiores y embrutecidas del mundo, por la sencilla razón —según él— de “*no ser más que indios*”. Niega la existencia de incas y de curacas, y despectivamente a todos los habitantes no los vio sino como a “*una tribu de indios*”.

Otro de los argumentos, muy mentados y estudiados, para demostrar la fácil destrucción del Imperio, fue la división existente entre el ejército y la clase dirigente en dos bandos: los de Huáscar y los

de Atahualpa, que vale decir entre anan y urin cuzcos. Desunión que llevó consigo una cruel y larga guerra civil, de la que se aprovechó Pizarro, ayudando al uno contra el otro, y viceversa, hasta hacer desaparecer a los dos y quedarse él como único gobernador de todo el territorio. No cabe duda que de las teorías hasta ahora en boga, ésta ha sido la aceptada como la más lógica y natural de todas.

Pero también hubo hombres que se preguntaron ¿cómo es que los araucanos, los chichimecas y otras tribus de cultura marginal no pudieron ser conquistadas con la misma sencillez que el Perú y México? Esto ya se interrogaron Cieza en 1553 y Acosta en 1590. Y, en realidad, su estudio es fundamental para comprender la caída del Imperio Andino. No hay que olvidar que los araucanos recién fueron vencidos entre 1860 y 1870.

Autores tan antiguos como Cieza y Acosta, y otro tan moderno como es Lipschutz, sostienen que los araucanos no fueron subyugados fácilmente, no fueron conquistados “nunca” por los españoles, porque no habían formado señoríos. No habían tenido reyes a quienes obedecer, porque jamás habían estado sometidos a dominio extranjero. Era una gente libre. Su régimen socio-político-económico de nomadismo les incitó a combatir y esto les permitió la resistencia. Si hubieran estado estructurados en señoríos, como sí lo estuvieron los de México y el Perú, se habrían derrumbado rápidamente; porque entregado el rey absoluto estaba cedido todo. Entre los araucanos no habían macegales ni mitayos ni yanacunas. Allí, los jefes no eran hereditarios sino elegidos, según la valentía y la fuerza. Allí, el jefe no hablaba en forma personal sino que su palabra era la expresión del pueblo, y su sentir el sentimiento de la masa.

Lipschutz sostiene, como lo sostuvo también Cieza en 1553, que para entender y explicar el caso de los imperios americanos es imprescindible estudiar el estado social de los diversos señoríos étnicos del mundo andino y el señorialismo feudal traído por los españoles. Porque de las fuerzas que se originan del encuentro de esos dos esquemas mentales, dependió la caída rápida del imperio. Del encuentro antagónico, y hasta cierto punto incomprendible, de esos dos esquemas mentales se origina la Conquista.

En tal sentido, nosotros debemos analizar cuál

era la situación política de los curacazgos o señoríos étnicos que integraban el Imperio del Tahuantinsuyu. ¿Qué pensaban los jatuncuracas de los incas? ¿Cómo juzgaban la política económica y social impuesta desde el Cuzco? ¿Estaban contentos con la Conquista Incaica? ¿U ocultamente ansiaban su liberación? ¿Qué actitud tomaron los jatuncuracas y señoríos étnicos ante los españoles? ¿Cómo los recibieron? ¿Qué vieron en ellos?

Sólo después de contestar a estas interrogantes, podremos comprender que la leyenda de la fácil conquista es sólo una mera leyenda. La fácil conquista, descubriremos entonces, que se debe a la rivalidad señorial de los curacas andinos y a la oposición de éstas al dominio del Cuzco.

Además, la historia social ha aclarado que las sociedades no señoriales, las organizadas sin estratificación clasista, son las que resisten al señorialismo intruso e invasor. Son las que defienden su cultura, tierras y lengua hasta desarrollar una lucha larga y valiente, a veces hasta morir en aras de la libertad. En cambio, las etnias estructuradas en señoríos, como sucedió en los Andes, se desenvuelven en un ambiente contrario. Pero este movimiento propio de los señoríos hay que descubrirlo en fuentes inéditas; porque los cronistas españoles hasta hoy conocidos sólo lo mencionan muy opacada y ligerísimamente.

Podemos afirmar que los españoles callaron la asistencia y alianza de los señores étnicos, con un fin preconcebido: no perder las encomiendas. Si ellos hubieran manifestado que el Tahuantinsuyu fue conquistado por los mismos peruanos para entregárselo a los españoles, entonces ¿con qué derecho habrían reclamado gratificación de servicios a la Corona? Incluso Cieza de León, el sereno Cieza, disimula mucho el colaboracionismo de los señores étnicos. Para él hay varios factores, pero ninguno tan favorable como la rivalidad política entre Huáscar y Atahualpa, y el favor de la Divina Providencia desde luego. En cambio, las alianzas señoriales con las cuales se benefició Hernán Cortés, no fueron llamadas. Bernal Díaz del Castillo las menciona varias veces; y Acosta, cronista que publicó su obra en 1590, escribe:

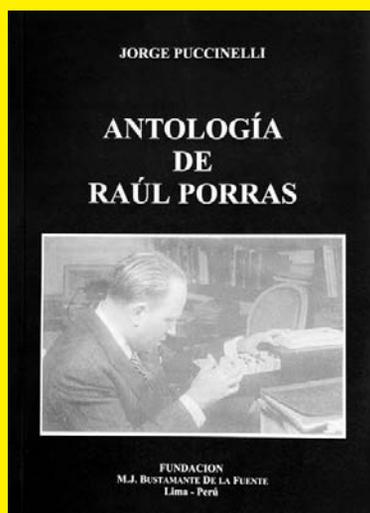
Fue... gran providencia del Señor, que cuando fueron los primeros españoles, hallaron

ayuda en los mismos indios, por haber parcialidades y grandes divisiones... El ayuda de los de la provincia de Tlacala, por la perpetua enemistad que tenían con los mexicanos, dio al marqués don Fernando Cortés, y a los suyos, la victoria y señorío de México y sin ellos fuera imposible ganarla ni aún sustentarse en la tierra.

Quien estima en poco a los indios, y juzga que con la ventaja que tienen los españoles de sus personas y caballos y armas ofensivas y defensivas, podrían conquistar cualquier tierra y

nación de indios, mucho menos se engaña. Allí está Chile, o por mejor decir Arauco y Tucapel, que son dos valles que ha más de veinte y cinco años que con pelear cada año y hacer todo su posible, no les han podido ganar nuestros españoles casi un pie de tierra.

Si Moctezuma en México, y el inga en el Perú, se pusieron a resistir a los españoles la entrada, poca parte fuera Cortés ni Pizarro aunque fueran excelentes capitanes, para hacer pie en la tierra.



“El nombre del Perú”. En *Antología de Raúl Porras* Jorge Puccinelli com., (Lima: P.L. Villanueva S.A., 1951). Extractos seleccionados págs. 27-30.

El nombre del Perú

Raúl Porras Barrenechea
(Pisco 1897-Lima 1960)



Uno de los intelectuales más brillantes del Perú, especialista en el siglo XVI con sugestivas aproximaciones a la historia de otros siglos.

La evidencia que brota de los documentos de la etapa panameña, es la de que el nombre del Perú era usado, acaso como un mote despectivo o de burla, para los aventureros que partían hacia el nuevo y dudoso Dorado, por la gente baja de Panamá. Es un nombre popular que persistirá como todas las cosas del pueblo, irreflexiva y caprichosamente, y aún contra la misma realidad geográfica. Los directores de la empresa del levante y los funcionarios de Panamá rechazaban abiertamente este nombre, como se deduce de su resistencia a usarlo, hasta que fueron vencidos por la corriente popular. Y es que los expertos en viajes y navegaciones sabían bien que el Birú quedaba ahí cerca, a cincuenta leguas de Panamá, tierra dentro de la punta de Garachine. Y la nueva tierra descubierta se extendía, después del primer viaje, más de doscientas leguas al sur de Panamá, sin que en ella tuviese la menor injerencia el minúsculo y problemático cacique del Birú, en realidad nunca hallado, real y positivamente, por ningún aventurero español.

Esta pugna entre el criterio oficial, consciente y bien informado sobre las nuevas tierras, y el descalabrado concepto popular, se manifiesta bien claramente durante los años de 1527 a 1529. Pizarro y Almagro, por una lógica actitud defensiva, ya se hallaban seguros de haber descubierto algo nuevo, rechazaban la denominación antigua y desconceptuada de Birú, que nunca pareció realmente y, mientras vacilan en bautizar su hallazgo con algún nombre fascinante –Tierra Nueva de la Mar del Sur, Nueva Castilla–, o con algún nombre indígena sugerente que lleve consigo el vaho de la tierra –Las Barbacoas, Tacamez o Tumbez–, triunfa la pertinacia ignorante del vulgo, su tendencia satírica y su poderosa voluntad de deformación y de cambio. La tierra nueva no se llamará con nombre de reyes o de santos, ni recibirá las forzadas toponimias de provincias o regiones españolas, o las difíciles modulaciones indígenas, sino que cogerá al azar un nombre indio y lo deformará de acuerdo con el genio fonético español, en un instintivo y presagioso alarde de fusión y de mestizaje. Birú, que es indígena, se transformará, en labios del hampa de la conquista, en Perú, que no es indio ni español, pero que tiene ambos y será la cifra y el símbolo de un nuevo destino racial.

Es sugestivo por esto, para el investigador histórico, acechar el instante en que el nombre del Perú salta al lenguaje hablado, de la jerga brutal de los conquistadores, al papel sellado de los legistas y funcionarios, a la letra muerta de los documentos con que se nutre el proceso vivo de la historia. No creo que ese instante sea el del contrato de 10 de marzo de 1526, que es un documento revelado tardíamente, porque está en contradicción con todos los demás documentos de ese mismo año y con declaraciones de los mismos conquistadores. Desechado ese ficticio convenio, la primera huella del nombre del Perú, se halla en algunas declaraciones prestadas durante el año de 1527, principalmente por soldados y gente soez, en el proceso de la residencia del gobernador Pedro Pedrarias Dávila. La más antigua referencia que he hallado, en él, en una revisión incompleta, es la correspondiente a la declaración del escribano Cristóbal Muñoz. Este declara el 21 de febrero de 1527, a propósito del contrato entre los tres socios y el Tesorero la Puente, y dice que se encargó a éste “para que negociase por ellos con Su Magestad en la Corte algunas mercedes por el servicio que han hecho en el descubrimiento del Perú”. Esta frase y este nombre, que por primera vez aparecen en un documento cierto, no se refieren, sin embargo, al actual Perú ni al antiguo Imperio de los Incas. El Perú de comienzos de 1527 era tan sólo una región de los manglares, comprendía entre Panamá y el río San Juan, o sea, parte de lo que hoy son la provincia panameña del Darién y la Intendencia colombiana del Chocó. El concepto geográfico irá, a medida de los nuevos descubrimientos, derivando hacia el sur. En marzo de 1527, un soldado burdo, Blas de Atienza, declara en la misma residencia de Pedrarias, que él “se fue a la entrada del Perú e dexó su hacienda e poder a Pedro Bernal e desde dicho *perú* este testigo enbió cierto oro con lo de la compañía a esta cibdad de panamá”. Claramente, este Perú de 1527 no es todavía el Perú de los Incas.

La oscilación histórica de este momento, que puede ahogar en el olvido el fortuito y afortunado nombre del Perú, es manifiesta. En la misma residencia de Pedrarias y en otros documentos oficiales de entonces, se insiste en mantener el nombre neutro y provisorio de Levante para toda la nueva costa descubierta en el Mar del Sur, pero no se acoge oficialmente el del Perú. En la página 8 de dicha residencia, se dice de la empresa de Almagro y Pizarro: “el

descubrimiento que pretendían hacer en la parte del Levante”. En la página 11 vuelta, se insiste en el descubrimiento de la parte del Levante y en el 12 se habla siempre de “la parte del Levante”. El licenciado Juan de Salmerón, Alcalde Mayor de Panamá y juez de residencia de Pedrarias, no admite el nombre vulgar, porque en una información levantada el 27 de junio de 1527, dijo que por cuanto “algunas de las personas que trujo el capitán Diego de Almagro, del armada e descubrimiento del levante” Tampoco Almagro acepta por entonces ninguna denominación. En su petición al cabildo de Panamá, de 12 de julio de 1527, Almagro, con la cautela propia del baqueano en cosas de Indias, pondera su hallazgo, sin usar ni el nombre del Perú, ni otro alguno, en espera del bautizo definitivo. Han descubierto sus compañeros y él, según su propia relación, la región poblada de Tacamez, al sur del río San Juan, pero todo continúa innominado. “Se ha descubierto –dice Almagro– una tierra muy rica y poblada de muchos y grandes pueblos, como por las relaciones del Vedor y escribano que de allí traje, tienen visto”.

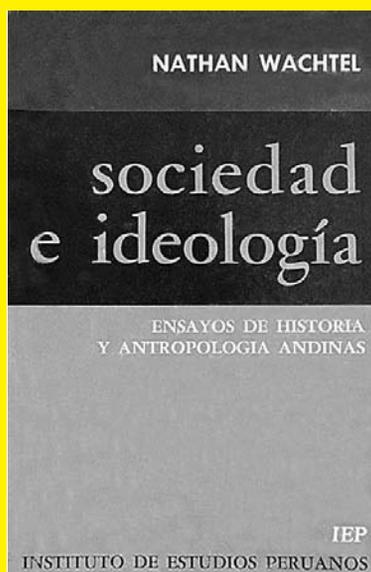
Abundan documentos del año de 1527 que insisten en la denominación de “Costa de Levante”. En un poder de Alonso Gallego, soldado de la empresa descubridora, firmado en la isla del Gallo el 10 de agosto de 1527, nombrando su mandatario a Pedro Vernal en Panamá no obstante ser el signatario un aventurero de la plebe, acaso por tratarse de un acto legal, no se usa el remoquete popular. “Alonso Gallego, dice el documento, estante en este descubrimiento de la costa de Levante”. El 20 de agosto de 1527, el Gobernador Pedro de los Ríos y los oficiales reales, se reúnen en Panamá, para decidir el regreso de los expedicionarios amotinados en la isla del Gallo, o sea, al término del segundo viaje, y aún subsiste la elusión del nombre populachero. El acta de esta reunión reza: “estando platicando sobre el viaje e armada del descubrimiento del *levante* que los capitanes francisco pizarro e diego de almagro facen...” Almagro reclama contra los propósitos del Gobernador de dar término a la empresa, en dos memoriales, y en ninguno de ellos usa el nombre del Perú, que ya estaba en boga entre sus haraposos y descontentos soldados. El 22 de agosto de 1527 Almagro dice al Gobernador: “que los días pasados vine a esta cibdad a facer relación a vuestra señoría de lo sucedido en este descubrimiento del Levante”. Y el 30 de agosto insiste ante Pedro de los Ríos, para que le permita enviar socorro de basti-

mientos (maíz y carne “para este descubrimiento del *levante*”). El 1° de setiembre de 1527 vuelve a llamar a sus mandantes, “esta armada e descubrimiento del *levante*”.

Por esta época, ambula en Panamá el verdadero inventor del mito del Perú, el pacificador del cacique Chochama, cerca del golfo de San Miguel, quien sabe de veras el valor relativo de las palabras. Mientras el mote del Perú, sigue viajando, en alas de la imaginación de los soldados de Pizarro, hacia el Sur, él declara parsimoniosamente en la residencia de Pedrarias, a propósito de los encargos que recibió de éste, y relata la humilde verdad de aquel nombre y episodio, antes de que volara en brazos de la fantasía popular. “Fue este testigo –dice el honrado y mediocre Andagoya– a visitar al cacique de Chochama, por el mandato de dicho pedro arias y el dicho cacique se le querelló de los caciques de la provincia del pirú –Andagoya dice siempre Pirú, leve trasposición de Birú– que le destruyan e matavan a su gente e les tomavan su tierra”. Pedrarias, según Andagoya, le envió 30 hombres para auxiliar al cacique y “el fue a la dicha provincia del pirú e le hiso volver al dicho cacique Chochama todo lo que le avia sido de paz con los cristianos e hizo de paz syete caciques de dicha provincia e los hizo amigos

con el dicho Chochama”

Es evidente que mientras los funcionarios y los directores de la empresa vacilan, el nombre del Perú se arraiga en la conciencia popular y, sobre todo, se desplaza hacia el sur. Cuando Pizarro y Almagro partieron de Panamá, en la descabellada empresa que patrocinó Luque, o Loco, se dijo que iban en busca del cacique Birú, descrito por Andagoya. El Birú quedaba a puertas de Panamá. Después del primer viaje el nombre ha emigrado hasta comprender las doscientas leguas que alcanzan hasta el río San Juan. En esa zona va a ubicar más tarde Oviedo y Gómara, para robarle a Pizarro la iniciativa o, por lo menos, el nombre del descubrimiento, el presunto río, que no figura en ningún documento cartográfico. Pero, a raíz de la vuelta de los desarrapados murmuradores de la isla del Gallo, hacia octubre o noviembre de 1527, todos los desertores y resentidos, creadores de confusión y descrédito, se empeñaron en nombrar con el nombre primitivo y sinónimo de fracaso, de Birú –transformando en Perú y oreado ya de triunfo, en su nueva forma–, a la región ahora descubierta por Ruiz, que abarca el Ecuador actual hasta Santa o Chíncha. El anónimo cacique del Birú va a ser confundido con el supremo señor del Tahuantinsuyo, transformado en Perú.



Sociedad e ideología: ensayos de historia y antropología andinas. Lima: IEP, 1973. Extractos seleccionados, págs. 81-85, 120-128.

La desestructuración del mundo andino

Nathan Wachtel



Antropólogo e historiador francés, uno de los grandes impulsores de la etnohistoria. Es muy conocido por sus teorías sobre “la visión de los vencidos”.



En el Imperio de los Incas los principios de reciprocidad y de redistribución eran los que normaban el funcionamiento de la economía. Después de la Conquista, la comunidad subsiste y propone nuevamente el modelo de la reciprocidad. En cambio, la redistribución estatal se arruina con la muerte del Inca, se reemplaza a la antigua casta dirigente y se funda una economía basada en la explotación de los indios.

La economía colonial

En efecto, la dominación española determina los rasgos característicos de la economía colonial. Naturalmente, los nuevos señores saben aprovechar (como lo veremos más adelante) las instituciones preexistentes; pero su sola presencia, aparte de las nuevas actividades que introducen, trastorna la organización tradicional.

La ruina del antiguo sistema de redistribución provoca, en primer lugar, una reorientación fundamental del espacio económico. Se recuerda que en la época del Imperio, el Cuzco era punto de convergencia y divergencia de las riquezas. En adelante, el espacio se encuentra descentrado: la capital se establece en Lima, y las minas de Potosí pronto se convierten en la otra zona de atracción del país. En medio de esos dos polos, el Cuzco, antiguo centro del mundo, no es sino una etapa en el camino. Si se tiene en cuenta que el sistema económico del Imperio Incaico tenía alcances religiosos y cosmológicos, que a su vez le daban sentido, se puede concebir la profundidad de la ruptura colonial.

La desorientación del espacio se manifiesta, igualmente, en la escala regional y aun en la local. La complementación vertical de la economía andina, que asociaba las culturas escalonadas desde el nivel del mar hasta una altura de más de 4,000 metros, sufre también graves alteraciones. Algunas veces son los propios españoles quienes, por desconocer el sistema indígena, lo atacan directamente, repartiéndose encomiendas y separando “colonias” (pobladas en gran parte por “mitimaes”) de su centro de origen. Tal es el caso del valle de Sama en la costa, productor de maíz y de algodón y ligado tradicionalmente a la provincia de Chucuito, que carecía de esos productos. Fue separado de esta última para ser atribuido a Juan de San Juan, hasta el momento en que, bajo el virrey de Cañete, los funcio-

narios reales toman conciencia del error cometido y deciden relacionarlo nuevamente con la provincia de Chucuito, que dependía de la Corona. A menudo, los mismos “mitimaes”, con los disturbios de la Conquista, abandonaron espontáneamente las zonas donde habían sido trasplantados para retornar a sus regiones natales. O simplemente desaparecieron en la catástrofe demográfica que siguió a la llegada de los españoles.

La baja constante de población provoca efectivamente, en lo que concierne a la producción agrícola, el abandono de las tierras menos fértiles o de las más marginales. En lo que se refiere a este fenómeno, disponemos solamente de documentos de orden cualitativo, pero que son esclarecedores. Escuchemos, por ejemplo, al curaca Cumiqui de Yucay (cerca del Cuzco) en 1552: “Como hay ahora pocos indios en el valle y las tierras abundan, van buscando las que les parecen mejores y dejan de cultivar las que trabajaban antes”. En otros casos, se trata de plantaciones alejadas, sobre todo de coca: tales como la de Manchaos, cerca de Huánuco. Entonces se plantea otra interrogante: ¿es preciso admitir también una baja en el rendimiento de las tierras cultivadas? Es lo que dice, también en Yucay, el curaca principal del valle, Francisco Chilche: “Se podría cultivar en estas tierras, cultivándolas como se hace, 500 fanegas de maíz, porque en el tiempo del Inca se les cultivaba mejor y se recogía mucho más”. En realidad, el mantenimiento de andenes en las pendientes, o de canales de irrigación en la costa, exigía una abundante mano de obra y una disciplina rigurosa: no es pues de sorprender que los trastornos de la Conquista trajeran consigo una baja en la producción indígena, tanto por la reducción del espacio cultivado, como por la disminución del rendimiento. Al punto que los funcionarios reales recomiendan expresamente mantener ciertas instituciones indígenas: es el caso de Garci Diez, visitador de Chucuito, que, cuando pasa a Moquegua en la costa, no deja de instar a que se mantenga “el orden del tiempo de los Incas en la repartición del agua”, olvidado por los españoles instalados en el valle.

Los españoles se apoderan tanto del agua como de la tierra: la dominación colonial significa para los indios ser desposeídos de los medios esenciales de producción. El proceso se ve favorecido tanto por la caída demográfica como por el aumento de tie-

rras eriazas. Pero como también los españoles buscan las mejores tierras, en definitiva su toma de posesión se traduce siempre en el despojo de los indios. Es así como, en la región de Huánuco, en 1562, el curaca Cristóbal Xulca Córdor se lamenta porque las tierras de que disponen sus súbditos “no son ahora tan buenas como las que ellos estaban acostumbrados a cultivar en otras épocas, porque los españoles se apropiaron de las mejores cuando fundaron esta ciudad”. En efecto, para los españoles uno de los primeros medios de adquisición consiste en hacer que la Municipalidad, de la que son “vecinos”, les atribuya en forma oficial la propiedad de las tierras. Pero generalmente se trata de extensiones cercanas a la ciudad en cuestión, y este procedimiento regular pronto resulta insuficiente: la población blanca aumentaba rápidamente y la posesión de vastos dominios suscitaba un interés cada vez mayor, a medida que crecía el mercado para los productos agrícolas con el desarrollo de la red urbana y de la economía minera. En la mayoría de los casos, los españoles se apropiaron de la tierra ocupándola de hecho, por medio de la violencia.

Los encomenderos fueron los que estuvieron mejor situados para practicar este tipo de usurpación. Se sabe que la encomienda concede a su beneficiario la percepción de un tributo, pero no el derecho de propiedad sobre la tierra de los indios que le son confiados. Sin embargo, al encomendero le es fácil maniobrar el sistema del tributo para así despojar a los indios.



Se impone una primera constatación: la condición de los indios parece mucho más favorable bajo la administración real (Chucuito, Yucay), que bajo el régimen de encomienda (Huánuco, Huaura). Es cierto que en Chucuito, a partir de 1559, el tributo se torna cada día más pesado, situación que resulta del desarrollo de la producción minera en Potosí, la región desempeñaba así el rol de un depósito de mano de obra; hasta entonces el tributo había sido relativamente moderado en esa zona. Por el contrario, aunque el valle de Yucay, en 1558, sea nuevamente entregado a un encomendero ahí las obligaciones siguen siendo muy ligeras hasta 1572, situación que resulta de una circunstancia particular, a saber la minoría de la princesa Beatriz. Generalmente, el encomendero piensa sobre todo en sacar

provecho de los indios que le son confiados, mientras que la Corona debe velar, teóricamente, por la suerte de todos sus súbditos.

Cronológicamente, se manifiesta una evolución en las diferentes formas de tributo (aunque de manera confusa e irregular):

1. De 1532 a 1548 (hasta el final de las guerras civiles): no hay tasa oficial que fije las obligaciones de los indios; como lo afirman los testigos de Yucay, continúa el sistema anterior, simplemente los españoles sustituyen al Inca. Pero esta continuidad no comporta por eso menos elementos de ruptura: el encomendero impone el despotismo, no se contenta con el beneficio del trabajo de los indios y exige además productos en especies, ya sea agrícolas (no sólo maíz, sino también trigo), o artesanales (no solamente tejidos, sino además artículos hechos con fibras de agave, arneses, etc.)
2. De 1549 a 1570 aproximadamente: bajo la presidencia de La Gasca, hacia 1550, se oficializan las primeras tasas oficiales; generalmente éstas comportan además de la leva de “mitayos” numerosas obligaciones diversas: maíz, trigo, papas, carneros, cerdos, aves de corral, huevos, pescado, frutas, coca, sal, tejidos y objetos artesanales diversos, etc.; a menudo los indios no producen tal o cual artículo y tienen que procurárselo por trueque. A partir de este período, aparecen algunas veces obligaciones en plata, pero su monto es todavía muy limitado con respecto al resto del tributo. Sin embargo, las tasas evolucionan poco a poco en el sentido de una simplificación de los pagos (desaparición de los artículos de interés secundario, tales como aves de corral, huevos, pescado, etc.), con el aumento del tributo en plata (que siempre es la menor parte del tributo).
3. Década de 1570: el virrey Toledo sigue una política de uniformización del tributo y aplica nuevas tasas después de la visita general que ordena para todo el Perú. Aunque todavía incluye trigo, maíz o tejidos, así como la entrega de “mitayos”, el tributo en plata se hace predominante.

Aquí surge una pregunta fundamental: ¿qué representa el tributo español con respecto al tributo incaico? Cuantitativamente se nos escapan las medidas exactas. Sin embargo, hemos encontrado en Huánuco, Chucuito o Huaura un hecho lleno de consecuencias: los españoles se apropiaron de las tierras del Inca y del Sol, reservadas en otros tiempos para el tributo: el resultado es que el peso de éste se encuentra transferido a las tierras comunitarias de los indios. A menudo, las tasas mismas, tanto bajo La Gasca como bajo Toledo, confirman explícitamente que los contribuyentes deben cosechar sus obligaciones de maíz o trigo en sus propias tierras. Es cierto que luego de la caída demográfica los indios son menos numerosos y que, generalmente (a pesar del ejemplo de Huaura), no les faltan tierras (aunque hayan perdido las mejores); pero, por el hecho de ser menos numerosos tienen más trabajo. Por eso no sorprende que el tributo español parezca mucho más pesado que el tributo incaico: las indicaciones de que disponemos respecto al tiempo consagrado al pago de obligaciones al encomendero (en Huánuco o en Huaura) son testimonio de la explotación intensiva sufrida por los indios. Por otra parte, sería ingenuo creer que los beneficiarios de las tasas las respetaban al pie de la letra: innumerables documentos ilustran los abusos, los cobros ilícitos, la violencia que ejercían. Sabemos que en Huaura reinaba un déspota inescrupuloso. Citemos nuevamente, volviendo a la región de Huánuco, el caso de Sebastián Núñez del Prado, que durante nueve años exigió trescientas canastas de coca al año, en vez de las ochenta prescritas y que, para cobrar el tributo textil, hizo encerrar a cierto número de indios en un corral donde trabajaban sin tregua. En cuanto a su vecino, García Ortiz de Espinoza fue condenado a restituir mil pesos a sus contribuyentes e incluso fue enviado a la cárcel por sus malos tratos. Pero rara vez se castigaba los abusos de los encomenderos.

Es sobre todo cualitativamente que se ve arruinada la ideología que justificaba el sistema incaico: en el mundo dominado por los españoles no tienen sentido las nociones de reciprocidad y de redistribución o, para ser más exactos: el sistema español utiliza aspectos del antiguo sistema. La reciprocidad desempeña todavía un papel en las relaciones entre el *ayllu* y los *curaca*, y éstos aseguran la relación con los nuevos amos; mientras que la reciprocidad daba lugar a una rotación de riquezas (ficticia o

desigual) entre el *ayllu*, el *curaca* y el Inca, la dominación española provoca una transferencia de los bienes en sentido único, de los indios a los españoles sin contraparte. Recordemos algunos hechos significativos: en Huaura, los contribuyentes no reciben ni alimentación ni herramientas para el trabajo; en Huánuco, los chupachos se quejan unánimemente por ser obligados a proporcionar el algodón del tributo textil; en Chucuito, mientras que el *curaca* todavía les da a los indios la lana para que le tejan sus vestidos, el rey no da nada a cambio de las mil piezas de ropa que percibe; y los 18,000 pesos que se pagan a Su Majestad en modo alguno se redistribuye entre los indios. El español ha tomado el lugar del Inca, ha heredado su función centralizadora sin mantener la redistribución de las riquezas en beneficio de todos. En definitiva, mientras que el tributo inca funcionaba según una estructura equilibrada y circular, el tributo español se caracterizaba por su estructura desequilibrada y unilateral.

La moneda

La Conquista introduce la moneda en un país donde ésta no existía en absoluto. Es cierto que durante el siglo XVI la economía del Perú no se basa totalmente en intercambios monetarios; por el contrario, la actividad indígena sigue orientada hacia la autosubsistencia y los mismos españoles a menudo recurren al trueque. Pero los indígenas se ven frente a un sistema que les era desconocido, y pronto soportan todo el peso de la producción de las minas de plata. Por eso nos vemos obligados a plantear dos cuestiones:

1. ¿Qué representa la moneda en la mentalidad indígena?
2. ¿Qué consecuencias acarrea el pago del tributo en dinero?

En tiempos del Inca, el oro y la plata eran, sin duda, objetos preciosos. Entraban en el sistema de dones y contradones; por ejemplo, el *curaca* le ofrecía joyas al Inca y recibía de éste vestidos con incrustaciones de oro, así como mujeres, *yana* o tierras. Pero tengamos en cuenta el significado del don en el sistema de reciprocidad: es resultado de la generosidad del donante, pero quien lo recibe se ve obligado a corresponder con un don igual o superior. El don aparece así como libre y obligatorio. Entran en juego nociones tales como el prestigio, el poder, la generosidad, la ley social; las relaciones económi-

cas se impregnan de connotaciones morales y religiosas. Pero el metal precioso no desempeña, como en la economía monetaria europea, el papel abstracto y específico de equivalente universal; no sirve para *medir* el valor de los productos, simplemente es una riqueza más.

Esta representación mental determina, después de la Conquista, la incompreensión de los indios ante el sistema español. Garcí Diez nos da sobre esto un ejemplo sorprendente: se trata de las ventas al crédito a los indios. Los comerciantes españoles recorren la provincia: ofrecen a los indígenas diversas mercancías, tales como vino, coca o herramientas de origen europeo. El precio de estas mercancías es mucho más alto que su valor real, pero los comerciantes no exigen nada al contado. Los indios aceptan todo lo que les ofrecen, aunque no lo necesiten, como si se tratara de regalos generosos. Concluidas estas “ventas”, los comerciantes esperan el vencimiento de la deuda y entonces apelan a la justicia española para obligarlos a pagar. En la mayoría de los casos, éstos están imposibilitados de hacerlo: entonces se les confisca sus pertenencias y se les encarcela si es que no huyen.

En cuanto a los intercambios entre indios, casi siempre revisten la forma de trueque. Como en tiempos del Inca, los productos de la sierra los cambian por los de los valles cálidos. En Chucuito, ciertos indios confían a sus vecinos la confección de sus vestidos: por una “manta” le dan al trabajador, aparte de la materia prima (la lana ya hilada), dos vellones de lana, coca y productos comestibles. Sin embargo, hay un hecho significativo: Garcí Diez precisa que en las ventas a crédito de que son víctimas los indios, éstos adquieren productos españoles y no mercaderías locales. Existe pues una especie de dicotomía. A nivel de las representaciones mentales, debemos distinguir dos sectores diferentes en la economía peruana del siglo XVI; uno de productos indígenas, donde los intercambios se hacen directamente por trueque; y el otro de productos españoles, en que los intercambios pasan por el intermediario abstracto de una evaluación monetaria (esté o no presente la moneda).

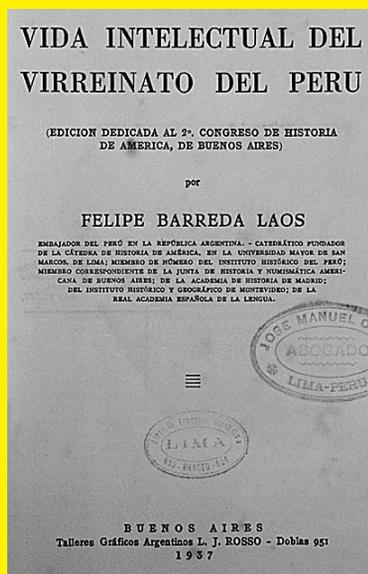
Ahora bien, la difusión del tributo en plata obliga a los indios a salir del sector que les es familiar. Esta difusión tiene lugar en la década de 1560 y sobre todo en la de 1570, bajo el gobierno de Toledo.

Todavía en 1562, los chupachos de Huánuco no le entregan a su encomendero sino contribuciones en especies. Pero el ejemplo de Chucuito demostró una clara evolución, a partir de 1559, en el sentido de una agravación constante del tributo en plata. Las “Relaciones Geográficas” nos permiten elaborar un cuadro de las obligaciones hacia los años 1582-1586: en esta fecha constatamos que si el tributo comporta, según las regiones, trigo, maíz, papas o ropa, menciona también el dinero. ¿Cómo hacen los indios para conseguirlo?

En Chucuito, en el sur del país, hemos visto que los aymaras van a ganarlo a las minas de Potosí y que a este salario añaden el de los transportes; pero el dinero no permanece en sus manos, no les sirve para empresas comerciales: es absorbido por el *curaca* y por los españoles. Las sumas acumuladas en el sector indígena no permiten el nacimiento de un capital: se trata, al contrario, de una “proletarización” de los indios. Las “Relaciones Geográficas” describen una situación análoga en las otras provincias. Así en la región de Jauja, en el centro del Perú, para pagar su tri-

buto, los indios se ven obligados a trabajar en las minas de mercurio de Huancavelica.

Al norte, en la región de Cuenca, los indios se alquilan al servicio de los españoles (para trabajos domésticos, rurales o para tareas de transporte) y también van a trabajar en las minas (las de oro de Zamora). El tributo en dinero obliga a los indios a adoptar actividades nuevas, en detrimento de las tradicionales, puesto que quienes van a las minas o a lugares lejanos abandonan el cultivo de sus tierras y a menudo no regresan. La difusión del tributo en plata agrava la desestructuración del mundo indígena. Según Santillán se trata de la carga más penosa. La preocupación por conseguir dinero se hace general al sector indígena, pero se trata de una necesidad impuesta desde el exterior, no de una adopción espontánea. Se busca la plata como objeto precioso exigido por los españoles, y no como un instrumento de cambio. La introducción de la moneda no transforma la economía indígena en economía monetaria: desempeña solamente un papel destructor y negativo.



Vida intelectual del Virreinato del Perú. Lima: UNMSM, 1937. Extractos seleccionados págs. 273-277.

Vida intelectual del Virreinato del Perú

Felipe Barreda Laos
(Lima 1888-Buenos Aires 1973)



Destacado intelectual y político limeño de la primera mitad del siglo XX, especializado en la historia de las ideas.

efectos de la vida colonial, sobre la vida republicana del Perú. –Influencia del régimen colonial sobre el pueblo. - Influencia del régimen colonial sobre las clases superiores.

Los dos grandes objetivos de la educación colonial fueron: conseguir *la sumisión* política a la *Monarquía* y la *sumisión* religiosa a la Iglesia.

En la cultura dominó la dirección teológica y el desprecio por la ciencia; y las reacciones contra estas tendencias, alcanzaron éxitos efímeros. En cuanto a *la administración* colonial, primó la conveniencia utilitaria de la Metrópoli en las relaciones entre el gobierno y los subordinados.

Para comprender la importancia inmensa que para nosotros tiene esa época histórica, analizaremos los efectos del régimen colonial en el pueblo, y en las clases dirigentes.

La servidumbre con sus cargas abrumadoras, la mita, la encomienda; el abuso desmedido que el vencedor hacía, confiado en la obligada resignación del vencido; el exterminio producido por el deseo insaciable de riqueza; la explotación del indígena con pretexto de hacer triunfar en América la fe católica; el abatimiento producido por el desprecio de los dominadores, y por cierta especie de marca de infamia que el conquistador imprimió sobre el indio, produjeron el agotamiento de la raza.

Si la dominación incaica motivó en el indio el debilitamiento de la voluntad, la sumisión colonial agravó el mal haciendo perder a la raza toda energía. La imaginación paralizó su desarrollo; la inteligencia se sumió en la más completa inercia. Cuando el alma de la raza, bruscamente desadaptada de la civilización propia, debía realizar una labor muy penosa de adaptación paulatina a la nueva civilización, los encargados de convertirla, no supieron tener éxito: y la rudeza con que procedieron, las amenazas y los castigos con que quisieron imponerse, fomentaron desconfianzas y angustias. Resentimientos imborrables, y odios disimulados, crearon separaciones profundas entre conquistadores y conquistados. Desde ese momento, la raza indígena vivió alejada de la de la civilización intrusa, sin esperar felicidades del porvenir. Vivió del pasado, mirando siempre atrás, sintiendo la melancolía de la

irremediable separación, cada vez mayor, del tiempo feliz que para siempre huyó.

La influencia del régimen colonial sobre los demás elementos populares no fue menos perjudicial. Los virreyes se empeñaron en separar las castas, creando entre ellas rivalidades y ociosidades, por temor a posibles levantamientos. Con tal sistema era imposible la existencia de sentimiento alguno de solidaridad. Las castas vivían en el Perú en la condición indigna de clases inferiores despreciadas: en tal situación, mal podían sentir afecto por la patria, en la que tanto se les humillaba. El régimen colonial, fue opuesto a la formación del sentimiento nacional.

En cuanto a las clases sociales superiores, la influencia de la vida colonial es de inmensa transcendencia.

El escolasticismo que dominó durante tres siglos desarrolló entre nuestros intelectuales exagerado amor a la teoría, al principio dogmático. El desprecio que porfiadamente se tuvo por las ciencias, ocasionó la falta de espíritu de observación y del sentido de la realidad. Estos defectos de espíritu en las clases sociales superiores, aparecen notoriamente desde los primeros días de nuestra vida republicana.

Creando incompatible la forma monárquica con *los derechos del hombre*, y repitiendo con Montesquieu que la república libre era la forma de gobierno más perfecta de los pueblos civilizados, pasamos rápidamente de la sumisión colonial al abuso de todas las libertades. Se argumentaba en favor del gobierno republicano, diciendo que el pueblo lo quería; y en los periódicos de la época se leen frases como éstas: «somos hombres espontáneamente unidos en sociedad, y sólo sujetos –a los pactos que en ejercicio de nuestro albedrío hemos formado». Se declamaba contra los gobiernos personales; contra la dictadura, «esa dignidad espantosa de una espada cortante que amenaza al inocente y al culpable, al patriota y al traidor».

Se reúne el Congreso de 1823 para dar al país una Constitución liberal y, aunque nuestros legisladores profesaban los principios que hemos enunciado, sufrió el Congreso una imposición militar y, a fines de ese año, aunque los demagogos repetían con Benjamín Constant que –un gobierno constitucional cesa de derecho de existir, inmediatamente

«que la Constitución no existe», el Congreso concedía a Bolívar facultades extraordinarias, y erigía por su propia mano la dictadura.

Sin admitir transacciones de ningún género, la realidad se imponía destruyendo violentamente la construcción de los utopistas enamorados de la teoría.

Atendiendo a la incultura del pueblo, este Congreso dispuso que la condición de saber leer y escribir para ejercer el derecho de ciudadanía no se exigiera sino desde 1840. Sin embargo del convencimiento que había del atraso lamentable de la generalidad de los nacionales, la Constitución del 23, por imitación impertinente, o exagerado amor a la doctrina, dispuso en su artículo 107 el establecimiento de jurados para las causas criminales. La utopía quería sobreponerse a la realidad; pero fue vencida nuevamente por ésta. Enmendando el error, los legisladores del 28 encomendaron a los jueces de primera instancia del fuero común, el juzgamiento de las causas criminales.

Sin estudio profundo del medio en que iban a aplicarse las leyes, los legisladores del 28, atendiendo sólo al principio de que el pueblo debe gobernarse a sí mismo con toda libertad, intentaron un régimen de descentralización administrativa; creando un país donde la ineptitud para el gobierno era general, las Juntas Departamentales, que tenían entre sus atribuciones la de velar sobre la renta nacional, y la de proponer prefectos y gobernadores.

Sucedió lo que tenía que suceder: las Juntas Departamentales turbaban el orden con sus abusos, e invadían atribuciones del gobierno. Se vieron en ellas a personas incapaces; y dieron tan repetidos escándalos que la de Lima fue disuelta por la fuerza en 1831; y el Congreso de 1834 tuvo que abolir las Juntas Departamentales.

El excesivo amor a la doctrina, sin base de aplicación real, determinó también la discusión ruidosa de cuestiones religiosas en el congreso de 1856, lo que trajo como consecuencia la exaltación del fanatismo popular y la revolución de Arequipa.

Podríamos hacer la historia de nuestras constituciones con más detalles; se llegaría a la conclusión de que ellas representan la lucha incesante entre principios teóricos inaplicables, y la realidad intransigente.

Otros muchos efectos ha producido la educación colonial en nuestras clases sociales superiores. El antiguo sectarismo de escuela ha originado la intransigencia de pensamiento, y la dificultad de comprender el credo ajeno, que rechazamos siempre con manifiesta intolerancia, cuando se opone al nuestro. Hay cierto fanatismo en nuestras luchas de opiniones; cuando discutimos, acostumbramos hacer de la razón un privilegio personal en nuestro favor.

El principio de autoridad, tan rescatado de la Escolástica, y la opresión intelectual de tres siglos, han originado la necesidad que siente nuestro espíritu –de esclavizar el pensamiento; la incapacidad para la creación original. Debido a esas causas es que en el Perú no ha existido ni Filosofía, ni Arte, ni Ciencia original, desde la época de la Conquista.

Hemos vivido de la imitación extranjera, que ha concluido por ahogar la personalidad. La educación superior en nuestra vida independiente se ha inspirado en el mismo carácter imitativo, y no ha hecho esfuerzos por alcanzar la emancipación de nuestro espíritu.

No menos funesto ha sido ese temor al poder de la autoridad civil y religiosa que prevaleció en la Colonia. El miedo favoreció el desarrollo del servilismo, vicio detestable contra el que todavía no hemos reaccionado lo bastante.

La sujeción absoluta al maestro, otro carácter de la educación colonial, tenía que impedir el desarrollo de la iniciativa individual, y ocasionar incapacidad para el gobierno de sí mismo. El intelectualismo teológico predominante en la Colonia, que agotaba las energías de la juventud en discusiones estériles y polémicas ruidosas, impidió la buena educación de la voluntad. Los maestros coloniales no se preocuparon de ella, en la vida independiente hemos seguido dando preferencia al intelectualismo; hoy mismo sentimos, desgraciadamente, que la voluntad es el elemento más débil de nuestro espíritu.

Llegamos así a la vida republicana, sin clase dirigente que mereciera el nombre de tal. Sin aptitud para el gobierno en los directores del país, ¿qué podía esperarse y qué podíamos ser? La historia del Perú, demuestra, irrefutablemente, que no puede

existir un país libre sin clase dirigente. Los pueblos no son lo que sus muchedumbres inconscientes quieren ser; sino lo que sus hombres dirigentes quisieron que fueran. Las muchedumbres, con sus movimientos contradictorios y sus ciegos impulsos no hacen sino reflejar esa luz violácea que sobre las cumbres prendieron los hombres pensadores. Son éstos los que canalizan, los que estudian, los que vislumbran el porvenir, y los que imprimen el rumbo definitivo al movimiento nacional.

Pero esa élite; esa clase dirigente que hace falta, sólo adquiere sus cualidades directoras con una educación sólida y bien orientada de la cual carecimos.

Hemos vivido imitando: a España durante la Colonia; a Inglaterra, Francia y Alemania durante la vida azarosa de la República.

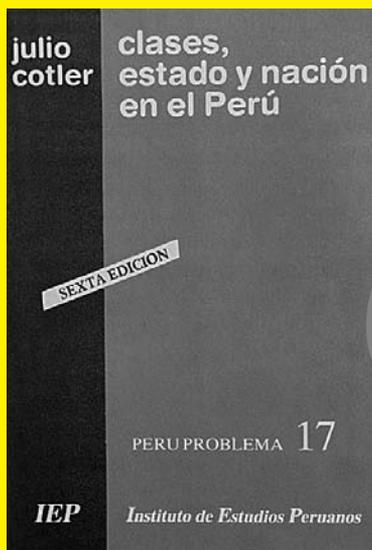
En la Colonia, la unión aparente de todos los habitantes del Perú se debió a la imposición, a la fuerza; no se formó entonces el sentimiento nacional; no existió entre los espíritus solidaridad verdadera.

En la vida independiente, antes que un ideal colectivo nos uniera; antes que un sentimiento nacional sincero y profundo limitara las expansiones del egoísmo individual, comenzaron los horrores de la guerra civil; en la anarquía, se ahondaron las divisiones; nos acostumbramos a creer que el interés colectivo y el bien nacional nada valían, comparados con la satisfacción egoísta de gobernar.

Nada detuvo el egoísmo en su obra disociadora, porque faltaba un ideal colectivo que lo contuviera; y no existía el sentimiento nacional profundo que lo neutralizara.

Que este ensayo histórico crítico; este breve análisis espectral que proyecta la luz del pasado virreinal sobre el prisma de nuestra conciencia nacional, contribuya a percibir el ideal superior que el Perú debe realizar, venciendo todos los obstáculos e imprudencias.

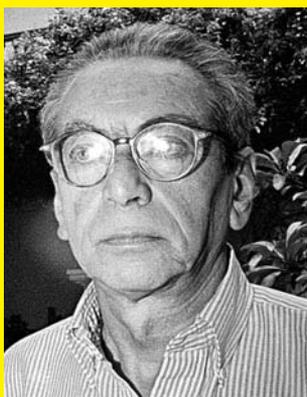
Ideal que debe ser la fuerza informante, funcional, unificadora, de la nacionalidad en marcha: Plenitud *espiritual, económica y política. Felicidad y Grandeza.*



Clases, estado y nación en el Perú. Lima: IEP, 1992. Extractos seleccionados págs. 28-31, 46, 68-70.

La herencia colonial

Julio Cotler



Sociólogo del Instituto de Estudios Peruanos. Su libro *Clases, estado y nación* es considerado un clásico de las ciencias sociales en el Perú.

Así las obligaciones del indio de tributar a la Corona o al encomendero, de pagar diezmos a la Iglesia por los productos agropecuarios de origen europeo, de cumplir con la *mita*, se agregaba el repartimiento para forzar a esta población a ofrecer su trabajo y el producto del mismo a un “precio” por debajo del “mercado libre”.

Estos modos de participación de la población indígena en la economía colonial se cumplieron paralelamente a la constitución de las haciendas y plantaciones basadas en el trabajo esclavo. La Corona incorporó a su patrimonio las tierras del Inca que, en un primer momento, las audiencias y los cabildos distribuyeron entre los conquistadores con sus correspondientes *mitayos*. Además, los encomenderos, corregidores, cabildos y congregaciones religiosas, gracias a su relativa autonomía frente al Rey, estaban en condiciones de transgredir la ley y obtener tierras de las comunidades, englobando a sus pobladores como trabajadores enfeudados.

El abuso de la *mita* y la creciente mortalidad indígena produjo una fuerte acumulación de tierras vacas y realengas en las originalmente entregadas a las comunidades. A este fenómeno se asociaba el hecho de un creciente número de indígenas que al huir de las reducciones se convertían en *forasteros*, condición que les permitía evadir el tributo y la *mita*, en razón de no contar con tierras para su sustento. Esta situación originó la “composición de tierras”, de la que abusaron los españoles. Así, encomenderos, corregidores, curas doctrineros, se transformaron en hacendados, pese a las expresas disposiciones reales.

Pero la posesión de tierras o minas sólo adquiriría valor si se acompañaba de una abundante y servil mano de obra. Así, el interés de la capa dominante por apropiarse de mayores extensiones de tierras se relacionaba con la posibilidad de absorber trabajadores indígenas.

Las haciendas se trabajaban con *mitayos*, *yanacunas*, arrendatarios y en menor grado con asalariados. Los *mitayos*, como se dijo, eran indígenas que por disposiciones expresas de las Leyes de Indias debían servir durante un tiempo determinado a un miembro de la sociedad conquistadora. Los *yanacunas* eran trabajadores que, a cambio de la prestación de servicios gratuitos, recibían una parcela de tierra para su manutención. Los arrendatarios eran trabajadores “enganchados” por los curacas y corregidores que, a cambio de una parcela y del compromiso del hacendado de protegerlos de la exigencia de la *mita*, debían trabajar gratuitamente para él.

“...la hacienda era feudal por ser colonial. La feudalización del agro era un modo y condición del colonialismo”.

“Lo decisivo a nuestro juicio es que el análisis de la comercialización agropecuaria y de las relaciones sociales de trabajo revela un “doble juego” de la hacienda: mientras al interior se establecía una economía no monetaria con los salarios pagados en servicios, concesión precaria de terrenos y especies supervaloradas; del otro lado, hacia afuera la hacienda se gestionaba como economía monetaria y vendía su producto en el mercado a cambio de dinero. La hacienda quedaba situada en la frontera de dos economías, en la frontera de dos sectores sociales, regulando la comunicación entre ambos. Todo el éxito de la empresa residía en estas funciones de tránsito, pontazgo, control” (Macera 1977, 111: 142; 219-220).

De esta manera, mediante tributos, diezmos y primicias; reducciones, encomiendas y mitas; corregimientos y repartimientos; los españoles movilizaron “legalmente” a la población indígena a fin de obtener mano de obra y alimentos “baratos” en centros urbanos y asientos mineros y también una demanda mercantil sobrevalorada, mecanismos que permitían apropiarse de los excedentes.

Dichas instituciones cumplían así la función económica de incorporar a la población indígena a la economía mercantil, aunque en condiciones de explotación colonial. A su vez, los excedentes mercantiles que lograban acaparar los grupos dominantes eran reinvertidos en minas, tierras, esclavos y símbolos de prestigio tomados de la sociedad metropolitana, articulándose así la periferia con el centro del naciente sistema capitalista.

A estos mecanismos de explotación del trabajo indígena debe agregarse el estado de esclavitud de la mano de obra de origen africano. Esta población fue destinada a trabajar principalmente en las plantaciones costeñas, en los obrajes y en la servidumbre doméstica. La producción obtenida en los dos primeros sectores se trasladaba íntegramente a los circuitos monetarios interno e internacional, logrando así sus propietarios valorizar su inversión en la mano de obra esclava.

Reiteradamente la Corona procuró monopolizar el comercio y el transporte de mercancías a través de la Casa de Contratación de Sevilla, en la que un privilegiado grupo de comerciantes peninsulares había obtenido del Rey la

concesión exclusiva. Esta relación, que colocaba a España como eje integrador de sus diversas economías coloniales, suponía que la Casa de Contratación debía abastecer de esclavos y manufacturas a los mercados americanos, a los precios inflados que ella fijara. A esto se sumaba la política proteccionista en favor de la producción peninsular en detrimento de la americana; pero, debido a la precariedad de la manufactura española, en la realidad de los hechos esta política favoreció a Inglaterra, Francia y Holanda, mientras que la Casa de Contratación de Sevilla se reducía al papel de intermediaria comercial.

Los agentes de la Casa de Contratación de Sevilla tenían residencia en las pocas ciudades que, como Lima, tenían exclusividad para la recepción y remisión de mercancías. Estos agentes se encargaban de repartir las mercaderías en el interior del virreinato mediante sus representantes, y por la acción extorsionadora de los corregidores, obligaban a la población colonizada a adquirir lo que de otra manera sería invendible, al doble o triple de su valor comercial.

En resumen, puede afirmarse que la operación mercantil colonial se fundaba en la coacción y movilización forzada de la mano de obra indígena, obligada a trabajar en asientos mineros, de cuya producción el Estado percibía el quinto real; los señores de las minas retenían el resto a cambio de un pago simbólico que debía servir para que los campesinos cumplieran con la renta de la encomienda (tributos) y adquirieran los alimentos y efectos complementarios para su subsistencia. Los alimentos y efectos que consumían los mitayos, así como el resto de la población residente en los centros mineros, al igual que los insumos requeridos para la producción provenían, a su vez, de las rentas de las encomiendas, diezmos, trueque y ventas forzadas que imponían los corregidores.

En resumen, la estructura política colonial al encontrarse organizada en forma estamental y corporativa, fragmentó los intereses sociales, impidiendo el logro de una identidad común. Fue así como la Corona buscó bloquear el desarrollo de actividades autónomas, haciendo legalmente imposible el desenvolvimiento de actividades productivas, de articulación de intereses y de expresión de aspiraciones políticas, que no contaran con la previa prescripción real. Es decir que esta conformación social y política era definitivamente contraria al desarrollo de una infraestructura social y política de naturaleza burguesa y liberal.



Así, la dominación colonial no ofreció posibilidades políticas ni económicas al desarrollo nacional. Económicas, por las relaciones sociales de naturaleza colonial entre los estamentos sociales, y políticas por la fragmentación corporativa en que se encontraban dichos estamentos, así como por las múltiples facciones oligárquicas resultantes de dicha fragmentación. Por otro lado, la precaria administración de la Metrópoli, resultado de las tensiones entre la administración española y la colonial, asociada a la preservación de los derechos corporativos, devino en una falta de universalización del Estado, impidiendo el desarrollo de valores y símbolos comunes a su población.



La ausencia de la aristocracia en la dirección político-militar de la Independencia por su permanente ambivalencia y errático comportamiento frente a los españoles, determinó que fuera desplazada por los jefes militares y que como grupo dirigente no figurara en la nueva escena republicana.

Además, la destrucción de haciendas, obrajes, minas y el reclutamiento forzado de la mano de obra servil y esclava en forma indistinta por “patriotas” y “realistas” se sumó a ese desplazamiento político de la aristocracia, determinando la quiebra de sus bases económicas de poder. Asimismo, la guerra de la Independencia provocó el exilio en masa de los comerciantes peninsulares, de muchas familias aristócratas, de los funcionarios coloniales y de muchos signatarios eclesiásticos.

La aristocracia limeña, como afirmara Riva-Agüero:

“... se deshizo lentamente en la larga anarquía que siguió y desapareció como clase social. Su indolencia, su *peruana blandura*, no le permitieron conservar importancia y poder, constituyendo una oligarquía republicana conservadora como en el antiguo Chile. Mereció su caída, pues se arruinó por carencia de prestigio, energía y habilidad” (1965: 436).

En resumen, al romperse los lazos con la metrópoli, la aristocracia criolla no pudo, como algunos lo hubiesen querido, servir de equipo de reemplazo y de estabilidad. Destruída la cabeza patrimonial metropolitana y la aristocracia colonial, que daban orden y concierto a la organización de la sociedad y la política, el “cuerpo” social se fragmentó, descoyuntándose en parcelas gobernadas por grupos señoriales que ostentaban una importante autonomía como para decidir la suerte de sus respectivas jurisdicciones. La permanente tensión patrimonial entre la

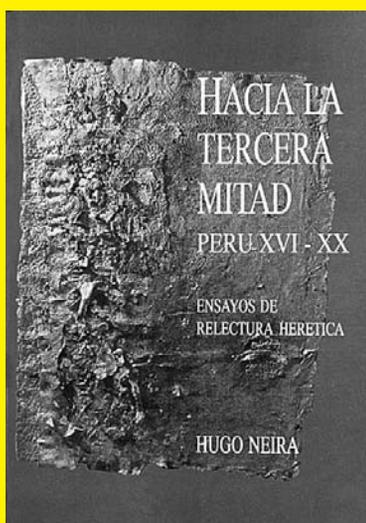
metrópoli y los grupos oligárquicos, al romperse el pacto colonial, se resolvió con la “feudalización política”.

A partir de entonces la dirección política del país cayó en manos de los jefes militares de la campaña de la Independencia. Pero éstos, al no tener el suficiente poder económico para constituirse en un nuevo centro hegemónico de poder, tuvieron que valerse de alianzas transitorias con diferentes oligarquías regionales y con distintos políticos, capaces de expresar ideológicamente los intereses de estas alianzas.

Es así como a partir de la Independencia, el Perú sufrió una fragmentación política que originó una profunda inestabilidad que, con diferentes interludios, duró hasta fines del siglo XIX. Con la eliminación del estrato colonial dominante y la desarticulación de las masas populares se produjo un vacío de poder, que ni los jefes militares ni las facciones oligárquicas pudieron llenar, por su incapacidad de integrarse políticamente y, en consecuencia, tampoco pudo integrar a la población dominada, restando así posibilidades para la constitución real de un Estado y una Nación.

A estos indicadores de la inestabilidad política y de la ausencia de hegemonía de una clase, cabe agregar los numerosos brotes insurreccionales y guerras civiles que durante el siglo XIX afectaron todos los gobiernos, para así tener una idea de las dificultades de la sociedad peruana para integrarse social y políticamente. De ahí que los problemas de orden y unidad nacional merezcan especial consideración en el desarrollo histórico del país.

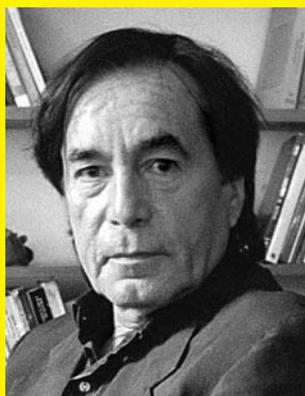
El Perú atravesó a partir de entonces, y hasta fines de siglo, un proceso aparentemente paradójico: *el establecimiento de una “situación” oligárquica, sin conformar una fracción hegemónica*. De lo contrario: ¿Cómo explicar la permanente inestabilidad política que a partir de la Independencia persistiera a lo largo de todo el siglo? Si en vez de esta hipótesis se plantea que la situación oligárquica estuvo dirigida por *una* facción hegemónica, ¿en qué consistía el carácter políticamente dominante de dicha facción, que no podía mantenerse en el poder y debía dejar su sitio a un nuevo caudillo y su corte de allegados, cada nueve meses como promedio? Asimismo, ¿cómo explicar que en ese período se promulgaran ocho constituciones diferentes? Si, por el contrario, se cuestionara la existencia misma de un régimen oligárquico neo-colonial, el carácter censitario del voto, la concentración de la propiedad, el mantenimiento de la esclavitud hasta mediados de siglo y el tributo indígena y su condición colonial bastarían para eliminar cualquier duda al respecto.



“Virrey, corte y asedio criollo”, *En Hacia la tercera mitad: Perú XVI-XX. Ensayos de relectura herética*. Lima: Fondo Editorial Sidea, 1996. Extractos seleccionados págs. 178-181.

Virrey, corte y asedio criollo

Hugo Neira



Historiador, periodista y ensayista limeño, discípulo de Raúl Porras Barrenechea. Ligado a la actividad académica francesa.

¿Cuán grande fue el poder de los virreyes? Ciertamente, ser Virrey era un oficio, y en muchas ocasiones fue ejercido por militares. A primera vista, era lo más alto en los reinos de Indias, gobernador militar y “alter ego” del Monarca. Jurídicas y hacendarias, sus atribuciones eran inmensas, pudiendo distribuir los cargos públicos, inclusive los religiosos, pues era vicepatrón del clero. Sin embargo, al examinar esas dilatadas funciones, se observa yuxtaposición de roles e inclusive una cierta confusión. Fueron frecuentes sus conflictos con la Audiencia, entidad netamente jurídica, y en última instancia, el verdadero y permanente poder colonial: hubo años sin Virrey pero no sin Audiencia. En suma, el Virrey encarnaba una forma de poder y también su limitación. En cuanto a lo primero, hay que decir que la maquinaria estatal fue, de toda evidencia, eficaz en la recolección de información y su envío a España, aunque menos a la aplicación de las órdenes que se recibían. El historiador Peter Bakewell observa que el aparato de Estado hace su aparición en la América española antes que en Brasil y que precede, por lo menos un siglo, al de las colonias británicas de Norteamérica. A los Virreyes que fueron los únicos nobles en la administración les secundan audiencias, corregidores y alcaldes mayores. Estos últimos gobernaban directamente a los indígenas en sus propias comunidades. La red del poder central disponía de diversos agentes, incluyendo los curas de parroquias, y eran muchos los canales por el que se subía el flujo de información hasta las instancias superiores. La mención de la Audiencia en orden de prelación es errónea: por momentos fue más que el Virrey, y más que tribunales de justicia fueron verdaderos consejos administrativos. El centralismo español tuvo efectos diferenciados entre criollos e indios. A estos últimos, legalmente considerados como menores de edad, se les extendió una protección legal, concibiendo su existencia dentro de una república propia, la “República de indios”. Cabe suponer que el procedimiento, por otra parte fiel a una concepción medieval de sociedad organizada en torno a estamentos y corporaciones, los protegió y a la vez fragilizó: los indios recomienzan a padecer cuando desaparece la supervivencia en el XIX.

Otro es el vínculo entre el poder virreinal y la criollidad. Sin parlamentos ni cortes como los que

había en la Península ni cámaras representativas como en las colonias británicas, los criollos supieron abrirse paso. El centralismo regalicio tuvo como adversarios en España a la vieja nobleza y en Indias a los criollos enriquecidos. Un Virrey no podía hacer otra cosa que encuadrar y negociar ante turbulenta y cada vez más poderosa capa social de ricos y nobles locales. Siendo la legitimidad, sus prerrogativas eran las de un funcionario altamente situado, en un cargo codiciadísimo —se dice en un “aviso” que circulaba en Madrid que en el nombramiento del Conde de Lemos hubo más de treinta grandes de España en disputa por el palio—, pero las de un funcionario, al fin al cabo, depositario del mando, pero no el mando mismo. Si el Virrey ejerce el poder no es por derecho propio, apenas lo detenta, agente o administrador de una vasta entidad llamada Monarquía Universal. En ese sentido, tuvo menos imperio personal que los Césares republicanos que vinieron después. Ya lo dijo Víctor Andrés Belaunde, “el Presidente de la República es un Virrey sin juicio de residencia”. Débil y fuerte a la vez. Ese tipo de autoridad recuerda lo dicho por Max Weber sobre el poder burocrático. Con el Virrey estamos también ante una jurisdicción delimitada: antes de partir a Indias recibía una carta con instrucciones muy precisas del soberano. Sin embargo las características de su poder, que la distancia volvía despótico, alejan la figura de la autoridad virreinal de una burocracia política completamente moderna: sus atribuciones no deslindan el ámbito privado y el oficial. Algo poseía, pues de regalicio, es decir de caprichoso, y por ello, más que patrimonial, su poder era arbitrario o arbitrista, como lo señala el mexicano Ignacio Rubio para la Nueva España, explicación que retoma Octavio Paz en su ensayo sobre Sor Juana Inés de la Cruz. En definitiva, la figura del Virrey no encarna un tipo puro de déspota, sino un género híbrido. Tiene de Príncipe y de constreñido administrador colonial.

La facultad de distribuir prebendas, o sea, el arbitrarismo virreinal, será decisiva al abrir paso a las intrigas de Corte. El hábito de los trapicheos y tejemanejes nos viene, pues, de lejos. De todos sus roles, más allá de la representación de la legitimidad y el ejercicio dispar de funciones —Ordenador del pago del erario, Superintendente de la Real Hacienda, Presidente de la Audiencia—, el más decisivo, el que dejará honda huella en nuestros hábitos, será el de la praxis cortesana. Colonia, trama y ma-

ña. La vida criolla atrajo tanto que el Estado de India tomó medidas para proteger a sus virreyes y oidores. La criollidad invadió, sin embargo, el espacio de “Palacio”, que sin llegar a ser el del Estambul descrito por G. Goodfwin, con su estricto protocolo, en medio de jardines paradisiacos y patios interminables, contó en la vida peruana. La Visita y el Juicio de Residencia no alcanzaron sino a morigerar el infatigable complot del encanto local.

“Palacio” no es en este caso una metáfora del poder sino una realidad física y sensual, aunque el espacio arquitectónicamente no fuera muy grande, pues en el caso de Lima apenas ocupaba el emplazamiento inmediato a la Plaza Mayor, rodeado de establecimientos comerciales o “cajones”, siendo el núcleo de un poder cercado por el talento endógeno de quienes siempre supieron rodear al poderoso, para mejor comprometerlo y perderlo (como en los tiempos actuales, a la emergencia de algún Dictador o Presidente). Una de las funciones virreinales, acaso la más profunda y perdurable, fue transformar Lima en Corte, hasta que los últimos virreyes, militares por necesidad, la transformaron en fuerte. El espacio de la cortesanía no se limitaba sólo a la residencia oficial, sino al ancho de la ciudad por entero: lujo de saraos íntimos y tertulias familiares. No puede descuidarse, en materia de herencias coloniales, la injerencia del placer en el poder, la trampa de los afectos, y para decirlo todo, la poca distancia entre lecho y mesa, trono y alcoba. En nuestros días, Norbert Elias se ha preguntado cuando se civilizan los hombres, en qué momento inventan el sistema palaciego. En el caso limeño, acaso estaríamos en las antípodas de Versalles. No fue el Estado, es decir los virreyes, los que pacificaron a los nobles criollos sino lo contrario. La obra de civilización, es decir de domesticación, amansamiento y adelgazamiento del poder público por las pasiones, como lo entiende Norbert Elias, fue emprendida por la sociedad colonial que sedujo y corrompió a sus autoridades.

¿Exageración? Los acaudalados criollos vencieron a los virreyes, y mucho antes que en Junín. Los intereses locales se inmiscuyeron (se metieron, se entremetieron) en la maquinaria imperial haciéndola girar, paradójicamente, en beneficio propio, o sea, de las élites provinciales. Tal finalidad no es censurable, sí lo es en cambio el que aspirantes y emprendedores criollos se condenaran a estrategias

de astucia. Carentes de representatividad, sin legitimidad, sus armas fueron forzosamente la maniobra y las injerencias en las instituciones con el fin de acomodar la ley a las familias dominantes. La incongruencia del estatus criollo, el de los ricos sin poder, costó a España su imperio.

En este preciso punto, me parece muy elocuente el desacuerdo del historiador español Céspedes del Castillo con los viajeros Jorge Juan Ulloa y don Antonio Ulloa, difusores de la equivocada versión de una arrinconada criollidad. La cita es larga pero vale la pena. “Las escandalizadas denuncias de viajeros extranjeros y visitantes peninsulares –verbigracia, Jorge Juan y Antonio Ulloa, *Noticias Secretas de América* (1749)– sobre corrupción generalizada y universal incumplimiento de las leyes, reflejan sin duda hechos más o menos ciertos, pero también una total incomprensión y desconocimiento de su significado; parten del principio de la observancia de la ley, cuando el principio entonces vigente en In-

dias es la manipulación de la ley al servicio de una oligarquía criolla autónoma que impone sus intereses; consideran que la función de un organismo judicial es administrar justicia, cuando en la práctica dicha función es mucho más política que judicial; estiman que la misión de todo clérigo es religiosa, cuando el disfrute de un beneficio eclesiástico supone con frecuencia mucho más una carrera profesional que una misión espiritual; dan por supuesto que el deber de ciertos cargos es el servicio público, pero ignoran que ese cargo, comprado a través de una verdadera sociedad mercantil que negocia, por ejemplo, en nombramientos de corregidores y alcaldes mayores, se ejerce como una inversión y un negocio; creen que los altos funcionarios públicos son meros servidores del rey, cuando en realidad son intermediarios entre los intereses criollos y los de la lejana Corona, y armonizan como pueden las presiones locales, las órdenes del monarca y sus propias prerrogativas, que procuran ampliar a través de compromisos y de alianzas con los poderosos”.

A

partir de la Independencia el Perú radicalizó los términos de la reflexión sobre el país que se había iniciado a finales del Virreinato. Los peruanos más ilustres piensan el Perú como una unidad política autónoma que debe reconocerse en una historia e identidad propias, con plenos derechos en el concierto de las naciones. Esta concepción del Perú y de sus estructuras políticas es el resultado de la transición a una mentalidad moderna por parte de sus elites. Mas, como lo percibió con agudeza Flora Tristán, ésta implicaba serias contradicciones: lo que parecía ser la inauguración de un período de respuestas, fue en realidad, el comienzo para muchas preguntas.

Estamos acostumbrados a pensar con cierta naturalidad en la igualdad ante la ley. La creciente homogeneización cultural, producto de la expansión del mercado, nos hace olvidar las profundas diferencias del país multicultural y multirracional heredado de la Colonia. Con la República llegaron las ideas modernas de igualdad legal y soberanía del pueblo. Pero ¿éramos todos ciudadanos? ¿Cuál era la situación de la mujer? ¿En qué situación quedaban los indígenas, sus costumbres y jerarquías? ¿Podía la nación peruana reclamar una ciudadanía homogénea en un país multicultural? Junto a las ilusiones de soberanía nacional, la República trajo consigo muchas preguntas ¿Cómo se constituye una nación peruana con una sociedad tan heterogénea? ¿Es posible que los peruanos se autogobierren? ¿Se requiere de mano dura? ¿Cómo se debe relacionar el Perú con el mundo? ¿Cómo situarse frente a la política de dominación de los países poderosos? La propia historia nos ha hecho comprender la dificultad del proyecto republicano, de sus retos y de sus triunfos.

- **11** Jorge Basadre. *La Promesa de la Vida Peruana y otros ensayos* (Lima: Editorial Juan Mejía Baca, 1958). Págs. 15-20, 35-37, 43, 50-51.
- **12** Luis Alberto Sánchez, "Un país monocrático." *El Perú: Retrato de un país adolescente* (Lima: Peisa, 1987). Págs. 79-83.
- **13** José Agustín de la Puente. *Teoría de la Emancipación del Perú*. Piura: Universidad de Piura, 1986. Págs. 157-161, 163-165.
- **14** Pablo Macera. *Visión histórica del Perú*, (Lima: Editorial Milla Batres, 1978). Págs. 179-217.

Capítulo III:

¿Qué es la República?

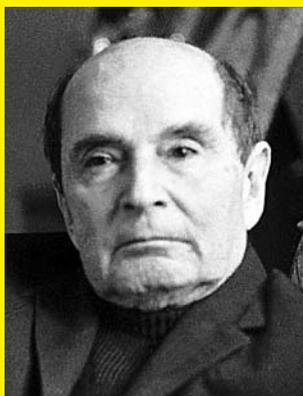


La promesa de la vida peruana y otros ensayos. Lima: Editorial Juan Mejía Baca, 1958. Extractos seleccionados págs. 15-20, 35-37, 43, 50-51.

¿Para qué se fundó la República?

Jorge Basadre

(Tacna 1903-Lima 1980).



Uno de los historiadores más importantes del Perú. Sus investigaciones, en especial del período republicano, son de gran divulgación. Es autor de *Perú, Problema y Posibilidad* y su monumental *Historia de la República*.

El Perú moderno (lo hemos dicho muchas veces) debe a la época pre-hispánica la base territorial y parte de la población; de la época hispánica provienen también la base territorial, otra parte de la población y el contacto con la cultura de Occidente; y la época de la Emancipación aporta el sentido de la independencia y de la soberanía. Mas en esta última etapa, madura asimismo un elemento psicológico sutil que puede ser llamado *la promesa*.

El sentido de la independencia y de la soberanía no surge bruscamente. Dentro de una concepción estática de la historia el período de tiempo comprendido entre 1532 y 1821 se llama la Colonia. Para una concepción dinámica de la historia, dicha época fue la de la formación de una sociedad nueva por un proceso de rápida “transculturación”, proceso en el cual aparecieron como factores descollantes la penetración de los elementos occidentales en estos países, la absorción de elementos de origen americano hecha por Occidente, el mestizaje, el criollismo y la definición de una conciencia autonomista.

Los americanos se lanzaron a la osada aventura de la Independencia no sólo en nombre de reivindicaciones humanas menudas: obtención de puestos públicos, ruptura del monopolio económico, etc. Hubo en ellos también algo así como una angustia metafísica que se resolvió en la esperanza de que viviendo libres cumplirían su destino colectivo. Nada más lejos del elemento psicológico llamado la promesa que la barata retórica electoral periódica y comúnmente usada. Se trata, de algo colocado en un plano distinto de pasajeras banderías. Aún en los primeros momentos de la independencia así quedó evidenciado. Los llamados separatistas o patriotas entraron en discordias intestinas demasiado pronto, antes de ganar esa guerra, aún antes de empezar a ganarla. Se dividieron en monárquicos y republicanos y los republicanos, a su vez, en conservadores y liberales, en partidarios del presidente vitalicio y del presidente con un período corto de gobierno, en federales y unitarios. Y sin embargo, a pesar de todo el fango que con tal motivo mutuamente se lanzaron, y a pesar de la sangre con frenesí vertida entonces, para todos ellos esa victoria en la guerra de la Independencia al fin lograda después de catorce años, apenas si fue un amanecer. Bolívar y San Martín, Vidaurre y Luna Pizarro, Monteagudo y

Sánchez Carrión, por hondas que fuesen sus divergencias, en eso estuvieron de acuerdo.

Las nacionalidades hispano-americanas tienen, pues, un signo dinámico en su ruta. Su antecedente inmediato fue una guerra dura y larga; su origen lejano, un fenómeno de crecimiento espiritual dentro del proceso vertiginoso de la “transculturación” de la civilización occidental en este suelo simbólicamente llamado el “Nuevo Mundo”. Y por eso se explica que en el instante de su nacimiento como Estados soberanos, alejaran su mirada del ayer para volcarla con esperanza en el porvenir.

Esa esperanza, esa promesa, se concretó dentro de un ideal de superación individual y colectiva que debía ser obtenido por el desarrollo integral de cada país, la explotación de sus riquezas, la defensa y acrecentamiento de su población, la creación de un “mínimum” de bienestar para cada ciudadano y de oportunidades adecuadas para ellos. En cada país, vino a ser en resumen, una visión de poderío y de éxito, para cuyo cumplimiento podrían buscarse los medios o vehículos más variados, de acuerdo con el ambiente de cada generación.

En el caso concreto del Perú, sin saberlo, la promesa recogió algunos elementos ya conocidos en el pasado transformándolos. Los incas para sus conquistas inicialmente procuraron hacer ver a las tribus cuya agregación al Imperio buscaban, las perspectivas de una vida más ordenada y más próspera. Más tarde, incorporado el Perú a la cultura occidental, su nombre sonó universalmente como fascinador anuncio de riqueza y de bienestar. Al fundarse la Independencia, surgió también, un anhelo de concierto y comunidad: “Firme y feliz por la Unión”, dijo, por eso, el lema impreso en la moneda peruana. Y surgió igualmente en la Emancipación un anuncio de riqueza y de bienestar proveniente no sólo de las minas simbolizadas por la cornucopia grabada en el escudo nacional sino también por todas las riquezas que el Perú alberga en los demás reinos de la naturaleza, que el mismo escudo simboliza en la vicuña y en el árbol de la quina. Un fermento adicional tuvo todavía la promesa republicana que el “quipu”, inca y el pergamino colonial no pudieron ostentar porque ambos correspondían a un tipo de vida socialmente estratificada: el fermento igualitario, o sea el profundo contenido de reivindicación humana que alienta en el ideal emancipador y que tiene su

máxima expresión en el “Somos libres” del himno.

Lágrimas de gozo derramaronse en la Plaza de Armas de Lima el 28 de julio de 1821; con majestad sacerdotal se sentaron los hombres del primer Congreso Constituyente en sus escaños; heroicamente fueron vertidos torrentes de sangre tantas veces, estentóreos sonaron los gritos de tantas muchedumbres incluyendo las que vocearon su solidaridad con México, Cuba y Centro América amenazados y las que combatieron cantando el 2 de mayo de 1866. Y sin embargo ¡cuán pronto se escucha también en nuestro siglo XIX quejas y protestas, voces de ira y desengaño, recitaciones vacías, loas serviles, alardes mentidos, y se ven al mismo tiempo, encumbramientos injustos, pecados impunes, arbitrariedades cínicas y oportunidades malgastadas!

A pesar de todo, en los mejores, la fuerza formativa e inspiradora de la promesa siguió alentando. Dejarla caer implicó el peligro de que otros la recogieran para usarla en su propio beneficio, quizás sin entender bien que el destino dinámico de estas patrias, para ser adecuadamente cumplido, necesita realizarse sin socavar la cohesión nacional y los principios necesarios para el mantenimiento de su estabilidad. Porque careciendo de otros vínculos históricos, algunos de estos países tienen como más importante en común sólo su tradición y su destino.

En aquel ámbito de la vida republicana sobre el cual resulta posible intentar un juicio histórico, llaman preferentemente la atención dos entre los diferentes modos como se intentó el cumplimiento de la promesa: el debate entre las ideas de libertad y autoridad y el afán de acelerar el progreso material.

El dilema libertad-autoridad no estuvo felizmente planteado por los ideólogos del siglo XIX. Los liberales se dejaron llevar por la corriente de exagerado individualismo que después de la Revolución Francesa surgió en Europa. Tuvieron de la libertad un concepto atómico y mecánico. No miraron a la colectividad como a una unidad orgánica. En las Constituciones de 1823, 1828, 1834, 1856 y 1867 intentaron el debilitamiento del Ejecutivo y pusieron en todo instante una fe excesiva en el sufragio, cuya máxima ampliación buscaron. Por su parte, los conservadores fueron incrédulos ante la ilusión del sufragio, criticaron la acción del Poder Legislativo (léanse, por ejemplo, las páginas de “La Verdad” en 1832 y las notas de Bartolomé Herrera al texto de

Derecho Público de Pinheiro Ferreira) y quisieron fortalecer el Ejecutivo. Pero a veces les caracterizó su falta de espíritu de progreso, su carencia de fe en el país y su poca cohesión. Los liberales, en cambio, tuvieron seducción en su propaganda, optimismo, inquietud por los humildes. Cabe pensar, por eso, que el ideal habría sido “encontrar, una fórmula que recogiendo los matices mejores de ambas concepciones fuese hacia un Estado fuerte pero identificado con el pueblo para realizar con energía y poder una obra democrática” (Son palabras de quien escribe también estas líneas, incluidas en un estudio titulado “La Monarquía en el Perú”, que se publicó en 1928).

El afán exclusivo por el progreso material se plantea por primera vez en gran escala por acción de Enrique Meiggs hacia 1870. Este hombre de negocios norteamericano había vivido en Estados Unidos durante el rápido tránsito de dicho país desde la vida agrícola hacia la vida industrial. Había visto Meiggs, por lo tanto, surgir y desarrollarse aquella exuberancia de energía, aquella actividad casi frenética que siguió a la guerra de Secesión, mediante las construcciones de ferrocarriles, la difusión del teléfono y del cable y las especulaciones osadas de los bancos y bolsas comerciales. Modelar el continente para beneficio del hombre y participar en las grandes ganancias que de allí resultan: ese fue el ideal de dicha época. Meiggs quiso aplicar bruscamente la misma panacea en el Perú. De allí la febril construcción de ferrocarriles, los grandes empréstitos, “el vértigo comercial que arrastró a los hombres de negocios a toda clase de negocios”. Bien pronto sin embargo vinieron la formidable oposición ante la nueva política económica, la tragedia de los hermanos Gutiérrez, la crisis que precedió a la guerra con Chile. La experiencia evidenció así que el desarrollo material del país no debía ser una meta única. Evidenció también que este mismo desarrollo, para ser sólido, necesita basarse no sólo en la hacienda pública sino también en una permanente estructura industrial y comercial, y que en la administración fiscal preciso es dar importancia, al lado del aumento de las rentas y de los gastos, a un maduro y sistemático plan económico.

¿Para qué se fundó la República? Para cumplir la promesa que en ella se simbolizó. Y en el siglo XIX, una de las formas de cumplir esa promesa pareció ser durante un tiempo la preocupación ideoló-

gica por el Estado y más tarde la búsqueda exclusiva del desarrollo material del país. En el primer caso, el objetivo por alcanzar fue el Estado eficiente; en el segundo caso, fue el país progresista. Mas en la promesa alentaba otro elemento que ya no era político ni económico. Era un elemento de contenido espiritual, en relación con las esencias mismas de la afirmación nacional. ¿Comprendieron y desarrollaron íntegramente y de modo exhaustivo ese otro matiz de la promesa los hombres del siglo XIX que, por lo demás, no malograron ni la estabilidad del Estado ni el integral progreso del país? He aquí lo que un peruano, también del mismo siglo escribió: “Como individuo y como conjunto, finalmente, el hombre necesita tener un ideal que perseguir, una esperanza que realizar. Por ese ideal y conforme al que se trazan, se hacen los hombres y los pueblos. Cuando carecen de él se arrastran, como nosotros, perezosos, desalentados, perdidos en el desierto, sin luz en los ojos ni esperanza en el corazón. Crearlo digno y levantado y mantenerlo siempre vivo para los individuos y para el conjunto es suprema necesidad de todo el pueblo y misión encomendada a los que lo guían”.



Ante el problema de las “elites”

Después de rastrear el curso de los acontecimientos, las peripecias de los actores más importantes, la evolución de las ideas constitucionales y las ideas-fuerza en las distintas generaciones, no queda agotado el campo de la meditación histórica. Queda siempre abierto el camino para el estudio de las instituciones, de la cultura, de las costumbres y de las modas. Queda, además, el campo de la historia económica, jurídica, militar, naval, diplomática, internacional. Y está, por último, el campo específicamente social. Dentro de éste, la perspectiva es de por sí amplísima. No se limita, por lo tanto, a la gradación de las distintas clases, ni al dilema individuo-multitud, ni al contraste entre el caudillaje y los textos legales. La historia social cubre todos esos temas, y después de agotarlos no se ha agotado a sí misma.

Uno de los más fascinantes y menos estudiados asuntos que la historia social ofrece entre nosotros, es el que atañe a las *élites*.

Un país no es sólo pueblo. El pueblo suministra la base telúrica, la unidad histórica, el complejo sociológico, la estructura económica, la materia prima humana, que son los cimientos de un país. Ahí no queda, por lo demás, su aporte. El se manifiesta también mediante un conjunto de urgencias y de aspiraciones quizás confusas, de posibilidades y de necesidades a veces mutiladas, de empresas y de esperanzas siempre latentes. No es, por lo tanto, su contribución una simple carga del pasado. Pero si ese país quiere desempeñar una función activa en el mundo, necesita algo más que una masa. Necesita mando. En épocas y en ambientes donde privó la tradición, ese mando partió de la aristocracia de sangre. Error profundo suponer, sin embargo, que sólo esos aristócratas por herencia mandaron. Siempre mandó alguien. En las épocas más revueltas emergieron jefes improvisados, seguramente los que evidenciaron mayor audacia, valentía o decisión. Y democracia no quiere decir que nadie gobierne, sino que el pueblo escoge a sus propios dirigentes por medio del sufragio, para un tiempo corto y con poderes limitados, seleccionándolos según los partidos políticos a los que pertenecen. No hay nada reaccionario, pues, en esta teoría del necesario mando. Las grandes democracias anglosajonas han inventado y popularizado una palabra que expresa tal vez más nitidamente que el castellano este concepto: "leadership". Y desde niños los anglosajones se entrenan en el arte de dirigir y de obedecer libremente, y el juego llamado "follow the leader" (o sea, "seguir al jefe") así lo indica. Su diferencia con la concepción totalitaria del mando no está en la existencia misma de él, sino en el modo como surge, en sus alcances, extensión o duración, en el ámbito que se deja a la acción individual, en el carácter absoluto o relativo de la obediencia.

Sin embargo, ningún problema más discutido en nuestro tiempo que el problema de los dirigentes, o sea el problema de las *élites*.

Frente a los distinguidos caballeros que se creen facultados para cualquier exceso porque heredaron un nombre y una cuenta corriente, se yerguen con más encono en estos tiempos los que quisieran arrasar con todas las jerarquías; a los flancos de la soberbia, siempre emerge el rencor. Si por un lado están los que creen que dirigir es hacer uso únicamente del látigo, por otro lado proliferan los que al pretender eliminar a las llamadas clases dominan-

tes en ciertos países están en realidad queriendo eliminar a las clases educadas, es decir, amenazando la delgada capa de cultura allí erigida. En la crisis de las *élites* tradicionales tienden a definirse nuevas *élites*. La Revolución Rusa y la Unión Soviética han creado, por cierto, la suya.

Ni la juerga ni el látigo son el símbolo de las *élites* auténticas. Tampoco el camarote de lujo de la emigración. Harto populares se hicieron en una época esos suramericanos ostentosos que iban a derrochar sus fortunas en Europa; menos populares, aunque asaz frecuentes, fueron esos otros suramericanos emigrados no por la violencia de la política o por el poder de la fortuna, sino por el malestar íntimo que la patria les causaba. Pero en esta especie infortunada de trasplantados, en esta aristocracia que volteaba las espaldas al propio solar, quizá al lado de desniveles económicos y culturales urgentemente remediables, había un fenómeno natural e inevitable de atracción hacia lo más grande, hacia lo más prestigioso. Porque otros trasplantados o emigrados análogos llegaron también a Europa provenientes de los Estados Unidos, donde ciertamente no podían aparecer críticas acerca de la falta de comodidades, o acerca de las turbulencias políticas, o acerca del primitivismo económico. Y no sólo fueron las "princesas del dólar", cuyas andanzas de opereta ha renovado en los últimos tiempos Bárbara Hutton, a cuyo lado cualquier "snob" suramericana resultaría sencilla, sino escritores famosos como Gertrudis Stein, o gente selecta como aquella pintada por Elmer Rice en su famosa obra "The Left Bank".

Ni los que emigran, ni los que se disipan en la frivolidad ni siquiera los que saben manejar el látigo cumplen la misión esencial de las auténticas *élites*: comandar.



Las singulares características que la Independencia presentó en el Perú con la participación argentina y colombiana determinaron dos hechos de vastas proyecciones: 1° no surgió en esa guerra un gran caudillo militar peruano; 2° la nobleza no presidió como grupo social orgánico el comienzo de la República. Empobrecida por la guerra, contempló luego cómo eran abolidos los títulos de nobleza y cómo eran abolidos los mayorazgos. El folleto "Recla-

mación de los vulnerados derechos de los hacendados de Lima” pinta su decadente situación hacia 1830. El poder político cayó de inmediato en manos de los ideólogos y de los políticos profesionales. A los primeros los hemos llamado “progresistas abstractos”, y a los segundos “inmediatistas utilitarios”.

En el vecino Chile, después de 1830 precisamente, una oligarquía de grandes propietarios unida por intereses familiares se erigió sobre una masa pasiva. Pero si los *pelucones* construyeron un muro alrededor del Estado chileno contra el oleaje demagógico, no se limitaron a tener el espíritu colonial. Hombres como el gramático, jurista y poeta Andrés Bello, el geógrafo y explorador Claudio Gay, el naturalista Domeyko, dieron a Chile un estilo peculiar de cultura. Bello sobre todo contribuyó, al amparo de la paz *pelucona*, a crear el equipo conductor que luego pudo, sin derramamiento de sangre, presidir las reformas liberales objetadas al principio y, más tarde presidir la guerra que hizo de Chile una potencia en el Pacífico Sur.

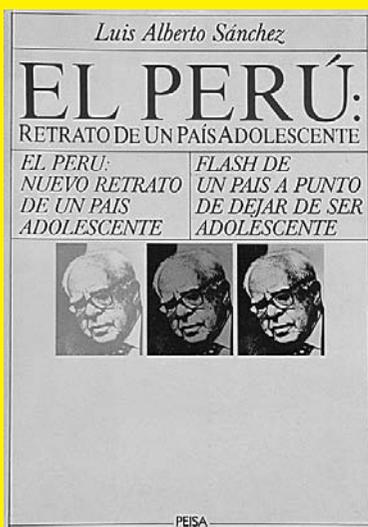
No fue esa la situación en el Perú. En nuestros treinta y cuarenta tuvimos momentos en que pareció haberse llegado a una extrema simplificación de la faena de comandar y dirigir, por haberse roto el equilibrio entre masa y *élite*. Fueron momentos de “a-historia”, o sea de choques contradictorios, de continuo empezar, en contraste con la historia que es, en sí, proceso y esencial continuidad. El ejército y el caudillaje, tan vilipendiados, tan incomprendidos, pretendieron a veces sofrenar el frenesí ideológico y dar paz y cohesión al país.

Los empiristas se han desgañitado hablando de la necesidad de que el indio sea “redimido”. Les preocupa que el campesino Pedro Mamani, por ejemplo, no tenga piojos, que aprenda a leer y a escribir y que sea garantizado en la posesión de sus ovejitas y su terrenito. Pero al mismo tiempo que la higiene, la salud, el trabajo y la cultura de Pedro Mamani, importa que el territorio en el cual él vive no disminuya sino acreciente su rendimiento dentro del cuadro completo de la producción nacional. Si eso no ocurre, aun cuando goce del pleno dominio de su chacrita y de sus ovejitas y aunque lea toda la colección del “Fondo de Cultura Económica”, Pedro Mamani no tendrá resueltos sus problemas básicos.

En nuestro país no sólo debemos preocuparnos de la distribución, sino también de la mayor producción y del mayor consumo. Nuestro problema no es sólo de reparto; es también de aumento. Que el peruano viva mejor; pero que al mismo tiempo el Perú dé más de sí. Y para elevar y superar el nivel general de vida aquí no hay que actuar exclusivamente sobre el indio descalzo, pues hay quienes no se hallan en esa condición y se mueven dentro de horizontes económicos asaz reducidos. Ninguna de nuestras soluciones nos vendrá, pues, cocida y masticada de otros países, aunque sean hermanos, primos o prójimos. Y, sobre todo, nada se podrá hacer a fondo si al país no le conmueve la conciencia de sí, si no afirma en esta hora feroz su querer existencial nacional. Por eso, la promesa de la vida peruana atañe a la juventud para que la reviva, a los hombres de estudio en sus distintos campos para que la conviertan en plan, a la opinión pública en su sector consciente para que la convierta en propósito.

Al leer esto no faltará quien haga una mueca de sarcasmo, de amargura o de cólera, creyendo que se le habla de cosas manoseadas, vacías o cínicas. Porque la promesa de la vida peruana sentida con tanta sinceridad con tanta fe y con tanta abnegación por próceres y tribunos, ha sido a menudo estafada o pisoteada por la obra coincidente de tres grandes enemigos de ella: los Podridos, los Congelados y los Incendiados. Los Podridos han prostituido y prostituyen palabras, conceptos, hechos e instituciones al servicio exclusivo de sus medros, de sus granjerías, de sus instintos y sus apasionamientos. Los Congelados se han encerrado dentro de ellos mismos, no miran sino a quienes son sus iguales y a quienes son sus dependientes, considerando que nadie más existe. Los Incendiados se han quemado sin iluminar, se agitan sin construir. Los Podridos han hecho y hacen todo lo posible para que este país sea una charca; los Congelados lo ven como un páramo; y los Incendiados quisieran prender explosivos y verter venenos para que surja una gigantesca fogata.

Toda la clave del futuro está allí: que el Perú se escape del peligro de no ser sino una charca, de volverse un páramo o de convertirse en una fogata. Que el Perú no se pierda por la obra o la inacción de los peruanos.



“Un país monocrático”. En *El Perú: Retrato de un país adolescente* (Lima: Peisa, 1987). Extractos seleccionados págs. 79-83.

Un país monocrático

Luis Alberto Sánchez

(Lima 1900- Lima 1994)



Uno de los intelectuales más influyentes del siglo XX y destacado miembro del Partido Aprista Peruano. Fue reconocido crítico literario.

Quando el Perú proclamó su Independencia, no sabía qué régimen adoptar. Habitado al fausto y autoridad omnimoda de los virreyes, le tentaba la monarquía, o lo que ha llamado Madariaga, la monocracia. Su experiencia al respecto era demasiado profunda para no sentir temor de repetirla. Nuestros primeros repúblicos clamaban por un gobierno plural. La aristocracia, por uno singular o personal. José Faustino Sánchez Carrión había dicho que la presencia de una sola persona en el poder traería el recuerdo de la monarquía. “El solitario de Sa-yán” clamó en el desierto, y él mismo hubo de rectificarse, poco después, con hechos y ante los hechos.

Como era un extranjero, José de San Martín asumió el Ejecutivo con el título de Protector. Iba a “proteger” la libertad. No le correspondió lealmente a su “protegida”. Ni tampoco el protector de las mismas latitudes septentrionales. Al cabo de poco más de un año (de julio de 1821 a septiembre de 1822), el ambiente se había puesto tenso, que el glorioso Protector se dirigió al legislativo, despidiéndose con una tierna y lapidaria proclama. Había triunfado “la representación nacional”. Los partidarios del Congreso y la pluralidad ejecutiva estaban de plácemes porque ya podían asestar impunes golpes a la pluralidad y al Legislativo, desaparecida la autoridad moral del jefe de la Independencia. En efecto, en febrero de 1823, un aristócrata, inteligente, cazarro y ambicioso, improvisado militar por los azares de la contienda dio el primer golpe de estado o cuartelazo —en Balconcillo—, y se proclamó Presidente de la flamante República. Habían nacido juntos la monocracia, la militarada y la oligarquía: José de la Riva Agüero y Sánchez Boquete, hombre de pocos escrúpulos y muchos alcances, fue el empresario y director de aquel infausto ensayo. La nación no había cumplido dos años de soberanía.

La historia tiene una invisible tendencia al *ritorno al antiguo*, que diría un melómano. Desde entonces, nuestros prohombres se han afanado visiblemente en asaltar el poder por la fuerza y mantenerse en él sin trabas; en violar el juramento del ingreso aunque le cueste la salida violenta, y en apoyarse sobre las bayonetas, a sabiendas de que sentarse sobre ellas es lo único que no debe hacer un hombre cauto, con someros conocimientos de psicología, historia y política. Esta última se ha hecho entre nosotros sin ésa, sin aquélla y sin el pueblo. He aquí la explicación sucinta de la más de nuestras desventuras.

Riva Agüero, cuando se vio perdido, no sólo porque a la sombra del caudillismo y la anarquía, España recuperaba su ímpetu, sino también porque la condición previa del auxilio boliviariano era la eliminación de los jefecillos locales, cuando se vio perdido, digo, no trepidó en volver

los ojos al depuesto y moribundo Virreinato. A esto se le ha llamado “peruanismo”, pues pretendía evitar la absorción colombiana. Hasta hoy es discutida la sabiduría de la sardina que por no caer en la sartén salto en las brasas. El riesgo mayor era el coloniaje; el menor, la hegemonía de Bolívar. Lo indicaba el rumbo de la guerra; lo iba a sancionar el futuro inmediato. Casi juntos, como suele ocurrir en toda gran lucha, se eliminaron los extremos: el Rey y el Libertador. El uno, en 1824; el otro (para el Perú) en 1826. Riva Agüero quedó mal con Dios y con el diablo, aunque en este caso —*à tout seigneur tout honneur!*— no haya diablo sino metafórico.

Otra indicación instructiva: el Congreso, tan celoso de sus fueros y temeroso de la tiranía en 1822, entregaba en 1823 a Bolívar todos los poderes, y él mismo, el Congreso, se llamaba a retiro. Serían dos encarnizados opositores al Libertador, quienes hicieron el viaje a Canossa, digo a Quito, para pedirle que los auxiliara con sus huestes. Así ocurrió. Uno de los arrepentidos, Olmedo, sería luego el cantor epónimo de S.E. El Libertador. Claro: aquello sucedía por obra de las circunstancias, pero cuando las circunstancias son la única y reiterada clave de una política, el resultado se llama oportunismo. Con lo cual no pretendemos invadir ninguna doctrina a las entonces circulantes, sino sólo señalar la flaqueza de los portavoces.

Ya se sabe el resto de la historia. Separada Bolivia por un *diktat* sabiamente amañado, con largos preámbulos en Sucre y asuntos introitos de Casimiro Olañeta y sus amigos, se planteó otro problema a resolver monocráticamente. Gamarra quería destruir la independencia de Bolivia como rechazo al Libertador, reincorporándola al Perú. Santa Cruz, boliviano, que, al principio, compartió las ideas de Gamarra (naturalmente siempre que él fuera el hombre del destino), cambió de ángulo aunque no de campo de mira, apenas se vio aclamado en su patria de origen. Desde entonces hasta 1841, en que un misterioso disparo segó la vida de Gamarra, el pleito principal de los peruanos fue de quién manda a quién; si Perú a Bolivia o Bolivia a Perú, lo cual traducidos en términos políticos efectivos, fue: si mandará Gamarra o Santa Cruz sobre ambas naciones. El complejo napoleónico hacía estragos entre los militares, y el bolivariano entre los estadistas. De ahí que en la mochila de Gamarra hubiese siempre un ejemplar de *Gil Blas de Santillana* y en los sueños de Santa Cruz, un lujoso “sejour” en Versalles; se cumpliría su anhelo.

Aquellos primeros 25 años de República fueron un coiteo de generales. Es curioso: la Independencia posee un trágico destino. Rara vez se reconoce la intervención del pueblo en su gesta y realización. Se la adjudica siempre a

alguien, en procura de riesgosa marca de fábrica. Cuando los militares intervienen corporativamente, el asunto no mejora por muchas y obvias razones. De ahí que la dinastía de los generales de la Independencia, como los llama Markham, reclamara sucesivamente el jugoso derecho de la pernada monocrática. Riva Agüero, La Mar, Gamarra, Santa Cruz, Vidal, Torrico, La Fuente, Castilla, Echenique, San Román, todos fueron, en un grado u otro, a veces simples cadetes, a veces como generales, pero todos partícipes de la lucha emancipadora. Esta era su licenciatura para la universidad de la conspiración y la montonera. Lucían su título con más ínfulas que un catedrático virreinal, con borlas, su toga, su beca, su museta y su birrete. Reclamaban el bocado de la Presidencia. Se turnaban en ella siempre en monocrática ronda. Como el país estaba exhausto, los turnos eran cortos, breve mita de poderosos. No bien los inocentes *guanayes* acumulaban su fecal riqueza para brillo de nuestra vanidad, el asunto político —lo hemos dicho— empezó a interesar a los civiles. Después de todo, si inteligencia manda, ¿para qué otorgar el usufructo de un país anémico, a militares llenos de desplantes como lo denuncian *La Pepa* y *El Sargento Canuto* de Segura?

Así fue cómo, a partir del gobierno de Ramón Castilla, en quién intencionados historiadores tratan de descubrir a nuestro Portales, nuestro Juárez, nuestro San Martín y nuestro Bolívar, los elementos civiles, casi todos comprometidos en la empresa por los *guanayes*, empezaron a mostrar mayor interés en la cosa pública. Para entonces, don Felipe Pardo lo retrata en su *Constitución Política* y Manuel Ascencio Segura le retruca implícitamente en *la Pepa*, *El Sargento Canuto*, ya citados, en *Percances de un remitido*.

La nación se va convirtiendo en Estado. El primer presupuesto fiscal data de entonces: sólo llega a poco más de 8 millones de soles, cuyo 80% depende de las exportaciones del guano. El negocio aviva las ganas de cometer travesuras. Mientras los pájaros marítimos defequen con solidez y abundancia, y los negros esclavos trabajen con entusiasmo y sin salario, la agricultura será la panacea de una naciente plutocracia republicana. Pero, por ese tiempo, unos locos de atar han dado en lanzar denuestos contra la esclavitud —e Inglaterra saciada los apoya—, y hasta parece que esclavizar constituye un pecado, pese a las oportunas y latas citas de Aristóteles y Santo Tomás, con que se cubren los negreros blancos. (¿No ha dicho el cubano José de la Luz que, en lo referente a los esclavos negros, “lo único negro es blanco”). Conviene seguir la corriente, aunque pensando, como es de uso en el Perú en las “hostias sin consagrar” virreinales. Se llamaba así el Virrey y Audiencia, con cuyo motivo, la autoridad local,

poniéndoselas sobre la cabeza en señal de gran respeto, pronunciada la consagrada fórmula del sofisma jurídico americano: “Se acata, pero ... no se cumple”. Los negreros de 1845 reflexionaron: “Inglaterra, la primera potencia del mundo entonces, ha declarado la guerra al tráfico de esclavos. En los Estados Unidos hay una lucha tremenda (se convertiría en guerra a partir de 1861 y hasta 1865) por idéntica razón. Pues, hagámonos liberales. Seamos antiesclavistas. Apoyemos la manumisión de los negros, libres en el vientre de sus madres desde 1821. Pero, para no perder todas nuestras pingües utilidades, contratemos trabajadores baratos entre los famélicos de la China.” Delicada operación que requería alta influencia en el gobierno para robustecer el poder económico. Así fue como, a la sombra de tales intereses y aprovechando la impostergable lucha entre militares, llegada a su clímax en la época de Balta (el Perú tenía ya dinero), amanece un partido de civiles, con bandera civil y nombre tal, el Partido Civil, cuyo objetivo inmediato será entregar el poder a los civiles, rescatándolo de mano de los militares. No obstante, apenas termina el primer período civil, su presidente traspasa conscientemente la presidencia a un general: de Manuel Pardo a Mariano Ignacio Prado. Las razones doctrinarias tenían menor vigor que vínculos de otra naturaleza. La guerra interrumpió el nuevo período militar con la dictadura de Piérola, la *tete noire* del civilismo, por cuya razón le cerró el paso y con él al pueblo de aquel tiempo.

No se ha analizado psicológicamente a fondo la actuación del Jefe Supremo de la Guerra en aquel luctuoso período. Se lo considera desde el punto de vista de sus aciertos o desaciertos militares, o de sus logros políticos. Hay varios ángulos inéditos. Así, no se ha dicho que la megalomanía de que González Prada le hacía reproche (recuérdense las letrillas sobre el “enano Perinola”) debería imputarse al medio. En el Perú no se conoció jamás una autoridad colectiva. Anduvimos siempre por los cerros de Ubeda “heroísmo” a lo Carlyle. Desde el Inca hasta los virreyes, todo fue absolutismo; el libertador fue otro señor absoluto; los Presidentes ¡ni se diga! Piérola asumió el papel que le correspondía como heredero de todo ello. Jefe Supremo, Dictador. Cuando el conflicto con España, catorce años antes, había hecho lo propio el General Prado: Jefe Supremo y Dictador. Junto a él pareció borrosa la nítida figura de su egregio Ministro, don José Gálvez: error de perspectiva que, en un país heráldico y ancestral como el nuestro, significaría irreductible desinteligencia entre los descendientes de tales abuelos, pese a las responsabilidades de sus respectivos altos cargos.

El conductor de la resistencia contra el invasor, general Cáceres, también monopolizó el callado heroísmo de

sus anónimas mesnadas. De entre los mil gestos magníficos de entonces, se perpetúa el correspondiente a un heroico hijo de papá grande: Leoncio Prado. Cáceres pensó, como los generales de la Independencia, que él era el dueño del destino peruano, y cobró en poder sus sacrificios patrióticos. La patria estaba obligada a pagar sin reticencias a todos sus esforzados hijos ... que supiesen demandar lo que creían deuda a su favor. De ahí la década militarista de 1885 a 1895, cancelada por un primer acto de cordura cívica, la coalición de partidos civil (el de Pardo) y demócrata (el de Piérola), los cuales, al juntarse, restauraron los valores ciudadanos y derrotaron al militarismo batalla a batalla por todo el Perú y al fin, en la propia Lima.

Es entonces cuando se perfila un movimiento democrático hasta, en 1908, la Presidencia de Leguía, menudo y aquilino hombre de negocios, aportó junto con la audacia del arriesgador de futuros, una idea muy práctica, pero muy confusa y desvalorizadora de ciertos elementos indispensables para mantener en alto los ideales de una nación. Leguía, como todo materialista o financiero, cegado por la experiencia de los gerentes, restauró la monocracia. Para eso deshaciendo los partidos políticos tan trabajosamente hilvanados. Aumentar la renta pública fue el “slogan” con que disfrazó su autocracia. Era una consigna inédita. En realidad no descansaba sobre cálculos muy complejos. Con las cuatro operaciones (y hasta con sólo dos de las cuatro) se tenía suficiente para orientar la nueva política.

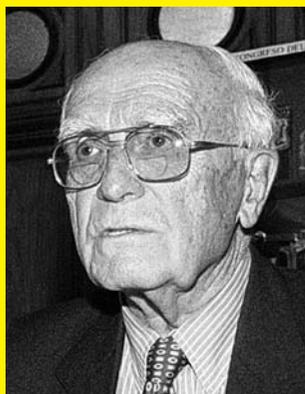
Tras el brevísimo interregno –nada personalista por cierto, pero, sí, democrático, que representó el Presidente Billinghurst–, resurge la monocracia con el coronel Benavides. Y, luego de otro *intermezzo* legalista, de José Pardo en su segunda presidencia, renace con Leguía la autocracia desembrozada y reeleccionista. Lo que sigue es historia contemporánea. En treinta y siete años, de 1919 acá [1956], no conocimos sino nueve meses más tres años y tres meses, en total cuatro años de gobierno democrático con pleno disfrute de libertades públicas, sin censura, sin exilios, sin presos políticos, sin supresión de partidos. Duro balance; 4 en 37, es decir menos de 1/9 de vida constitucional absoluta. Extendida esa proporción a nuestros 135 años y medio, la regularidad durante dicho lapso, si juzgamos con rigor, no da mucho más. Para ser optimista elevemos la cifra a un cuarto de siglo democrático; la monocracia nos es deudora de ciento diez años de retraso o estancamiento, en que la nación, moral y materialmente, ha avanzado por su cuenta, a despecho del contraproducente freno que representó la amputación de sus más preciadas virtudes y posibilidades.



Teoría de la Emancipación del Perú. Piura: Universidad de Piura, 1986. Extractos seleccionados, págs. 157-161, 163-165.

¿Para qué la Independencia?

José Agustín de la Puente Candamo



Presidente de la Academia de Historia del Perú. Uno de los grandes conocedores del período de la Emancipación peruana.

a causa de un hecho histórico y su finalidad, son dos temas entretreídos y que pertenecen a la entraña misma de un hecho histórico.

En los capítulos anteriores se ofrecen múltiples respuestas que explican de modo más o menos imperfecto la causa de la Emancipación. El clima intelectual y político de la época; el ejemplo de otros empeños revolucionarios; los errores del gobierno virreinal; el clima de descontento y de protesta que se vive en todos los ángulos del Imperio; la propia identidad de cada reino americano sobre un verdadero denominador común; la urgencia de reformas que se acerquen a la autonomía y que jamás se formulan de manera orgánica; el alegato intelectual, el esfuerzo político, la hazaña militar de hombres directivos; la vinculación con el propio territorio y con la propia historia regional; la nostalgia y el recuerdo de los tiempos viejos que enaltece Garcilaso; la existencia de malos funcionarios; el abuso en la represión y en el uso de la fuerza; la rivalidad entre criollos y peninsulares; el fortalecimiento del “mundo mestizo”; en fin, la esperanza en una vida mejor que estuviera en “nuestras manos”, explican, como un inmenso mosaico, el origen de nuestra Independencia y “acompañan” a la comunidad peruana, sujeto central y gran protagonista de nuestro tema.

Y aparece la segunda pregunta. ¿Para qué la Independencia?

Una visión negativa nos dice que la ruptura con España no representa ningún cambio interesante en la vida del hombre peruano. Que las injusticias continúan, que la lentitud en la administración del Estado no se modifica, que el nivel de vida en lo económico y social no mejora, que pasamos del dominio español al ejercicio del dominio industrial y económico británicos.

Las afirmaciones anteriores con su ilimitada amplitud encierran sin duda “verdades” múltiples, mas el error primordial se encuentra al mostrar sólo un fragmento de los hechos, no la íntegra imagen de la medalla.

Que en la República del Perú hay múltiples expresiones de injusticias, lentitud administrativa, retraso en educación, salud, vivienda, son hechos indudables. Es cierto igualmente que el Perú no es

una “isla” en la economía mundial y que estamos sujetos a las influencias de los grandes ambientes, no obstante, hay mucho más que decir para la total comprensión de esta “persona” compleja que es el Perú.

Bartolomé Herrera en su famoso sermón el 28 de julio de 1846, sostiene que el Perú debía separarse de España porque era un pueblo “enteramente nuevo”. Esta es una idea capital. La noción de pertenecer al territorio y a la región peruanos; la creencia de un derecho que viene del nacimiento en este territorio; el vínculo con la propia tierra; todo el conjunto de ideas y vivencias que permiten definir a un hombre como peruano y que orienta a éste para reconocer al extranjero; este abigarrado registro de hechos coetáneos y de recuerdos llevan al convencimiento, a la necesidad, de asumir el gobierno de lo propio.

Y todo lo anterior no es verbalismo vacío. Un hecho social profundo, la sola existencia de la vinculación entre el hombre peruano y su mundo, genera el derecho al propio gobierno. El sólo hecho de la conducción del Perú entregado a manos peruanas es un cambio social legítimo y muy significativo. Es el ejercicio del derecho al propio gobierno.

La Independencia, de este modo, aparece no como un ejercicio de vanidades o de predominios, sino como una afirmación del ser del Perú. Y esto es superior al hecho político y al suceso militar.

¿Y cómo se desarrolla esta afirmación del ser del Perú?

En la diaria “encarnación” vital de nuestras Constituciones y de sus principios teóricos, en el uso y en el abuso de las facultades que el Estado reconoce a los ciudadanos en el perfeccionamiento esforzado del “mapa de la República” en la incorporación de nuevas técnicas que transforman el mundo cotidiano en el esfuerzo por integrar a nuestros hombres con evidentes matices culturales, sobre el mestizaje común; en el esfuerzo del camino, del ferrocarril y del avión, por unir más y más una inmensa geografía; en los avances y en los retrocesos en contorno de una vida mejor para todos los peruanos; en este marco que compromete toda la vida y toda la actividad del hombre, se encamina al perfeccionamiento, la afirmación del ser mismo del Perú.

La presencia del Estado peruano que habla en

nombre propio, en nombre de la nación, es una de las expresiones interesantes de la nueva “época”.

Tal vez es ilustrativo como símbolo, el momento que menciona Juan García del Río –nuestro primer enviado acreditado en Londres, con Diego Paroissien– en su entrevista con el ministro Canning. El funcionario inglés le pide que señale en un mapa la ubicación del Perú y le pide una exposición sobre el estado del país. De algún modo, éste es el comienzo de la vida internacional nuestra en relación con el mundo europeo.

A Europa le interesan vivamente los nuevos mercados, y el signo ideológico de las nuevas estructuras soberanas es motivo de preocupación y de diversos proyectos.

Los debates entre liberales y conservadores y entre republicanos y monárquicos, integran un largo proceso que persigue la afirmación del nuevo Estado.

La solicitud de un empréstito, la presencia de la bandera nuestra, poco a poco, en diversos lugares del mundo, la llegada de buques de una y otra nacionalidad a puertos nuestros, son algunas de las formas de la nueva relación entre el Estado naciente del Perú y países amigos.

Es importante subrayar el origen de nuestra República, como el de los otros Estados “viejos” de Hispanoamérica.

Es interesante recordar los dos principios esenciales, que al mismo tiempo son el nexo que subrayan la continuidad de la vida del Perú: el “uti possidetis” y la “libre determinación de los pueblos”.

El principio del derecho romano es el vínculo entre el mapa del Virreinato del Perú y el mapa de la República del Perú. La carta geográfica y el contorno del Perú republicano no es obra de la historia que se expresa en la jurisdicción virreinal que el Perú independiente asume y continúa con el título viejo de la posesión y del dominio.

Es aleccionador decir una vez más que los límites de la República no son consecuencia de una victoria militar, ni de una negociación política, son obra de la misma historia. El territorio del Perú es obra de la historia.

Y otro camino bello y luminoso que explica la realidad humana del nuevo Estado, es el principio de la libre determinación de los pueblos. De verdad, uno lee con emoción las actas de Independencia de los pueblos cercanos a la frontera del Virreinato, en las cuales se manifiesta la voluntad de romper el vínculo político con España y de pertenecer a la nueva organización del Perú.

El fenómeno, creciente cada año, de mayor relación entre el Perú y hombres de otras nacionalidades y de costumbres diferentes, representan progresivamente una transformación en el ámbito de nuestras formas de vida.



Aparte del contenido social de la Independencia, que se descubre en la afirmación de la comunidad peruana, son interesantes otras expresiones con un valioso contenido humano.

En el tiempo de San Martín, para no reiterar innecesariamente los testimonios, hay una variada legislación.

“La humanidad, cuyos derechos han sido tanto tiempo hollados en el Perú, debe reasumirlos bajo la influencia de leyes justas, a medida que el orden social, trastornado por sus mayores enemigos, comienza a renacer”. Luego de la consideración anterior, declara San Martín la abolición de la pena de “azotes”.

La creación de la “cárcel de Guadalupe” y su reglamento persiguen “la seguridad y el alivio de los miserables que antes han gemido en lugares impropios por su localidad y falta de desahogo”. El reglamento provisional “de los tribunales de justicia”, responde al mismo espíritu.

Amplia es la legislación sobre los esclavos. El texto capital, del 12 de agosto de 1821, firmado por San Martín y Monteagudo, manifiesta que “la humanidad ha sido altamente ultrajada y por largo tiempo violados sus derechos, es un grande acto de justicia, si no resarcirlos enteramente, al menos dar los primeros pasos al cumplimiento del más alto de todos los deberes” ... “todos los hijos de esclavos que hayan nacido y nacieren en el territorio del Perú desde el 28 de julio del presente año” ... “serán libres y gozarán de los mismos derechos que el resto de los ciudadanos peruanos”.

Por disposición del 27 de agosto de 1821 “queda abolido el impuesto que bajo la denominación de tributo se satisfacía al gobierno español”. Igualmente, se suprime la denominación “indios o naturales: ellos son hijos y ciudadanos del Perú, y con el nombre de peruanos deben ser conocidos”.

Del 28 de agosto del mismo año es la disposición que suprime “toda clase de servidumbre personal”, y nadie podrá obligar “a que sirvan contra su voluntad”.

La creación de escuelas gratuitas “de primeras letras” en los conventos, la fundación de la Biblioteca Nacional y del Museo Nacional, y la preocupación por defender los testimonios antiguos del hombre peruano, son muestras valiosas de un espíritu que no se deja ganar por los afanes de la guerra y que postula un interés más general por los temas del hombre.

Pero hay algo central y más profundo. Es la continuidad de la vida del Perú.

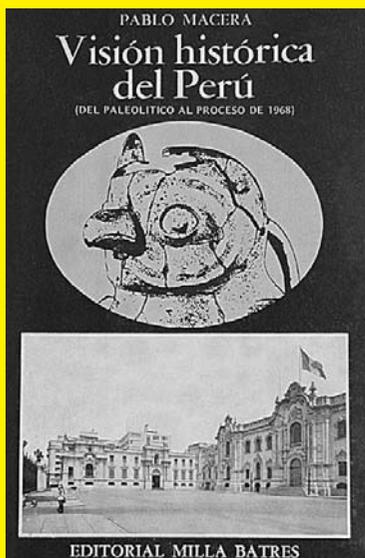
La comunidad peruana, raíz fundamental de la Independencia, gana su “forma” plena con la Emancipación política y con la fundación del Estado.

Sin embargo, podría plantearse esta pregunta ¿Por qué se dice que el Perú adquiere plenitud desde la Independencia?

La respuesta es compleja. No es solamente el triunfo militar, o la creación de una nueva estructura jurídica, o la rectificación de errores o injusticias. Todo lo anterior es válido; no obstante, hay algo más. Nuestros abuelos de esos años de tantas esperanzas reciben entre sus manos –solamente entre manos peruanas– la inmensa tarea de perfeccionar e integrar mejor la sociedad peruana bajo un signo de justicia y en diálogo con todos los pueblos de la Tierra. Este es el “encargo” capital que la República recibe de la Independencia en la continuidad de los siglos, creadores del Perú.

Al final de este libro, procede esta pregunta ¿Para qué la Independencia?

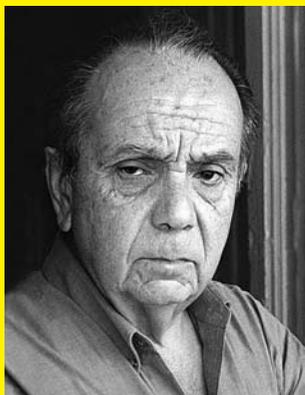
De algún modo ya se ha adelantado la contestación. La Emancipación afirma como objetivo central, como objetivo último, el perfeccionamiento de la comunidad peruana. Este es el ideal de los precursores y de los hombres que vencieron en la lucha por la afirmación de una singularidad espiritual, obra de la historia.



Visión histórica del Perú (Lima: Editorial Milla Batres, 1978). Extractos seleccionados, págs. 179-217.

La primera República

Pablo Macera



Investigador de la Universidad de San Marcos. Uno de los historiadores más polémicos del Perú. Sus punrosas de vista siempre han suscitado controversia.



Después de 1821-1824 la nueva república no pudo garantizar su independencia económica frente a las grandes potencias comerciales y manufactureras de Europa. Tampoco creó de inmediato un orden interno propio que sustituyera a la antigua administración colonial. El vacío de poder producido por la independencia política resultó demasiado grande para las elites criollas, fragmentadas en grupos adversarios irreconciliables y empobrecidas desde mediados del XVIII, y sin adiestramiento propio para su nuevo rol gobernante.

En el orden económico el Perú sólo fue capaz de concurrir a los mercados mundiales con sus producciones mineras y agrícolas. Entre 1830-1840 el porcentaje total de oro y plata, sobre el valor total exportado por el Perú, llegó a una media anual de 79.6%. Por otro lado sus manufacturas eran de tipo artesanal y con excepción de la textilería de obrajes destinadas a un mercado interno, que además de ser demográficamente reducido y escasamente monetizado se encontraba interferido por la manufactura industrial importada. El principal beneficiario de este viejo sistema y de la nueva coyuntura político-económica fue Inglaterra. España fue casi totalmente expulsada de los mercados suramericanos. En 1827 su comercio con América y Filipinas se redujo en un 86.2% con relación a 1792. Y en la década siguiente a la batalla de Ayacucho (9 de diciembre de 1824) sólo pudo exportar a los puertos del Pacífico hispanoamericano (incluyendo los de Nueva Granada y México) el 3.3 % del valor total, casi 5 veces menos que EE.UU. y la sexta parte de Francia. Entre tanto, como decía un enviado francés, el Pacífico se iba convirtiendo en un estuario del Támesis; y el Perú ingresaba paulatinamente a la esfera de influencia del gran imperio informal británico. Carecemos aún de estudios que describan y expliquen la posición y las relaciones del Perú dentro de aquel sistema planetario, cuyo centro solar era Inglaterra, y que especifiquen el nuevo tipo de dependencia, diferenciándolo de la dominación colonial directa, que la propia Inglaterra empleaba en otros continentes (África, Asia); así como del régimen tradicional español de los siglos XVI-XIX.

Inglaterra no tomó a su cargo, en primer término, la administración de los países que formaban

parte de su imperio informal. Prefirió el control económico a través del comercio internacional, valiéndose de su superioridad tecnológica, medios de transporte y fabricación industrial. Estructuró así mismo los términos de intercambio de modo que (como en el sistema tradicional español) las áreas periféricas y dependientes como el Perú importaran bienes de consumo antes que bienes de capital. Evitó, por último, comprometerse en inversiones directas después de una primera apertura fracasada en el sector minero. El capital británico se hizo presente, sobre todo, por medio de los empréstitos a los débiles y endeudados gobiernos suramericanos. Solo en la segunda mitad del siglo XIX apareció en algunos sectores internos, como los transportes (ferrocarriles) y servicios públicos (gas).

Aunque fueron decisivos estos factores externos, derivados de la nueva dependencia informalizada, no bastan para entender el proceso histórico peruano durante el siglo XIX. Debemos preguntarnos lo que entre tanto, en forma a la vez coincidente y relacionada, ocurría en la sociedad interna. Sin duda, el hecho básico es la persistencia de la estructuración colonial, implantada durante tres siglos y que para ser modificada hubiese necesitado de una revolución social que no figuraba en ninguno de los programas de la reivindicación criolla independentista. Los indios continuaron bajo un régimen servil durante todo el siglo XIX y aun después. La esclavitud negra fue mantenida hasta mediados del siglo XIX para ser remplazada por la dura trata de chinos. Las bajas clases medias y los sectores populares urbanos debieron resignarse a ser una clientela patrocinada por la reducida élite de criollos que juraron la república sin abjurar de la conquista. La historia pudo ser diferente de haber sido el Perú una república de indios o una república de mestizos (Túpac Amaru / Pumacahua).

Durante toda la primera mitad del siglo XIX el Perú criollo debió así mismo tomar decisiones acerca de la distribución del poder político, tanto dentro de su territorio como dentro del nuevo contexto geopolítico suramericano, para el cual no valían ya los arreglos del sistema español. Era necesario decidir cuál sería el nuevo centro hegemónico o alternatively montar, cuidadosamente, el pluralismo de un equilibrio de poderes. Fracasada la gran confederación de Bolívar (Colombia, Venezuela, Ecuador, Perú, Bolivia) había quedado abierta la posibilidad de

un eje Perú-boliviano que significaba la adaptación al siglo XIX del antiguo modelo incaico y austríaco, que había sido interrumpido primero por las reformas borbónicas (creación del virreinato de Buenos Aires) y después por la independencia de Bolivia. Ese eje resultaba inaceptable para todos los demás países suramericanos. Aunque la unión Perú-boliviana implicaba, principalmente, el control de los Andes centrales y el Pacífico sur, traía consigo otras derivaciones: podía interrumpir la expansión brasileña en la Amazonía, neutralizar la influencia argentina en la cuenca del Plata y marginar o controlar a Chile. Era en definitiva la aparición de un poder cuasi imperial; Argentina y Chile comprendieron bien estos peligros y se vieron obligados a defender, como suyos, nada menos que los planes españoles del siglo XVIII que habían disminuido la importancia de los países andinos.

Los planes hegemónicos y confederativos fracasaron, además, por la resistencia interna dentro de los propios países interesados. Cada uno de ellos se preguntaba, en primer lugar, cuál de los dos obtendría mayores ventajas. Gamarra, el líder peruano, estaba dispuesto a confederar si el Perú (y dentro del Perú 'él mismo') podía dirigir la confederación. Lo mismo pensaba Santa Cruz, desde el lado boliviano. Por otra parte la confederación significaba el predominio de la sierra sur sobre la costa peruana y todas las provincias del norte. Es decir, la prolongación del modelo Wari Inca que parcialmente había podido sostener el auge de Potosí. Paradójicamente el grupo norcosteño (en particular la élite portuaria limeña), que estaba empeñada en una abierta competencia comercial con Chile por dominar el océano Pacífico, no advirtió que el predominio del sur Perú-boliviano era el precio que debían pagar para ganar esa competencia contra Chile.

Fracasada la confederación peruano-boliviana, Bolivia y el Perú se redujeron territorialmente a lo que habían sido, respectivamente, las audiencias de Charcas y Lima; sin que esa reducción implicase un equilibrio definitivo de los poderes en el orden internacional suramericano. Dejó abierta, por el contrario, la confrontación directa entre el Brasil Argentina, Argentina Chile, Chile Perú, Perú Colombia Ecuador en un círculo vicioso indefinido.

En cuanto a la estructuración del poder interno las opciones del Perú fueron mucho más limitadas

que en el orden internacional. La aristocracia criolla no había podido, como su homóloga chilena, realizar la independencia. Sus principales representantes (Torre Tagle, Riva Agüero) habían sido acusados de colaboracionismo. Casi todos habían preferido los castillos españoles del Callao, en vez de combatir en Ayacucho. Carecían, por consiguiente, de la fuerza y el prestigio político necesarios para asumir visiblemente el gobierno de una república que no habían deseado. Los sectores profesionales medios, entre tanto, eran demasiado débiles como para remplazarlos. En un país multirregional como el Perú solamente existían tres sistemas organizados jerárquicamente a escala nacional: el Ejército, la Iglesia y la burocracia civil; estas dos últimas, por su naturaleza, no podían pretender el poder supremo. El estado de guerra internacional, casi continuo desde 1810 hasta mediados del siglo XIX, fortaleció además al Ejército. El militarismo resultaba por consiguiente el modelo político con mayores probabilidades históricas. De hecho sin mencionar interinatos muy breves salvo dos (Pardo, Piérola) todos los demás presidentes peruanos del siglo XIX fueron militares. Hasta el gobierno de Castilla, sin embargo, ese propio militarismo fue incapaz de construir un “gobierno fuerte” pese a los esfuerzos de Gamarra y de Pando.

El desarrollo frustrado

A mediados del siglo XIX la comercialización internacional del guano abrió al Perú la oportunidad de cambios sociales y económicos en condiciones más ventajosas que las de otros países suramericanos. Pero al final del período, después de 25 años, casi todo había fracasado. Los peruanos se han venido preguntando, desde entonces, ¿qué ocurrió con el guano? Consideremos primero sumariamente las condiciones económicas generales del país. La deuda externa peruana superaba los 16.000.000 de pesos, su crédito internacional se había arruinado hasta el punto que los bonos peruanos se cotizaban a no más del 16% de su valor nominal. El sector privado, a más de otros obstáculos, había debido afrontar desde 1830 el desorden monetario. El amonedamiento de la plata había bajado en los primeros años republicanos hasta un 50% de lo producido en el quinquenio 1790,1795. Para los años 1830-40 se calculaba que hasta 4-5 millones del valor de las importaciones eran pagados en plata piña. A partir de 1832 la situación fue agravada por la introducción

de la moneda feble boliviana. Entre 1830-61 Potosí acuñó casi 37.000.000 de pesos con una liga inferior a la que usaba la moneda peruana. De esta cantidad fue internada al Perú aproximadamente el 35%, ocasionando el ocultamiento de la moneda nacional y serios trastornos en las operaciones comerciales. Al mismo tiempo, así en el propio Perú como en el Ecuador, operaban entre 10 y 50 establecimientos clandestinos de moneda fraudulenta para el mercado peruano.

Las limitaciones del ahorro interno así como el escaso flujo y mal empleo de los capitales exteriores habían, por último, determinado un estancamiento en todos los sectores económicos, principalmente minería y agricultura de exportación.

Las ganancias del guano parecían ser una solución a todas estas dificultades, pero el remedio fue peor que la enfermedad. La moneda boliviana fue, es cierto, eliminada pero mediante una operación de costos elevadísimos. El fisco salió de su pobreza, aunque dependiendo casi exclusivamente del guano. En el presupuesto de 1854-55 el guano representaba ya el 50% de los ingresos. En el de 1861-62 su participación había subido al 80%.

Amparados en esta prosperidad, el Estado y las clases dirigentes del Perú montaron una errónea política económica; de un lado fueron toleradas deshonestas negociaciones con la deuda pública (externa e interna) y las comisiones de empréstitos. Del otro lado se puso en ejecución un ambicioso programa de obras públicas de infraestructura (ferrocarriles) pensadas en función de la comercialización mundial de materias primas, con lo cual la economía peruana seguía siendo una economía satélite, complementaria de los centros manufactureros del exterior. El financiamiento de esas obras resultó inadecuado, no sólo por las tasas del interés y el mal uso de los fondos sino por cálculos erróneos acerca de su rentabilidad a corto y mediano plazo.

Del lado empresarial privado hubo en esos años, a la vez, iniciativa e incapacidad. Fuese como consignatarios o como intermediarios de negocios extranjeros, e incluso con directo e ilícito beneficio del Estado, se crearon grandes fortunas. Lima rompió sus murallas coloniales y fabricó en su vecindad dos balnearios de lujo. Las puertas de las casas y la ropa in-

terior se importaban desde París. Signos exteriores de un optimismo que a nivel de mayor importancia estimuló una orgía de] crédito bancario que llevó a la bancarrota de los años 70. Los propietarios criollos creyeron llegada su hora, contrajeron enormes préstamos para reconstruir sus casas e invertir en las viejas plantaciones de azúcar.

El sector más beneficiado con todos estos excesos fue el de la agricultura de exportación. El "cotton Famine" de los años 60 propició la extensión de los algodones; el crédito bancario favoreció la modernización de las viejas plantaciones de caña de azúcar. Pero la inflación interna de los precios, la coyuntura internacional de los años 70, la

débil e irracional estructura empresarial, frustraron incluso ese parcial desarrollo. De todo eso quedó como saldo moral la inicua trata de los inmigrantes chinos, de los cuales llegaron al Perú más de cien mil (100.000) en menos de 25 años.

Ni el contrato Dreyffus (Piérola) ni la nueva política peruana sobre el salitre (Pardo) bastaron para detener el desastre adonde conducía toda esta historia peruana entre 1840-1870. La guerra del Pacífico (1879-1883) lo puso en evidencia. Fue una derrota solicitada ya que no merecida. O por lo menos una derrota merecida por una clase dirigente (presidentes, ministros, comerciantes, obispos, doctores y generales) que solamente tuvo una habilidad: hacer que esa derrota fuese pagada por el propio pueblo.

- **15** Manuel Lorenzo Vidaurre. "El Plan del Perú". En *Los Ideólogos, Colección Documental para la independencia del Perú*. (Lima: 1971). Págs. 368-371, 375-377, 397-398.
- **16** Bartolomé Herrera. "Sermón de 1846, segunda parte". En *Escritos y Discursos* (Lima. E Rosay, 1929). Págs. 79-85.
- **17** Francisco de Paula González-Vigil. "Importancia y utilidad de las asociaciones". En *Educación y sociedad*, (Lima: INC, 1973). Págs. 23-30.
- **18** Ricardo Palma, "El Baile de La Victoria". En *Tradiciones Peruanas*, varias ediciones.
- **19** Manuel Pardo. "Mensaje del presidente de la república, don Manuel Pardo, al clausurar las sesiones de la legislatura extraordinaria, el 28 de abril de 1873." En *Mensajes de los presidentes del Perú*. Pedro Ugarteche y Evaristo San Cristóbal, vol. II. (Lima: imprenta Gil, 1945), Págs. 34-36.

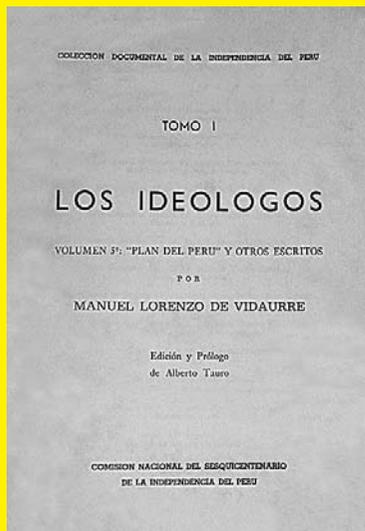
A

Al implantarse el republicanismo luego de la rendición del Virrey La Serna, los ideales políticos de la ilustración europea se trasplantaron al Perú. La ilustración y el sistema republicano implican una dosis significativa de individualismo. Esto produjo un choque, no ya sólo con la mentalidad jerárquica heredada del período español, sino también con la mentalidad corporativa y solidaria indígena que la legislación española había respetado, y con las ideas de solidaridad social y bien común que profesaba el común de los peruanos bajo la inspiración de la Iglesia Católica. Las preguntas de orden para los intelectuales y políticos de entonces fueron: ¿Qué es la República? ¿Cuál es la relación entre individualismo y el mundo corporativo? ¿Cómo definir la ciudadanía a través de la noción de la razón? ¿Qué rol cumple la Iglesia en el Perú?

Estas preguntas se hicieron aún más urgentes en los múltiples momentos en que la República mostró sus insuficiencias y males. El desorden político y el caudillismo, las guerras intestinas y el clientelaje marcaron largos años de nuestra historia. Desde las guerras de Independencia (1820-1824) a la del Pacífico (1879-1883) se abre un período complejo de nuestra historia. Abarca desde el primer militarismo (incluyendo la época del guano) hasta el primer civilismo. En este largo período, el destino de nuestra patria sigue el irreversible paso histórico de la República.

Capítulo IV:

La joven República de la Independencia a la Guerra con Chile



"El Plan del Perú", *Los Ideólogos*, Colección Documental para la Independencia del Perú. Lima: 1971. Extractos seleccionados, págs. 369-371, 375-377, 397-398.

Discurso quinto: leyes fundamentales que convienen al Perú

Manuel Lorenzo de Vidaurre
(Lima 1773-1841)



Gran jurista y uno de los más controvertidos intelectuales de su tiempo. Tuvo la osadía de escribir un libro que contradecía sus propias ideas: *Vidaurre contra Vidaurre*.

El pueblo debe ser instruido de lo que constituye la libertad.

Si un viajero anunciase el descubrimiento de un país feliz, donde el Sol despidiendo sus rayos de un modo suave y benigno, diese a la Tierra un calor moderado sin los ardientes rigores del estío; donde el templado céfiro soprase sin intervalo, vivificando hombres, aves, bestias, árboles y plantas; donde se recogiesen los mismos frutos de continuo, y los campos presentasen una extendida alfombra de matizadas y aromáticas flores, donde corriendo los ríos en concertados cauces, hiciesen un ruido apacible, semejante al sueño del justo; donde los montes presentasen caza abundante, los llanos espigas copiosas, las costas serenas delicada pesca; donde las mujeres fuesen tan bellas como las circasianas, tan virtuosas y modestas como las cuákeras; donde los habitantes sensibles y hospitalarios saliesen a recibir a los extranjeros, con la amable emulación de admitirlos en sus casas, y hacerlos partícipes de los abundantes bienes, con que los enriqueció la naturaleza, donde las alabanzas al unigénito de Dios en los templos, acompañadas de una deliciosa música, retratasen el carácter de paz y tolerancia de nuestro Jesús adorado; donde no hubiesen leyes escritas, sino santas costumbres; donde no se oyese el nombre de magistrados ni médicos, por no conocerse ni las enfermedades del cuerpo, ni los vicios del espíritu; donde no turbasen la tranquilidad el rayo, el trueno, la tempestuosa lluvia, el terremoto; donde la discordia, la envidia, los celos, las venganzas, esas téticas hidras, jamás hubiesen asomado sus pálidos y horrorosos semblantes; todos, todos gritaríamos, enseñadnos el camino de ese verdadero paraíso, de esa comarca de placer y gloria, de ese terrestre empíreo, imagen viva de autor del Universo. Cuando en mis cuatro anteriores discursos yo os he hecho el paralelo entre la desgraciada clase de un abatido y miserable esclavo, rodeado de grillos y cadenas, sepultado en pestíferos y oscuros calabozos, asesinado en cadalsos, o expatriado en distancia de los objetos más tiernos de su amor; y la suerte próspera y dichosa del ciudadano libre, alegre en la abundancia, seguro en su domicilio y rodeado de su dilatada familia; me reconvendréis porque os hable sobre los medios de establecer un gobierno racional y justo. Creeréis tal vez que son pinturas, los que son convencimientos, o imaginaciones, las verdades más constantes, si contento con el nombre de Repú-

blica, nada os dijese sobre el modo de establecerla y perpetuarla. Tal vez me argüiríais con lo que expuse en uno de mis entretenimientos. Roma y Grecia destrozadas en facciones, Venecia existiendo bajo el despotismo de las leyes, Génova siempre vacilante, Francia sin poder mantener por diez años el árbol que regó con la sangre de más de dos millones de sus mismos hijos. Yo no varío. En nada aprovechará la expulsión del español feroz, si no publicamos unos códigos perfectos y análogos al sistema que hemos jurado.

Debemos aspirar a la perfección de las leyes

Los derechos del hombre en sociedad son los mismos derechos que le dio la naturaleza, Para asegurar estos derechos los hombres se debían unir, y formar un cuerpo político, Las leyes no debieron ser sino la explicación del derecho natural sostenida por la fuerza común de los miembros que componen el Estado. Yo no hallo pacto social conforme al modelo primitivo que enseñó el Eterno a no excepcionar a los suizos y anglo-americanos. Tengo presentes los códigos antiguos y modernos: en todos ellos hallé usurpaciones, defectos, error, fuerza, opresión, e injusticia, Aquellas palabras de Solón, *yo no doy las mejores leyes, pero sí las más adecuadas para Atenas*, se tuvieron por una máxima incontrovertible y sagrada. Este es uno de los perjuicios de autoridad, que ha perjudicado más a los pueblos. Una Constitución, que necesita de varias reformas, decía M. Langriske, célebre orador de Irlanda, es un cuadro formado por diversos pintores. Cada uno tiene su idea y su gusto: no puede haber ni orden ni exactitud. La Providencia que nos organizó, de modo que deseásemos ser felices, debía poner a nuestro alcance los medios de serlo: Si el ascético lo confiesa en lo moral, no debe negarlo en lo político. Yo he formado de Dios una idea más justa: yo lo confieso bueno y omnipotente. Lejos de mí pensar que se deleita en el dolor, el tormento, la aflicción, el hambre, y la miseria de sus criaturas. Este es el carácter de un Nerón, de un Torquemada o de otro Inquisidor. El hombre es capaz de perfección en sus obras: no la suma, porque eso es reservado a la Deidad. Dios quiere que aspiremos a esa perfección, porque Dios quiere lo mejor para nosotros. No tenemos sino que seguir la voz de la naturaleza, y no separarnos un ápice de sus doctrinas. Ella dicta preceptos, que si los cumplimos, seremos sin duda dichosos. Maquiavelo creía incompatible la grandeza

de una República, y su tranquilidad constituía su elevación en ser conquistadora; su opulencia en hacer muchos pueblos infelices. No presumía un gobierno sin grandes defectos. Yo lo perdono: Maquiavelo no alcanzó los efectos prodigiosos de la representación nacional: este bien nos era reservado.

Hacemos una mezcla de la aristocracia y la democracia

Lo que hay es que en el curso de un largo gobierno, como pensaba Montesquieu, se desciende al mal por una gravitación insensible, y se sube al bien con grande esfuerzo. Esto es lo que necesitamos. Envejecidos bajo una dominación despótica, retenemos infinitos hábitos de servidumbre, sin poder avenirnos con las nobles maneras de la libertad. Como los que nacieron en la miseria, y una fortuna próspera les hace mudar de estado, descubren a cada momento signos de la educación que recibieron, del mismo modo, nosotros árboles injertos hacemos sentir el gusto de dos frutos muy diversos. Yo mismo jamás fui consecuente: aborrecía a los tiranos, detesté las preocupaciones aristocráticas, escribí y declamé en favor de los derechos del hombre; pero ¡ah, cuántas conversaciones, cuántos modos, cuántos ridículos gestos en oposición con mis ideas! ¡Pensamiento sublime de Maquiavelo! El pueblo es como una bestia feroz, cuyo natural salvaje se ha suavizado en prisión y acostumbrado a la esclavitud. Si se le deja libre en los campos incapaz de procurar por sí su mantenimiento y proporcionarse un asilo, es presa del primero que quiere sujetarla de nuevo a los fierros. Esto es lo que sucede a un pueblo acostumbrado a dejarse gobernar. Esto es, diré yo, el carácter de una Nación en la que se procuró educar en la servidumbre: esto es lo que motivó el sofisma de Mabli: ¿de qué sirve la libertad al que no se halla en proporción de mantenerla?

Necesidad de la ilustración

El remedio a este mal, a este radicado mal, es la ilustración. Montesquieu y Filangieri convienen, que para las mejores leyes, es menester que los espíritus estén preparados. La necesidad es mayor, cuanto más fuertes y radicados los errores recibidos. La fuerza de las costumbres hace que se amen prácticas odiosas, decretos bárbaros, disposiciones despóticas crueles y duras. Debe anteceder el convencimiento para que se ame el nuevo sistema. Es-

te debería ser el trabajo de los dichosos genios, que abundan en el Perú en más copia, que los metales. La ocasión es dichosa. Nuestro conciudadano Sunon persigue las últimas reliquias del ejército del Rey de Persia. Nosotros los ancianos gozamos de la más perfecta paz y tranquilidad en nuestro gabinete y podemos escribir sin comprometimiento, ni temores. Yo lo hago por mi parte, aunque de un modo tan débil, que no me satisface a mí mismo. Desearía que esta empresa se tomase a cargo de otro talento feliz y proporcionado al digno objeto.

Remedio contra la aristocracia

Hagamos lo que esté de nuestra parte; pongamos en ridículo lo que antes era objeto de adoración. La locura de la caballería, era la enfermedad de toda la Europa. Los hombres de más mérito salían al campo, se desafiaban, se batían, porque se confesase la hermosura superior de sus damas. La historia presenta casos, los más extravagantes. Un español escribe El Quijote, él fue la quina contra aquella inveterada fiebre: en el momento desaparecieron los caballeros andantes. Por muchos siglos la religión sirvió de pretexto y cobertor para los designios más viles. La hipocresía tomaba la exterior forma de la virtud. Los progresos en la política se medían por el estudio de una aparente buena fe. Palabras de edificación, movimiento de ojos y de manos, indicando la resignación y la esperanza en el Ser Supremo, atraían la atención, el voto y el partido de innumerables gentes incautas. Presenta Moliere el Tartufo, y revientan todos los resortes de la máquina de la bigotería. Se abusa de la cátedra del Evangelio, esa oratoria que debía ser la más sentimental, o se abate o se profana; los textos sagrados se aplican sin criterio; las pinturas cómicas se sustituyen a los serios discursos morales; el padre Isla publica el Gerundio, y en el momento se advierte la reforma. Yo no hallo un remedio tan adecuado contra estos males, como el ridículo. Llamemos condes y marqueses a nuestros caballos y perros: sea el nombre que se les dé a los locos; en los teatros aparezcan estas góticas instituciones con el ropaje del desprecio; sustitúyanse esas palabras a las de necio y fatuo; úsense por insulto y como la mayor ofensa; a un hombre descomedido, mal educado, sin talento, llámesele Conde o Marqués. Yo aseguro que en breve no se ocurrirá a la chicanería del para continuar el inútil y aún perjudicial rango.

Yo no procedo por prevención, sino por princi-

pios. Montesquieu me enseña que el que ama la democracia ama la igualdad. Yo prescindo de teorías. Yo recuerdo con Mirabeau a los pueblos, no lo que se ha estudiado en los libros ni en las meditaciones abstractas, sino lo que él mismo ha aprobado. La libertad no es tanto el fruto de una doctrina trabada por deducciones filosóficas, como la experiencia de los días y raciocinios simples, y las consecuencias necesarias que de allí resultan. Es menester haber perdido el entendimiento, carecer de reflexiones, entregar la conciencia, romper los vínculos de la naturaleza, renunciar al pudor, endurecerse en el engaño, y privarse para siempre de todos los sentimientos naturales para hacer el menor pacto, tregua o convenio con la antigua aristocracia. Si nosotros mantenemos sus formas en un gobierno democrático, resultará lo que a un enfermo que ha sufrido una fuerte indigestión. Si su estómago no está perfectamente purificado, cualquier alimento que tome, por noble que sea, en el momento le altera y corrompe: yo no hallo entre los gobiernos simples otro peor que el aristocrático: la Polonia garantiza mi palabra. Pero el aristo-democrático me presenta mayores turbulencias, inquietudes, y anarquías. Roma fue gloriosa mientras la alta clase todo lo gobernaba y regía. Los principios de decadencia yo no los concibo como Montesquieu y Gibbon. Su plan fue alterado; desde entonces comenzó la guerra civil y la ruina. Es verdad que César y Pompeyo casi concluyen la conquista del gobierno conocido. Yo confieso el hecho, pero en él veo aquellas luces que al expirar parece que alumbran más, que en su estado perfecto. El día de las glorias de esos grandes hombres, es la víspera de la caída espantosa de la República. Si han de gobernar el pueblo los nobles, éstos siempre han de trabajar por la tiranía.

Yo no quisiera en mis discursos nombrar jamás personas, pero hay algunos casos en que es necesario e imprescindible. Torre-Tagle y Riva-Agüero, el uno pretende entregar la patria, el otro la vende. Berindoaga es el agente de la más alta traición. El vicepresidente Aliaga es un desertor, tanto más criminal, cuanto que con engaños detuvo a muchos patriotas y les impidió que en tiempo emigrasen. Fuente González admite el gobierno a nombre del Rey, y publica el bando de que se habla en mi primer discurso, Yo no he visto emigrados sino a Soria, y a don Manuel de Salazar y Baquijano. Todos los demás títulos han quedado haciendo la corte a Rodil, menos dignos de excusa, pues tenían abundan-

tes proporciones para emigrar, de que carecían infinitos que vimos en esos arenales, hambrientos y casi desnudos, huyendo de la servidumbre. Comparada la conducta de esos aristócratas, con la de cien y cien notables por su virtud, por sus talentos, por su decisión a nuestra causa, con justicia llamados a los primeros empleos de la República.

Contra los mayorazgos

No deben haber títulos, no deben haber mayorazgos, primogenituras, fideicomisos, patronatos de legos, y demás fundaciones que tuvieron por objeto principal establecer la desigualdad de los hombres. El discurso que dejó escrito Mirabeau sobre esta materia, y que fue leído con aplauso después de su muerte, me haría sólo remitirme a él, si estos libros se hallasen al alcance de todos los peruanos a quienes trato de instruir. Yo usaré de muchos de sus pensamientos y añadiré algunos míos.

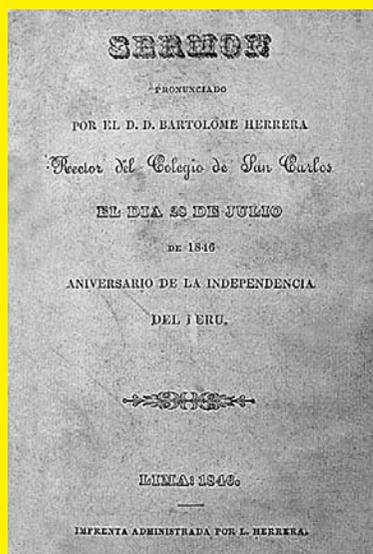
La moral, la religión, la política abogan por la causa que defienden. ¿Pero puede haber alguna ley, que no tenga estrecha relación con la moral, la religión, y la política? Estos son los elementos que componen el gran todo de la felicidad humana. En los códigos antiguos, defectuosos muchas veces, se fijaron en distancia, en los modernos se compenetraron de tal manera que constituyen un solo ser. La política exige en las monarquías las primogenituras. Este fue el error de Mirabeau, querer que se mantuviese Luis Capeto en el trono; y querer al mismo tiempo destruir los mayorazgos. Corte y nobleza debe haber, donde hay un Monarca. El que

ama y protege esas rentas perpetuas, cabala por el mando, para sí o para otro. El que quiere distinciones no quiere república: el que pretende que los derechos del hombre al nacer no sean iguales, ni continúen siéndolo, es un tirano, sin ministro de la tiranía: es un enemigo de Dios, de sus semejantes, de la paz de las familias, y de la tranquilidad pública.

Qué desenlace tan hermoso podían tener estas ideas, si no estuviese firmemente convencido, que los discursos de enseñanza general que deben circular, no han de ser difusos, porque no serán leídos. Yo haría ver, que todos los casuistas, los teólogos, los jurisconsultos que defendieron la permanencia de los vínculos, pecaron contra la ley santa de la naturaleza. Los hijos todos tienen igual derecho a los bienes de su padre, o ninguno de ellos lo tiene. Es por esto que Solón no consintió que testasen los que dejaban sucesión legítima. Preferencia al uno, y no preferencia por el mérito y la virtud, sino por nacimiento anterior, es una barbarie, una injusticia.

Conclusión

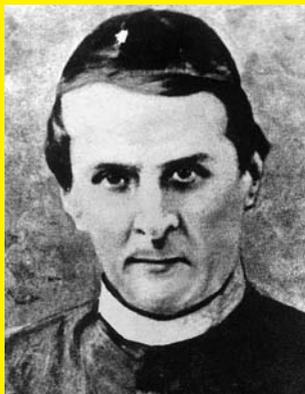
Ya por lo presente me parece que todos quedan convencidos, que jamás debemos pensar en constituir un reino; que si no queremos rey, no debemos sostener la nobleza hereditaria, los títulos, los mayorazgos, los privilegios, las distinciones, que se llamaron de familia. Demócratas nacionales, nuestras bases, son la religión y la moral, el verdadero honor, el amor permanente a la patria.



“Sermón de 1846, segunda parte”. En *Escritos y Discursos*. Lima: E. Rosay, 1929. T. I, Extractos seleccionados, págs. 79-85.

Siervo mío eres tú Israel: no te olvides de mí

Bartolomé Herrera
(Lima 1808-1864)



Sacerdote y político limeño. Su idea de democracia estaba restringida al voto de “los más capaces”. Fue rector del Colegio de San Carlos, famoso por ser el centro de adoctrinamiento conservador.

Quando al entrar el Perú en la libre administración del pingüe patrimonio que le concedió el Señor, debió postrarse ante él, en testimonio de su gratitud y dependencia, tuvo la desgracia de ser presa de las preocupaciones ruinosas, de los errores impíos y antisociales que difundió la revolución francesa, á quien como á la bestia del Apocalipsis “dio el Dragón su poder y su fuerza, y se desató en blasfemias contra Dios y tuvo poder sobre toda tribu y pueblo y lengua” (Apoc. c. 13. v., 2, 6).

Este discurso mismo habría sido entonces un discurso laborioso; porque se habría dicho que la religión no respetaba al estado. Como si los hombres que se reúnen en número bastante para llamarse estado, adquirieran el triste privilegio de no oír la verdad nunca: como si la religión santa de Jesús pudiera hacer la apoteosis del crimen cuando no proviene de la perversidad de uno, sino de la enorme perversidad de muchos: como si en fin el Señor no fuera Dios también de los estados.

Gracias á él, esos errores van pasando; y ¡oh Providencia adorable! del seno de Alemania, donde brotaron el siglo XVI, los delirios que engendraron en Francia el monstruo asesino de su rey, Francia misma ha sacado y derrama por todo el mundo una filosofía, que, si bien no tiene todo el vigor irresistible que solo se halla en la religión revelada, persigue y hiere en todas partes al enemigo que salió de su seno. La filosofía, lo sabéis señores, vuelve de prisa hacia el catolicismo y va abrazando de una en una sus verdades. ¿Qué impresión os harían á vosotros, que sois lo mas ilustrado del Perú; y que venís á manifestar al Señor en su templo, que conserváis la fe y la lealtad religiosa de vuestros padres, los extraños caprichos que un excelente corazón estragado por la melancolía de la soberbia, proclamó el siglo pasado, y de que la razón universal se avergüenza ahora? ¿Quién de vosotros podría soportar al ciego, que pretendiera destruir los principios de la ciencia eterna é inmutable, sin poseer siquiera la esencial del día en que vive?

Pero ¡cuánto ha sufrido la nación y cuánto le resta tal vez que sufrir, mientras se cura enteramente de la enfermedad, con que se vio contagiada en la lozanía de su juventud! Separada de la monarquía de que era parte; sin sujeción á ninguna autoridad extraña, se

llamó, y bien soberana, según el uso común de la palabra. Habiendo, como hay, una oposición necesaria entre los efectos de la fuerza y los del derecho de mandar, no podía reconocer autoridad legítima, sino en aquellos á quienes se hubiese sujetado, por un acto de libre sumisión, para cumplir la ley divina que lo dispone así: y también en este sentido aunque impropio, pudo llamarse soberana. Esta especie de soberanía la reveló Nuestro Señor Jesucristo: la difundió por medio de los Apóstoles: y, con la pluma de Santo Tomas, la presentó luminosa á los hombres cuando parecía que todos la habían olvidado.

Feliz el Perú, si al declararse libre de la fuerza, hubiera tenido presente la enseñanza del Apóstol: “libertados del pecado os habéis hecho siervos de la justicia” (Rom. 6 18): pero se le hizo creer que la autoridad pública era invención suya; que podía desobedecerla y destruirla cuando le pluguiese; que su voluntad era su ley; y, si no se le anunció en términos formales que era independiente de Dios, se arregló su conducta práctica á este principio absurdo y espantoso.

Se autorizó de este modo la tiranía en las leyes: la rebelión en los particulares; y en los gobiernos la violencia que han necesitado emplear, para vencer la fuerza que sin cesar los empujaba. Y las revoluciones se han sucedido, bajo diferentes pretextos unas á otras, y con ellas las inquietudes, los delitos y las desgracias: y los campos y todas las fuentes de bienestar - la naturaleza entera se ha quejado del hombre, como asombrada de que él solo la perturbase en este feliz clima, lejos de prestarle su ayuda.

Oye pueblo peruano una parábola. Un poderoso se separó de sus tierras para ir á recibir un reino. Antes de separarse llamó á sus siervos y dio á cada uno una moneda; y les dijo; traficad mientras vuelvo, y partió. Y los que le aborrecían le enviaron esta embajada: no queremos que reines sobre nosotros. Y cuando volvió, después de haber recibido el reino, mandó llamar á los siervos para averiguar lo que había negociado cada uno. Al que con una moneda había ganado diez monedas, le dio potestad sobre diez ciudades y le llamó siervo bueno y fiel. Y al que había ganado cinco monedas le dio potestad sobre cinco ciudades. Mas cuando se le acercó uno que nada había ganado, dijo á los que estaban allí: quitadle la moneda y dádsela al que tiene diez monedas. Y ellos le dijeron: Señor, tiene diez monedas.

Pues yo os digo, contestó, que á todo el que tuviere se le dará y tendrá más: y al que no tiene se le quitará aun lo que tiene. Y á esos enemigos míos que no quisieron que reinase sobre ellos traédmelos acá y matadlos delante de mi (San Lucas c. XIX v. 12 y siguientes). Sin comentario, aunque no sin estremecimiento, presento, pueblo, á tu contemplación esta parábola. Es del que dijo: “el cielo y la tierra pasaran pero mis palabras no pasarán” (San Marcos c. 13 v. 31).

¿Qué buscamos, señores? ¿libertad? ¿la verdadera libertad? ¡Oh! Éste es un deseo santo. El primer Pontífice nos da una lección importantísima, dictada por el Divino Espíritu, para que lo realicemos. “Someteos, y esto por Dios, al gobierno; porque así es la voluntad de Dios, que os portéis como libres; y no teniendo la libertad de velo para cubrir la malicia, mas como siervos de Dios. Temed á Dios: honrad la suprema autoridad política” (San Pedro, Epístola 1a. c. II, vv. 13, 15, 16). Así asegura San Pedro la ventura pública en la libertad, y la libertad en la obediencia.

Los hombres son libres. Sí: lo son. Son libres porque están autorizados por Dios para atravesar, luchando con sus propias pasiones y con las ajenas y venciendo unas y otras, la senda que su dedo les ha trazado. Son libres, porque ninguna voluntad, ninguna suma de voluntades tiene derecho de dominarlos. Hay pues esclavitud cuando nos dominan nuestras pasiones ú otras pasiones, nuestros caprichos ú otros caprichos, mayormente si son los opresores, los insoportables caprichos de muchos en vez de la *verdad eterna*, de la razón de Dios que ejerce sobre sus criaturas un imperio suave y natural.

Pero como es una parte de esta *verdad*, una ley de Dios, que exista autoridad suprema en el estado, obedeciéndola, dentro de los límites de lo justo, solo obedecemos á Dios: somos libres. He aquí el profundo sentido en que el libertador de la humanidad, con su lenguaje siempre sencillo y siempre lleno del énfasis de Dios, nos dice: “si permaneciereis en mi palabra, seréis de veras mis discípulos: y conoceréis la verdad y la *verdad os libertará*. Si el hijo os ha libertado sois sin duda libres (San Juan c. VIII v. 32). Este, es el principio santo de la libertad humana que trajo Jesucristo. Esta es la *luz que brilló en las tinieblas, y que las tinieblas, no comprendieron*” (San Juan c. I v. 5).

Se buscó la libertad en el desorden de la revolución, cuando Dios la ha establecido en la obediencia; y se cayó en la esclavitud. Se quiso reconocer soberanía absoluta en la voluntad de los hombres, cuando Dios había dicho que él solo es el Señor, y resultó un ídolo vano. “Todos los forjadores de ídolos son nada, y las cosas que más aman no les aprovecharán. Ellos mismos, para confusión suya son testigos” (Jerem. c. 44 v. 9).

Los ídolos de que habla aquí Jeremías escapan del fuego, porque son trabajados con la leña que sobra en el hogar: pero este otro ídolo es adorado para arrojarlo al fuego, sin que su falsa divinidad pueda levantarlo de las llamas.

El pueblo no puede libertarse de las desventuras en que lo precipitan sus más crueles enemigos, sus aduladores: no puede establecerse la paz y la armonía social, sin una autoridad que obligue al ciudadano en lo íntimo de su conciencia, de la que *se sienta realmente súbdito* y de quien tenga una dependencia necesaria: y esta autoridad es solo la de Dios, soberano del universo.

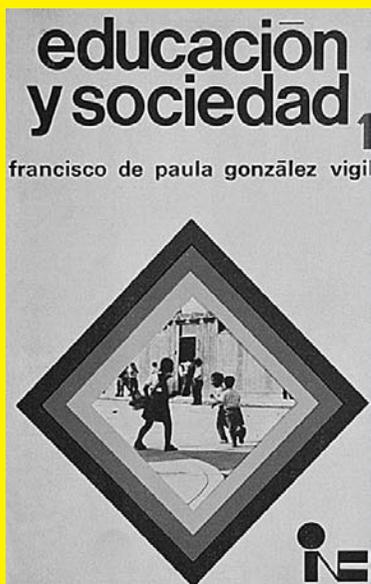
En el hombre sólo se puede respetar pues la autoridad que emane de Dios, como emana sin duda la de los jueces, la de los legisladores, la del jefe de cada estado. Suponiéndola emanada del pueblo, cada enemigo de Dios, quiero decir, del sosiego público, ha podido invocar el nombre del pueblo para derrocar al gobierno y el poder de las leyes; y para que la miseria, la ruina y la afrenta hayan caído sobre este desdichado pueblo. “Acuérdate de estas cosas Israel, porque siervo mío eres tú” (Is. c. 44 v. 21).

Yo te he formado. Te he regalado y embellecido con los más ricos dones de la Creación. Tus montes son de oro: y mi mano ha bendecido tus llanos. Yo te he traído á los goces sociales con la índole apacible de que te he dotado: te dí vigor con la raza española que introduje en tu seno: ennoblecí y perfeccioné tu corazón con la verdad católica; y en fin te he constituido estado independiente. ¡Perú! sé de una vez libre y feliz.

Deja el necio pensamiento de seguir tus antojos. Estudia mi voluntad en el Evangelio, en tu razón, en tus necesidades, y repele a los malvados que te digan que *no es mi voluntad tu soberana* para esclavizarte ellos á su corrompida voluntad.

El gobierno que te he dado te conduce con paternal fatiga, como á un convaleciente, que tiene mil deseos vagos, que no puede él mismo determinar, y cuyo alterado paladar no siente el sabor del bien. Obedécele. Obedece á las autoridades constituidas: y tiemblen ellas de no obedecerme á mí; de no respetar cada uno los linderos que la separan de las otras; y de emplear en daño de la patria el poder que han recibido para bien de ella; porque su derecho termina y su peligro comienza donde comienza su rebelión y su injusticia.

Mira Perú: mira el alto destino a que te llamo. Al débil alcance de tu ojo es una lejana constelación que te deslumbra; y si quieres examinar algún punto de ella, se te pierde en el azul misterioso de los cielos. Pero trabaja, emplea los medios que he colocado en tu seno para que hagas mi voluntad, y tu serás... lo que yo revelaré á los siglos. “Yo te he formado siervo mío eres tú Israel: no te olvides de mi”.



"Importancia y utilidad de las asociaciones".
En *Educación y sociedad*. Lima: INC, 1973. Ex-
tractos seleccionados, págs. 23-32.

Importancia y utilidad de las asociaciones

Francisco de Paula
González Vigil

(Tacna 1792-Lima 1875).



Sacerdote liberal peruano, gran crítico de
la Iglesia Católica. Fue condenado por las
autoridades eclesiásticas.

1. El espíritu de asociación es característico del hombre

El espíritu de asociación es tan característico de la especie humana, que no ha podido atribuirse a ciertos animales, sino en un sentido impropio y exagerado. Sólo el hombre puede unirse a otros hombres, por el convencimiento de la utilidad que a todos resulta de formar unión; sólo en la unión pueden desarrollarse las semillas, que dormirían aisladas y morirían quizás, si la mano poderosa de la asociación no las cultivara y desarrollara, e hiciera fructificar. Desde el niño recién nacido hasta el adulto lozano y membrudo, todos, todos sin diferencia de uno solo, necesitan el auxilio de otros, para dar energía a un propósito cualquiera y llevarlo a cabo. Cada individuo es débil, aunque no lo crea, y solamente en la asociación podrá llamarse fuerte.

2. Razones que obligaron al hombre a dejar el salvajismo

Estas razones movieron a los hombres a dejar el estado salvaje y la morada de las selvas para reunirse en sociedad civil. Robustos y forzudos varones había entre ellos, que infundiendo terror a los demás, no tenían miedo a ninguno; pero sabían que la fuerza no era un título ni para honrarlos, ni para hacer tranquilas sus vidas, y las de sus generaciones; y que su actual estado no podía proporcionarles aquellos goces, que hacen segura y cómoda la existencia, sin adivinar todavía los inmensos beneficios que la sociedad franquea, y que no pueden apreciarse ni aun conocerse, sino en su seno.

3. Ventajas de la sociedad civil

La sorpresa que experimenta el salvaje, al entrar por primera vez a una sociedad civil, podrá darnos idea de la ignorancia completa en que se hallaba acerca de los beneficios que en ella se reciben. La seguridad individual, y de sus propiedades, era sin duda el objeto que se proponía. Pero las artes y oficios para satisfacer todas las necesidades de la vida; los elementos de saber que disipan la ignorancia, desde los primeros rudimentos de la lectura y escritura hasta las ciencias más profundas; los establecimientos de beneficencia, desde aquél que recibe al niño expósito, hasta los hospitales que acogen al enfermo: éstas y otras ventajas de la sociedad civil eran cosas enteramente

desconocidas del salvaje, y de que no podía tener idea sino al tiempo de disfrutarlas. Cada paso que diera en una población arreglada, no sería para él un recuerdo doloroso de lo que había perdido, fuera de su natural apego al lugar donde nació.

4. Además de la sociedad civil, se han menester asociaciones particulares

Pero cualesquiera que sean las ventajas de la sociedad civil, no bastan ellas a satisfacer todas las necesidades del hombre, ni contentarle enteramente. A fuerza de ser generales, y multiplicadas sus atenciones, o de los que en ella están encargados de hacer sus veces y llenar sus fines, no se piensa en éste y aquél y se escapan, por decirlo así, las individualidades. Recibe al que viene, pero no le busca cuando está necesitado. Enseña buena doctrina, procura su cumplimiento; manda prestar auxilio o socorrer; y lo hace; pero las más veces con una sangre fría, que si no mengua la obra, la priva de interés, y quizá de merecimiento. En nada de esto hay culpa; porque es un defecto inherente a las generalidades: particularidades se han menester, o considerar los casos especiales, hacerse cargo del individuo, y no mirar sólo a la especie. Este es cabalmente el objeto de las asociaciones de que nos proponemos hablar.

5. Ventajas de las asociaciones particulares

Las sociedades particulares están diciendo con su propio nombre, que personas convencidas de que con sus facultades aisladas no alcanzarían a entablar y llevar adelante un propósito en el seno mismo de la sociedad civil, han convenido en reunir sus fuerzas para conseguirlo. De contado experimentan una ventaja, que por sí sola recomendaría la asociación; y es que los asociados adquieren relaciones, se conocen, se tratan, se aman. No pueden numerarse los grandes resultados que han de seguirse a este espíritu de fraternidad, alimentado con frecuentes reuniones, y oficios mutuos de benevolencia. Cuando uno sólo da, y otro sólo recibe, se establece sin duda un comercio de generosidad y gratitud, que acarreará consecuencias que pudieran con el tiempo resentir el amor propio, y no dar garantía de permanecer; pero cuando todos dan, y todos reciben, a proporción de sus talentos y facultades, hay un equilibrio conservador de la armonía entre los individuos y de la existencia de la asociación. "Tales oficios, decía Cicerón, por lo

mismo de ser multiplicados y correspondidos, producen en el ánimo un sentimiento grato, que da por resultado la constancia y la firmeza *quoe, mutua et grata dum sunt, firma illi devinciuntur societate*".

6. Poder de las asociaciones cuyo objeto es laudable

Y tal es el poder de la asociación que aun cuando ella tuviera un mal propósito, sería fuerte y capaz de grandes empresas y resultados. Nosotros no intentamos hablar de éstas, que por desgracia existen, sino de contraponerles otras asociaciones, que animadas de diferente espíritu, neutralicen su maléfico influjo, y lo superen, recomendándose ésta, y desacreditándose aquéllas por la comparación, a vista del objeto que cada una se haya propuesto. "Así como no hay sociedad más estimable, decía el mismo Cicerón, que la de los hombres de bien, tampoco la hay más duradera: semejantes ellos en costumbres, y unidos en amistad. No hay cosa más amable, y que más estreche, que la semejanza de costumbres en los buenos: porque dotados de los mismos deseos e inclinaciones, cada uno se complace en lo de otro, como si fuera propio; verificándose lo que decía Pitágoras, que la amistad hacía de muchas personas, una sola"

7. Las asociaciones útiles deben oponerse a las nocivas

Los que conozcan las malas tendencias de asociaciones corrompidas y corruptoras, o tienen que iniciarse en ellas, o guardar profundo y criminal silencio o que formar otras asociaciones en sentido contrario. Por grande que se crea, y en verdad sea, el influjo de un hombre, nunca bastará por sí solo a impedir que tengan efecto los esfuerzos de una asociación; como si dijéramos penetrar una fortaleza sólidamente construida, y animosamente defendida. Se necesita una suma de esfuerzos reunidos para contrarrestar a los primeros, y sobreponérseles, haciendo triunfar a la justicia, siempre bienhechora, y reprimiendo a la injusticia con su funesta comitiva de intereses privados, o de corporación.

8. Las asociaciones particulares deben auxiliar en la atención de los intereses generales

Pero cualesquiera que sean los objetos a que se

contraigan las asociaciones particulares, y por bien sistematizada que se halle su organización, tienen ellas por primero e indispensable requisito, no contradecir en lo menor, ni de ningún modo neutralizar el grande objeto de la sociedad civil, ni manifestar una tendencia, no digamos contraria, pero ni aún diferente de la que corresponde a aquélla, sino que para ser útiles y dignas de alabanza, deben promover y auxiliar los intereses generales, y considerarse como medios de llegar a un fin propuesto, y que en ellos está representado. Si en tales asociaciones llegase a dominar algún espíritu, que lejos de estar en armonía con el espíritu y tendencia de la sociedad, le hiciese guerra, y ellas mismas tuviesen la extraña y ridícula pretensión de ser tenidas por terrenos inmunes en el gran territorio de la Nación; se convertirían en asociaciones peligrosas; serían como ciudadelas ocupadas por enemigos, y pequeños estados dentro del Estado. Semejante condición las haría dignas de la animadversión de los gobiernos, para reprimir sus atentados en el caso de obrar; para desacreditar sus doctrinas en caso de propagarlas, para tomarles cuenta de sus programas, que datos inconclusos harían vehementemente sospechosos de propósitos antisociales, y tal vez inmorales. Después de recomendar Cicerón las grandes ventajas de las asociaciones, tenía cuidado de advertir, que la primera y más cara sociedad era la de la PATRIA.

9. La asociación y la reciprocidad de los buenos propósitos

La asociación supone comunidad de intereses y mutuos oficios. El que se basta o cree bastarse a sí mismo, es incapaz de asociación, y valiéndonos de una palabra de Aristóteles "queda fuera de la ciudad, para numerarse entre los dioses o entre las fieras" *-multa pars civitatis est: ilaque au'fera aut Deus est*. Si esto sucede respecto de aquellos que no tienen ni quieren tener asociación, o reciprocidad de oficios con los demás, el inconveniente adquiere más cuerpo, cuando al participar de los oficios de otros, y de las ventajas de la asociación, se rehusa tomar parte en los gravámenes: semejante pretensión sería intolerable.

10. Mucho hay que esperar de las asociaciones

Pero dejemos en las tinieblas estas reuniones. Nosotros hablamos de asociaciones benéficas bajo

de cualquier aspecto, y en todos sentidos de asociaciones de que ni remotamente pueda recelarse mal ninguno, sino servicios mutuos, cuyo buen resultado experimente la Nación: de asociaciones en fin, que no sólo tengan por objeto el interés recíproco de los individuos que las componen, sino que sobrea-bunden en buena voluntad y beneficencia, y se hagan trascendentales. Estamos íntimamente convencidos de que estas asociaciones han de transformar el mundo, y mejorarlo, auxiliando a la autoridad cuando ella camine en buen sentido; supliendo sus faltas, cuando esté parada; y corrigiendo sus errores, cuando se extravíe o delinca.

11. No ha de aguardarse todo de los gobiernos

Es una desgracia de las sociedades, que todo tengan que hacerlo los gobiernos, y todo se espere y tema de ellos. En las sociedades nacientes, la acción del Gobierno reconoce un campo vasto donde versarse; pero ha de considerarse, que ésta es propiamente una necesidad, que hemos calificado de desgracia; y no debe hacerse empeño de conservar y perpetuarla; oficio propio de los gobiernos absolutos. En los demás, nos parece que los gobiernos racionales y representativos debían reducir ellos mismos el campo de su acción inmediata, y no procurar que aun asuntos municipales o de interés local, y a veces de poca consideración, dependan de ellos, como si quisieran tener en sus manos todos los hilos, por insignificantes que fueran, o en otros términos las riendas de los pueblos. Rogamos a nuestros lectores, que lleven en paciencia la vergüenza de la comparación, porque ella nos parece muy expresiva de nuestro pensamiento, o de que tal oficio sería propio y digno de gobiernos absolutos: porque como decía el Rey D. Alfonso el Sabio "Vedaron siempre en sus tierras los tiranos cofradías e ayuntamientos de los hombres".

12. Es absurdo que un gobierno republicano mire mal a las asociaciones

No es extraño que gobiernos de esta clase, necesariamente suspicaces, y que miran como acto de insubordinación toda empresa benéfica que no parta originalmente de su soberana munificencia, miren mal las asociaciones. Lo extraño es, que gobiernos de otro nombre se espanten de ellas, en vez de dejarlas en libertad, cuando no incurrieran en delitos vedados por las leyes, y que serían vituperables,

aun cuando no partieran de asociaciones. Pero ello es cierto, y gobiernos que no pueden negar que son representativos, y aun republicanos, ven en las asociaciones de que puedan recelar alguna tendencia política, otros tantos elementos de contradicción, y por consecuencia de revoluciones y de desorden. He aquí una explicación satisfactoria de lo que hemos dicho, en otra parte, o hablando con propiedad, un documento más de la poca fe que varios de nuestros gobernantes tienen en el sistema democrático, en que hacen gran papel. Presidentes de repúblicas reprobaban, y hacen de su parte todo lo posible para desacreditar e impedir la formación de asociaciones, donde pueden desplegarse los principios del Gobierno que hemos adoptado. Porque mientras ellas se apoyen sobre las bases de la Constitución, y en sus reglamentos no se halle un artículo contrario a lo dispuesto en ella, no hay derecho ni razón para desacreditarlas ni prohibirlas. Ahora bien: la Constitución dice en su artículo 28 "todos los ciudadanos tienen el derecho de asociarse pacíficamente, sea en público o en privado, sin comprometer el orden público".

De otro lado, el buen juicio de los ciudadanos, su propio decoro, a más del decoro de las autoridades constituidas, que cada ciudadano debe mirar como suyo, y el respeto a la decencia pública, deben hacer muy medidos y circunspectos a los escritores, para no deshonrar una misión, que se haría odiosa si ellos la desnaturalizaran, sacándola de la esfera que le corresponde.

Querer que en gobiernos democráticos prescindan los ciudadanos de la política, es un absurdo en el sistema, una anomalía de gran bulto, y una extravagancia que sería inconcebible, si no tuviéramos de ella repetidas pruebas. Un gobierno que quiera encargarse exclusivamente de la política, si no (fuera) para el manejo práctico de los negocios, que nadie le disputa, desnaturaliza su autoridad, ignora su origen, desmiente su propia representación, y nos da otra vez una explicación conveniente del atraso en que nos hallamos. Si quieren, pues, ser consecuentes, deben cambiar de conducta, y rebajar sus infundados temores, aunque no fuera más que para disminuir los peligros de su posición. Así pues, las asociaciones que tuvieran un objeto político de la manera que hemos indicado, serían asociaciones útiles, y añadamos que, atendida la conducta de los gobiernos, serían necesarias, como único

medio de obtener un resultado, a que aquéllos no se prestaran, se resistieran.

13. Objetos a que pueden contraerse las asociaciones

Lo que decimos de objetos políticos, puede entenderse de otros de diferente nombre, aplicando las facultades, las luces, en una palabra, los esfuerzos de muchos a infinidad de atenciones o empresas útiles a la sociedad, y benéficas a los individuos, y cuya prodigiosa multiplicación sería muy difícil numerar, sino haciendo reseña de los males que pueden extirparse, y de los bienes que podemos dispensar a los demás hombres, nuestros hermanos; contentémonos con hacer algunas observaciones, fuera de las indicadas anteriormente.

14. No debe olvidarse la parte intelectual y moral de las asociaciones

En primer lugar, nos parece que por laudable que sea el objeto a que se contraiga una asociación, cuando acomete empresas materiales, no debe olvidarse jamás de la parte intelectual y moral, que en nuestro concepto debe acompañarlas siempre. Si se olvidara, no diríamos que el hombre prescindía de uno y otro, como si no hubiera otros lugares y ocasiones, para acreditar el interés que en ellas tomaba; pero sí añadiríamos, que las asociaciones que cuidaran de tales empresas, serían más dignas de hombres, y darían a su propósito material un grado de firmeza y solidez, que de otro modo les faltaría, si a él sólo se contrajeran.

15. Debe impedirse que las asociaciones sean dominadas por el egoísmo

Uno de los efectos que se van notando en nuestro siglo, y que lo caracteriza y distingue de otros, es que el individuo va figurando y ganando más en el orden social, que antiguamente. En otros tiempos los ciudadanos que hacían alarde de libertad política, la tenían colectivamente y los individuos separados unos de otros, o fuera de las juntas populares, casi eran esclavos; mientras que ahora la tendencia es a favor del individuo, restringiendo la acción de la autoridad pública, sin dejarle la omnipotencia y tiranía que antes tuviera. Mas por lo mismo de que el individuo adquiere más, y piensa más en sí propio, se corre peligro de que reconcen-

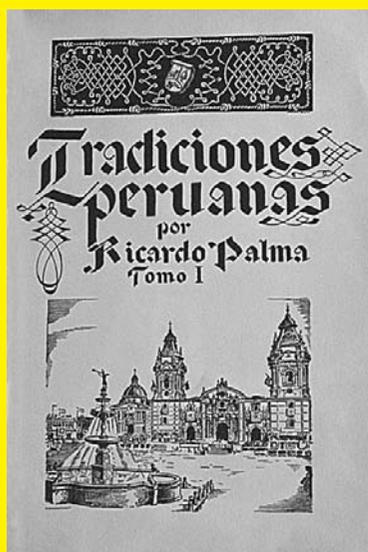
trado en sí mismo, tenga a la vista solamente sus intereses, y de tal suerte se entregue a ellos, que si no olvida los públicos, puede decirse que los pospone, y que su principal asunto es su egoísmo. Y el peligro crecerá lejos de disminuirse, cuando se asocie a otros: porque el interés que mira única o principalmente a sí propio, se aumentará en la suma de los egoísmos individuales, y resultará un egoísmo de corporación.

Estos inconvenientes quedarán destruidos o contrapesados, cuando los asociados, a más de los intereses de especulación, que tienden a materializar al hombre, y como aislarle en medio de la sociedad, se propongan otros fines, que despierten y pongan en movimiento sentimientos más nobles, y se acuerden de que no sólo existen para sí, sino también para los demás, así como éstos también existen para ellos. Si el hombre pensara únicamente en sí y los suyos, se olvidarían en el mundo las grandes asociaciones; no esas brillantes y pomposas, que preocupan los ánimos, sin darles una buena lección, sino esotras de beneficencia y caridad, que edifican y mueven, y forman relaciones útiles y perdurables: acciones que envuelven un sacrificio en obsequio de sus semejantes, cuando seres humanos, ángeles diríamos más propiamente, casi se olvidan de sí, para acordarse únicamente de los demás, para socorrerlos, aliviarlos, consolarlos y servirles de algún

modo. Estos buenos ejemplos son indispensables en la sociedad, para avergonzar el egoísmo, de los que sólo piensan en sí mismos; para neutralizar su maléfico influjo; o hablando más cerca de nuestro asunto, para que en toda clase de asociaciones, no se olvide, se tenga muy presente la parte moral y de beneficencia, con que unos a otros se ligan más estrechamente sus individuos, y por una superabundancia de amor salen de su círculo para comunicar sus beneficios.

16. Las asociaciones deben actuar públicamente

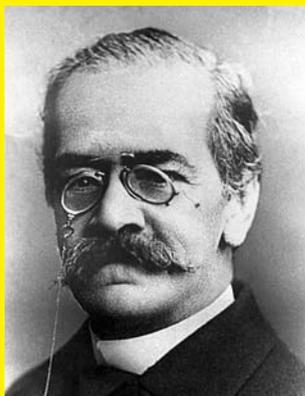
En segundo lugar desearíamos, que las asociaciones tuvieran un aspecto público; no en cuanto interviniera en su formación la mano del Gobierno; no, sino que su objeto, sus reglamentos y sus sesiones no participaran de clandestinidad. El siglo en que vivimos se presta, y provoca a que se lleve a cabo esta indicación, por lo menos en aquella parte, en que han desaparecido los obstáculos que impedían la franca expresión de las opiniones y sentimientos, y el uso de los medios antes prohibidos. Por otra parte, la publicidad desvanecería por sí sola las sospechas que recaen sobre cuanto se practique en secreto, e inspiraría confianza en las intenciones de quienes no se reservaban, para decir lo que se proponían.



"El Baile de La Victoria". En *Tradiciones Peruanas*. Extractos seleccionados, págs. 60-68.

El Baile de La Victoria

Ricardo Palma
(Lima 1833-Miraflores 1919)



El gran escritor del siglo XIX en el Perú e irónico observador de las costumbres de Lima. Autor de las célebres *Tradiciones Peruanas*.

(REMINISCENCIAS)

Cuán pocos quedamos ya de esa juventud que, venida a la existencia en el primer decenio que siguió al triunfo definitivo de la libertad en Sud América, esto es, en los albores de la República, alcanzara a disfrutar también de lo que fue la sociabilidad limeña durante los tiempos de vasallaje al rey! No con el último disparo de fusil en el campo de Ayacucho desapareció la vida colonial. En punto a costumbres, se siguió, en toda casa de buen gobierno, almorzando de nueve a diez de la mañana, comiendo de tres a cuatro de la tarde, cenando a las diez de la noche, rezando el rosario en familia antes de meterse entre palomas (vulgo sábanas), y lo que vale por mil tesoros, se siguió ignorando que la dispepsia y los cólicos hepáticos con sus arenillas están reñidos con la antigua cocina española, en que la manteca entraba por poco y por mucho el aceite de olivo. Desafío al más guapo a que consuma hoy el par de huevos, fritos en aceite de Moquegua, que embaulaba yo dentro del cuerpo antes de ir a la escuela.

El mobiliario en las casas, la indumentaria personal, las fiestas y procesiones religiosas, los capítulos para la elección de prior o de abadesa, capítulos en que todo el vecindario se inmiscuía con un calor nada parecido al de los ciudadanos en las recientes elecciones de parroquia, las corridas de toros, el reñidero de gallos y las funciones teatrales, los saraos de buen tono, los jolgorios populacheros, todo, todo subsistía sin ápice de discrepancia, como en los días de la colonia. Nada había cambiado. Sólo faltaba el virrey, y créanme ustedes que la mayoría del vecindario limeño lo echaba de menos.

Aunque la ley había abolido los títulos de Castilla, ellos seguían en boca de todo el mundo. –¡Salud, señor marqués! ¡Adiós, señor conde!– eran frasecitas de cajón o de cortesía que ni el más exaltado patriota escrupulizaba pronunciar, tal vez por el gusto de oír esta contestación: –¡Vaya usted con Dios, mi coronel!– o bien: –¡Felicidades, mi general!

Ciertamente que la aristocracia de los pergaminos, con las leves excepciones de toda regla, no descollaba por el talento o la ilustración; pero sí deslumbraba todavía por su riqueza y boato, como que había entre ella acaudalados tan estúpidos que almacenaban debajo de la cama talegos henchidos de pesos. Yo he visto en mi niñez, en el traspatio de una casa, lo que se llamaba *varear la plata*, operación

que consistía en echar los pesos acuñados sobre una manta y sacudirlos con un garrote para que el metal no se oxidase. Esos aristócratas profesaban culto fanático al metal sellado y no osaban aventurarlo en empresas o especulaciones. Eran felices con sólo contemplarlo. Ellos, y no los pesos, eran para mí los merecedores de la vara. Es un buen señor ese caballero, oía yo decir en mi infancia con sobrada frecuencia. Nada abundaba tanto en Lima como los hombres buenos que no sirven para nada.

El lujo de las limeñas no fincaba, como hoy, en lucir cada quince días nuevo traje confeccionado por modista, ni en los demás accesorios de *toilette* que bastan para adquirir renombre de elegancia y buen gusto. No. Así como los manjares de nuestra mesa criolla eran cosa sólida y que se pegan al riñón, y no hojarasca, soplillo y pinturita, como los de la cocina francesa que ahora priva, así a nuestras antepasadas les bastaba y sobraba con poseer cuatro o seis trajes de terciopelo de Manila, para lucirlos en los días de repicar gordo, trajes de los que, uno por lo menos, era venido por herencia según constaba en cláusula testamentaria. ¡No que nones! El terciopelo abarató en Lima desde la fundación de la Compañía de Filipinas, bajo la gerencia del conde de San Isidro; pero antes no compraba usted una vara de terciopelo de Manila por menos de cuarenta pesos. Metía pluma a la cuenta el pagano padre o marido, y salía contento de la tienda si por quince o diez y seis varas desembolsaba menos de seiscientos patacones.

¡Barato el trajecito!

También los pañolones bordados que nos traían de Manila costaban, como se dice, un ojo de la cara y figuraban igualmente en los legados testamentarios.

Pero lo morrocotudo del lujo de mis paisanas era el cofre de alhajas, y cuando para concurrir a alguna procesión se lo echaban encima eclipsaban, con los resplandores de brillantes, rubíes y zafiros, las custodias de Santo Domingo o de San Agustín, que representaban un tesoro. Y nada digo de la vajilla de plata para el servicio doméstico, pues era preciso ser casi pobre de solemnidad para comer en plato de barro o porcelana de pacotilla. Una, dos o más petacas de plata labrada figuraban en todo inventario.

Las piedras preciosas, en los tiempos de la co-

lonia, se engarzaban sobre plata, moda que en este siglo XX que vivimos parece que aspira a resucitar. El oro se empleaba únicamente en el engarce de anillos.

No faltará entre mis lectores algunos que conocieron y trataron a don Bernardo O.... el alhajero, mercader alemán que, por los años de 1852, trajo de Francia por valor de quinientos mil francos en alhajas engarzadas sobre oro. Llegó, como se dice, en la hora del buen pastor, esto es, cuando la Consolidación estaba en su apogeo y se improvisaban fortunas en menos tiempo del que gasta en persignarse un cura loco. Las aristócratas, como una protesta contra la Consolidación se obstinaron en mantener el engarce sobre plata, comprobando así que en sus alhajas no había un centavo del dinero fiscal. Únicamente las señoras del cuerpo diplomático y del consular, o las de acaudalados comerciantes extranjeros, habían ostentado hasta entonces prendas engarzadas en oro. La nueva aristocracia del dinero optó por no imitar en el engarce a la aristocracia *goda*. Era aquello, como si dijéramos, la lucha entre el patrón de oro y el patrón de plata.

Alarmado el presidente, general Echenique, al convencerse de que la Consolidación llevaba al país a un abismo sin fondo, decidió, solicitar del Congreso una ley que pusiese término al derroche, y, en efecto, la pidió en su mensaje a las Cámaras de 1853. Con ese motivo, desde los primeros días de agosto no se hablaba en Lima sino de un gran baile que, para halagar a los congresales, se proponía dar su excelencia, no en el vetusto palacio de los virreyes, sino en su preciosa quinta de La Victoria, sobre cuyo terreno se edifica actualmente el nuevo barrio de la ciudad.

Don Bernardo el alhajero supo explotar el filón, y en 1860, viejo y achacoso, regresó a Europa a disfrutar de los millonajes de francos ganados en venta de alhajas modernas y adquisición de alhajas antiguas.

Y pues ha venido a nuestra pluma citar el baile de La Victoria, de inolvidable recuerdo para los que a él concurrimos, y que hizo olvidar el de los dos bailes que diera en palacio Ramoncita, la hija del virrey Abascal, y el del único que ofreciera a la sociedad limeña doña Angela Zevallos, la esposa del virrey Pezuela, consagrémosle párrafo aparte.

II

¡No! No se ha dado en Lima, desde que la fundara don Francisco Pizarro, en 1535, baile superior en magnificencia al que, en la noche del sábado 15 de octubre de 1853, ofreciera al Congreso y al vecindario culto el presidente de la República, general Echenique. Las hojas sueltas o periodiquillos eventuales de oposición al gobierno estimaban en sesenta mil pesos (de a cuarenta peniques, cambio corriente en ese año) lo invertido en reparaciones del edificio, alfombras de Flandes, aparatos de iluminación, mobiliario y demás gasto

Y tal y tanta fue la resonancia de ese baile en todo el Perú, que como consecuencia de él se envolvió el país en desastrosa guerra civil, iniciada a poquísimos meses más tarde por unas cartas políticas que dió a luz don Domingo Elías, a propósito del derroche financiero que permitió a descamisados de la víspera ostentar en el baile un lujo deslumbrador e insultante. La revolución, iniciada por Elías, fue vencida en la batalla de Saraja; pero la chispa había producido una hoguera, y el mariscal Castilla, el 5 de enero de 1855, en el campo de La Palma, puso término a la contienda civil. Pero como no es mi propósito hacer historia política, pongo punto, para entrar de lleno en la descripción del baile, al que concurrí con el comandante y oficiales del buque en que yo ejercía el cargo de contador, o sea oficial de cuenta y razón, como se lee en las Ordenanzas navales. Llevaba poquísimos meses de ingreso en la carrera de empleado público, y el medio siglo transcurrido casi no ha influido en la memoria del cronista.

A las diez de la noche los marinos, congregados en casa del contra-almirante Forcelledo, ocupamos un ómnibus y cuatro coches particulares, encaminándonos hacia la quinta. Travesía de brevísimos minutos.

A pesar de que aun carecíamos del alumbrado por gas, la iluminación del gran patio y de los salones era abundante y armónicamente distribuida. Justo es reconocer que el beneficio del gas lo debe Lima exclusivamente al gobierno del general Echenique, si bien cupo al general Castilla la fortuna de inaugurarlos el 7 de mayo de 1855, esto es cuatro meses después de la batalla de la Palma. Algo de bueno había de dejar la Consolidación; no todo el naipe había de ser malillas.

La obra estuvo terminada desde diciembre; pero, ciertamente no eran esos días, con el ejército de la revolución a las puertas de la ciudad, apropiados para que el mandatario supremo pensase en actos ceremoniosos.

En el centro del gran patio se alzaba un secular y soberbio pino de Australia, bajo cuya sombra, después de bailada, en uno de los salones, antes de las once, la cuadrilla oficial, vinieron a tomar asiento muchas señoras, convirtiendo en salón el muy pintoresco patio.

En él empezó a reinar, después de las doce, más animación que en los salones, donde también se agitaban las parejas. Feliz fué esa iniciativa.

Según una relación que apareció por entonces en periodiquito adverso, fueron doscientas treinta y nueve las señoras y señoritas, excediendo de mil los caballeros concurrentes. En ese baile no hubo *planchadora* alguna, sea dicho sin alusión a sa-raos recientes.

En cuanto a la abundancia de flores ornamentando puertas, pilastras, paredes y corredores, diríase que se agotaron las de todos los jardines de la ciudad.

En los costados del patio, y a dos pies de altura, se habían construido galerías de madera bastante espaciosas y bien adornadas, con balaustrada que servía de antepecho. Allí se congregaron senadores, prefectos, ex ministros y diplomáticos en disponibilidad, vocales de las cortes de justicia y otras personalidades de campanillas, que a la vez que cómodamente gozaban del baile, discurrían largo y menudo sobre la manera de hacer la felicidad de esta patria, a la que acaso todos ellos habían contribuido a desbarrancar. Como yo nunca he bailado, me instalé también en esa galería, en unión de ocho o diez amigos y ex-colegas de San Carlos que tampoco eran devotos de Terpsícore. Tengo para mí la convicción, inspirada por palabritas sueltas que al vuelo alcancé a oír de boca de algunos personajes, de que ahí mismo se conspiraba ya. «Están jugando con fuego y pronto se quemarán», fue frase que muy *sotto voce* oí a un general que conversaba con dos altos magistrados. En otro grupo de menos fuste se ponía de ladrones y de pícaros a los ministros que no había por donde cogerlos, lo que a mí me escandalizó mucho

porque todavía ignoraba que los hombres públicos se parecen a los urinarios públicos en lo de estar a la disposición de todo el que pasa.

Hubo una singularidad en este baile, la de que el dueño de casa no consintió que se jugase ni a pares y nones. Me abstengo de comentar.

Había un salón muy espacioso adornado con varios cuadros propiedad del coronel don Pascual Saco, deudo de Echenique y afamado *amateur* pictórico. Decíase por personas de reputación de entendidas (que yo, por entonces mancebo de veinte años, aun no daba palotada en asuntos de arte) que allí lucían, entre otros, cuadros originales de Velázquez, Murillo y Españolito. Principiaba ya el renombre de nuestro compatriota Ignacio Merino y exhibíase una de sus obras, recientemente premiada en París.

En ese salón había esparcidas multitud de mesitas de la China, y funcionaba abundantísimo y exquisito *bar*, atendido por Marcenaro, famoso dulcero italiano de la época, en la cual no existía aún en Lima ningún Broggi. El establecimiento de Marcenaro estaba en la calle de Espaderos (precisamente en el local que hoy ocupa la casa Klein), y era una minita de cortar a cincel después de las tres de la tarde, horas en que salían del horno unas empanaditas y unos pastelillos deliciosos que los concurrentes remojaban con una copa de jerez, que aun no se abusaba del *cock-tail* como aperitivo. Un refresco de naranja con gotas de ron de Jamaica, cuya confección era secreto del dulcero, tenía infinitos aficionados. Atendía a los parroquianos la esposa de Marcenaro, que era una italianita muy simpática y agraciada, sobre la que, sin alterar su ecuanimidad, llovían los piropos. Y como no he de volver a tener oportunidad para hablar del antecesor de los Broggi, Nove y Klein, no quiero desperdiciar la ocasión para contar que la linda hija de la bella Italia tuvo desastroso final. Murió envenenada. Una mañana, a la hora en que rara persona entraba a la dulcería, se presentó una elegante tapada y contrató el servicio de postres para un banquete, recomendando que las pastas de almendra fuesen mejores que las de las monjitas de Santa Catalina, pastas de las que llevaba la tapada un paquete en la mano. Cada monasterio de Lima tenía por esos tiempos su especialidad en materia de dulces y golosinas. La joven Marcenaro probó una de las pastas y ofreció mejorar el condimento. Una

hora después se presentaron en ella los primeros síntomas de envenenamiento. El crimen fué muy *sensacional*, teniendo la justicia que archivar el proceso después de más de dos años por no encontrar el menor indicio sobre la envenenadora. Algo murmuraba en los primeros días la maledicencia contra una ex-marquesita; pero parece que sin pizca de fundamento.

En uno de los almuerzos con que, en 1892, Emilio Castelar agasajaba en Madrid a la gente de letras, oímos decir al inmortal tribuno gaditano, en la conversación de sobremesa, que nada es más difícil de conocer por completo que los crímenes contemporáneos. —Pregunta usted decía el anfitrión— al primero con quien tropieza por esas calles quién mató a César, y le contesta de corrido y sin equivocarle letra. Pero pregunte usted por cosas de ayer por la tarde, quién mató a Prim, por ejemplo, y nadie lo sabe. —Eso— interrumpió don Antonio Cánovas del Castillo —puede ser, Emilio, que alguien lo sepa; pero quien de seguro no lo sabrá nunca es la justicia—. Y como chispa eléctrica vino a mi memoria el recuerdo del trágico fin de la dulcerita.

Pero aquí caigo en la cuenta de que se me está yendo el santo al cielo para dar suelta a la pluma en chismorreos añejos, y prosigo pormenorizando el baile de La Victoria. Dispénsese el lector la distracción.

A la una de la noche hubo media hora de reposo en el baile. Las eximias cantatrices de la ópera, las *divas* Clotilde Barilli (hermana de la Patti) y Elisa Biscaccianti cantaron, compitiendo en melodía con los ángeles, como oí decir a una señora cerca de la cual me encontraba. Recuerdo que la Barilli cantó *Il baccio*, del maestro Arditti, como sólo ella ha sabido cantarlo en Lima.

La magnífica orquesta del teatro (en que a la sazón funcionaba muy notable compañía de ópera italiana) estuvo dirigida por el profesor César Lletti, y cuando los músicos tenían necesidad de reposo era reemplazada por las excelentes bandas militares de la Artillería y del batallón Granaderos. El baile no sufría la menor interrupción; era incesante el vertiginoso baile.

Pocos bailarines monopolizaban una pareja. Dominó el *mariposeo*.

Reinó mucha animación y alegría, y no tuve no-

ticia de que en tan crecido concurso de hijos de Adán hubiera habido querrela alguna.

La única nota discordante la dió una señora que se negó con un capitancito (excelente y bravo muchacho que murió en combate) porque no abundaban en las venas de éste glóbulos de sangre azul. Súpolo el presidente, llamó al oficial, se dirigió con él al asiento en que se hallaba su esposa y la dijo: - Victoria, baila con el señor capitán.

La quisquillosa dama se retiró a poco del baile.

Algo muy culminante fue la exhibición de alhajas. Las antiguas aristócratas, las *godas*, como las llamaba el pueblo, no dejaron piedra preciosa en el cofre de familia; pero la nueva aristocracia del dinero, las *parvenues*, o improvisadas por la Consolidación, las eclipsaron por el lujo de los vestidos y por la preciosidad de sus alhajas modernas engarzadas sobre oro.

Dios sacó al hombre de la nada; pero el presidente Echenique, con su Consolidación lo superó, sacando a muchos hombres, a muchísimos de la nada, esto es, de la pobreza humilde a la opulencia soberbia.

Oímos decir en un grupo de la galería a don Bernardo el alhajero que el collar de perlas y prendas accesorias, también de perlas, que ostentaba la señora de un general llamaría la atención en la más fastuosa de las cortes europeas.

Otra señora no menos gallarda, casada con un coronel (que a poco ascendió a general), lucía un traje adornado con profusión de brillantes y rubíes, a la vez que alhajas muy valiosas. Era un sol deslumbrador.

-¿Cuánto pagaría usted, don Bernardo, por ese traje? -oímos que preguntaba al alhajero un personaje que, meses más tarde, debía de figurar mucho, en la revolución.

- Para ganarme una comisión decente, daría hasta cuarenta mil pesos.
-No se apure usted, que ya lo comprará por menos.

Contábase que ese traje fué confeccionado por

madama Emilia Dubreuil (la *ñata* Dubreuil, como la llamaban mis paisanas), la única modista francesa que había por entonces en la calle de Mercaderes, y que durante los dos días que empleó en la colocación artística de las piedras tuvo a su puerta un par de gendarmes, como custodios del caudal, para impedir alguna posible tentativa de asalto al taller.

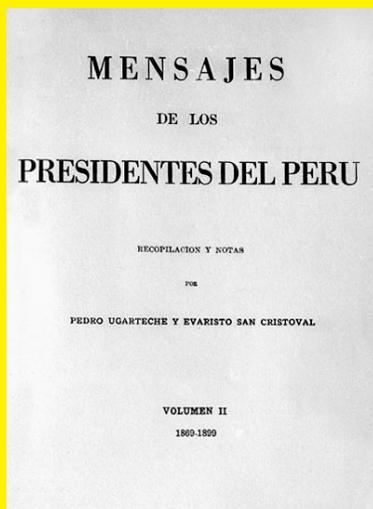
Tema fue también de comentarios el que entre las señoras íntimamente vinculadas con la actualidad política sólo doña Victoria Tristán de Echenique, la esposa del presidente, luciese las alhajas del cofre de familia engarzadas sobre plata y ninguna de las del engarce sobre oro con que se engalanaron las demás de reciente elevación social. Doña Victoria no quiso olvidar que descendía de don Pío Tristán, personaje que se negó a ser el último virrey del Perú, renunciando a la designación que en su persona hiciera Fernando VII.

El gabinetito de *toilette* para las señoras abundaba en buen gusto y refinamientos orientales. Tenía puerta de comunicación con otra salita, en la que madama Dubreuil, con seis de sus costureras, atendía a reparar, a fuerza de puntadas, todo desperfecto ocasionado en las faldas por bailarines poco diestros.

Desde las tres de la mañana empezó la cena para doscientos cuarenta cubiertos, renovándose el servicio tres veces más.

Don Bernardo, tal vez sin darse cuenta de que echaba combustible en la hoguera de las pasiones políticas, decía a todo el que le preguntaba que si las alhajas de las aristócratas representaban más de un millón, las *mazorqueras*, mucho menores en número, las superaron en mérito artístico y en buen gusto. El partido que explotó al país con la Consolidación había sido bautizado por los opositores con nombre de la *mazorca*. Así se explica el que, estallada la revolución la aristocracia femenina simpatizara con ella y conspirara de lo fino, o por lo menos contribuyera con sus oraciones para con Dios, dispensador de todo triunfo.

Con el alba se bailó el *cotillón*, que puso término al más espléndido de los bailes que hasta el día se han dado, así en la Lima de los monárquicos virreyes como en la de los republicanos presidentes.



“Mensaje del Presidente de la República, don Manuel Pardo, al clausurar las sesiones de la legislatura extraordinaria, el 28 de abril de 1873.” En *Mensajes de los presidentes del Perú*. Pedro Ugarteche y Evaristo San Cristóbal, vol. II. Lima: imprenta Gil 1945. Extractos seleccionados, págs. 34-36.

Mensaje Presidencial

Manuel Pardo y Lavalle
(Lima 1834-1878).



Primer Presidente civil del Perú. Fue uno de los políticos con mayor visión en el Perú decimonónico. Fundador del partido Civil en 1871.



El Perú ha dado un nuevo testimonio de que era capaz de salvarla, y la ha salvado, gracias a la protección inequívoca del Todo Poderoso y al acuerdo con que los poderes públicos y el país han unido su voluntad y sus esfuerzos, interpretando los primeros las aspiraciones del último, y apoyándolas éste con todo su poder.

Pero esa unión, ese acuerdo, de donde ha nacido el acierto y la fuerza, son ellos mismos efecto de una gran causa moral y política que los poderes públicos deben estudiar.

El Perú, que en su marcha administrativa se ha visto envuelto en la crisis complicada que acabo de describir, viene operando felizmente una evolución salvadora, en que nuevas ideas, nuevos sentimientos y nuevas aspiraciones, crean nuevas fuerzas políticas y abren nuevos horizontes.

Esa transformación, que podemos llamar la resurrección del espíritu público, ha exhibido a éste en toda su expansión, cuando han desaparecido las fajas que lo ataban, discerniendo el bien del mal político, bajo el criterio de las necesidades del país, que él conoce porque las siente, entrando apasionadamente en la lucha en apoyo de ese bien, que es el suyo propio, centuplicando por tanto los elementos de inteligencia y de voluntad cuyo concurso es necesario para atravesar las grandes crisis, ilustrando y reforzando con ellas a los poderes constitucionales que lo representan, y constituyendo, en una palabra, un nuevo orden político, al que sirve de base anchísima e inamovible el sentimiento de la legalidad sobre el cual reinan hoy sin peligro las libertades públicas.

Y no nos alarme, ni conmueva nuestras convicciones el abuso que de ellas presenciamos, ni en el orden, de la palabra escrita, ni en el orden de los hechos: esos abusos son la sombra de las grandes cosas, y una nueva prueba de la existencia de ellas: lamentemos únicamente los extravíos que han causado, y la extraña suerte que la Providencia ha deparado en estos últimos tiempos, a los que han enarbolado esa bandera para oponerse a sus designios.

El Perú ha querido realizar la República, y la viene realizando hace tiempo entre la incredulidad y las pasiones, sosteniendo primero dentro del te-

rreno de la ley, una lucha obstinada contra todos los elementos de la autoridad, coaligados para oponerse al derecho de los pueblos, defendiendo enseguida con su voluntad poderosa el edificio constitucional que él había levantado de entre ruinas y desvaneciendo con su sola actitud las tentativas para volver a derribarlo, ofreciendo así el espectáculo glorioso de un pueblo atalaya, vigilante y defensor denodado del orden constitucional, tolerando al mismo tiempo, con la tranquilidad del fuerte, los excesos de la libertad y deplorándolos únicamente por el crédito de la República.

Esta regeneración del espíritu político, felizmente comprendida, dirigida y secundada por los poderes públicos, es el secreto verdadero del acierto de vuestros trabajos y de la fuerza con que habéis constituido la República.

Las dos primeras leyes, con que la habéis interpretado, son la de Guardia Nacional y la de Municipalidades.

Ambas obedecen a un mismo pensamiento, son fruto de una misma convicción, responden a una misma necesidad: el pueblo es en el Perú hoy un elemento de orden, es el más seguro baluarte de las instituciones, está interesado directamente en el progreso, del país, inseparable de la paz, y es por lo tanto y a la vez el más entusiasta y poderoso apoyo y cooperador de la administración pública: la ley de Guardias Nacionales lo ha llamado a ejercer la primera misión: la ley de Municipalidades ha removido los obstáculos que se oponían a que desempeñara la segunda.

La realización de la primera ha destruido por sí

sola los temores que abrigaban los que no habían llegado a percibir la revolución íntima, que se produce en nuestro modo de ser político: ha causado asombro la premura con que los ciudadanos han contestado al llamamiento de la ley, sin comprenderse que la ley es la que ha acudido al llamamiento de los ciudadanos.

Tengo fe en que a pesar de las muchas dificultades con que tropezaré la realización de la segunda, y por más que en su práctica se desvíen o tropiecen algunos pueblos, los que por su ilustración se han colocado a la cabeza de sus hermanos, les enseñarán el modo de ejercer los amplísimos derechos que concede esa ley, en la cual están reconocidas las tres personalidades municipales del Distrito, de la Provincia y del Departamento, abiertas las puertas de la institución aún a los extranjeros, concedido a los cuerpos populares el derecho de dictar reglamentos, votar arbitrios y levantar empréstitos sin necesidad de la aprobación del Congreso, ni del Gobierno, entregada a cada uno de ellos la administración local en todos sus ramos, excepto el judicial, cuya organización está fijada por la Constitución, y en una palabra, consignados la más grande independencia y los más amplios derechos con que la institución municipal haya sido organizada en otras naciones.

La ley de guardias nacionales y la ley de municipalidades, serán la obra memorable de la presente Legislatura, porque constituyen las bases de la República; de esa República de la verdad, que se levantará más grande mientras más combatida.

Por suficientes que esas leyes sean para la gloria de la legislatura de 1872, no constituyen los únicos títulos, con que la presentará la historia a la gratitud de sus conciudadanos.

● 20 Manuel González Prada. "El Discurso del Politeama". En *Ensayos Escogidos*, (Lima: 1956). Págs. 19-23.

● 21 Francisco García Calderón. *El Perú Contemporáneo*, (Lima: Interbank, 1981). Págs. 263-268, 361-362.

● 22 José de la Riva Agüero. "Paisajes Peruanos". En *Obras Completas* tomo IX (Lima: IRA-PUCP 1969): pampa de la Quinua.

● 23 José Carlos Mariátegui. *Peruanicemos el Perú*, (Lima: Editorial Amauta, 1970). Págs. 30-32. "El problema del indio". En *Siete Ensayos de Interpretación de la Realidad Peruana*, (Lima: Editorial Amauta, 1968). Págs. 30-37, 40-41.

● 24 Víctor Raúl Haya de la Torre. "Discurso de la Plaza de Acho (1931)". Luis Alva Castro, comp., *Aprismo: nueva doctrina (discursos de Haya de la Torre)*, (Lima: Cambio y Desarrollo, 1992). Págs. 16-24, 27.

● 25 Víctor Andrés Belaunde. *Realidad Nacional*, (Lima 1980). Págs. 157-159, 161-163, 175-176.



a derrota en la guerra contra Chile generó un gran debate sobre los problemas nacionales. Había que reinterpretar nuestras instituciones sobre la base de la admisión de la catástrofe. Pero ¿cuáles fueron las causas de la derrota? ¿No sería acaso que las élites habían definido mal qué era la nación peruana desde un principio? Un problema grave que saltó a la luz fue que los indígenas, presuntamente redimidos por la igualdad republicana, habían quedado discriminados socialmente y marginados del proceso político. ¿Formarían los indios también parte de la nación peruana, o era cosa de los criollos blancos y mestizos? ¿Por qué la República marginaba a los indios? ¿Cuáles eran las causas del atraso peruano? A fin de cuentas, ¿qué rol estaba cumpliendo la clase dirigente en el Perú?

Con Manuel González Prada el discurso crítico se hace más ácido y duro. Con frases lapidarias la élite republicana es acusada de no haber cumplido con sus funciones políticas. Pronto se pone sobre el tapete la marginación del indio y de otros sectores sociales. El país que buscó la autonomía separándose de España empieza a tomar conciencia de nuevas formas potenciales de dominio y pronto reacciona ante el poder creciente de los países industrializados y en particular de los Estados Unidos en la escena internacional.

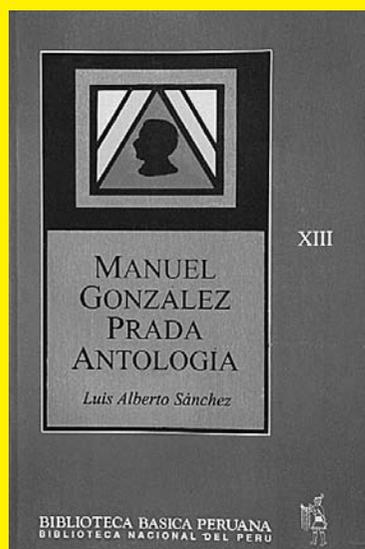
La República, cuyas élites se habían nutrido del racionalismo y el agnosticismo de Francia se rebelan contra él. La generación del 900 rompe con la hegemonía del positivismo, al que se lo acusa de materialismo. Las élites, responsables políticas de la historia precedente, vuelven los ojos a la herencia católica hispana. Eran los tiempos en los que se afirmaba que América Latina tenía un patrimonio cultural que debía ser salvado y que, después de todo, era tan valioso y tenía tanta razón como el proyecto político del coloso del norte. Era la hora de exigir a la élite la responsabilidad que en la primera centuria republicana no había demostrado tener.

Capítulo V:

¿Por qué perdimos
la guerra?

¿A dónde vamos?

De la Guerra con Chile
hasta la Segunda
Guerra Mundial



El Discurso del Politeama, en Ensayos Escogidos. Lima: 1956. Extracto seleccionado, págs. 19-23.

El discurso del Politeama

Manuel González Prada

(Lima 1848-1918)



Escritor y ensayista, crítico de la sociedad y la política peruana. En sus inicios fue positivista y luego anarquista.

I

ñores:

Los que pisan el umbral de la vida se juntan hoy para dar una lección a los que se acercan a las puertas del sepulcro. La fiesta que presenciamos tiene mucho de patriotismo y algo de ironía; el niño quiere rescatar con el oro lo que el hombre no supo defender con el hierro.

Los viejos deben temblar ante los niños, porque la generación que se levanta es siempre acusadora y juez de la generación que desciende. De aquí, de estos grupos alegres y bulliciosos, saldrá el pensador austero y taciturno; de aquí, el poeta que fulmine las estrofas de acero retemplado; de aquí, el historiador que marque la frente del culpable con un sello de indeleble ignominia.

Niños, sed hombres, madrugad a la vida, porque ninguna generación recibió herencia más triste, porque ninguna tuvo deberes más sagrados que cumplir, errores más graves que remediar ni venganzas más justas que satisfacer.

En la orgía de la época independiente, vuestros antepasados bebieron el vino generoso y dejaron las heces. Siendo superiores a vuestros padres, tendréis derecho para escribir el bochornoso epitafio de una generación que se va, manchada con la guerra civil de medio siglo, con la quiebra fraudulenta y con la mutilación del territorio nacional.

Si en estos momentos fuera oportuno recordar vergüenzas y renovar dolores, no acusaríamos a unos ni disculparíamos a otros. ¿Quién puede arrojar la primera piedra?

La mano brutal de Chile despedazó nuestra carne y machacó nuestros huesos; pero los verdaderos vencedores, las armas del enemigo, fueron nuestra ignorancia y nuestro espíritu de servidumbre.

II

Sin especialistas. o más bien dicho, con aficionados que presumían de omniscientes, vivimos de ensayo en ensayo: ensayos de aficionados en Diplomacia, ensayos de aficionados en Economía Política, ensayos de aficionados en Legislación y hasta ensayos de aficionados en Tácticas y Estrategias. El Perú fue cuerpo vivo, expuesto sobre el mármol de un anfiteatro, para sufrir las amputaciones de cirujanos que tenían ojos con cataratas seniles y manos con temblores de paralítico. Vimos al abogado dirigir la hacienda pública, al médico emprender obras de ingeniería, al teólogo fantasear sobre política interior, al marino decretar en administración de justicia, al comerciante mandar cuerpos de ejército... ¡Cuánto no vimos en esa fermentación tumultuosa de todas las mediocridades, en esas vertiginosas apariciones y desapariciones de

figuras sin consistencia de hombre, en ese continuo cambio de papeles, en esa Babel, en fin, donde la ignorancia vanidosa y vocinglera se sobrepuso siempre al saber humilde y silencioso!

Con las muchedumbres libres aunque indisciplinadas de la Revolución, Francia marchó a la victoria; con los ejércitos de indios disciplinados y sin libertad, el Perú irá siempre a la derrota. Si del indio hicimos un siervo ¿qué patria defenderá? Como el siervo de la Edad media, sólo combatirá por el señor feudal.

Y, aunque sea duro y hasta cruel repetirlo aquí, no imaginéis, señores, que el espíritu de servidumbre sea peculiar a sólo el indio de la puna: también los mestizos de la costa recordamos tener en nuestras venas sangre de los súbditos de Felipe II mezclada con sangre de los súbditos de Huayna-Capac. Nuestra columna vertebral tiende a inclinarse.

La nobleza española dejó su descendencia degenerada y despilfarradora: el vencedor de la Independencia legó su prole de militares y oficinistas. A sembrar el trigo y extraer el metal, la juventud de la generación pasada prefirió atrofiar el cerebro en las cuerdas de los cuarteles y apergaminar la piel en las oficinas del Estado. Los hombres aptos para las rudas labores del campo y de la mina, buscaron el manjar caído del festín de los gobiernos, ejercieron una insaciable succión en los jugos del erario nacional y sobrepusieron el caudillo que daba el pan y los honores a la patria que exigía el oro y los sacrificios. Por eso, aunque siempre existieron en el Perú liberales y conservadores, nunca hubo un verdadero partido liberal ni un verdadero partido conservador, sino tres grandes divisiones: los gobiernistas, los conspiradores y los indiferentes por egoísmo, imbecilidad o desengaño. Por eso, en el momento supremo de la lucha, no fuimos contra el enemigo un coloso de bronce, sino una agrupación de limaduras de plomo; no una patria unida y fuerte, sino una serie de individuos atraídos por el interés particular y repelidos entre sí por el espíritu de bandería. Por eso, cuando el más oscuro soldado del ejército invasor no tenía en sus labios más nombre que Chile, nosotros, desde el primer general hasta el último recluta, repetíamos el nombre de un caudillo, éramos siervos de la Edad media que invocábamos al señor feudal.

Indios de punas y serranías, mestizos de la costa, todos fuimos ignorantes y siervos; y no vencimos ni podíamos vencer.

III

Si la Ignorancia de los gobernantes y la servidumbre de los gobernados fueron nuestros vencedores, acudamos a la Ciencia, ese redentor que nos enseña a suavizar la tiranía de la Naturaleza, adoremos la Libertad, esa madre engendradora de hombres fuertes.

No hablo, señores, de la ciencia momificada que va reduciéndose a polvo en nuestras universidades retrógradas: hablo de la Ciencia robustecida con la sangre del siglo, de la Ciencia con ideas de radio gigantesco, de la Ciencia que trasciende a juventud y sabe a miel de panales griegos, de la Ciencia positiva que en sólo un siglo de aplicaciones industriales produjo más bienes a la Humanidad que milenios enteros de Teología y Metafísica.

Hablo, señores, de la libertad para todos, y principalmente para los más desvalidos. No forman el verdadero Perú las agrupaciones de criollos y extranjeros que habitan la faja de tierra situada entre el Pacífico y los Andes; la nación está formada por las muchedumbres de indios, diseminadas en la banda oriental de la cordillera. Trescientos años ha que el Indio rastrea en las capas inferiores de la civilización, siendo un híbrido con los vicios del bárbaro y sin las virtudes del europeo: enseñadle siquiera a leer y escribir, y veréis si en un cuarto de siglo se levanta o no a la dignidad de hombre. A vosotros, maestros de escuela, toca galvanizar una raza que se adormece bajo la tiranía del juez de paz, del gobernador y del cura, esa trinidad embrutecedora del indio.

Cuando tengamos pueblo sin espíritu de servidumbre, y militares y políticos a la altura del siglo, recuperaremos Arica y Tacna, y entonces y sólo entonces marcharemos sobre Iquique y Tarapacá, daremos el golpe decisivo, primero y último.

Para ese gran día, que al fin llegará porque el porvenir nos debe una victoria, fíenos sólo en la luz de nuestro cerebro y en la fuerza de nuestros brazos. Pasaron los tiempos en que únicamente el valor decidía de los combates: hoy la guerra es un problema, la Ciencia resuelve la ecuación. Abandonemos el romanticismo internacional y la fe en los auxilios sobrehumanos: la Tierra escarnece a los vendidos, y el Cielo no tiene rayos para el verdugo.

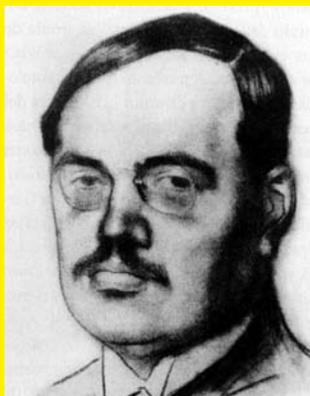
En esta obra de reconstitución y venganza no contemos con los hombres del pasado: los troncos añosos y carcomidos produjeron ya sus flores de aroma deletéreo y sus frutas de sabor amargo. ¡Que vengan árboles nuevos a dar flores nuevas y frutas nuevas! ¡Los viejos a la tumba, los jóvenes a la obra!



El Perú contemporáneo. Lima: Interbank, 1981. Extractos seleccionados, págs. 263-268, 361-362.

El porvenir

Francisco García Calderón
(Valparaíso 1883-Lima 1953)



Escritor y diplomático. Escribió una serie de tratados políticos y sociales en los cuales mostraba sus críticas a la democracia en América Latina.

Esta encuesta sobre las formas sociales en el Perú sobre su pasado durante un siglo de constitución republicana, debe conducir a una opinión sobre el futuro. Desde 1895, la vida nacional toma direcciones que parecen definitivas. Se logra un ideal en la realidad y en la vida. Las tradiciones del militarismo y de disolución se pierden. Ya tenemos los elementos para esbozar el destino de la nacionalidad peruana.

Pero éstos son sólo algunos trazos. Todavía existe indeterminación en las fuerzas, en el pensamiento y en la organización colectiva. Para que el orden interno, el desarrollo económico y el sentido positivo se conviertan en agentes de desarrollo eficaz, son necesarios tiempo, una renovación de los hombres y una transformación de la conciencia nacional. En estos países nuevos, la vida turbulenta acepta difícilmente un molde. Tras la larga monotonía colonial, el brusco desgarramiento de la máquina política, creó indecisiones y profundas perturbaciones.

La política, gracias a la imitación y a las revoluciones, ha acelerado un movimiento de la vida y el curso espontáneo de las cosas. He aquí una separación que perjudica el desarrollo lógico y continuo. Vivimos de tradiciones, rutina, prejuicio secular e instinto. Sólo cambian las formas, pareciendo perfectas y clásicas. Debido a esta separación, toda previsión es imposible y el porvenir es aún *terra incognita*.

Asimismo, el orden, primer factor de progreso es reciente. Se ha afianzado en algunas repúblicas sudamericanas: en Méjico, por la acción fecunda de una dictadura; en Argentina, por el equilibrio entre la ciudad y la provincia, entre el principio federal y la atracción política del centro: Buenos Aires, y por la fuerza combinada de inmigración y riqueza; en Chile, por el antiguo espíritu de fuerte oligarquía y de unidad; y en el Perú, por el desarrollo de la economía nacional y el gobierno civil. El orden, es así, el primer progreso logrado.

Todavía hay numerosos problemas de organización, de luchas étnicas y territoriales, que Europa ya ha resuelto y que en América española apenas se han esbozado. Sólo hemos adquirido una condición negativa y un equilibrio en la paz. El nuevo siglo debe ser una época fecunda, de coordinación y desarrollo, tras los difíciles momentos de lucha interna.

La capacidad económica es la base más sólida para estos cambios duros. Es así que la tesis del materialismo histórico es un hecho. Las etapas de la riqueza condicionan el progreso y la actividad, en la política, en la ciencia y en la vida. En el pasado habíamos cambiado demasiado el orden de las cosas y quisimos perfeccionar el organismo político, elaborar códigos perfectos, pensar y escribir. Ahora retornemos a una ciencia más segura de las realidades, estando en primer plano el desarrollo material. *Primum vivere, deinde philosophare*, ésta es por otra parte la doctrina peruana. Los teóricos de lo absoluto buscaban en las revoluciones el nuevo estado social complejo y excelente, concebido en la utopía. Una evolución paulatina, fundada en la riqueza, hecha de transacciones, de esfuerzos y acción continuos, asegura la paz aportando reformas parciales, más reales que la regeneración y el progreso de las revoluciones.

He aquí los dos fundamentos de la grandeza futura: orden y riqueza, condición y causa de un gran desarrollo.

La riqueza se forma, crece y evoluciona en un movimiento rápido y explosivo. El orden se hace por la acción de este mismo desarrollo y de diversas influencias que se enlazan y precisan cada vez más. Hay nuevas orientaciones en la actividad intelectual, por un lado, por la creación de escuelas y la contratación de futuros profesores en las escuelas normales; por el otro, por el crecimiento de la burocracia. El proletariado es poco numeroso en las profesiones. El gobierno basa su poder en la opinión, en necesidades de paz y en la organización de la industria y del trabajo, así como también en la satisfacción de ambiciones individuales y en la creación de servicios públicos y en sus consecuencias.

Es cierto que aquí existe un gran mal. El exceso en el mandarinato administrativo es un despilfarro, un acrecentamiento en la pasividad de los caracteres y de formalismo en la administración. Pero las nuevas industrias, el reciente progreso económico y el trabajo libre aportan ya el correctivo a estas gestiones. El éxito en la empresa privada, y el ejemplo de algunos *self-made man* atrae la atención de las masas. Las escuelas industriales brindan una capacidad para el trabajo, todavía desconocida, preparando una etapa de individualismo,

de actividad autónoma y de esfuerzo. Por consiguiente, podemos establecer que en este momento de transición, la burocracia es benéfica, ya que da un objetivo a la actividad profesional y a los fabricantes de revoluciones, estos desarraigados de nuestro ambiente.

Así, el progreso económico, estudiado en capítulo anterior, no parece un hecho del azar. Además del poder adquirido, encontramos las condiciones y medios para afirmarlo. El Perú fue siempre el país tradicional de la riqueza. El Dorado de los hombres de negocio. A pesar del fracaso de las finanzas, nunca hemos olvidado la fuerza de la tierra y del subsuelo y la virginidad de los pródigos bosques, ni el futuro de las riberas recamadas de oro. Hoy, diversas causas anuncian un nuevo acrecentamiento de bienestar y de producción.

La moneda, debido al patrón de oro, es elemento de fuerza en el cambio y de crecimiento de los negocios. La Asociación es una fuerza del futuro. Ya no se trata como antaño de la proliferación de sociedades bancarias, sino la de compañías industriales dedicadas a la conquista de la tierra, a los seguros y al comercio. El capital extranjero, debido a la cantidad e importancia de sus gestiones, está en permanente progreso. Los bancos, las sociedades crediticias y la acción industrial revisten gran importancia. Sólo en nuestros días el capital nacional extiende su influencia que a veces supera la del capital extranjero. La riqueza fiscal se acrecienta rápidamente, convirtiéndose en factor de progreso, control y evolución social. La coordinación de estas fecundas fuerzas preparan un gran futuro.

Hay que añadir a este esquema, el futuro papel del caucho y del oro, que reemplazando al salitre, son riquezas aún más seguras e importantes. El oro, en minas y en ríos, es un tesoro aún desconocido. Ha permitido el establecimiento de un nuevo patrón monetario, y por su abundancia, brinda mucha facilidad a las relaciones comerciales. Existe todavía desequilibrio entre la evolución industrial aún primitiva, y la estabilidad del *stock* monetario.

El Sol, moneda de plata, conserva un valor de cambio de 24 peniques con pequeñas y efímeras oscilaciones. El estado actual del metal plata en el mercado mundial, da real superioridad a los países con patrón de oro, como el nuestro.

El caucho, es la gran riqueza nacional, el secreto de los bosques y la fuerza de la montaña. Esta región tropical, más allá de la costa y la sierra, alrededor de los grandes tributarios del Amazonas y en el centro de América, es la base de todas las nuevas industrias, en un siglo como el nuestro, apasionado por el automovilismo. Brasil y Perú, pueblos fronterizos, tienen aquí grandes reservas para el porvenir. La naturaleza todavía no ha sido develada ya que la conquista de las tierras pantanosas es difícil. Y el esfuerzo del gobierno tiende a unir estas provincias con el mar, el Atlántico y el Pacífico. En 1906, la política peruana fue dominada por un problema de comunicación entre costa y montaña. Queremos unir la región del caucho con la del Pacífico en objetivo a la vez económico y político. Por un lado, hay que dar salida a los productos de la zona central del Perú, principalmente al caucho; por otro lado, es necesario que el departamento de Loreto y todo el oriente peruano se conviertan en centros políticos más ligados a la costa, a sus ideales y progresos. Brasil tiene la llave económica de este territorio gracias al Amazonas, la dependencia comercial puede comportar también la política y este peligro es sumamente alarmante en momentos de gran desarrollo financiero.

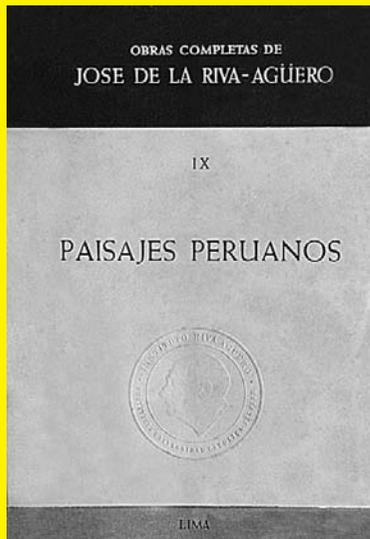
Después del oro y del caucho, el cobre que se encuentra en abundancia y que se explota por nuevos sindicatos, constituye otra de las riquezas del futuro. Antiguamente, Cerro de Pasco, después de Potosí, era el gran centro americano de producción argentífera. Hoy día, su rico subsuelo lo convierte también en centro cuprífero.

El desarrollo de estos yacimientos en el centro del Perú, brindará intensidad aún desconocida a la producción minera y a la explotación forestal. No podemos sospechar lo que la tierra y el subsuelo, sometidos a la explotación científica, pueden aportar a un país tan variado por sus climas y terrenos geológicos. El Perú ya no es más la tierra utópica de los antiguos pero podría llegar a serlo. En un territorio tres veces más grande que Francia, su población es sólo la de una metrópoli mundial, como Londres o París. ¡Cuántos factores de estancamiento: densidad pobre, territorio desconocido y aislado, costa árida y producción aún rutinaria!

Sin embargo, la evolución actual que ya he descrito en el capítulo sobre las formas económicas, no parece paralizarse.

Quisiéramos, destacar a través de este capítulo y de este libro una conclusión. Es fácil y simple. El Perú es un país de porvenir, cuyo pasado es interesante, inquieto y a veces trágico y soberbio. Es una nueva nacionalidad que se organiza en el orden y la paz.

En América, continente despreciado por los que no lo conocen, hay algunas grandes naciones cuya marcha es segura y cuyo pasado de inestabilidad y de anarquía, ya no perturba sus tranquilos y fecundos destinos: Méjico, al norte; el Brasil, Argentina, Perú y Chile, al sur. Ya no son repúblicas de *pronunciamento*, efímeras y lánguidas, sino pueblos libres. Entre ellas, Argentina, Brasil y Perú, están en progreso económico, político y social. Méjico vive bajo una dictadura útil y progresiva, pero no sabríamos decir si después de Porfirio Díaz, la vida colectiva tendrá la misma continuidad y la misma fuerza, en un pueblo que ha perdido el hábito del *self-government*. Chile, a pesar de sus riquezas, adquiridas en la guerra y de sus fuerzas naturales, está en perpetuo desequilibrio financiero. Los vicios lo arrastran lentamente a la debacle, si el patriotismo tradicional de sus hombres de Estado, no refrena la corriente fatal. Brasil y Argentina, sobre todo esta última, tan rica y variada en sus hombres y vida, son grandes pueblos, en los que existen numerosas condiciones de estabilidad, progreso y equilibrio, así como fuentes inagotables de riqueza y expansión intelectual y comercial. El Perú les sigue de cerca, en la misma línea y hacia análogo futuro. Ha conquistado el orden, que es la mejor base para la libertad; y en este orden, la vida nacional se desarrolla, convirtiéndose en compleja y rica, marchando hacia destinos gloriosos que no veremos jamás. La nueva juventud, parece la llamada, por su brío y acción, a completar y corregir la obra de sus ancestros. Sentimos que el porvenir nos reserva, con la grandeza de un pueblo llegado a la cima, aspectos nuevos y envidiables, en los campos de la inteligencia, del arte y de la vida. Todavía quedan muchas auroras que aún no han nacido, dice D'Annunzio: *Vi sono molte aurore che ancora non nacquero.*



“Paisajes Peruanos”. En *Obras completas*. Lima: PUCP, 1969. T. IX, Extracto seleccionado, págs. 153-162.

Paisajes Peruanos

José de la Riva Agüero
(Lima: 1885-1944)



Historiador y ministro de Estado en 1934. Fue uno de los representantes emblemáticos de la generación del 900. Defensor de la tradición y de la Iglesia como parte de la identidad mestiza nacional.



e Quinua se asciende a la pequeña pampa de Ayacucho. Es un árido llano, cortado por zanjadas profundas. Al este lo cierran las prietas y abruptas vertientes del *Condorcunca* (voz o garganta del cóndor), surcadas por sendas en zigzag. A un costado se abre el seco barranco del *jatunhuayco* (gran torrentera). Al norte, el estrecho valle de Ventamayu con (un riachuelo sombreado de molles, y una capillita, destruida o inconclusa, bajo la advocación de San Cristóbal. En la misma pampa, hay un mísero rancho, que sirve de apeadero y en el centro de ella, está el paupérrimo y enfático monumento, que parece de yeso. La falta de gusto, llevada a tales extremos, supone ya una grave deficiencia moral. ¡Cuánto más significativa y decorosa habría sido una sencilla pirámide de piedras severas!

Recogimos en el campo algunas balas, de las muchas que allí quedan. Los pobladores de Quinua las venden a los viajeros. Me detuve en las lomadas de la izquierda, desde las cuales la división peruana de La Mar rechazó los ataques del realista Valdés. Hacia el centro y la derecha de la línea, se ven los que fueron emplazamientos de las tropas colombianas.

El relato de mi peregrinación sería ineficaz e inútil si no fuera sincero; y debo a mis lectores y a mí mismo la confesión de mis impresiones exactas. Mi sentimiento patrio que se exaltó con las visiones del Cuzco y las orillas del Apurímac, no sacó del campo de Ayacucho, tan celebrado en la literatura americana, sino una perplejidad quieta y triste. En este rincón famoso, un ejército realista, compuesto en su totalidad de soldados naturales del Alto y del Bajo Perú, indios, mestizos y criollos blancos, y cuyos jefes y oficiales peninsulares no llegaban a la decimoctava parte del efectivo, luchó con un ejército independiente, del que los colombianos constituían las tres cuartas partes, los peruanos menos de una cuarta, y los chilenos y porteños una escasa fracción. De ambos lados corrió sangre peruana. No hay por qué desfigurar la historia: Ayacucho, en nuestra conciencia nacional, es un combate civil entre dos bandos, asistido cada uno por auxiliares forasteros. Entre los aliados sudamericanos reunidos aquí, bullían ya, aun antes de obtenida la emancipación, los odios capitales, como riñeros los gemelos bíblicos desde el seno materno. El americanismo ha sido siempre una hueca declamación o un

sarcasmo; y yo, que cada día me siento más viva y ardentemente peruano, me quedo frío con la fraternidad falaz de nuestros inmediatos enemigos, con la hinchada retumbancia e irónica vaciedad del *común espíritu latinoamericano* en esas vecinas *repúblicas hermanas*, que no han atendido más que a injuriarnos y atacarnos. ¿Por qué hemos de continuar derrochando los tesoros de nuestro entusiasmo ingenuo en los émulos rabiosos que a diario nos denuestan y que asechan el instante propicio para el asalto?

Gran necedad o inicua pasión arguye zaherir al Perú por haber una considerable porción de él seguido hasta el fin la causa española en la contienda separatista. Entonces se operó en el alma peruana un desgarramiento de indecible angustia. Mientras la mitad, juvenil y briosa, se lanzaba anhelante, con los demás americanos, en la ignota corriente de lo porvenir, ansiando vida nueva, la otra mitad, fiel a las tradiciones seculares, perseveró abrazada a la madre anciana e invadida, con la pía y generosa adhesión a la desgracia, que es nota inconfundible de nuestro carácter. Leal conflicto y doliente caso de la eterna y necesaria lucha entre el respeto a lo pasado y el impulso de la acción renovadora.

La Colonia es también nuestra historia y nuestro patrimonio moral. Su recuerdo reclama simpatía y reconciliación, y no anatema. Si queremos de veras que el peruanismo sea una fuerza eficiente y poderosa, no rompamos la tradicional continuidad de afectos que lo integran; no reneguemos, con ceguera impía, de los progenitores; no cometamos la insanía de proscribir y amputar de nuestro concepto de patria los tres siglos civilizadores por excelencia; y no incurramos jamás en el envejecido error liberal, digno de mentes inferiores y primarias, de considerar el antiguo régimen español como la antítesis y la negación del Perú. Para animar y robustecer el nacionalismo, hay sobrados y perdurables contrarios, rivalidades profundas, positivas y esenciales. La dura experiencia nos lo ha enseñado; y mi generación, más que las anteriores, lo sabe y lo medita.

La Colonia, a pesar de sus abusos, –tan poco remediados aún– no pudo reputarse en países mestizos como servidumbre extranjera. Para el Perú fue especialmente una minoridad filial privilegiada, a cuyo amparo, y reteniendo nuestra primacía histórica en la América del Sur, iban nuestras diversas razas entremezclándose y fundiéndose, y creando así día a día

la futura nacionalidad. Aleación trabajosa y lenta, dificultada por la propia perfección relativa del sistema incaico, que se resistía, muda pero tenaz y organizadamente, a ser plasmado por una cultura superior. Regiones de menor multiplicidad étnica o desprovistas de reales civilizaciones indígenas, se acercaron más rápidamente a la unidad moral, en tanto que el Perú se retrasaba por la arduidad de la tarea correspondiente a su excesiva complicación. En medio de ella nos sorprendió la guerra de la Independencia; y no cabe negar que fue en momento singularmente inoportuno para nuestros peculiares intereses. Más temprano, anticipándose cincuenta años, sobreviniendo antes de la creación del Virreinato de Buenos Aires, las deficiencias mayores habrían quedado compensadas por el beneficio inestimable de retener la Audiencia de Charcas, de mantener la suprema unidad territorial y de la raza predominante, conservando las provincias del Alto Perú, cuya segregación arrancó tan hondas y proféticas quejas al Virrey Guirior. Más tarde, si la emancipación sudamericana hubiera ocurrido, por ejemplo, cursando el segundo tercio del siglo XIX, habría encontrado bastante adelantada la interna fusión social de las castas y clases del Perú; menos ineptos y desapercibidos los núcleos directores, que apenas iniciaron su modernización a medias con el *Mercurio Peruano*, y tal vez completamente reparado el desacierto de la desmembración del Virreinato, como lógica consecuencia de aquel movimiento consciente de reintegración administrativa que en 1796 nos devolvía la Intendencia de Puno, en 1802 las grandes comandancias de Quijos y Maynas, y de modo imperfecto y transitorio luego, Guayaquil y el mismo Alto Perú.

Pero como de nuestro país no dependió ejecutar en el siglo XVIII el plan de los reinos autónomos propuesto por el Conde de Aranda, ni podíamos precipitar o retardar a nuestro sabor la hora de la general insurrección americana, determinada inevitablemente por el ataque de Napoleón a la Metrópoli, y como era absurdo el empeño realista de guardar unido el Perú a España cuando todo el continente había ya roto sus vínculos de vasallaje, desde 1812 ó 1814 los genuinos intereses peruanos demandaban, a cuantos sabían y querían entenderlos, nuestra emancipación inmediata y espontánea, para no quedarnos a la zaga de los otros pueblos de Sud América en la crisis ineludible, y para evitar o reducir grandemente la funesta inminencia de su intervención. Por eso, mucho más que por cualesquiera otras razones, debemos

proclamar heroicos servidores del Perú a todos los patriotas nuestros que en abierta rebelión o conjuraciones subterráneas, desafiando fuerzas hartamente mayores que en los países vecinos, con sino adverso pero con ánimo invicto, lucharon contra los fanáticos realistas peruanos, obcecados en resistencia tan formidable como estéril y petrificados en la añoranza de un pasado irreversible. Y por ello también, dentro de la comprensiva equidad de la historia, si a éstos va la cortesía reverente y melancólica que merecen siempre las víctimas de la lealtad equivocada, a aquéllos consagramos toda la efusión de nuestra gratitud. Desde Zela y Pumacahua hasta los conspiradores de Lima, fue cimentándose, entre sacrificios y catástrofes, un partido peruano separatista, que asumió nuestra representación al frente de los hermanos ya emancipados, y colaboró después con San Martín. Enseguida los valerosos vencidos de la Legión Peruana en Torata y Moquegua, los vencedores de Zepita y Pichincha, los Húsares que decidieron la batalla de Junín, y la bizarra división de La Mar en este campo de Ayacucho, demostraron el esfuerzo de los peruanos independientes y rubricaron con gloria en nombre de nuestra patria el advenimiento de la nueva edad. La razón y el verdadero espíritu nacional estuvieron sin duda con los *patriotas* y en oposición a los pertinaces tradicionalistas; pero, tras el cruento y largo cisma, tuvo que venir y vino la íntima compenetración entre los de ambos bandos, hijos de un mismo suelo, que combatieron obedeciendo a apreciaciones diversas sobre las conveniencias del Perú. Las posteriores guerras civiles vieron militar indistintamente en las mismas filas *capitulados* y *libertadores*.

Mas para que la definitiva nacionalidad ganada en Ayacucho se adecuara a sus destinos y obtuviera su completa verdad moral, no bastaba la mera conciliación de las personas, fácil siempre en nuestra tierra. Era y es aún necesaria una concordia de distinta y más alta especie; la adunación y armonía de las dos herencias mentales, y la viva síntesis del sentimiento y la conciencia de las dos razas históricas, la española y la incaica. Al cabo de noventa años, ¿hemos logrado acaso, en su plenitud indispensable, esta condición esencialísima de nuestra personalidad adulta?

En los días siguientes a la Independencia, en el iluminado raptó que da todo triunfo, hubo percepción clara de tan indispensable requisito. Entre las afectaciones e ingenuidades de la época, se descubre el grave y justo deseo de incorporar los más insignes re-

cuerdos indígenas en el viviente acervo de la nueva patria. El buen Vidaurre llevaba su celo hasta el extremo candoroso de invocar al dios Pachacámac en una arenga solemne; y Olmedo el Inspirado, de corazón profundamente peruano, hacía vaticinar la victoria de Ayacucho al gran monarca Huayna Cjápaj y bendecir el estado naciente por el coro de las Vírgenes del Sol. Menéndez Pelayo, en su cerrado españolismo, juzgó esto como *inoportuna ilusión local americana*; y, yo mismo, en mi primer escrito, sostuve con fervor la opinión de mi maestro, llevado por mi excesiva hispanofilia juvenil y por mis tendencias europeizantes de criollo costeño. A medida que he ahondado en la historia y el alma de mi patria, he apreciado la magnitud de mi yerro. El Perú es obra de los Incas, tanto o más que de los Conquistadores; y así lo inculcan, de manera tácita pero irrefragable, sus tradiciones y sus gentes, sus ruinas y su territorio. No ilusión, por cierto, sino legítimo ideal y perfecto símbolo representa la evocación que Olmedo hizo en su imperecedero canto. El Perú moderno ha vivido y vive de dos patrimonios: del castellano y del incaico; y si en los instantes posteriores a la guerra separatista, el poeta no pudo acatar con serenidad los ilustres títulos del primero, atinó en rememorar la nobleza del segundo, que aun cuando subalterno en ideas, instituciones y lengua, es el primordial en sangre, instintos y tiempo. En él se contienen los timbres más brillantes de lo pasado, la clave secreta del orgullo rehabilitador para nuestra mayoría de mestizos e indios, y los precedentes más alentadores para el porvenir común.

En la quieta y larga gestación de la Colonia, el proceso de nuestra unidad fue el callado efecto de la convivencia y el cruce de razas; pero, realizada la emancipación, se imponía, como deber imperiosísimo, acelerar aquel ritmo, apresurar la amalgama de costumbres y sentimientos, extenderla de lo mecánico e irreflexivo a lo mental y consciente, y darle intensidad, relieve y resonancia en el seno de una clase directiva, compuesta por amplia y juiciosa selección. Sin esto el Perú había de carecer infaliblemente de idealidad salvadora; y desprovisto de rumbos, flotar a merced de caprichos efímeros, de minúsculas intrigas personales, al azar de contingencias e impulsiones extranjeras. Y aun más se advirtió la urgente necesidad de aquella clase directiva, centro y sostén de todo pueblo, con el establecimiento de la república democrática, que la supone y reclama, porque privada de la guía y disciplina de los mejores, tiende a degenerar por grados en anarquía bárbara, en mediocridad grisácea y burda, y en inerme y enmasculada ab-

yección. Nuestra mayor desgracia fue que el núcleo superior jamás se constituyera debidamente.

¿Quiénes, en efecto, se aprestaban a gobernar la república recién nacida? ¡Pobre aristocracia colonial, pobre boba nobleza limeña, incapaz de toda idea y de todo esfuerzo! En el vacío que su ineptitud dejó, se levantaron los caudillos militares. Pretorianos auténticos, nunca supieron fijar sostenidamente la mirada y la atención en las fronteras. Héroe de rebeliones y golpes de Estado, de pronunciamientos y cuarteladas, el ejército en sus manos fue, no la augusta imagen de la unión patria, la garantía contra los extraños, el eficaz instrumento de prestigio e influencia sobre los países vecinos, sino la palpitante y desgarrada presa de las facciones, la manchada arma fratricida de las discordias internas. La vana apariencia de las palabras y los ademanes quijotescos, no oculta en esos jefes el fondo de vulgares apetitos. Absortos en sus enredos personalistas, ávidos de oro y de mando, sus ofuscadas inteligencias no pudieron reconocer ni sus estragados corazones presentir los fines supremos de la nacionalidad; y cuando por excepción alguno acertó a servirlos, todos los émulos se conjuraron para derribarlo, y lo ofrecieron maniatado al enemigo extranjero. Así se frustraron miserablemente las dos altas empresas nacionales, la de La Mar el 28 y la de Santa Cruz el 36.

Por bajo de la ignara y revoltosa oligarquía militar, alimentándose de sus concupiscencias y dispendios, y junto a la menguada turba abogadil de sus cómplices y acólitos, fue creciendo una nueva clase directora, que correspondió y pretendió reproducir a la gran burguesía europea. ¡Cuán endeble y relajado se mostró el sentimiento patriótico en la mayoría de estos burgueses criollos! En el alma de tales negociantes enriquecidos ¡qué incomprensión de las seculares tradiciones peruanas, qué estúpido y suicida desdén por todo lo coterráneo, qué sórdido y fenicio egoísmo! ¡Para ello nuestro país fue, más que nación, factoría productiva; e incapaces de apreciar la majestad de la idea de patria, se avergonzaban luego en Europa, con el más vil rastacuerismo, de su condición de peruanos, a la que debieron cuanto eran y tenían! ¡Con semejantes clases superiores, nos halló la guerra de Chile; y en la confusión de la derrota, acabó el festín de Baltasar. Después, el negro silencio, la convalecencia pálida, el anodinismo escéptico, las ínfimas rencillas, el marasmo, la triste procesión de las larvas grises ...

Ante este gobiador resumen, que sintetiza nues-

tro absoluto fracaso en la centuria corrida desde la Independencia, recordamos, con amargura punzante, los felices horóscopos que el cantor de Junín y Ayacucho ofrendó en la cuna del Perú nuevo. ¡Cruel desmentido hasta ahora el de la desolada realidad a los deslumbrantes pronósticos de continua ascensión, de las venturas y glorias, que creyeron todos iniciar entonces! ¡Las sombras de los sueños desvanecidos fueron mis melancólicas compañeras en la vista a la llanura célebre; y se me representó la terrosa extensión del campo regada con las cenizas de una fulgente aspiración extinta.

Las nacionalidades históricas destronadas que Olmedo enumeró para augurar su compensación con las nacientes americanas, se han regenerado en el curso del siglo, se han purificado y rehecho en la fragua del destino. Los altares de Grecia, que imaginaba el poeta reemplazar con los de Sud América, se elevaron de entre las ruinas y a pesar de las tormentas, brillan hoy reavivados por las esperanzas del vigilante helénismo. Razas diversas, en su derredor, luchan sin descanso por afirmar sus respectivas personalidades; y en los más arduos trances no desesperan de lo futuro. *El Capitolio de la humillada Roma*, que Olmedo contrapuso en sus versos triunfalmente a los redimidos monumentos incaicos, se encumbra renovado y soberbio. Todos los pueblos, desde los más famosos hasta los más remotos y olvidados, reclaman puesto y voz en el coro fluctuante de la humanidad. Y el Perú, que en la América meridional es la tierra clásica y primogénita, desconoce su misión, abdica de sus designios esenciales, rechaza cualquiera ambición como un desvarío, y se sienta postrado y lacio en las piedras del camino, a mirar como lo aventajan sus competidores, satisfecho del camino, a mirar como lo aventajan sus competidores, satisfecho en su poquedad cuando obtiene las bases mínimas de existencia.

No eran ciertamente alegres los pensamientos que me asaltaban, cuando al caer la tarde, entre el oro desfallecido de los trigos y del cielo, volvía de Quinua a la ciudad de Ayacucho. Mas, al releer después la conmemoración de la batalla en la oda de Olmedo, para mí tan familiar, hallé un consuelo inefable en la sublime estancia que todos los peruanos deberíamos saber de memoria: aquella en que compara el vate, —¿acaso no significa esta palabra *profeta*?— las virtudes de reacción súbita que guarda siempre nuestra patria, con el arranque memorable de Aquiles, que del indigno sopor de Sciros pasó de improviso a las hazañas victoriosas de Troya.



7 ensayos de interpretación de la realidad Peruana. Extractos seleccionados págs. 30-37, 40-41.

El Problema del indio

José Carlos Mariátegui
(Moquegua 1894-Lima 1930)



Figura mítica de la izquierda peruana. Fundador del Partido socialista. Fue autor, entre otras obras de La Escena Contemporánea.

Su nuevo planteamiento

Todas las tesis sobre el problema indígena, que ignoran o eluden a éste como problema económico-social, son otros tantos estériles ejercicios teóricos, –y a veces sólo verbales–, condenados a un absoluto descrédito. No las salva a algunas su buena fe. Prácticamente, todas no han servido sino para ocultar o desfigurar la realidad del problema. La crítica socialista lo descubre y esclarece, porque busca sus causas en la economía del país y no en su mecanismo administrativo, jurídico o eclesiástico, ni en su dualidad o pluralidad de razas, ni en sus condiciones culturales y morales. La cuestión indígena arranca de nuestra economía. Tiene sus raíces en el régimen de propiedad de la tierra. Cualquier intento de resolverla con medidas de administración o policía, con métodos de enseñanza o con obras de vialidad, constituye un trabajo superficial o adjetivo, mientras subsista la feudalidad de los “gamonales”.

El “gamonalismo” invalida inevitablemente toda ley u ordenanza de protección indígena. El hacendado, el latifundista, es un señor feudal. Contra su autoridad, sufragada por el ambiente y el hábito, es impotente la ley escrita. El trabajo gratuito está prohibido por la ley y, sin embargo, el trabajo gratuito, y aun el trabajo forzado, sobreviven en el latifundio. El juez, el subprefecto, el comisario, el maestro, el recaudador, están enfeudados a la gran propiedad. La ley no puede prevalecer contra los gamonales. El funcionario que se obstinase en imponerla, sería abandonado y sacrificado por el poder central, cerca del cual son siempre omnipotentes las influencias del gamonalismo, que actúan directamente o a través del Parlamento, por una y otra vía con la misma eficacia.

El nuevo examen del problema indígena, por esto, se preocupa mucho menos de los lineamientos de una legislación tutelar que de las consecuencias del régimen de propiedad agraria. El estudio del Dr. José A. Encinas (*Contribución a una legislación tutelar indígena*) inicia en 1918 esta tendencia, que de entonces a hoy no ha cesado de acentuarse. Pero, por el carácter mismo de su trabajo, el Dr. Encinas no podía formular en él un programa económico-social. Sus proposiciones dirigidas a la tutela de la propiedad indígena, tenían que limitarse a este objetivo jurídico. Esbozando las bases del *Home Stead* indígena, el Dr.

Encinas recomienda la distribución de tierras del Estado y de la Iglesia. No menciona absolutamente la expropiación de los gamonales latifundistas. Pero su tesis se distingue por una reiterada acusación de los efectos del latifundismo, que sale inapelablemente condenado de esta requisitoria, que en cierto modo preludia la actual crítica económico-social de la cuestión del indio.

Esta crítica repudia y descalifica las diversas tesis que consideran la cuestión como uno u otro de los siguientes criterios unilaterales y exclusivos: administrativo, jurídico, étnico, moral, educacional, eclesiástico.

La derrota más antigua y evidente es, sin duda, la de los que reducen la protección de los indígenas a un asunto de ordinaria administración. Desde los tiempos de la legislación colonial española, las ordenanzas sabias y prolijas, elaboradas después de concienzudas encuestas, se revelan totalmente infructuosas. La fecundidad de la República, desde las jornadas de la Independencia, en decretos, leyes y providencias encaminadas a amparar a los indios contra la exacción y el abuso, no es de las menos considerables. El gamonal de hoy, como el “encomendero” de ayer, tiene sin embargo muy poco que temer de la teoría administrativa. Sabe que la práctica es distinta.

El carácter individualista de la legislación de la República ha favorecido, incuestionablemente, la absorción de la propiedad indígena por el latifundismo. La situación del indio, a este respecto, estaba contemplada con mayor realismo por la legislación española. Pero la reforma jurídica no tiene más valor práctico que la reforma administrativa, frente a un feudalismo intacto en su estructura económica. La apropiación de la mayor parte de la propiedad comunal e individual indígena está ya cumplida. La experiencia de todos los países que han salido de su evo-feudal, nos demuestra, por otra parte, que sin la disolución del feudo no ha podido funcionar, en ninguna parte, un derecho liberal.

La suposición de que el problema indígena es un problema étnico, se nutre del más envejecido repertorio de ideas imperialistas. El concepto de las razas inferiores sirvió al Occidente blanco para su obra de expansión y conquista. Esperar la emancipación indígena de un activo cruzamiento de la raza aborigen con inmigrantes blancos, es una ingenuidad antiso-

ciológica, concebible sólo en la mente rudimentaria de un importador de carneros merinos. Los pueblos asiáticos, a los cuales no es inferior en un ápice el pueblo indio, han asimilado admirablemente la cultura occidental, en lo que tiene de más dinámico y creador, sin transfusiones de sangre europea. La degeneración del indio peruano es una barata invención de los leguleyos de la mesa feudal.

La tendencia a considerar el problema indígena como un problema moral, encarna una concepción liberal, humanitaria, ochocentista, iluminista, que en el orden político de Occidente anima y motiva las “ligas de los Derechos del Hombre”. Las conferencias y sociedades antiesclavistas, que en Europa han denunciado más o menos infructuosamente los crímenes de los colonizadores, nacen de esta tendencia, que ha confiado siempre con exceso en sus llamamientos al sentido moral de la civilización. González Prada no se encontraba exento de su esperanza cuando escribía que la “condición del indígena puede mejorar de dos maneras: o el corazón de los opresores se conduce al extremo de reconocer el derecho de los oprimidos, o el ánimo de los oprimidos adquiere la virilidad suficiente para escarmentar a los opresores”. La Asociación Pro-Indígena (1909-1917) representó, ante todo, la misma esperanza, aunque su verdadera eficacia estuviera en los fines concretos e inmediatos de defensa del indio que le asignaron sus directores, orientación que debe mucho, seguramente, al idealismo práctico, característicamente sajón, de Dora Mayer. El experimento está ampliamente cumplido, en el Perú y en el mundo. La prédica humanitaria no ha detenido ni embarazado en Europa el imperialismo ni ha bonificado sus métodos. La lucha contra el imperialismo, no confía ya sino en la solidaridad y en la fuerza de los movimientos de emancipación de las masas coloniales. Este concepto preside en la Europa contemporánea una acción anti-imperialista, a la cual se adhieren espíritus liberales como Albert Einstein y Romain Rolland, y que por tanto no puede ser considerada de exclusivo carácter socialista.

En el terreno de la razón y la moral, se situaba hace siglos, con mayor energía, o al menos mayor autoridad, la acción religiosa. Esta cruzada no obtuvo, sin embargo, sino leyes y providencias muy sabiamente inspiradas. La suerte de los indios no varió sustancialmente. González Prada, que como

sabemos no consideraba estas cosas con criterio propia o sectariamente socialista, busca la explicación de este fracaso en la entraña económica de la cuestión: “No podía suceder de otro modo: oficialmente se ordenaba la explotación; se pretendía que humanamente se cometiera iniquidades o equitativamente se consumaran injusticias. Para extirpar los abusos, habría sido necesario abolir los repartimientos y las mitas, en dos palabras, cambiar todo el régimen Colonial. Sin las faenas del indio americano se habrían vaciado las arcas del tesoro español”. Más evidentes posibilidades de éxito que la prédica liberal tenía, con todo, la prédica religiosa. Ésta apelaba al exaltado y operante catolicismo español mientras aquélla intentaba hacerse escuchar del exiguo y formal liberalismo criollo.

Pero hoy la esperanza en una solución eclesiástica es indiscutiblemente la más rezagada y anti-histórica de todas. Quienes la representan no se preocupan siquiera, como sus distantes –¡tan distantes!– maestros, de obtener una nueva declaración de los derechos del indio, con adecuadas autoridades y ordenanzas, sino de encargar al misionero la función de mediar entre el indio y el gamonal. La obra que la Iglesia no pudo realizar en un orden medioeval, cuando su capacidad espiritual e intelectual podía medirse por frailes como el padre de Las Casas. ¿con qué elementos contaría para prosperar ahora? Las misiones adventistas, bajo este aspecto, han ganado la delantera al clero católico, cuyos claustros convocan cada día menor suma de vocaciones de evangelización.

El concepto de que el problema del indio es un problema de educación, no aparece sufragado ni aun por un criterio estricta y autónomamente pedagógico. La pedagogía tiene hoy más en cuenta que nunca los factores sociales y económicos. El pedagogo moderno sabe perfectamente que la educación no es una mera cuestión de escuela y métodos didácticos. El medio económico social condiciona inexorablemente la labor del maestro. El gamonalismo es fundamentalmente adverso a la educación del indio: su subsistencia tiene en el mantenimiento de la ignorancia del indio el mismo interés que en el cultivo de su alcoholismo. La escuela moderna, –en el supuesto de que, dentro de las circunstancias vigentes, fuera posible multiplicarla en proporción a la población escolar campesina–, es incompatible con el latifundio feudal.

La mecánica de la servidumbre, anularía totalmente la acción de la escuela, si esta misma, por un milagro inconcebible dentro de la realidad social, consiguiera conservar, en la atmósfera del feudo, su pura misión pedagógica. La más eficiente y grandiosa enseñanza normal no podría operar estos milagros. La escuela y el maestro están irremisiblemente condenados a desnaturalizarse bajo la presión del ambiente feudal, inconciliable con la más elemental concepción progresista o evolucionista de las cosas. Cuando se comprende a medias esta verdad, se descubre la fórmula salvadora en los internados indígenas. Mas la insuficiencia clamorosa de esta fórmula se muestra en toda su evidencia, apenas se reflexiona en el insignificante porcentaje de la población escolar indígena que resulta posible alojar en estas escuelas.

La solución pedagógica, propugnada por muchos con perfecta buena fe, está ya hasta oficialmente descartada. Los educacionistas son, repito, los que menos pueden pensar en independizarla de la realidad económico-social. No existe, pues, en la actualidad, sino como una sugestión vaga e informe, de la que ningún cuerpo y ninguna doctrina se hace responsable.

El nuevo planteamiento consiste en buscar el problema indígena en el problema de la tierra.

En la Sierra, la región habitada principalmente por los indios, subsiste apenas modificada en sus lineamientos, la más bárbara y omnipotente feudalidad. El dominio de la tierra coloca en manos de los gamonales, la suerte de la raza indígena, caída en un grado extremo de depresión y de ignorancia. Además de la agricultura, trabajada muy primitivamente, la Sierra peruana presenta otra actividad económica: la minería, casi totalmente en manos de dos grandes empresas norteamericanas. En las minas rige el salariado; pero la paga es ínfima, la defensa de la vida del obrero casi nula, la ley de accidentes de trabajo burlada. El sistema del “enganche”, que por medio de anticipas falaces esclaviza al obrero, coloca a los indios a merced de estas empresas capitalistas. Es tanta la miseria a que los condena la feudalidad agraria, que los indios encuentran preferible, con todo, la suerte que les ofrecen las minas.

La propagación en el Perú de las ideas socialistas ha traído como consecuencia un fuerte movi-

miento de reivindicación indígena. La nueva generación peruana siente y sabe que el progreso del Perú será ficticio, o por lo menos no será peruano, mientras no constituya la obra y no signifique el bienestar de la masa peruana que en sus cuatro quintas partes es indígena y campesina. Este mismo movimiento se manifiesta en el arte y en la literatura nacionales en los cuales se nota una creciente revalorización de las formas y asuntos autóctonos, antes depreciados por el predominio de un espíritu y una mentalidad coloniales españolas. La literatura indigenista parece destinada a cumplir la misma función que la literatura "mujikista" en el período pre-revolucionario ruso. Los propios indios empiezan a dar señales de una nueva conciencia. Crece día a día la articulación entre los diversos núcleos indígenas antes incomunicados por las enormes distancias. Inició esta vinculación, la reunión periódica de congresos indígenas, patrocinada por el Gobierno, pero como el carácter de sus reivindicaciones se hizo pronto revolucionario, fue desnaturalizada luego con la exclusión de los elementos avanzados y a la leva de representaciones apócrifas. La corriente indigenista presiona ya la acción oficial. Por primera vez el Gobierno se ha visto obligado a aceptar y proclamar puntos de vista indigenistas, dictando algunas medidas que no tocan los intereses del gamonalismo y que resultan por esto ineficaces. Por primera vez también el problema indígena, escamoteado antes por la retórica de las clases dirigentes, es planteado en sus términos sociales y económicos, identificándose ante todo con el problema

de la tierra. Cada día se impone, con más evidencia, la convicción de que este problema no puede encontrar su solución en una fórmula humanitaria. No puede ser la consecuencia de un movimiento filantrópico. Los patronatos de caciques y de rábulas son una befa. Las ligas del tipo de la extinguida Asociación Pro-Indígena son una voz que clama en el desierto. La Asociación Pro-Indígena no llegó en su tiempo a convertirse en un movimiento. Su acción se redujo gradualmente a la acción generosa, abnegada, nobilísima, personal de Pedro S. Zulen y Dora Mayer. Como experimento, el de la Asociación Pro-Indígena sirvió para contrastar, para medir, la insensibilidad moral de una generación y de una época.

La solución del problema del indio tiene que ser una solución social. Sus realizadores deben ser los propios indios. Este concepto conduce a ver en la reunión de los congresos indígenas un hecho histórico. Los congresos indígenas, desvirtuados en los últimos años por el burocratismo, no representaban todavía un programa; pero sus primeras reuniones señalaron una ruta comunicando a los indios de las diversas regiones. A los indios les falta vinculación nacional. Sus protestas han sido siempre regionales. Esto ha contribuido, en gran parte, a su abatimiento. Un pueblo de cuatro millones de hombres, consciente de su número, no desespera nunca de su porvenir. Los mismos cuatro millones de hombres, mientras no son sino una masa orgánica, una muchedumbre dispersa, son incapaces de decidir su rumbo histórico.



“Discurso de la Plaza de Acho (1931)”. Luis Alva Castro, comp., *Aprismo: nueva doctrina (discursos de Haya de la Torre)*, (Lima: Cambio y Desarrollo, 1992), Extractos seleccionados págs.16-24, 27.

Discurso de Acho 1931

Víctor Raúl Haya de la Torre
(Trujillo 1895-Lima 1979)



Político e intelectual, fundador del Partido Aprista y su Jefe hasta su muerte. Fue uno de los líderes más influyentes en la historia política del Perú del siglo XX.



Como no hemos tenido nunca en el país, Partidos de principios, se ha confundido con frecuencia el programa máximo y el programa mínimo del aprismo. Todos los Partidos modernos tienen un programa máximo y un programa mínimo. En el Perú se ha pretendido confundir estos dos aspectos de nuestra ideología.

El programa máximo del aprismo tiene un significado continental que no excluye el programa de aplicación nacional. Nosotros consideramos que el Perú no puede apartarse de los problemas de la América Latina, y que la América Latina no puede apartarse de los problemas del mundo. Si vivimos dentro de un sistema económico internacional y la economía juega rol decisivo en la vida política de los pueblos, sería absurdo pensar que el Perú, que cuenta con una economía en parte dependiente de ese organismo económico internacional, pudiera vivir aislado contra todo precepto científico y contra toda corriente de relación que es garantía de progreso.

Internacionalismo y bolivarianismo

Nosotros no sólo tenemos que prepararnos a ser un pueblo perfectamente contexturado, sino tenemos que prepararnos a incorporar a ese pueblo dentro del sistema de relaciones internacionales. El Perú, repito, no puede apartarse de los problemas de América, ni América puede apartarse de los problemas del mundo. Nuestro concepto continental no excluye nuestro concepto nacional; al contrario, nosotros, de acuerdo con el clásico autor de «La República» vamos de las partes al todo. Nosotros tenemos que contemplar previamente el problema nacional; ser nacionalistas integrales para ser continentales de veras, y, juntos así, poder incorporarnos a la marcha de la civilización mundial.

De otro lado, nuestro programa máximo continental, no es sino la cristalización modernizada del viejo ideal bolivariano. Nosotros hemos sintetizado en un programa de unidad económica y política latinoamericana las frases inmortales de Bolívar: «Unión, Unión América adorada, que si no la anarquía te va a devorar».

Política y economía

Dentro del concepto estrictamente económico, la

América Latina constituye una zona; zona productora de materias primas; zona agrícola-minera, zona de influencia extranjera, zona en formación, cuyas variantes nacionales no excluyen la inmensa unidad del problema; zona, pues, que dentro de la geografía económica del mundo, está situada y limitada entre las fronteras de América Latina. El Perú forma parte de esta zona; y, nosotros, tenemos que impulsar su incorporación como zona económica, en el gran todo de la zona económica latinoamericana.

¿Por qué es fundamental en el aprismo la vinculación del concepto político con el concepto económico? En nuestro país no ha prevalecido hasta hoy sino un concepto heroico, pasajero, empírico de la política. Pero no hemos tenido todavía la forma científica de la política que se basa en la economía; que no inventa una realidad sino la descubre en el propio medio donde actúa el pueblo al cual se pretende organizar y gobernar. Es fundamental en el aprismo la vinculación del concepto economía al concepto política como indispensable para el sabio dominio del Estado. Todos sabemos que en este país la ciencia económica, sobre todo en el gobierno, no se ha incorporado sino en forma elemental. Se ha dicho —y me parece bien— que la mayor parte de nuestros políticos han ignorado la Economía Política, aunque hayan sido sabios en Economía Doméstica. Que no ha habido concepto económico en nuestra política lo voy a demostrar después. Pero quiero sí, hacer mención de este hecho simple: en el Perú se confunde con frecuencia Economía con Finanzas. Más aún, en el Perú no se ha gobernado económicamente porque no ha habido nunca Estadística; somos un país donde no sabemos cuántos habitantes hay. No puede haber Economía sin Estadística y nosotros en el Perú, si no sabemos cuántos somos, no podemos determinar qué necesitamos, no podemos saber qué producimos con exactitud. El único censo del Perú es de 1876; hay un cálculo de 1896 y una estimativa al ojo, de 1923. No ha habido pues, en nuestra política, noción de economía y de allí deriva, sin duda, la forma como hemos sido gobernados.

La revolución de la Independencia

Pero quiero volver, por un instante, a mi punto de partida y hacer una breve síntesis de nuestra interpretación histórica de la realidad nacional.

Alberdi, ha dicho que la independencia sudamericana careció de concepto pero ha sido fecunda en paradojas. Desde el punto de vista netamente económico, la emancipación de los pueblos sudamericanos estuvo dirigida, conducida, por la clase latifundista criolla que quiso emanciparse del control económico y político de la Corona de España. Esta clase fue la que nos dio nuestros grandes héroes; esa clase, asumiendo su rol histórico, condujo a los pueblos latinoamericanos a la independencia; pero ese movimiento, desde el punto de vista estrictamente económico, constituyó la emancipación del latifundio sudamericano de la gran presión de la Corona de España. Ningún movimiento más clásico, en ese sentido, que el de la independencia Argentina, cuando a raíz del desconocimiento que hizo el Virrey del reclamo de los veinte mil propietarios o estancieros encabezados por Moreno, se produjo el movimiento de emancipación.

Sin embargo, a este movimiento le faltó ideología propia. Fue un movimiento que formó el concepto de la gran propiedad, dándole a la clase propietaria el control del Estado. No obstante, su ideología fue en gran parte la ideología de la revolución francesa que en el orden económico significaba lo contrario: movimiento de destrucción de la gran propiedad, de destrucción del feudalismo, movimiento de formación de las clases burguesas y de la pequeña propiedad. Entonces tuvimos nosotros, ante una realidad económica y social enteramente latifundista, un sistema político republicano y democrático que nunca coincidió con nuestra realidad; inconexión entre el sistema y la realidad que nos ha dado el vaivén de toda nuestra vida política, vaivén que no es sino la expresión clara de la completa contradicción entre el sistema y la realidad. Por eso tuvimos democracia en el nombre. Por eso todo nuestro vaivén de políticos tuvo una raíz estatal. Siempre la alternativa entre la tiranía y la anarquía ha constituido el proceso de nuestra vida política y económica. De allí que nuestra concepción de la organización política del Estado haya tenido que ser elemental; haya tenido que ser absolutamente primitiva. ¿Cuál fue nuestra organización económica del Estado? Simplemente la entrega progresiva de la riqueza nacional constituida por zonas productoras de materias primas.

Otros pueblos de América encontraron su solución económica. En la Argentina, donde hubo espí-

ritus directores desde el comienzo de la República, se produjeron hechos basados en los magníficos apotegmas de Alberdi: «Gobernar es poblar»; de Sarmiento: «Si el pueblo es soberano, hay que educar al soberano».

Pero a nosotros nos faltaron espíritus directores. Nosotros fuimos un pueblo donde los hombres de la independencia vinieron de fuera. Nosotros no tuvimos desde los comienzos de la República el clarividente que indicara la ruta salvadora. Los comienzos de nuestra vida fueron lánguidos. No tuvimos, como ha dicho un escritor «hombres políticos cuya biografía se pueda leer entera».

Si el sistema político no coincide con la realidad económica, no puede haber política económica. La política elemental de las finanzas es el empréstito, es la hipoteca de la riqueza nacional. Una política económica en un pueblo como el nuestro, agrícola y minero, habría tenido que ser, elementalmente, una política de organización de nuestra economía agrícola, por ejemplo.

Realidad peruana y realidad europea

Pero antes de pasar al análisis de la economía nacional, permítaseme una nueva demostración de nuestro problema complicado. Nosotros como pueblo, y esto es preciso que lo repita porque forma parte de la teoría fundamental de nuestro Partido, no constituimos una entidad homogénea; nuestro desenvolvimiento económico y social no ha sido el desenvolvimiento de los pueblos europeos que han pasado, sucesivamente, de un período a otro y que han ido recorriendo una curva perfectamente clara. Nosotros no hemos vivido, como los pueblos de Europa, la sucesión del período de la barbarie por el período feudal, del período feudal por el período mercantil, del período mercantil por el período burgués, y del período burgués, por el período industrial. En nuestro país coexisten, conviven todas las etapas del desarrollo económico y social del mundo. Tenemos dentro de nuestras fronteras, desde el caníbal y el bárbaro hasta el señorito que vive la vida civilizada. Somos conciudadanos del campo y somos compatriotas del señor feudal que está detrás de las montañas. Alguna vez he dicho que quien quiera viajar a través de la historia no tiene sino que viajar de Lima al Oriente. Ante una realidad así, ¿Cuál puede ser el carácter del Estado como entidad jurí-

dica? Hemos dicho que la clase que emancipó al Estado del control español fue la clase latifundista, pero esa clase no puede representar ni siquiera la mayoría de la nación; carece de fuerza propia para controlar el Estado, no puede representar auténticamente la mayoría de la nación. Vemos, pues, que el Estado, como entidad jurídica, no representa a ninguna de las clases propiamente, porque la clase que lo redimió carecía de fuerza propia y entonces nuestras instituciones han estado tambaleantes; el Estado ha fluctuado representado por un hombre y por una oligarquía.

En el Estado, representativo de una oligarquía, han predominado a veces, personas que tienen algo del caníbal y del señor civilizado. El Estado, pues, no responde a una realidad-económica. El Estado, como decía Aristóteles, «fue formado para hacer la vida posible y sólo puede existir para hacer la vida buena»; pero nuestro Estado no ha contribuido a hacer la vida ni posible ni buena, porque ha carecido de fuerza; porque ha carecido de autenticidad nacional; porque le ha faltado raíz en el problema mismo de la nacionalidad. Entonces aparece pues, el Estado, no como instrumento representativo de una entidad o clase nacional, sino como el instrumento de una oligarquía, y peligra cuando puede ser el instrumento de intereses extraños al país. ¿Por qué? Por una razón también económica, conciudadanos. Así como no tenemos homogeneidad racial no tenemos homogeneidad económica.

Las dos economías

La economía nacional tiene dos aspectos perfectamente definidos: el aspecto propiamente nacional y el aspecto de nuestra economía vinculada a intereses extranjeros. No podemos dejar de reconocer esta doble faz de nuestra economía. Hay en todos los pueblos como el nuestro, que no están desarrollados económicamente, la necesidad de que una parte de la economía pertenezca o esté controlada por sistemas económicos más adelantados que el nuestro. Esto es fatal. Está determinado por una ley de progreso. Pero de otro lado tenemos un aspecto de nuestra economía perfectamente nacional.

La economía nuestra que depende del extranjero, economía principalmente agraria, es una economía que depende de un sistema mucho más organizado y naturalmente más sistematizado, mejor respaldado

y más garantizado que el aspecto agrícola nacional. Las empresas extranjeras que traen capital, técnica y organización a nuestra agricultura constituyen un aspecto de nuestra economía. El otro, es la empresa o el individuo agrícola nacionales que conservan sus métodos primitivos de producción y que no tienen garantía. Y entonces vemos, pues, frente a frente, la economía nuestra que depende del extranjero y la economía que depende del nacional en completa disparidad de técnica. El Estado no ha protegido nuestra economía nacional, de manera que sobre la economía extranjera ha gravitado la vida económica toda; no ha existido de otro lado la fuerza económica nacional, bajo la protección del Estado, que permita balancear esa fuerza y establecer el desarrollo de una economía total y armónica dirigida por el propio Estado. Una empresa agrícola o minera que trae capital, que trae máquinas, que trae técnicos, que trae organización, que trae también, cultura en el orden económico, frente a la empresa agrícola o minera nacional que no tiene garantía económica, que no tiene protección del Estado, ¿no representa, como imagen, el tractor frente al arado de palo?, ¿no representa, la técnica moderna frente a la técnica primitiva?, ¿qué puede producirse en una estructura económica donde, de un lado, hay técnica, capital, protección, garantía y sostenimiento y de otro lado no hay sino forma elemental de producción? Evidentemente la economía tiene que gravitar hacia lo más fuerte, hacia lo más organizado, si no representa preferentemente los intereses de lo que está más desorganizado. Esto es, compañeros y conciudadanos, lo fundamental en el gran problema económico y político del país, el desequilibrio económico y la falta de un Estado representativo de los intereses propiamente nacionales; Estado que no excluya, sea dicho con claridad, la intervención de los intereses extranjeros en el país, porque esa intervención, por propugnar una técnica superior, significa progreso, impulso y aliento para el desarrollo de nuestra propia economía. Pero es fundamental también que esa cooperación de las fuerzas económicas más desarrolladas esté en equilibrio, porque si llega a un cuerpo débil, a un cuerpo sin fuerzas propias, significaría lo que la transfusión de sangre con exceso en un cuerpo débil para soportarla: en vez de darle vida le daría muerte.

Función del imperialismo

Aquí tiene que jugar rol importantísimo este nuevo vocablo que muchos toman como algo sinies-

tro: «Imperialismo». El «Imperialismo», como lo define Hobson, creador de la palabra, implica el uso de la maquinaria del gobierno por los intereses privados, principalmente capitalistas, a fin de asegurar para ellos las ganancias económicas fuera de un país. El Imperialismo, como dice Culberston, es la expresión económica de la civilización moderna a través de los mares. El Imperialismo no es, pues, el vocablo peligroso y atemorizante, el Imperialismo es un concepto económico; el Imperialismo es una realidad que, con la palabra de Montt, el economista democrático alemán, nadie puede negar en su evidencia histórica. Imperialismo significa la expansión de los pueblos más desarrollados en la técnica de la producción hacia los pueblos menos desarrollados. El imperialismo forma parte de este aspecto de nuestra economía que depende de los intereses extranjeros. Y como en el Imperialismo es fundamental la exportación de capitales, la expansión económica, nosotros tenemos que tomarlo en cuenta dentro de una observación de la economía del país. Porque no es que seamos enemigos del capital extranjero; es que consideramos absolutamente necesario que el Estado controle el capital extranjero a fin de que su concurso dentro de la economía nacional sea de cooperación y no de absorción. Y esta palabra absorción no tiene intención alguna, porque ya ha dicho un célebre físico y economista europeo: «Muy cerca está la economía de la física». Hay leyes de física que pueden aplicarse muy bien a los fenómenos económicos. Es muy natural que si para la expansión de una fuerza no hay resistencia, esa expansión aumentará hasta que se limite por sí misma. Si la resistencia es igual o mayor que la expansión, entonces se habrá salvado el equilibrio. Nosotros debemos crear nuestras propias resistencias, nosotros debemos crear nuestra propia presión, y, a la expansión económica que viene de fuera impulsada por leyes que son ineludibles dentro de la economía, debemos oponer la presión económica que sale de adentro y que por su fuerza e intensidad también es ley completamente necesaria para que la vida nacional mantenga el equilibrio y la armonía de nuestro organismo económico integral. El imperialismo representará, por consecuencia, en nuestro país, la etapa del capitalismo, la etapa de la industria; etapa fatal. Nosotros no podemos eludir la etapa industrial que es un período superior al período agrícola o feudal. El progreso impone que después de la edad feudal o agraria venga la edad industrial;

pero, nos proponemos, bajo el control de las clases productoras que el mismo advenimiento del capitalismo crea y perfecciona, evitar los peligros grandes de ese advenimiento industrial. Y nos proponemos, aprovechando la experiencia histórica del mundo, obtener todos los beneficios de la industria, procurando amenguar, en cuanto se pueda, todos los dolores y todos sus aspectos de crueldad.

El capital extranjero representa en nuestro país, técnica, porque el capital extranjero es el que trae la máquina. Nosotros no somos pueblo industrial porque no hemos creado la máquina; solamente manejamos la máquina que nos viene de fuera. Pues bien, el capitalismo extranjero que es inevitable en países como el nuestro, cumple su etapa; lo importante es que la cumpla bajo el control de un Estado que represente verdaderamente a la mayoría de la nación que está interesada en no ser absorbida.

¿Hay industrialismo peruano?

Ahora bien, compañeros. ¿Cuál es el panorama social, propiamente social, que nuestra economía crea en el país? Nosotros no somos un pueblo industrial; consiguientemente la clase proletaria de la naciente industria es joven. Marx dice: «No sólo es preciso que una clase exista para que pueda conducir por sí sola los destinos de la colectividad; es necesario que esa clase adquiera conciencia, adquiera cultura y adquiera capacidad suficiente para conducir al pueblo todo». Ese período de formación de la conciencia de clase puede compararse al período de desenvolvimiento de la conciencia y de la capacidad de un niño. Un niño vive, un niño siente dolor, un niño protesta por el dolor; sin embargo, un niño no está capacitado para dirigirse por sí mismo. Las clases sociales creadas por organismos económicos o por sistemas económicos todavía en desarrollo, producen fenómenos semejantes. Las clases van formando su conciencia, se van definiendo; y aunque sufren y aspiran, carecen todavía de la capacidad suficiente para interpretar el sentimiento nacional y conducir por sí solas los destinos de la colectividad. Es Engels quien escribe que «hay un período en que podría comenzar a diferenciarse a la

clase proletaria industrial de la clase no industrializada como tronco de una nueva clase ya suficientemente apta para la acción política». Antes de ese período aparece como incapaz de gobernarse por sí misma. Tal es nuestro panorama social: industrialismo incipiente y, por consiguiente, clase proletaria industrial, incipiente también.

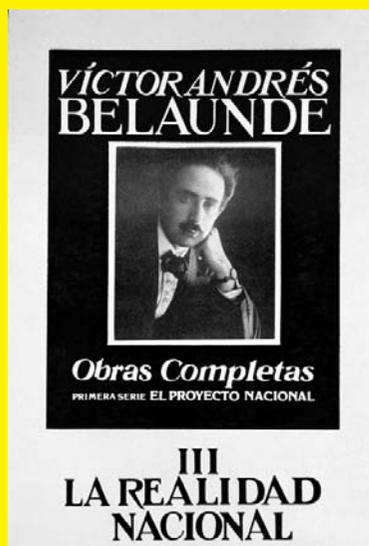
El aprismo y las tres clases

Entonces, pues, conciudadanos, nos encontramos con este gran problema: clase proletaria industrial joven, como joven es nuestro industrialismo; clase campesina numerosa, mayoritaria, pero que a causa de deficiencia técnica está atrasada en sus métodos y en cultura; y clase media, que formando parte de lo que podríamos llamar el sector nacional de nuestra economía, carece también de garantía y sufre las consecuencias del desequilibrio económico al que fatalmente está subordinada nuestra organización nacional.

Frente a estas tres clases, la oligarquía o minoría, de la clase o de los grupos nacionales que han vinculado sus intereses a los intereses extranjeros y que, sobre todo, domina hasta hoy y controla el Estado. Bien: la vinculación de lo que hay de común en los problemas de estas tres clases, —campesina, proletaria y media—, constituye la esencia económica del aprismo.

Por eso es que están demás las recetas extranjeras para los males nacionales. Por eso es que está demás que ciertas gentes extranjerizantes quieran buscarle parangón o patrón a las teorías del aprismo. El aprismo surge absolutamente de una realidad económica nacional. El aprismo es, como pedía el gran Engels, el buscador, el descubridor de nuestra realidad que no hemos tratado de inventarla fuera del país sino de encontrarla aquí, en el mismo y sangrante problema de la nacionalidad.

Compañeros: Si somos democracia, la democracia debe amparar el anhelo y la necesidad de la mayoría; y las clases proletaria, campesina y media que integran nuestro Partido, constituyen la mayoría de la nación.



La realidad nacional. Lima: 1980. Extractos seleccionados págs. 157-159, 161-163, 175-176.

El absolutismo presidencial y sus remedios

Víctor Andrés Belaunde
(Arequipa 1889-Nueva York 1966)



Ensayista de la generación del 900. Fue crítico de la posición de Mariátegui, y respondió a sus *Siete Ensayos* acuñando sus tesis de la *Peruanidad*.

El síntoma típico de nuestra crisis ha sido el absolutismo presidencial, que ha venido acentuándose lentamente hasta culminar en el despotismo de Leguía.

Todos los hombres de pensamiento en América están de acuerdo que necesitamos un Poder Ejecutivo enérgico y eficiente, pero respetuoso de la legalidad. Las teorías de Bolívar, el gran maestro de política en Hispanoamérica, sobre la unidad y eficiencia del Poder Ejecutivo, son y serán de actualidad. Un Poder Ejecutivo eficaz no quiere decir un Poder arbitrario. El término medio del ideal bolivariano se aparta de los dos extremos que, en trágico ritmo, han sido la ley de la evolución política en América; Ejecutivos débiles o Ejecutivos tiránicos. No basta confiar en las cualidades del presidente, ni en el grado de cultura y desarrollo económico del país, para que la función ejecutiva realice ese equilibrio de eficiencia y legalidad. Es necesario que el control, la resistencia al Poder Ejecutivo se encarne en instituciones que, al mismo tiempo que lo limitan, lo sostienen. Tiene el valor de una verdad eterna la idea de Stendhal: "Sólo puede apoyarse en lo que resiste".

Desde luego, está fuera de discusión el descartar toda reelección.

No creemos que la tendencia al absolutismo se deba al carácter popular de la elección del presidente. Hemos presentado contra esta explicación la refutación definitiva de nuestra historia. Los presidentes más populares, los que recibieron en efecto la consagración del voto nacional, han sido los más respetuosos de nuestras instituciones.

La solución que atrae a los espíritus simplistas es la de someter al Ejecutivo a la influencia decisiva del Parlamento, siguiendo la imitación francesa. El presidente es un simple símbolo, un personaje decorativo; el gobierno efectivo lo ejerce el Gabinete, especie de Comisión del Parlamento, y mientras cuenta con la mayoría de éste. Tal solución tiene en contra la experiencia de muchos países y, en cierto sentido, la nuestra. El parlamentarismo es un producto esencialmente inglés y, por lo mismo, no puede importarse. Su eficiencia está unida a dos cosas típicamente británicas: la tradición monárquica, con el poder mo-

derador que se encarna en la facultad de la disolución del Parlamento y el régimen efectivo de dos partidos. (Aunque en Inglaterra haya tres, el Partido Liberal está destinado a desaparecer o a fundirse en una inteligencia permanente con el Labour Party). Debido a esas condiciones, el parlamentarismo inglés significa unidad, eficacia y fuerza en el Ejecutivo, que es el elemento director del propio Parlamento. Esto lo vio Bolívar hace cien años con su claridad genial; pero lo han ignorado muchos de nuestros pseudoconstitucionalistas.

En los países en que no existe la fuerza moderadora del monarca y el ritmo regular de dos partidos, el parlamentarismo ha sido un desastre. Hoy todos están de acuerdo en señalar radicales diferencias entre el parlamentarismo francés y el parlamentarismo inglés. Puede decirse que Francia vive y prospera por su vitalidad económica y su tradición cultural, a pesar de los defectos de su máquina política: el Ejecutivo inestable (la duración media de los gabinetes desde 1871 ha sido de siete meses), los partidos pulverizados (se llegan a contar hasta quince grupos), desorden y caos legislativo, y el síntoma más grave, la tendencia a aumentar los gastos. El Parlamento, que se imaginó para controlar y sanear las finanzas del Gobierno, ha resultado por una evolución curiosa, fuente de inflación y de derroche. Viven todavía las palabras de Tardieu al respecto. La experiencia de Chile, más cerca de nosotros, habla con idéntica elocuencia. Gabinetes relámpagos, desorden e inflación de presupuesto, exceso y empirismo en la legislación, perpetua inestabilidad. La revolución y dictadura chilena han sido el epílogo de esos males.

Entre nosotros, las dos tentativas de parlamentarismo no han sido felices: la de Valcárcel, contribuyó a agravar la crisis del 94; y la del régimen civilista, a partir de 1904, nos condujo a un inmoral trastrueque de funciones entre el Gobierno y el Parlamento. Nuestro caciquismo parlamentario supo cotizar bien alto su poder de crítica y de censura; aceptó a fardo cerrado las direcciones del Gobierno, obteniendo en compensación influencia en los nombramientos e intervención directa en la administración. Cuando no ha sido así, hemos sufrido el otro mal de la oposición sistemática.

Si nosotros no aceptamos la hegemonía parlamentaria, preconizamos un efectivo y moderado control parlamentario. No creemos en la separación de los poderes, como la llevada a cabo, con tanta rigidez e inconveniencia, en la Constitución norteamericana. Aceptamos la cooperación y el contacto entre ellos, no sólo por los informes, sino por la misma interpelación. Descartamos el voto de desconfianza, y las zancadillas políticas, pero admitimos el voto de censura, motivado, y aprobado por las dos cámaras.

Más que en la falta de un control parlamentario, el régimen personal se ha revelado en otras manifestaciones cuya diagnosis se impone si se quiere indicar el remedio acertado. Ellas son: 1ª influencia absoluta electoral del Gobierno por la imperfección de los organismos o por su sometimiento a aquel; 2ª libertad en los gastos por la prórroga del Presupuesto, habilitación de partidas, amplitud en los gastos extraordinarios y, sobre todo, falta de la institución del contralor; 3ª, poder discrecional en los nombramientos por la falta de una buena ley de servicio civil; 4ª centralismo o sea control absoluto de la vida municipal y departamental; 5ª medios de influir en la opinión pública; 6ª subordinación del Poder judicial; 7ª influencia en los nombramientos y en el presupuesto eclesiástico.



Los consejos regionales

El régimen personal tuvo su expresión en la centralización absoluta; proceso que se inicia ya con las Juntas Departamentales caciquescas y que llegó a su colmo en los Parlamentos Regionales, órganos de la más inútil burocracia. En el capítulo titulado "Regionalismo y centralismo" de la primera parte de este libro, hemos expresado las ideas directrices de esa reforma. Urge avivar la vida regional y la vida municipal. Respecto de esta última, restablezcamos la autonomía, transfiriendo las facultades revisoras que tenía el Ejecutivo a los organismos regionales. Para la elección de municipalidades, creemos que debe mantenerse el sufragio general (lo llamo así porque, excluidos los analfabetos, no se puede hablar de sufragio universal). Este puede funcionar con relativo éxito en las provincias, y distri-

tos, que son circunscripciones limitadas. Además, el sufragio corporativo es un ensayo que debe aplicarse por ahora a las regiones. Mantendríamos así un régimen mixto, en justo equilibrio, de sufragio individual y corporativo.

La innovación fundamental es la de los Consejos Regionales, siguiendo las líneas de las actividades económicas. Al lado del Registro Municipal, se formará un Registro de Actividades Económicas, bajo estos cinco rubros: minería e industrias extractivas, agricultura, industria manufacturera, comercio y transportes y profesiones liberales. Los cuatro primeros grupos estarían representados en el organismo regional en proporción al número de personas que comprende cada actividad, reflejando así la fisonomía económica de cada región. El grupo menor dará el número mínimo de representantes, que sería el coeficiente para calcular los de los otros grupos.

La representación de cada grupo puede ser doble o triple; doble, si se quiere diferenciar únicamente el capital y el trabajo, y triple, si se establece la más ajustada división entre capital y alta dirección, empleados y obreros. En el primer caso, los propietarios y altos directores de las fuerzas económicas tendrían la misma representación que el trabajo; en el segundo caso, el trabajo representaría las dos terceras partes. Respecto del quinto grupo o las profesiones liberales, daría cinco representantes, uno elegido por los abogados, otro por los médicos y farmacéuticos, otro por los ingenieros de todos los ramos, otro por los periodistas y maestros y un quinto por los funcionarios. Si se tiene en cuenta que las profesiones liberales representan trabajo y preparación cultural, cabe decir que en estos organismos tendría siempre mayoría el trabajo.

El término del mandato sería de dos años con reelección indefinida. Sus funciones se extenderían a estas materias: presupuesto regional, cuyas entradas estarían constituidas por la contribución predial e industrial; caminos regionales; instrucción especializada según las necesidades de la región; derecho de veto respecto del nombramiento de autoridades políticas (prefectos, subprefectos, etc.); designación de jueces y vocales dentro de las ternas preparadas por las Cor-

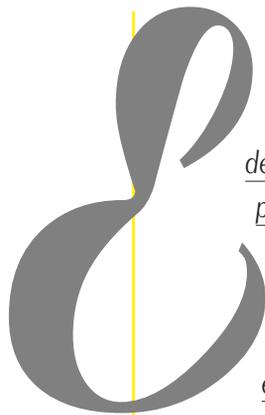
tes Superiores y los Colegios de Abogados; elección de los tres senadores de la región (uno cada dos años). Los miembros del Consejo Regional recibirían remuneración de una o dos libras por cada sesión a que asistieran, no pudiendo éstas ser más de seis al mes; en el caso de ser elegidos empleados u obreros que no residan en la capital, se les abonará además su salario o su sueldo por el presupuesto regional mientras dure su mandato.

Los organismos regionales limitan las facultades del Poder Ejecutivo por lo que se refiere a los funcionarios políticos con el derecho de veto, y lo sustituyen enteramente en los nombramientos judiciales, en la revisión de los arbitrios municipales y el control de la instrucción especializada.

Respecto de su presupuesto, son también absolutamente autónomos, sin otro contralor que el del Tribunal Mayor de Cuentas y en ciertos casos del Parlamento.

Independencia del Poder Judicial

Está perfectamente formada la opinión pública en el Perú acerca de la necesidad de independizar absolutamente el Poder judicial del Poder Ejecutivo. Hoy, como hace ciento cuatro años, tienen la misma aplicación las hermosas palabras de Bolívar: "El Poder Judicial contiene la medida del bien y del mal de los ciudadanos y si hay libertad y si hay justicia en la república, son distribuidas por este Poder. Poco importa a veces la organización política, con tal que la civil sea perfecta; que las leyes se cumplan religiosamente y se tengan por inexorables como el destino". Parecidos conceptos repiten hoy mismo los tratadistas ingleses sobre la materia y los constitucionalistas americanos cuando critican el sistema de designación por sufragio de los jueces y tribunales de los Estados de la Unión. La permanencia es, según experiencia universal, la garantía de probidad y de honradez. La carrera exige, al menos, la proporción de dos a uno en las designaciones para los puestos vacantes entre los jueces y vocales antiguos y los abogados de experiencia. Debe conservarse a las Cortes Superiores el nombramiento de los Jueces de Paz y la presentación de una de las ternas para Jueces de Primera Instancia, dando la otra al Colegio de Abogados.



El gran problema de la República consistía en haber dejado fuera de la ley y al margen de la ciudadanía al porcentaje mayoritario de la población del Perú. El problema del indio estaba en el centro neurálgico de la construcción de la nación. Casi un siglo de olvido no hizo que su presencia social pudiera omitirse. También, al cuestionarse el proyecto liberal decimonónico surgió la pregunta sobre cuál era el papel de ellos en la nación. Jorge Basadre menciona que “el problema del Indio” se redescubrió a inicios del siglo XX. Si bien es cierto que a partir de entonces se sentaron las bases del indigenismo, sobre todo en tanto que movimiento intelectual, artístico y universitario, que postuló que la esencia de lo peruano estaba en la cultura indígena, se puede hallar sus trazos precusores en la segunda mitad del XIX en las obras de Narciso Aréstegui y Clorinda Matto de Turner.

La elección de esta vía fue una de las posibles reacciones contra el actuar cuestionable de las élites. Ahora bien, muchos de los indigenistas eran miembros de la élite que al cuestionar sus propias raíces filosóficas y políticas, resolvieron reverdecer su programa, uniendo a los ideales republicanos una nostalgia de lo indio. Así se opusieron a quienes, también dentro de su clase, pugnaban contra el racionalismo pero desde las enseñanzas de la Iglesia Católica. Los intelectuales comenzaron a dividirse entre indigenistas e hispanistas.

- **26** Luis Valcárcel. *Tempestad en los Andes*, (Lima: Populibros, s.f.). Págs. 41-44, 91-93, 99-100, 107-108, 116-120.
- **27** Uriel García. *El nuevo indio*. Lima: Editorial Universo S. A., 1973. Págs. 95-99.
- **28** José María Arguedas. No soy un indio aculturado. En *Obras Completas*, Tomo V, (Lima: Editorial Horizonte, 1983). Págs. 13-14.

Capítulo VI:

La impronta indígena

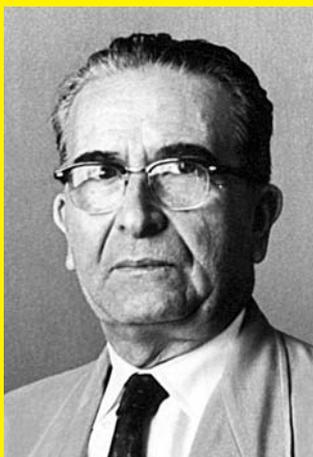


Tempestad en los Andes. Lima. Populibros peruanos. Extractos seleccionados, págs. 41-44, 91-93, 99-100, 107-108, 116-120.

Tempestad en los Andes

Luis Valcárcel

(llo 1891- Lima 1987)



Fue uno de los principales impulsores del movimiento indigenista. Defendió las bondades de la cultura y las reivindicaciones del indio.

Secreto de piedra

Quando el indio comprendió que el blanco no era sino un insaciable explotador, se encerró en sí mismo.

Aislóse espiritualmente, y el recinto de su alma —en cinco siglos— estuvo libre del contacto corruptor de la nueva cultura. Mantúvose silencioso, hierático cual una esfinge.

Se hizo maestro en el arte de disimular, de fingir, de ocultar la verdadera intención. A esta actitud defensiva, a esta estrategia del dominado, a este mimetismo conservador de la vida, llamáronle la hipocresía india.

La raza, gracias a ella, protege su vitalidad, guarda intacto el tesoro de su espíritu, preserva su “YO”.

Se oye de continuo censurar la reserva, el egoísmo del indio: a nadie revela sus secretos. La virtud medicinal de las yerbas, la curación de enfermedades desconocidas, el derrotero de minas y riquezas ocultas, los procedimientos misteriosos de la magia. El indio se cuida muy bien de la inquisición de sus dominadores. No hablará. No responderá cuando se le pregunte. Evadirá las investigaciones. Inevitable en su reducto, para el blanco será infranqueable su secreto de piedra.

En cambio, él se informará bien pronto de todos nuestros secretos de “hombres modernos”. Breve tiempo de aprendizaje bastará para que domine los más complejos mecanismos y maneje con la serenidad y precisión que le son características las maquinarias que requieren completa técnica.

El indio es para las otras razas epigónico. Sólo da a conocer su exterior inexpresivo. Bajo la máscara de indiferente, ¿hallaremos algún día su verdadero rostro?

Su burlona sonrisa será lo primero que descubramos.

En lo insondable de esta conciencia andina bulle el secreto de piedra.

Poblachos mestizos

Hórrida quietud la de los pueblos mestizos. Por

el plazón deambula con pies de plomo el sol del mediodía. Se va después, por detrás de las tapias, de los galpones, de la iglesia a medio caer, del caserón destartado que está junto a ella; trepa el cerro, y lo traspone; voltea las espaldas definitivamente, y la espesa sombra sumerge al pueblo. Se fue el día, se acabó la noche; son clepsidras invisibles los habitáculos ruinosos; lentamente se desmoronan. Después de veinte años. el pueblo sigue a medio caer; no se da prisa el tiempo destructor.

Gusanos perdidos en las galerías subcutáneas de este cuerpo en descomposición que es el poblacho mestizo, los hombres asoman a ratos a la superficie; el sol los ahuyenta, tornan a sus madrigueras. ¿Qué hacen los trogloditas? Nada hacen. Son los parásitos, son la carcoma de este pudridero.

El señor del poblacho mestizo es el leguleyo. el "kelkere". ¿Quién no caerá en sus sucias redes de arácnido de la ley? El indio toca a sus puertas. El gamonal lo sienta a su mesa. El juez le estrecha la mano. Le sonríen el subprefecto y el cura.

El leguleyo es temido y odiado en secreto. Todas las astucias, todos los ardides, para confundir al poderoso, para estrangular al débil, son armas del tinterillo. Explota por igual a blancos y aborígenes. Prevaricar es su función. Como el *gentleman* es el mejor producto de la cultura blanca, el leguleyo es lo mejor que ha creado nuestro mestizaje.

Hórrida quietud la de los pueblos mestizos, apenas interrumpida por los gritos inarticulados de los borrachos. La embriaguez alcohólica es la más alta institución de los pueblos mestizos. Desde el magistrado hasta el último curial, desde el propietario al mísero jornalero, la ebriedad es el nivel común, el rasero para todos. Iguales ante el alcohol, antes que iguales ante la ley.

Todas las aspiraciones del mestizo se reducen a procurarse dinero para pagar su dipsomanía. El hombre de la ciudad que se va a vivir al poblacho es un condenado irremisible al alcoholismo.

Cuántas truncadas vocaciones por el confinamiento en el poblacho. Los "jóvenes de esperanzas" que estudiaron en la ciudad y hubieron de retornar a "su pueblo" se sepultan en el pantano. Cadáveres ambulantes, alguna vez abandonan sus habitáculos

por breves días; reaparecen en la capital. Se les reconoce en conjunto: son los "poblanos". Tardos, como entumidos, pasan por las calles, de frente a los bebederos. Tambaleantes, con los ojos turbios, abotagados, enrojecidos, miran las cosas de la ciudad con estúpida expresión. Gastan el producto de la venta de ganado o cereales hasta el último céntimo. La decencia consiste en su pródigo consumo de cerveza y licores, con los amigos a quienes tutea desde la infancia. Este "mozo" de traje descuidado, anacrónico, de presencia lamentable, fue un condiscípulo en el Colegio Nacional. Ahora es el temible leguleyo del poblacho, el agente para las elecciones, el enganchador para las empresas, el vecino principal, cuya industria más saneada es el vivir a expensas de los obsequios del indio, del soborno del propietario, de los gajes de la función concejil, -fondos de municipalidades, recursos del Estado.

La atmósfera de los poblachos mestizos es idéntica; alcohol, mala fe, parasitismo, ocio, brutalidad primitiva. La pesadez plúmbea de sus días todos iguales se interrumpe a veces con la ráfaga sangrienta de un crimen. Rencillas lugareñas, choques de minúsculos bandos, odio mezquino que estalla en la primera bacanal, en la fiesta del Patrón del pueblo, en la lidia de gallos, en la disputa política. El garrotazo o la cuchillada.

Todos los poblachos mestizos presentan el mismo paisaje: miseria, ruina; las casas que no se derrumban de golpe, sino que como atacadas de lepra se desconchan, se deshacen lentamente, son el símbolo más fiel de esta vida enferma, miserable, de las agrupaciones de híbrido mestizaje.



La nueva amistad

No tuvieron amigos; eran esclavos, y la amistad fue tabú para ellos. Sus amos, cuando les trataban mejor, sabían que les estaba prohibido aproximarse amistosamente a quienes, por ley y costumbre, tenían que ver como inferiores. El indio se pasó quinientos años con la sola amistad del borriquillo. El buen asno, tardo, le ayudó a portar la carga que sobre sus espaldas le echaba el blanco. El buey, otro amigo, colaboró con él en las faenas de la tierra, ahorrándole esfuerzo. Pudo reservar el tirapié (la chakitajilla) para los barrancos. La pareja de bovi-

nos avanzaba lentamente con el arado de palo, Por los caminos, tras el pequeño asno; por los sembrados, en pos del buey, el indio hace su trabajo silenciosamente. A veces canturrea una tonadilla del viejo lar, a ratos intenta el diálogo con sus amiguitos. Diálogo frustrado. Ellos no responden. Así, quién sabe, es mejor; dicen tan poco sus grandes ojos turbios...

“Marcus”, “Mareano”, apacibles compañeros, cuánto parecido tienen a los buenos labriegos; como ellos, sufridos y resignados; como ellos, tranquilos, quietos, frugales. Del campo al establo, del establo al camino, todos los días, todos los años, hasta morir oscuramente, de puros viejos.

Ya el indio no sólo tiene como amigos a “Marcus”, a “Mareano”; es otro hombre como él quien le ha abierto su corazón. Es otro hombre blanco; cosa extraordinaria: un hombre blanco su igual, su amigo, no su opresor, el amo siempre tiránico. A este amigo le estrecha la mano y le mira a los ojos, de frente, sin temor, sin desconfianza.

Es el adventista, el bueno y alegre Miller, rubicundo hijo de Yanquilandia, que ejerce el apostolado de la Nueva Amistad.

Nada le exige Miller. Condori no tiene obligaciones para él; puede entonces obsequiarle como al hermano de raza, y así le acoge cordialísimo en su rústico “home”, y comen ambos del mismo plato y beben de un solo vaso. Santa amistad, tan esperada cinco siglos.

La nueva escuela

Indalecio Mamani es el preceptor en el ayllu de Kollawa; salió diplomado de la Escuela Normal de Juliaca, hizo su práctica como maestro ambulante en Chucuito. La escuela ocupa un edificio recién construido bajo la dirección del ingeniero de la Misión. Amplias salas iluminadas, con bellas vistas sobre el panorama de la planicie y el cordón nevado de los Andes. El niño indio concurre con placer, porque el paisaje familiar lo tiene siempre ante los ojos.

El maestro indiano sabe lo que debe enseñar a los hijos de su raza, y cuanto enseña lo hace con amor, con el ideal de rehabilitación, como la luz de Sirio

en las tinieblas de la inconsciencia pedagógica. La casa-escuela es el orgullo del ayllu. Las familias aborígenes se sienten ligadas a ella, como diez años antes a la iglesia parroquial. El domingo, el salón de actos rebosa de público que, ávido, escucha la palabra elocuente de Indalecio Mamani, el educador de la Raza. Las almas embotadas de la grey andina comienzan a sacudirse de su sueño de piedra. Como un barreno penetra a lo hondo de esas conciencias la voz del maestro, y hay algo que se agita en el subsuelo espiritual de estos hombres olvidados de sí mismos.

La escuela se sostiene por el ayllu: todos concurren a edificarla, todos también la apoyan como adivinando que de allí saldrán los Indios Nuevos, nunca más esclavos.

La escuela nueva es el almacigo de la Raza resurgida.

Trescientas, trescientas cincuenta escuelas de indios y para indios se desparraman en la altipampa ilímite. Cada año brota un ciento, y las primeras de los valles serranos ya alientan recién nacidas, La escuela fiscal es un convencionalismo; el preceptor fiscal, una plaza supuesta. El indio, donde existe una escuela “suya” no va más a la del maestro mestizo y descartado que sigue tratándolo como a siervo. Huye de las sucias casuchas que el Estado llama pomposamente Escuela Fiscal número 10589, Centro Escolar número 5432...

¿Cuántos millares de Indios Nuevos han salido de la Escuela India? ¿Cuántos más saldrán en este quinquenio?



La rebeldía ortografía

Basta ya de sujeción al yugo de la gramática española –se han dicho los idiomas vernáculos.

Sí, guerra a las letras opresoras: a la b y a la v a la d y a la z, que no se usaron jamás; afuera la c bastarda y la x exótica y la g decadente y femenina, y la q equívoca, ambigua.

Vengan la K varonil y la W de las selvas germánicas y los desiertos egipcios y las llanuras tártaras.

Usemos la j de los árabes análogos.

Inscribamos Inka y no inca: la nueva grafía será el símbolo de emancipación. El keswa libre del tutelaje escriturario que le impusieron sus dominadores.

El keswa en la simpática amistad y vinculación fonográfica de los idiomas símiles.

Reaprendamos a escribir los nombres adulterados, las toponimias corrompidas. Kosko y no Cuzco, Wiracocha y no Viracocha, Paukartampu y no Paucartambo, Kochapampa y no Cochabamba, Kawiti y no Cahuide Atau Wallpa y no Atahualpa, Kunturi y no Condori, Kespe y no Quispe, mitmajkuna y no mitimaes, yunkas y no yungas.

Limpiemos el keswa de excrecencias hispánicas, purifiquemos la lengua de nuestros padres inmarcesibles los Hijos del Sol: que brille su áurea, pulida armazón, recubierto por cinco siglos de mugre esclavista. Impongamos el léxico andino: que el orgullo usurpador adopte las voces sin equivalencia. Que la vieja Academia de Madrid reconozca, vencida, la fuerza del andinismo filológico.

Rompamos el último eslabón de la cadena, aunque giman los nostálgicos del yugo, los españolistas a ultranza que suspiran por el Siglo de Oro Castellano y rinden fanático culto a Calderón de la Barca, Tirso de Molina, Lope de Vega, con la reverente actitud de los siervos coloniales.



Quinientos años son necesarios –y quizá aún más– para que el hombre de la cultura occidental se dé cuenta de que el mundo no es su solo mundo; de que más allá de las Columnas de Hércules o del archipiélago helénico, miles de años antes que el orgulloso europeo, hubo hombres y pueblos capaces de un perfeccionamiento tan original, dentro de su medio telúrico, que se bastaron a sí mismos sin tener nada que envidiar ni aprender de otras gentes.

Cuatro siglos de implacable destrucción de una raza. Cuatro siglos que pugna el invasor blanco por desarraigar una cultura. Nuestra historia es la tragedia de esta lucha. El hombre de ultramar y el aborígen, en este duelo gigantesco, no cejan en su

empeño de afirmar su ser, sin doblegarse a la fatalidad del sino. Quiere el conquistador, en su loca presunción, borrar todo el pasado de diez mil años de cultura indígena. Bajo la piqueta del destructor van cayendo, una a una, las instituciones del viejo Imperio. Los suntuosos palacios, las estupendas fortalezas, los magníficos templos levantados por el Inka, en un glorioso afán de eternidad, son derribados por el bárbaro vencedor. Con los últimos señores de Vilcabamba concluye la estirpe solar de los emperadores. Rueda del patíbulo la inocente cabeza del postrero príncipe del Tawantinsuyu. ¡Mas, es en vano, del alma india no puede ser arrancada la esencia de su cultura!

En la torpe desviación republicana, incapaces de comprender la realidad histórica, hemos ido más allá del opresor español. Las últimas vislumbres de autonomía, el simulacro de las autoridades indias, la conservación de la propiedad comunitaria, el refugio en lo ornamental de las fiestas en que reaparecían aún las insignias del Inka vistiendo a algunos de sus descendientes como un recordatorio de su grandeza, todo, todo ha desaparecido en nombre de una burlesca, sombríamente irónica igualdad. Más ciegos, más ignorantes que los colonizadores, borramos de una plumada las sabias leyes protectoras del regnícola, que en aquellos lejanos tiempos se dieron con un gran conocimiento de la virtualidad jurídica. No ha habido emancipación para la raza americana.

El divorcio nacional en que vivimos, que acentúa de día en día la incompreensión de la sede del gobierno, impide afrontar la solución de los gran problemas vitales como es el problema de la raza indiana. Los Andes constituyen una muralla infranqueable para el legislador y el gobernante de la Capital. De otro lado, son tan diversas las modalidades de serranos y costeños que éstos no podrán darse cuenta nunca de lo que es la vida en las serranías y de lo que significan los ideales de cuantos de ella participamos. Esta disparidad sociológica viene desde muy atrás. El Cuzco y Lima son, por la naturaleza de las cosas, dos focos opuestos de la nacionalidad. El Cuzco representa la cultura madre, la heredada de los inkas milenarios. Lima es el anhelo de adaptación a la cultura europea. Y es que el Cuzco preexistía cuando llegó el Conquistador y Lima fue creada por él, *ex nihilo*.

¿Cómo desde la capital va a comprenderse el conflicto secular de las dos razas y las dos culturas que no ha perdido su virulencia desde el día que el invasor puso sus plantas en los riscos andinos?

¿Será capaz el espíritu europeizado, sin raigambre en la tierra maternal, de enorgullecerse de una cultura que no le alcanza?

¿Podría vivir en el mestizaje de otras razas exóticas el gran amor que sólo nutre y mantiene la sangre de los hijos del sol?

Sólo al Cuzco está reservado redimir al indio.



El Perú, pueblo de indios

Un periodista yanqui ha afirmado, ante el escándalo de muchos, que el Perú es un pueblo de indios y que esa consideración ha influido en el ánimo del presidente Coolidge para negarle justicia en su controversia con Chile.

Y ha dicho bien el periodista yanqui. El Perú es un pueblo de indios. El Perú es el Inkario, cuatrocientos años después de la conquista española. Dos tercios de su población pertenecen a las razas regnícolas; siguen hablando los idiomas vernaculares.

Para esos cuatro millones de peruanos sigue siendo el Hombre Blanco un usurpador, un opresor, un ente extraño y extravagante.

El Hombre Blanco, en buena cuenta, no ha sustituido al indígena sino a una clase social inkaica. A los que mandaban, a los que dominaban. El Monarca Español heredó al Monarca Indio, le sucedió

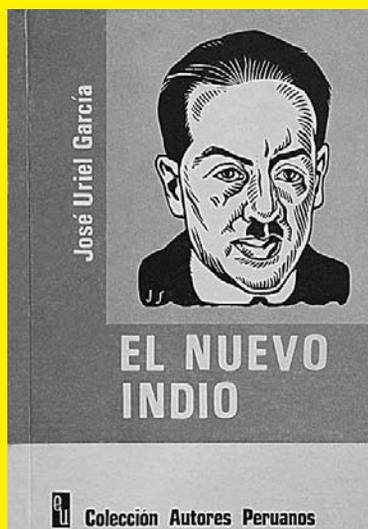
en el derecho de gobernar y en el de la propiedad de las tierras “del Inka”. La Iglesia se apoderó de las tierras “del sol”. De muchas tierras públicas y privadas salió el repartimiento. Al curaca reemplazó el encomendero, el terrateniente, el gamonal. El Hombre Blanco sustituyó, pues, a los inkas, es decir, a la nobleza del imperio.

El pueblo siguió siendo netamente americano.

El Hombre Blanco construyó la Ciudad a la española, unas veces sobre las ruinas de la urbe inkaica, como el Cuzco, otras veces no: la ciudad salió de la nada, aunque la “mano de obra” fuera siempre india. Lima, Arequipa, Trujillo, Piura fueron surgiendo por mandato del español dominador, pero por esfuerzo del regnícola.

Mas, el Perú esencial, el Perú invariable no fue ni pudo ser nunca sino indio. De un cabo a otro del territorio, erizado está el mapa de toponimias keswas, aymaras, mochikas, pukinas. Ciudades, aldeas, ventorros, haciendas, heredades, simples parcelas, montañas, ríos, valles, lagunas, todo está bautizado por la Raza. En vano el esfuerzo de llamar Grau a Cotabambas o Espinar a los distritos altos de Kanas o Melgar a Ayaviri. En vano suavizar la ruda fonética de los ásperos apellidos, o absurdo descastamiento traducirlos algunas veces al español. Los Kispes y los Waman, los Kondori y los Changanaki, los Ch’ekas y los Chok’ewanka están denunciando la verdad inmarcesible: el Perú es indio y lo será mientras haya cuatro millones de hombres que así lo sientan, y mientras haya una brizna de ambiente andino, saturado de las leyendas de cien siglos.

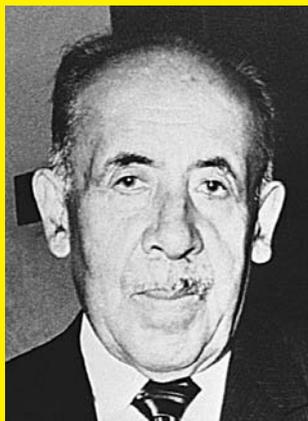
¡El Perú es indio!



El nuevo indio. Lima: Editorial Universo S. A., 1973. Extracto seleccionado, págs. 95-99.

El nuevo indio

Uriel García
(1884-Lima 1965)



Natural del Cusco, historiador, etnólogo, catedrático y senador de la República. Fue uno de los indigenistas más connotados de su tiempo.

Proceso del neindianismo

La Conquista.- Uno de los aspectos de nuestra historia que ha sido mal juzgada hasta hoy es el que se refiere a la conquista de América. Y ese malentendido ha generado criterios de estimación –exaltados, unas veces, depresivos, otras– sobre la época del dominio español, llámase coloniaje o virreynato, que deforman su realidad íntima y acarrear lamentables confusiones. La opinión más corriente es de que la época colonial fue obra exclusiva de España. Sobre esta base, unos prorrumpen en líricas declamaciones sobre la “madre España”, creadora de los pueblos americanos, como si el Continente, en el momento en que fue *descubierto*, hubiera sido una selva virgen donde Europa prolongó su historia, como quien amplía su domicilio; mientras otros, siempre poseídos del mismo error, se desatan en invectivas contra el conquistador a quien lo toman como a un bárbaro destructor de los monumentos autóctonos, como si la conquista hubiera sido una expedición de arqueólogos y de incanistas, considerándolo por tanto como a un elemento intruso cuya tiránica impertinencia de tres siglos feneció en la epopeya libertadora que devolvió a los pueblos indígenas aquella misma autonomía del incanato y de las demás culturas precolombinas, como si el incanato y sus similares hubieran sido algo así como esos muelles de acero que recuperan su elasticidad en cuanto se retira la presión que los oprime.

Quitado el peso de encima el muelle sigue funcionando. Y el extremo ingenio, de última hora, de esta apreciación va más allá todavía, en creer que la cultura colonial es obra exclusiva del indio-incaico.

Sin embargo, la realidad es otra.

Más que un acontecimiento políticoeconómico, que ensancha los dominios españoles, acrecienta los tesoros reales y amplía el escenario geográfico donde se desenvuelve un episodio de su historia, o todavía más que ese criterio tan estrecho que considera la conquista como la redención de la barbarie por la civilización –desde el punto de vista europeo, que es la perspectiva corriente en que se colocan nuestros críticos–, viene a ser una tragedia espiritual que conmueve así a los invasores como a los conquistados –si nos colocamos en un punto de vista esencialmente americano y más certero. Porque de ese brusco encuentro de dos culturas diametralmente opuestas, nuestra historia se deslizó por otros rumbos y adquirió una nueva personalidad. Sin que esto confirme la opinión contrapuesta de que el coloniaje es el “inkario sin el inka”.

La conquista es una catástrofe psicológica, como toda

tragedia que nutre la historia de la humanidad. Para el espíritu indiano autóctono fue un cambio de derrotero, fatal, imprevisto forzoso; todo un momento de prueba. Pero del mismo modo para la cultura invasora. Del percance salió el invasor con su integridad moral mermada por el influjo de dos elementos de capital importancia: la tierra y la tradición andinas; valores históricos ya constituidos en siglos de diálogo creador, de beligerancia mutua y, a la vez, de cordial simbiosis.

La indianidad (no el incanato) estremecida vira su destino por otras rutas sin darse por vencida. Halla otras ideas o formas de expresión en qué proseguir esa su juvenil y poderosa voluntad de genio andino. Por su parte, la vieja civilización española –síntesis de elementos heterogéneos– recibe otra inyección más de la savia vernácula y pierde, al mismo tiempo, su integridad histórica; inmersa en un medio que no era el suyo se *produce* de manera distinta a su cultura originaria, por lo menos en los aspectos más elevados.

De ese modo, la conquista y su vástago, el “colonialismo”. son episodios de una sola historia –la nuestra, americana- y de una historia de conciencia más acrecentada–; son tránsitos de la misma vida por horizontes más vastos y distintos, diversos, sin duda, a los que se hubiera creado por su propio impulso el alma indiana al conservar su simplicidad autóctona y su libertad de acción. Pero el colonialismo, a pesar de sus tiranías, le dio medios de buscarse una nueva libertad, que la iba encontrando. Aquel episodio de la intromisión española es nuestra propia vida, fracasada en una dirección, orientada hacia otra.

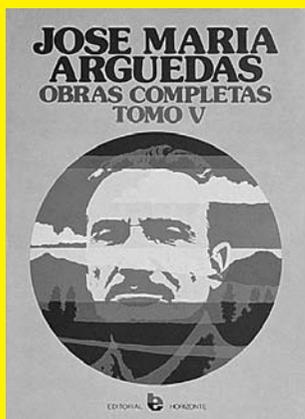
Nada más falso entonces que llamar “cultura española” o tomar como “prolongación española” a los trescientos años de dominio político de España en América.

¿Dónde está España en el ciclo neoindiano o colonial? Está en el gobierno, en la mera administración política; está en los virreyes, en los corregidores, en los recaudadores de tributos, en esa falange de mandones y negociantes que, todos, cumplido su mandato, se vuelven a la metrópoli con las bolsas llenas. España, son todos aquellos mal llamados “indianos”, que pasan el mar a pan y agua y lo repasan con los arcones llenos de “barras” y lingotes de metales preciosos extraídos por los mitayos del subsuelo andino. España, son los verdugos, como los victimarios de Antequera, como Areche y Matalinares, diabólicos arquetipos de la ferocidad, ajusticiadores de Túpak Amaru, o como el mismo brigadier Pumakahua –en cuanto enemigo implacable de éste. España son los condes y marqueses que organizan sus expedientes de “servicios a la Corona” con la historia de sus maldades y consiguen, a falta de otras mercedes de mayor lucro un abrazo de Felipes y Carlos y una patente de impunidad para explotar al indio.

Mas ya no está en los conquistadores que arraigan en la tierra, que toman a la india para formar en ella su prole y, por ende, su historia, que hunden sus raíces efectivas en el ambiente, y cuyos valores morales acrecientan su personalidad. Ya no está toda en las altas formas de la cultura que tienen el sello americano, allá más acentuado, aquí más débil pero siempre revelando la garra plasmadora de lo nativo.

Desde el escenario de nuestros Andes y al trasluz de nuestro corazón de indios, es grande el equívoco de los “hispanistas” al referirse a una historia colonial considerada como fruto de un solo progenitor, el español, quien es tomado, en este caso, como un ente raro y abstracto, incapaz de plasmarse en otras formas de expresión y de adquirir una conciencia y una personalidad diversas a la que tuvo dentro de su propio medio y dentro de su propia historia. Lo que produjo el pensamiento *puramente* español, sustrayéndose del influjo vernacular se volvió a España, o pugnó por aclimatarse en las zonas neutrales como la costa y en las ciudades levantadas sobre el desierto costero. Mas en la sierra, lo indiano prosiguió su destino, porque después de la conmoción violenta de la conquista el ritmo histórico volvió a tomar su diapason más acelerado, o más lento, pero de todos modos, bajo un nuevo compás. Lo mismo podrá decirse sobre el lirismo incaico de creer que el alma incaica seguía mandando dentro de un mundo que ya no era el suyo.

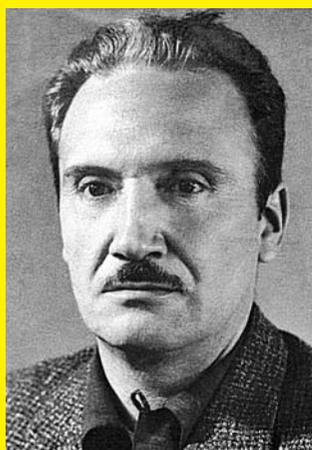
Así, la historia de la conquista y de toda la época *colonial* no puede ser tomada como un capítulo o fragmento de la historia y de la vida españolas, historia involucrada como en un paréntesis que abarca tres siglos (el tiempo que duró la colonia), entre la historia incaica y la republicana ni como una prosecución del incanato. El ciclo neoindiano es tan nuestro como lo incaico o lo republicano, porque, al menos, dentro de nuestros horizontes, el alma indiana y el temple de los Andes le vigoriza y le da personalidad. Indios y conquistadores que ingresan a ese nuevo panorama americano transformado crean una cultura paralelamente modificada. El nuevo tipo humano que se va formando crea un nuevo tipo de cultura. Esa cultura tiene un ritmo indiano en unas zonas más acentuadas que en otras, es cierto. Es una ondulación transitoria donde la línea que decae representa el mayor influjo hispánico y la consiguiente disminución del vigor vernáculo, pues tres siglos del nuevo régimen fueron nada para una fusión más uniforme. Usando del tecnicismo de la herencia mendeliana, diríase que unas veces es *dominante* lo indiano y *recesivo* lo español, otras, al contrario. La línea ascendente de aquella ondulación corresponde a nuestra sierra, situando el problema sólo dentro de nuestras fronteras históricas.



“No soy un indio aculturado” En *Obras completas*. Lima: Editorial Horizonte, 1983. t.V, Extracto seleccionado, págs. 13-14.

No soy un indio aculturado

José María Arguedas
(Andahuaylas 1911- Lima 1969)



Escritor andahuaylino. Fue director de la Casa de la Cultura. Es el mayor narrador contemporáneo del mundo andino. En sus obras exalta la tradición andina y la reivindicación histórica del indio.

Acepto con regocijo el premio Inca Garcilaso de la Vega, porque siento que representa el reconocimiento a una obra que pretendió difundir y contagiar en el espíritu de los lectores el arte de un individuo quechua moderno que, gracias a la conciencia que tenía del valor de su cultura, pudo ampliarla y enriquecerla con el conocimiento, la asimilación del arte creado por otros pueblos que dispusieron de medios más vastos para expresarse.

La ilusión de juventud del autor parece haber sido realizada. No tuvo más ambición que la de volcar en la corriente de la sabiduría y el arte del Perú criollo el caudal del arte y la sabiduría de un pueblo al que se consideraba degenerado, debilitado o “extraño” e “impenetrable” pero que, en realidad, no era sino lo que llega a ser un gran pueblo, oprimido por el desprecio social, la dominación política y la explotación económica en el propio suelo donde realizó hazañas por las que la historia lo consideró como gran pueblo: se había convertido en una nación acorralada, aislada para ser mejor y más fácilmente administrada y sobre la cual sólo los acorraladores hablaban mirándola a distancia y con repugnancia o curiosidad. Pero los muros aislantes y opresores no apagan la luz de la razón humana y mucho menos si ella ha tenido siglos de ejercicio; ni apagan, por tanto, las fuentes del amor de donde brota el arte. Dentro del muro aislante y opresor, el pueblo quechua, bastante arcaizado y defendiéndose con el disimulo, seguía concibiendo ideas, creando cantos y mitos. Y bien sabemos que los muros aislantes de las naciones no son nunca completamente aislantes. A mí me echaron por encima de ese muro, un tiempo, cuando era niño; me lanzaron en esa morada donde la ternura es más intensa que el odio y donde, por eso mismo, el odio no es perturbador sino fuego que impulsa.

Contagiado para siempre de los cantos y los mitos, llevado por la fortuna hasta la Universidad de San Marcos, hablando por vida el quechua, bien incorporado al mundo de los cercadores, visitante feliz de grandes ciudades extranjeras, intenté convertir en lenguaje escrito lo que era como individuo: un vínculo vivo, fuerte, capaz de universalizarse, de la gran nación cercada y la parte generosa, humana, de los opresores. El vínculo podía universalizarse,

extenderse; se mostraba un ejemplo concreto, actuante. El cerco podía y debía ser destruido; el caudal de las dos naciones se podía y debía unir. Y el camino no tenía por qué ser, ni era posible que fuera únicamente el que se exigía con imperio de vencedores expoliadores, o sea: que la nación vencida renuncie a su alma, aunque no sea sino en la apariencia, formalmente, y tome la de los vencedores, es decir que se aculture. Yo no soy un aculturado; yo soy un peruano que orgullosamente, como un demonio feliz habla en cristiano y en indio, en español y en quechua. Deseaba convertir esa realidad en lenguaje artístico y tal parece, según cierto consenso más o menos general, que lo he conseguido. Por eso recibo el premio Inca Garcilaso de la Vega con regocijo.

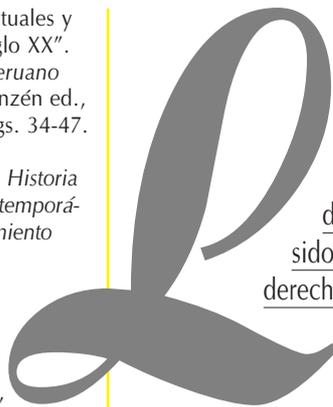
Pero este discurso no estaría completo si no explicara que el ideal que intenté realizar, y que tal parece que alcancé hasta donde es posible, no lo habría logrado si no fuera por dos principios que alentaron mi trabajo desde el comienzo. En la primera juventud estaba cargado de una gran rebeldía y de una gran impaciencia por luchar, por hacer algo. Las dos naciones de las que provenía estaban en conflicto: el universo se me mostraba encrespado de confusión, de promesas, de belleza más que deslumbrante, exigente. Fue leyendo a Mariátegui y después a Lenin que encontré un orden permanente en las cosas; la teoría socialista no sólo dio un cauce a todo el porvenir sino a lo que había en mí de energía, le dio un destino y lo cargó aún más de fuerza por el mismo hecho de encauzarlo. ¿Hasta dónde entendí el socialismo? No lo sé bien. Pero no mató

en mí lo mágico. No pretendí jamás ser un político ni me creí con aptitudes para practicar la disciplina de un partido, pero fue la ideología socialista y el estar cerca de los movimientos socialistas lo que dio dirección y permanencia, un claro destino a la energía que sentí desencadenarse durante la juventud.

El otro principio fue el de considerar siempre el Perú como una fuente infinita para la creación. Perfeccionar los medios de entender este país infinito mediante el conocimiento de todo cuanto se descubre en otros mundos. No, no hay país más diverso, más múltiple en variedad terrena y humana; todos los grados de calor y color, de amor y odio, de urdumbres y sutilezas, de símbolos utilizados e inspiradores. No por gusto, como diría la gente llamada común, se formaron aquí Pachacámac y Pachacútec, Huamán Poma, Cieza y el Inca Garcilaso, Túpac Amaru y Vallejo, Mariátegui y Eguren, la fiesta de Qoyllur Riti y la del Señor de los Milagros; los yungas de la costa y de la sierra; la agricultura a 4.000 metros; patos que hablan en lagos de altura donde todos los insectos de Europa se ahogarían; picaflores que llegan hasta el sol para beberle su fuego y llamear sobre las flores del mundo. Imitar desde aquí a alguien resulta algo escandaloso. En técnica nos superarán y dominarán, no sabemos hasta qué tiempos, pero en arte podemos ya obligarlos a que aprendan de nosotros y lo podemos hacer incluso sin movernos de aquí mismo. Ojalá no haya habido mucho de soberbia en lo que he tenido que hablar; les agradezco y les ruego dispensarme.

Palabras de José María Arguedas en el acto de entrega del premio "Inca Garcilaso de la Vega". (Lima, Octubre 1968.)

- **29** Sinesio López. "Intelectuales y políticos en el Perú del siglo XX". En *Pensamiento Político Peruano 1930-1968*, Alberto Adrianzén ed., (Lima: DESCO, 1990). Págs. 34-47.
- **30** Augusto Salazar Bondy. *Historia de las ideas en el Perú contemporáneo: el proceso del pensamiento filosófico*, (Lima: Francisco Moncloa editores, 1967). Págs. 458-462.
- **31** José Luis Bustamante y Rivero. En *Mensaje al Perú*, (Lima: Editorial Universitaria, s.f.). Págs. 27-32.
- **32** Fernando Belaunde. *La Conquista del Perú por los peruanos*, (Lima: Editorial Minerva, 1994). Págs. 157-159, 161-163, 175-176.
- **33** Francisco Miró Quesada. *Humanismo y revolución*, (Lima: Casa de la cultura, 1969). Págs. 92-94, 97-98, 102-107, 108-109, 136-139, 141-146.
- **34** Gustavo Gutiérrez. *Teología de la liberación*, (Lima: CEP, 1996). Págs. 98-105.
- **35** Juan Velasco Alvarado. "El discurso de la Reforma Agraria (24 de junio de 1969)," Velasco. *La Voz de la Revolución*, (Lima: Peisa y SINAMOS, 1972). Págs. 43-55.



a década de los años '30 significó la apertura a las corrientes ideológicas, políticas y filosóficas de Europa. Luego de la Segunda Gran Guerra, esto contribuyó a la difusión y consolidación del pensamiento social de los diversos grupos de izquierda. Entre 1950-1980, el pensamiento crítico o social fue predominante. La derecha hispanista fue asociada pronto con las ideologías que habían sido derrotadas en Europa y por lo tanto eran vistas como obsoletas. La derecha liberal, por otra parte, salvo el caso excepcional de Pedro Beltrán, no contó con líderes destacados que la hicieran prosperar como corriente de opinión. El foco de interés estaba en las reformas sociales, cuya urgencia era mayor luego del incipiente desarrollo industrial de los años veinte y el crecimiento de las ciudades.

La marginación deja de ser sólo un problema del indio. Se convierte en el centro de la problemática nacional.

Junto al problema urbano de la marginalidad, las grandes preguntas sociales acaparan el interés y la pasión de los intelectuales y los movimientos políticos masivos. Prevalecía la teoría de la dependencia y la crítica a la política exterior y a las inversiones norteamericanas. La magnitud de la intervención estatal se convirtió en una cuestión central. Entonces, la presión de los intelectuales de izquierda hace creer con firmeza que la palanca principal del progreso es el Estado.

Capítulo VII:

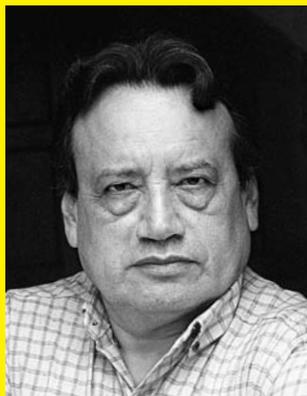
Democracia y radicalismo



“Intelectuales y políticos en el Perú del siglo XX”. En *Pensamiento político peruano 1930-1968*, Alberto Adrián ed., (Lima: DESCO, 1990). Extracto seleccionado, págs. 34-47.

Intelectuales y políticos en el Perú del siglo XX

Sinesio López



Sociólogo de la Universidad de San Marcos. Uno de los grandes innovadores de la sociología política peruana. Actualmente se dedica a los estudios de la democracia y su problemática en el Perú.

uando comienza un proceso de diferenciación en la estructura social, impulsado por el desarrollo del capitalismo y del mercado interno, se inicia también la diferenciación de lo público y lo privado. La política adquiere una sustancia propia. En ese contexto se instala la tensión entre los intelectuales y los políticos. Esa tensión se acentúa cuando la racionalidad clásica entra en crisis alrededor de los '80. En otras latitudes, como Europa, la crisis de la racionalidad clásica se produjo a comienzos de este siglo.

Entre los intelectuales, los políticos y las masas se han establecido en el Perú dos modalidades de relación: el modelo liberal y el modelo tecnocrático en los regímenes liberales.

El modelo liberal coloca al político en el vértice de la relación, utiliza al técnico como elaborador de programas y a las masas como espacio pasivo de legitimación. Luis Bedoya Reyes, líder del PPC, decía que los técnicos se alquilan. Alfonso Barrantes decía que los técnicos hacen los programas para enfrentar la crisis, pero que los políticos decidían. Lo que quiero decir es que el modelo liberal es también compartido por la izquierda. Incluso el esquema leninista de organización no escapa de las redes del modelo liberal de la política.

El esquema tecnocrático es propio de los regímenes dictatoriales o autoritarios. El tecnócrata civil o militar se erige en el centro de la racionalidad, el político es su asesor y la masa le sirve nuevamente como espacio de legitimación.

Estos dos modelos entran en crisis a mediados de la década del '70 con la exigencia de autonomía de las masas que postulan una racionalidad propia.

Las masas del '30 no traducen una racionalidad propia, sino que encuentran su identidad en el APRA o en el Partido Comunista después de la muerte de Mariátegui.

La racionalidad política del '30 recoge la racionalidad de las masas, pero la racionalidad propia de las masas no aparece entonces con propiedad, porque las masas no demandan autonomía frente a los partidos ni frente al Estado.

El APRA abre un espacio a la presencia de las

masas en la escena entre el '30 y el '56; después lo hará también la izquierda. Pero a partir de los años '70 la demanda de la autonomía del movimiento social frente a los partidos y al Estado supone el desarrollo de una cierta racionalidad propia, al exigir su reconocimiento como interlocutor y como sujeto social y político. La introducción de esa nueva racionalidad popular, que ya no se siente expresada ni en la racionalidad de los políticos, ni en la racionalidad de los intelectuales y que quiere tener su propia expresión, ha puesto en cuestión el modelo liberal y el tecnocrático de la relación entre intelectuales, políticos y masas, sin establecer una nueva relación entre ellos.

Intelectuales sustantivos y políticos insustanciales (1900-1920)

Hay un primer período, que va de 1900 a 1920, que yo llamaría de los políticos insustanciales. ¿Qué quiero decir con esto? Que la política no tiene sustancia propia, que no es un espacio con relativa autonomía frente a otras actividades más sustantivas, sino que aparece como prolongación efectiva de la propiedad terrateniente, del saber y la tradición criolla, y de la actividad intelectual.

En este caso los políticos tienen una función de legitimidad, más que de construcción de nueva hegemonía. Su papel no es crear una voluntad colectiva, sino legitimar un orden social, un sistema de dominación social.

Existe el debate clásico Deustua-Villarán que expresa, a través de las distintas propuestas de la educación, las distintas formas de plantear el problema de la legitimación por parte de los intelectuales de la oligarquía. Villarán planteaba una propuesta liberal de legitimación, mientras Deustua hacía una propuesta feudal en la relación entre los dirigentes y las masas. Deustua sostenía que la educación no consistía en educar a la clase media y a la masa, sino en cincelar a las élites. Villarán, en cambio, proponía una política educativa relativamente democrática: enseñanza universitaria para las clases dominantes, media para las clases medias y primaria para las clases populares. Para los indígenas, se sugería una educación especial que les preparase para el trabajo.

El Estado aparece con mucha fuerza frente a

los intelectuales porque les ofrece empleo en una sociedad que se los niega. Manuel Vicente Villarán en su famoso discurso de 1900 sobre las profesiones liberales, señala el rol del Estado como gran empleador de los intelectuales que al no encontrar trabajo en la sociedad, apelan al Estado. Se produce entonces una curiosa paradoja: la política que no tiene una sustancia propia y que aparece como la prolongación de otras actividades sustantivas, ofrece sin embargo formas de sobrevivencia a los intelectuales.

La relación entre los intelectuales y los políticos es muy estrecha. No solamente es ideológica, sino también programática y orgánica. Los intelectuales mismos son dirigentes políticos. En el caso del Partido Civil, es muy notoria la presencia de destacados intelectuales como cuadros dirigentes. Lo mismo puede decirse del Partido Demócrata (Capelo, Mariano H. Cornejo). Otros destacados intelectuales hicieron su partido propio (Riva-Agüero, González Prada).

La mayoría de estos intelectuales son o filósofos o abogados, que juntamente con los curas y los militares eran los grupos más importantes en la vida política peruana.

Las ideologías que orientan su reflexión intelectual son, por un lado, el positivismo, que influyó mucho en los intelectuales civilistas y, por otro, el espiritualismo que incidió en algunos intelectuales que no tuvieron tanta vinculación con el civilismo, y que más bien tuvieron ciertas simpatías por el Partido Demócrata.

La mayor parte de los grandes intelectuales de este período provenían de las clases altas. Su interés es el orden en este período. No tuvieron preferencias por los gobiernos representativos o los gobiernos golpistas. En general, los intelectuales tenían una orientación más hacia el orden que hacia el tipo de gobierno, pese a las tensiones que algunos de ellos mantuvieron con los gobiernos de facto.

La mayor parte de estos intelectuales son cosmopolitas, son gente con mucha articulación a un mercado internacional de la cultura. Algunos de ellos, como Francisco García Calderón, escribieron en francés.

La problemática intelectual fue la construcción

de la nación y del Estado al mismo tiempo. A diferencia de la problemática de González Prada o de los intelectuales después de la independencia, fue este doble problema, cómo construir nación y Estado, el que definió su horizonte político e intelectual.

Gran parte de estos intelectuales tuvieron más importancia en el campo de las ideas que en el de la historia social. Los puntos de vista de Riva-Agüero en el campo de la literatura y del arte tuvieron una vigencia de más de 50 años, pero su libro *El carácter de la literatura en el Perú independiente*, solamente se editó una vez en 1905 y después en 1962, cuando ya había pasado su período de hegemonía. Su larga hegemonía obedeció no tanto a que él mismo se proyectara a la historia social, sino al hecho de que tuvo muchos divulgadores que de alguna manera prolongaron a través de los textos escolares su presencia en la historia de las ideas, en la historia social. Eso le da una gran influencia hegemónica a Riva-Agüero.

Diferenciación y unidad entre políticos e intelectuales

Un segundo período es el que va del '20 a los años '30. Yo diría que lo que caracteriza a este período es una cierta diferenciación entre los políticos y los intelectuales. Se produce la emergencia de una racionalidad política debido al proceso de diferenciación de la estructura social, que permite distinguir la esfera de la autoridad pública de la esfera de la sociedad civil.

El proceso de modernización capitalista, el muy lento desarrollo del mercado interno, el crecimiento también lento de las ciudades "separan" la esfera de lo público de lo que es la esfera de lo privado, esto produce un cierto nivel de institucionalización política. Sobre esa base se puede desarrollar la política como una profesión ya no sólo en el Estado como burocracia, sino también en la sociedad como clase política. Se vive de la política y para la política. Se vive para la política en la medida en que se puede vivir de la política.

No obstante esta diferenciación lenta entre lo que es la racionalidad política y la racionalidad intelectual, hay una unidad todavía sustantiva entre intelectuales y políticos, unidad que proviene de la vigencia de la racionalidad clásica. La mayoría de

los intelectuales y de los políticos piensan que entre ciencia y política hay un nexo muy estrecho, que la política debe fundarse en la ciencia. Esta es una de las claves de la racionalidad clásica según la cual existen leyes y órdenes naturales en el mundo y en la sociedad. La tarea de la ciencia consiste en develar las leyes de estos órdenes naturales y el de la política es actuar de acuerdo a esas leyes descubiertas por la ciencia.

En realidad no existe una doble legalidad, la de la realidad y la de la ciencia, sino que es una sola legalidad. La realidad se nos presenta ordenada y las leyes de la ciencia son una reproducción de las leyes de la realidad física o social. La utopía no es posible. En conclusión, la creencia en la racionalidad clásica es lo que une a la política y a la ciencia, a los intelectuales y a los políticos.

En este período, más creyentes en la racionalidad clásica son los intelectuales vinculados al APRA y a Haya de la Torre que los vinculados a Mariátegui. Es notorio en todos los escritos de Haya de la Torre y de los líderes apristas de entonces la voluntad de afianzar el desarrollo de la política en el desarrollo de la ciencia, de una nueva ciencia ciertamente al servicio de la nación, en contra de los intelectuales civilistas. El discurso del APRA difiere del de los civilistas, no en la creencia en una racionalidad clásica, sino en las clases sociales diferentes a las que se dirige y, desde luego, en su contenido social y político.

Mariátegui, en cambio, es más abierto a entender una serie de elementos de irracionalidad en la política. Introduce el mito de Sorel en el marxismo como una forma de controlar la irracionalidad y de potenciar la racionalidad. A lo largo de sus escritos y sobre todo en *En defensa del marxismo*, Mariátegui concibe un marxismo abierto que es capaz de renovarse dentro del dogma.

La política del silencio

Un tercer período (1932-1956) es el más oscuro del desarrollo intelectual y político del país. Las dictaduras no permitieron que se estableciera una relación fecunda entre intelectuales y políticos; la racionalidad del Estado oligárquico cerró la expresión a la racionalidad política y a la racionalidad intelectual y las sometió al silencio o al exilio, esa es

pecie de muerte civil que imponen los triunfadores de toda política de confrontación. La mayor parte de los intelectuales y de los políticos, tanto del APRA como del Partido Comunista, fueron exiliados o encarcelados.

Este es un período más bien de crecimiento y de tecnocratización del Estado y desarrollo de los aparatos de Estado, que será más importante en épocas posteriores. No hay que olvidar que en este período surgen algunos aparatos estatales vinculados a la economía o a la función de hegemonía como el Ministerio de Educación, el de Agricultura y varias nuevas direcciones, el Ministerio de Fomento y Obras Públicas. La compleja división social del trabajo en la sociedad se expresa también en la división política del trabajo en el Estado. La racionalidad política se condensa como racionalidad tecnocrática.

La débil relación entre los intelectuales y los políticos en este período obedece al clima político en el que se desarrolla la lucha por el poder. En la práctica, la política entre el '30 y el '56 es definida como guerra. El APRA pensaba que para impulsar el cambio había que desorganizar el Ejército y éste pensaba que para imponer el orden había que acabar con el APRA.

La tensión entre intelectuales y políticos

Entre 1956 y 1970 se produce una cierta tensión entre los intelectuales y los políticos. Los intelectuales se quedan en la universidad y los políticos en la calle. Su nivel de comunicación es débil. Sus roles son diferentes y hasta conflictivos. Pocos son los políticos que al mismo tiempo son intelectuales o viceversa.

En el escenario político intelectual del mundo esta tensión con tendencia al divorcio se produce por los años '30, si nos atenemos a las consideraciones del desarrollo del marxismo occidental.

En el Perú esa tensión no se instala sino hasta los años '50 y eso obedece a varias razones. Una de ellas es el desarrollo significativo del campo intelectual y de las ciencias en general. La modernización capitalista y cultural produce una mayor especialización y un mayor desarrollo de las ciencias. Si se observa el desarrollo cultural de los años '56 en ade-

lante, se puede percibir una diferenciación creciente en las actividades intelectuales, una división del trabajo intelectual cada vez más significativa. Frente a los intelectuales más tradicionales (curas, abogados, médicos, filósofos) aparecen las carreras técnicas relativamente diversificadas, se desarrollan las ciencias, especialmente las ciencias sociales, y aumentan los artistas y los literatos como profesionales, ya no como aficionados. El Anuario Bibliográfico que publicaba el doctor Tauro muestra un incremento creciente de la publicación de obras en general, pero especialmente de obras de ciencias sociales y de diversas especialidades técnicas.

Los intelectuales se especializan y los políticos mantienen su exigencia de globalidad. Se produce entonces una contradicción entre una tendencia a la especialización de los intelectuales y una exigencia de globalidad de los políticos. Los intelectuales tienden al análisis, los políticos a la síntesis, porque sólo a partir de una visión global del país es posible elaborar un proyecto social y político.

Desde 1960 tenemos una gran producción de análisis e investigaciones en diversos campos de las ciencias, especialmente de las ciencias sociales.

Sin embargo, faltan visiones globales. No hay una visión global del Perú durante los años '60 en adelante, a diferencia de lo que se produjo en los años '30. Mariátegui en sus *Siete ensayos*, Haya de la Torre en *El antiimperialismo y el Apra*, y Víctor Andrés Belaunde en *Realidad nacional*, nos ofrecieron una visión global del Perú. No sucede lo mismo de los años '60 en adelante, donde hay algunas propuestas que no alcanzan la rotundidad de las visiones globales del '30. Señalamos las visiones de Bourricaud. Julio Cotler, Aníbal Quijano y Pablo Macera. En general, predomina el análisis sobre la síntesis. La tarea de síntesis aún está pendiente en el campo de las ciencias sociales. Es más bien en el campo de la literatura donde vemos ciertas propuestas de visiones globales del país con más riqueza. Algunos narradores aventuraron hasta dos visiones globales del país. Pienso en Arguedas, donde es distinta la visión más bien andina de *Los ríos profundos* de la visión más urbana, más cambiante y rica, de *Todas las sangres*; o pienso en la diferencia entre la visión crítica y escéptica de *Conversación en la catedral* de Vargas Llosa y su visión apocalíptica de *La historia de*

Mayta, por ejemplo. Son visiones muy ricas del país, llenas de sugerencias, vida y color, quizás más ricas que las ciencias sociales, pero que necesitaban ser explicitadas y reflexionadas por las ciencias sociales mismas.

Simultáneamente a la especialización de los intelectuales y a la exigencia de globalidad de los políticos, se produce una desvalorización de la universidad nacional frente a la universidad privada y a los centros particulares de investigación. El Estado entra en contradicción con la universidad nacional, que ya no proporciona las ideas, ni los programas, ni los cuadros que necesita para mantener y reproducir el orden social. La universidad privada y los centros privados de investigación cumplen esa función y la universidad nacional se desubica y entra en una crisis estructural.

Esto es así porque la universidad nacional es en realidad una universidad popular que, sin embargo, no se asume como tal; el Estado obedece más bien a los impulsos de las clases medias y de las clases altas, generándose, por lo tanto, una contradicción entre ellas.

Los intelectuales más destacados se desplazan de la universidad nacional a los centros privados de investigación. La producción intelectual del país se concentra en los centros particulares de investigación y en las universidades privadas de clase media y alta.

La tensión entre intelectuales y políticos se desarrolla dentro de la apertura política que se produce en 1956 y que se prolonga hasta 1968.

La emergencia de la racionalidad popular

Hoy, desde los años '76, asistimos a un quinto período, al período de la emergencia de la racionalidad popular, que ha puesto en crisis los esquemas liberales y tecnocráticos de la política.

Yo pienso que esto obedece sobre todo a una crisis de la racionalidad clásica. La relación entre la ciencia y la política entra en tensión; la política ya no se piensa como mera deducción ni prolongación de la ciencia. Los mismos intelectuales cuestionan las explicaciones globales; no solamente en el marxismo sino en todas las corrientes teóricas hay una reivindicación de la subjetividad y de los temas de la cultura, y hay una valoración de las escenas y los actores no políticos.

Creo que la emergencia de las masas en el '76, en demanda de autonomía y de protagonismo, pone en cuestión el modelo liberal y el modelo tecnocrático de la política, sin lograr establecer, sin embargo, una nueva relación productiva y democrática. Creo que eso es un poco la tarea de hoy: cómo establecer una relación horizontal entre intelectuales, políticos y masas, reconociendo la especificidad de cada uno de ellos.

Con la emergencia de la racionalidad popular, la política no es una actividad especializada sino una actividad de todos. La emergencia de la racionalidad popular supone nuevas concepciones de la política y del poder, de los sujetos políticos, de las vanguardias y su relación con las masas, así como una redefinición de la ética.

El poder no es solamente una forma de dominio sino también una forma de servicio y supone que el Estado no es solamente un aparato institucional para defender intereses nacionales y realizar intereses generales, sino también una institución para resolver problemas concretos.

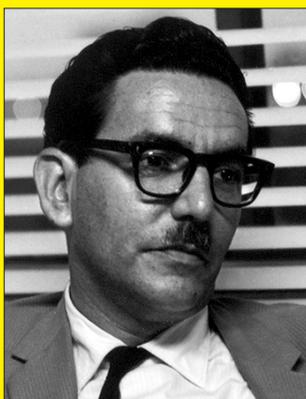
Dentro de esta crisis del esquema liberal y el esquema tecnocrático de la política, se desarrolla lo que hoy podemos llamar una crisis orgánica de los partidos que no tienen capacidad de propuesta para resolver los problemas del país y de las masas: la crisis económica y la violencia política principalmente.



Historia de las ideas en el Perú contemporáneo. Lima: Moncloa Editores, 1967, Extracto seleccionado, págs. 458-462.

Historia de las ideas en el Perú contemporáneo

Augusto Salazar Bondy
(Lima 1925-1974)



Filósofo y educador de la Universidad de San Marcos. Fue uno de los grandes críticos de las desigualdades sociales y de la dependencia externa en el Perú.



Comprender lo que es, es la tarea de la filosofía –escribió Hegel en el Prefacio de la *Filosofía del Derecho*–, porque lo que es, es la razón. Por lo que concierne al individuo, cada uno es hijo de su tiempo; así también la filosofía es su propio tiempo aprehendido en el pensamiento. Es tan insensato imaginar que una filosofía puede trascender su mundo presente, como que un individuo puede dejar atrás su época, saltar sobre Rodas. Si su doctrina va efectivamente más allá del mundo que es y erige un mundo tal como debe ser, éste existirá ciertamente, pero sólo en la opinión, en ese elemento inconsistente en el que, por la fantasía, se puede construir cualquier cosa”. Bueno es recordar esta profunda lección hegeliana cuando se quiere trazar la perspectiva futura del pensamiento peruano. La filosofía peruana ha nacido de una historia concreta que le señala su camino y le impone sus límites. Cualquier posibilidad que pueda ser reconocida como suya está en ese camino y en la superación –quizá no sólo por él, pero también por él y desde él– de las limitaciones de nuestra cultura.

Estas limitaciones traducen un defecto de origen. Hasta qué punto ha sido grave este defecto de origen, lo muestra claramente el hecho de que todavía hoy, más de cuatro siglos después de la conquista, sufrimos de un hondo problema de personalidad nacional. Nuestro mundo espiritual sigue padeciendo del mal de la falta de integración y de autenticidad, porque corresponde a una nacionalidad que ha nacido dividida y se ha mal formado siguiendo patrones extraños y, además, desigualmente aceptados y elaborados, y ha debido soportar la sucesiva acción desquiciadora de otras culturas e influencias nacionales. Nuestra existencia social ha sido y sigue siendo una existencia alienada y esto significa que el verdadero sujeto de la historia, oprimido y relegado, escindido y mediatizado, no se ha encontrado todavía a sí mismo como comunidad viva y no ha logrado construir su propia historia.

La filosofía no ha podido menos de reflejar esta situación. La precariedad, el carácter imitativo, la falta de sustento tradicional tienen aquí su explicación última. En esto va a la par con la literatura, el arte, la ciencia, es decir, con todas las manifestaciones de una cultura superior que sólo florecen en la tierra de una existencia nacional integrada. Pero el caso de la filosofía es quizá más agudo y notorio porque ella es la culminación de la existencia

colectiva en la reflexión. Desorientada y sin autenticidad, aprisionada por estructuras de dominación, la comunidad nacional no ha podido hacer surgir un pensamiento filosófico original y vigoroso. No ha habido ese coronamiento de la cultura por la meditación universal que es propio de las sociedades libres y de las culturas bien desarrolladas y, consecuentemente, han faltado también todos aquellos fenómenos de asimilación y levantamiento de motivos, valores y problemas, de acción orientadora de la cima y de reacción fecunda de la base cultural, de impulsos espontáneos y conducción reflexiva que dan su fuerza y su sello históricos a cada etapa de la filosofía.

Quiero insistir sobre esta tesis: la frustración del sujeto histórico en la vida peruana ha sido especialmente grave para la filosofía hasta nuestros días. La filosofía no es auténtica y fecunda sino en cuanto es reflexión de la realidad, en el doble sentido de la preposición, esto es, como pensamiento emanado del ser propio y originario y como toma de conciencia de ese ser, de su proceso y su lugar en el mundo. Por eso ella es esencialmente una meditación centrada en el hombre. Ahora bien, una existencia alienada no puede superar la mistificación de la filosofía; una comunidad dividida y precaria, no puede generar una reflexión genuina y productiva. La filosofía peruana no ha podido hasta hoy hablar a todos y ser oída por cada uno en su propio lenguaje, porque le ha faltado la unidad de una misma esencia cultural; y no ha podido recibir de todos el impulso vigorizador del pensamiento, no ha podido hacer que todos, convergiendo cada uno desde su propia situación y perspectiva vital, la impulsen y alienten, porque la existencia social nacional no ha encontrado todavía el camino común de todas las existencias personales.

Se hace claro así que los obstáculos con los cuales ha tropezado y tropieza aún nuestra filosofía no pueden atribuirse a una actitud personal equivocada de quienes han conducido el movimiento filosófico. Entenderlo de este modo —como se ha hecho aquí y en otros países de fisonomía histórica semejante a la nuestra— es confundir la psicología con la historia de la cultura. Para probar que éste no es el planteo correcto bastaría, por lo demás, recordar que la actitud más frecuente de los pensadores peruanos no ha sido la de la teorización pura, sino más bien la contraria, la del pensamiento aplicado. Que

pese a esta actitud su intento haya sido fallido es significativo y pone de manifiesto que no se trataba de un defecto de disposiciones psicológicas o, en todo caso, de la falta de una decisión personal de vincular el pensamiento y la acción, sino que el impedimento básico surgía de la dirección general de la cultura y la historia en que todos ellos estaban inmersos.

Habrán quienes se sorprendan de lo que digo y piensen que mis expresiones desconocen la esencia universal de la filosofía. Olvidan que esa esencia no es nada más que una palabra vacía si no se realiza en la historia, ya que se negaría como universalidad al no ser capaz de incorporar los productos de la vida en todas sus formas, comenzando por las de la historia inmediata. Olvidan además que la filosofía la hace el hombre en su historia y en ella responde el ser personal y social con toda la carga de su existencia concreta. Nuestra filosofía no ha alcanzado la universalidad original justamente en la medida en que no ha estado respaldada por la realidad.

Con estas consideraciones no me estoy poniendo en uno de los lados que se enfrentan en la ya antigua polémica en torno a la filosofía americana, por lo menos en los términos en que ella se ha planteado hasta ahora. No creo que la filosofía deba ser un análisis de la circunstancia histórico-social que la convierta en mera sociología o en historia de las ideas. No creo tampoco que podemos esperar la originalidad por un proceso de adopción de ideas y normas que no tome en cuenta nuestra situación antropológica. Se trata, para mí, de comprender por qué nuestra filosofía ha tenido los caracteres que ofrece hasta hoy y por qué sin un nuevo signo histórico no podemos esperar un radical cambio. Y se trata también de pensar las condiciones según las cuales alcanzaremos el nivel de creación y de realizaciones que anhelamos. Esto no podrá ocurrir, repito, hasta que no se supere la alienación de la vida comunitaria peruana y no se constituya una nacionalidad integrada y con ella una cultura nueva y orgánica.

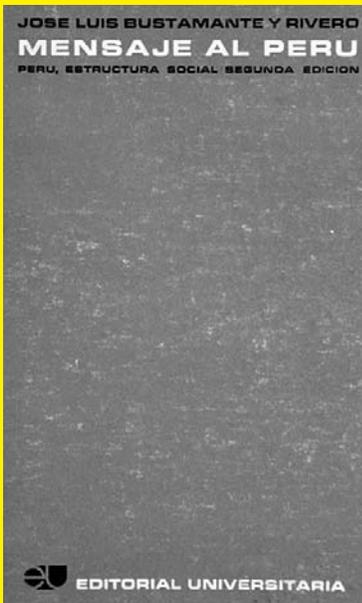
Entretanto, el espíritu filosófico tiene varias tareas por delante: la primera es una tarea didáctica, de formación de conciencia, de preparación del espíritu nacional para la comprensión del mundo y la existencia; la segunda es una tarea de afinamiento de los instrumentos racionales, de familiarización con las técnicas y los métodos del pensamiento más

riguroso, lo que es también en parte considerable una tarea didáctica, a la que sirven inmejorablemente la ampliación del horizonte de conocimiento de las corrientes e ideas de hoy y del pasado; la tercera es una toma de conciencia fundamental de la propia alienación nacional, que debe llevarnos a formar el modelo antropológico de nuestra condición de ser. La conciencia, decía Hegel, es la elasticidad absoluta. La pérdida del ser es, en el límite, el comienzo de la recuperación cabal del mismo. Nuestra manera de ser auténtica debe surgir del reconocimiento de la carencia que somos, de la limitación y precariedad que nos define. Debemos ser verdaderos en nuestra negación, ya que apenas podemos serlo en nuestra afirmación. De una reflexión que se hace así realista por defecto ha de surgir el contenido más fecundo de la filosofía, es decir, la fecundidad de la filosofía para la vida.

Hablando de la educación peruana –que es otro aspecto del mismo gran problema– he escrito una vez que sus fracasos y su desorientación eran reflejo de la situación real de nuestra sociedad; que el estado crítico en que permanentemente se encuentra no puede cancelarse sin la resolución de las

grandes cuestiones nacionales y que por tanto hay que construir la educación de acuerdo a la crisis nacional. Dije entonces que en lugar de hablar, como tantas veces se ha hecho, de la crisis de la educación, deberíamos comenzar a hablar de la *educación de la crisis*. Algo semejante es válido para la filosofía y ni por azar habida cuenta de la estrecha relación que existe entre filosofía y educación. Hay un malestar, una frustración, una improductividad de la filosofía en el Perú desde el comienzo. Se está tentado de hablar de la crisis de la filosofía y de buscar solucionarla sin atender a sus causas fundamentales. Cambiando de actitud y atendiendo a esas causas debemos comenzar a hablar de la *filosofía de la crisis*, de aquella que corresponde a nuestra situación, la que necesitamos construir como factor promotor de una nueva cultura, en conjunción con los otros factores esenciales que han de ponerse también en obra. Con ello daremos paso a la autenticidad de la reflexión y de la acción que es la vocación perenne del filosofar.

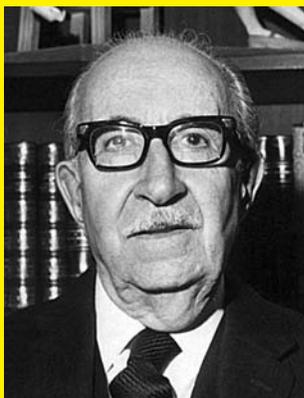
*** Se han incorporado las anotaciones a mano del autor al texto publicado. Gentileza de la señora Helen Orvig de Salazar.**



“El problema de la democracia”. En *Mensaje al Perú*, (Lima: Editorial Universitaria, s.f.). Extracto seleccionado, págs. 27-32.

El problema de la democracia

José Luis
Bustamante y Rivero
(Arequipa 1894-Lima 1989)



Gran demócrata y jurista peruano, Presidente Constitucional de la República en 1945-1948. Es reconocido por su defensa a la tesis de las 200 millas marítimas.

Sabemos que en buena parte de América Latina el régimen democrático es más bien un patrón político al cual nos mandan ceñir nuestras constituciones, que una realidad lograda en el ejercicio del gobierno. Las nuestras suelen ser, a menudo, democracias de etiqueta cuyo desenvolvimiento real perturban la ignorancia de las masas, el individualismo exagerado, la demagogia de los políticos, o la ambición de los dictadores. Pero hay, sin ninguna duda, un fondo democrático en el alma de nuestros pueblos: el aprecio de la libertad, la ilusión orgullosa del voto, el arraigo de la institución parlamentaria como expresión del sentir provinciano. La repulsa popular contra los privilegios.

Sería pueril, sin embargo, pretender que en pueblos jóvenes con rasgos peculiares y diferentes grados de civilización, la democracia —en cuanto tal— funcione según el molde clásico. Registrará variantes que reflejen las características nacionales y las etapas evolutivas. En el Perú, por ejemplo, se descubre un elemento diferencial que imprime un sello típico a la democracia peruana y que, aparentemente, contradice uno de los principios esenciales del sistema. En efecto, entre nosotros los resultados del sufragio y la constitución de los Poderes Públicos representan legítimamente el triunfo de la voluntad de las minorías. Es una minoría electora la que arrastra en su decisión al país entero. La enorme mayoría de los pobladores que han alcanzado la edad de la ciudadanía carecen de derecho a voto por ser analfabetos. Allí se incluyen desde luego, los habitantes de raza indígena y buena proporción de mestizos.

Querrá esto decir que en tales situaciones habrá de renunciarse a apelar a la democracia como forma de gobierno y será preciso instaurar algún otro régimen de tutela, patriarcal o dinástico? No, necesariamente. y por eso dije que en el caso del Perú los conceptos democráticos esenciales se rompen sólo en apariencia.

Porque a mi juicio —y ésta es una interpretación que jamás se han cuidado de descubrir mis compatriotas—, funciona en casos como éste un principio superior de solidaridad nacional, y por cuyo mérito los electores peruanos que van a las ánforas a depositar su voto lo hacen, no sólo a título personal, sino como *personeros* natos de toda

esa otra masa iletrada de hombres adultos que tienen sobre sí todos los atributos y las cargas del ciudadano, que poseen propiedades o trabajan, que pagan impuestos, que sostienen una familia, que hacen el servicio militar, que sobrellevan responsabilidades y son pasibles de castigos impuestos por los códigos, que incluso son capaces en la mayor parte de los casos, de “intuir” lo que les conviene y de percibir en qué clase de hombres pueden poner su confianza, pero cuyo analfabetismo les priva por precepto constitucional del derecho de elegir y de ser elegidos, pese a que constituyen parte integrante e inseparable de la nación. Y esta interpretación, que me parece inobjetable, trae consigo un corolario importantísimo.

En cuanto representantes de sus compatriotas afectados por esa *capitis diminutio*, los ciudadanos electores están moral y jurídicamente obligados a traducir en el acto del sufragio, el reclamo de las necesidades, y la voz de las aspiraciones de sus representados o pupilos, que forman mayoría en el país; y a votar en favor de personas que desde el gobierno o el parlamento sepan velar por los intereses y la significación humana, de estos últimos. Dentro de tal concepción, la responsabilidad cívica del elector se agranda; sus actos arrastran consigo la suerte de otros hombres; y se radica en él una especie de tutela grandiosa en la cual está, en buena cuenta, cifrado el destino unitario o ecuménico de la nacionalidad. He aquí hecha la síntesis de nuestra peculiar estructura democrática, más avanzada —si se quiere— en este respecto que la de los países donde por no existir gente iletrada ni problema racial, el voto es simple y únicamente una expresión individual de voluntad. Y he aquí también justificada la orientación socializante que antes he sugerido como la única posible y justa para nuestra organización estatal. Sólo a base de una amplia socialización del Derecho, los beneficios de la Administración elegida por las minorías pueden llegar con eficacia hasta los sectores que no participan en el sufragio. Es ésta la razón por la cual me dirijo hoy con tanto empeño a los electores de mi país para emplazarlos a una cita con sus responsabilidades y moverlos a elegir personas compenetradas con la causa de la redención nacional. Sé que estoy hablando a los menores —a ese cuerpo electoral minoritario—; y lo que es más arduo, a quienes por razón de clases o de intereses pueden sentirse más reacios a esta transposición de conceptos que desbarata y vuelca la consuetudinaria armazón de nuestra oligarquía económica. Pero

sé también que un sentimiento elevado de la peruanidad puede obrar el milagro de tales renunciaciones, los que a la larga redundarán en bien de la nación. Y si así no sucediera, que quede, por lo menos, la constancia de que hubo quien, a su tiempo, formulara esta apelación pública a la conciencia y a la sensatez.

El Perú, puede, pues, llegar a poseer una democracia de fisonomía propia. Pero una vez establecidos los Poderes Públicos por esas pautas democráticas, debe cuidarse de dotar al Ejecutivo de una ancha base de autoridad, de una inequívoca potestad de imperio. Precisamente por ser jóvenes, aquellos pueblos en que aún no han llegado a plasmarse sólidamente las instituciones acusan instintos de insurgencia, de individualismo arbitrario, de reacciones primitivas. El hervor de la sangre rebosa el rígido contenido de las normas. La disciplina cívica no se aviene con el libérrimo laberinto del bosque. Y en ese medio rústico, todavía un poco informe, suelen campear —por otro lado— el egoísmo y la prepotencia de las “élites” sociales que sienten el país como enfundado a sus caprichos. Ambos extremos abusivos ha de sofrenar el gobierno para que la obra de estructuración nacional no se frustre, pues si la subversión y el privilegio la perturban o desnaturalizan, ningún programa de progreso democrático puede cumplirse en el país. Legítima es, entonces, la intervención reguladora y firme del poder. Tenemos, pues, que afirmar entre nosotros el régimen presidencial; y más si se considera que en todos los Estados, sean viejos o nuevos, las complejidades de la organización política moderna, el formidable empuje de la industria, la tensión entre las fuerzas del trabajo, la pugna de ideologías son otras tantas amenazas suspendidas sobre la estabilidad y la tranquilidad sociales, y exigen, por lo mismo, legítimos recursos de aquietamiento y de equilibrio.

La entereza en el mando ha de ser, pues, atributo obligado de las democracias modernas. El respeto a las libertades públicas no quiere decir debilidad o laxitud ante la infracción, porque así degenera y se desprestigia la potestad de gobierno. Pero, ¿dónde buscará el Poder Público el vigor de su autoridad? En el respaldo de la ley. Son las leyes las que han de orientar sus actitudes y demarcar sus facultades. Dicho se está que me refiero a las leyes dignas de este nombre, y que sean expresión de la Justicia y el Derecho; no *úrkases* legislativos que consagren la fuerza como instrumento gubernativo. No

es cierto que la ley carezca de eficacia para contener el abuso: nadie reprime el crimen o impone sanciones con mayor seguridad moral, con más tajante firmeza, que aquel que se siente dueño de una razón jurídica. Y aquí cabe referirse al funesto error de aquellos llamados “demócratas” de nuestros países latinoamericanos que, desconfiando de las leyes, piden a voces un caudillo o prefieren el “paternalismo” de una dictadura por temor al desborde de las libertades populares. Estos tales olvidan —como lo ha dicho Walter Lippmann—(2) que, “los principios de una buena sociedad no residen en la fuerza bruta ni son circunstanciales o escogidos al gusto de cada cual, sino que se encuentran en normas más altas y permanecen inscritas en la ley natural, base de la filosofía política de toda verdadera democracia”. Por eso, “los gobiernos demócratas deben su primera lealtad a la ley y a los deberes de su oficio o función, antes aún que a los electores que los llevaron al Poder”. He aquí al columnista norteamericano, criterio lúcido y práctico no sospechoso por cierto de “abogadismo” convertido en campeón y vocero de esa “juricidad” tan combatida y ridiculizada en la etapa política de 1945 a 1948.

Esta concepción de una autoridad de Estado basada, en la ley es la antítesis de la demagogia, que pide una autoridad basada en el histerismo de la opinión pública, o en la explotación de las pasiones populares. La demagogia es el peor enemigo de la democracia porque conduce a uno de dos extremos: o el gobierno se somete al griterío de la calle y entonces es la anarquía y no la ley lo que prevalece; o acude a la fuerza para sofrenar la histeria, y enton-

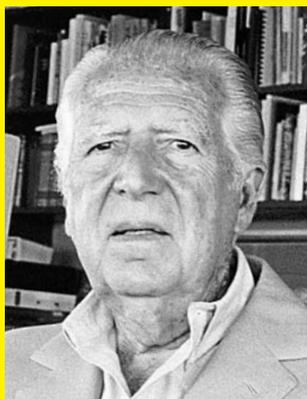
ces sobreviene la dictadura. Acaso esté aquí la clave del atraso de nuestra formación democrática; porque en el Perú se ha hecho demagogia de derecha y de izquierda: la una para suscitar terrores contra el peligro de las masas, la otra para encender el odio contra las clases reaccionarias y pudientes. El resultado ha sido siempre el mismo: El golpe militar dado en nombre del orden público. La fuerza usufructuando la ceguera de los miedosos y de los fanáticos. Tócanos, por eso, proscribir la demagogia de nuestros hábitos políticos si queremos alcanzar una verdadera democracia. La demagogia es recurso ya gastado y anacrónico en nuestros tiempos en que la conciencia cívica de más en más madura, no acepta tretas ni cae fácilmente en engaños, y en que la función de gobernar se ha hecho tarea técnica y no concurso de ambiciones o plebiscitos de exaltados pareceres. Ha pasado la época en que el gobierno se vestía con el lirismo de las barricadas o arengaba desde las tribunas de las plazas públicas. Hoy se gobierna consultando estadísticas, haciendo cálculos de producción y consumo, comparando niveles de vida, tratando de preservar la posición del Estado en el complicadísimo ajedrez internacional. Frente a la seriedad de estos problemas, la demagogia no se concibe. Resulta despreciable. Atenta contra la normalidad del Estado. Ella sólo procura halagar a una masa electoral; pero la verdadera democracia sabe que su misión es responder por el destino del país. Por eso se comprende que el demagogo, sea gobernante o político, se deba ante todo a sus electores, a cuya sombra medra; pero el gobernante demócrata se debe sólo a la ley. De ella extrae su prestigio. Y su fuerza.



La conquista del Perú por los peruanos. Lima: Editorial Minerva, 1994. Extractos seleccionados, págs. 23, 26-40, 42-43.

La conquista del Perú por los peruanos

Fernando Belaunde Terry
(Lima 1912)



Arquitecto, presidente y fundador del Partido Acción Popular y dos veces elegido Presidente de la República 1963-1968 y 1980-1985.



ocas naciones en el mundo tienen el raro privilegio de contener en su propio suelo la fuente de inspiración de una doctrina. El Perú es una de ellas. Sin embargo, se ha anatematizado a los que no salimos en busca de filosofías extranjeras, en el vano intento de importar ideas a un medio que hace siglos se distinguió en producirlas.

Ha extrañado, efectivamente, a quienes por no captar las corrientes vigorosas que emanan de nuestra misma tierra, que un movimiento como el de Acción Popular, haya surgido sin influencias foráneas y que, en vez de izar sus velas para dejarse llevar sin esfuerzo por vientos que se originan en los focos del capitalismo o del marxismo extremos, haya preferido los que soplan de la Plaza de Wacaypata, receptáculo de experiencias y tradiciones milenarias, corazón de un sistema arterial cuyos latidos se sintieron en las regiones más remotas del Perú.

La tradición planificadora en el Perú

El notable impulso que alcanzó el antiguo Perú —pese a las tremendas dificultades del territorio— tiene su explicación en el alto grado de desarrollo que adquirió el planeamiento, en todos los órdenes, que ha dejado pruebas irrefutables y enseñanzas de permanente vigencia. *Acción Popular* se ha propuesto aprovecharlas, a la luz de todos los adelantos que nos ofrece nuestro tiempo.

El país de topografía tan difícil y abrupta ha constituido y constituirá siempre un verdadero reto al hombre que lo habita y, en cierta manera, ha forjado la recia personalidad de ese peculiar personaje de los Andes.

La Cordillera nos ofrece el contraste de nieves en el trópico. La altitud por un lado y la Corriente Peruana por otro, son factores que compensan climáticamente la latitud. Si observamos un mapamundi, tomando una franja entre la línea ecuatorial y los 18 grados hacia el Sur —que es la que ocupa el Perú actual— y hacemos lo propio hacia el Norte, veremos que en ninguna otra parte del planeta, sea en los territorios correspondientes de África, Asia y Oceanía, el trópico presenta alturas tan considerables como la que alcanzan los Andes. Sólo en la región andina se

crea un hábitat ecuatorial por encima de los cinco mil metros. Se trata, pues, de un territorio excepcional, distinto, con comunicaciones difíciles y enormes áreas inexploradas. Y esta tierra *sui generis* ha producido también un hombre *sui generis*. El territorio, factor fundamental, no está aquí como en otras civilizaciones a favor, sino en contra del hombre. No es, como Egipto, un valle fértil y acogedor el que lo define, sino una cordillera áspera y empinada. Y, sin embargo, los Andes implacables fueron cuna, como el Nilo fecundo, de una civilización inmortal.

La tierra es la misma y el hombre ha cambiado poco, siendo el factor aborigen elemento dominante en el mestizaje que trajo la Colonia. Debemos adentrarnos en los misterios de esta tierra y de sus habitantes que, a través de las distintas épocas, lograron imponérsela, para continuar su obra inconclusa.

La primera lección que recogemos del pasado es, pues, la necesidad de estudiar y conocer a fondo el territorio. Los cronistas nos hablan de los minuciosos modelos que se hacía antes de la Conquista, de las distintas regiones, lo que presupone la existencia de la cartografía. Cieza de León, al referirse a la red vial, nos dice que los pueblos la construían con estricta fidelidad a lo que estaba “pintado”, es decir que la planificación de caminos había sido cuidadosamente pensada.

Toda la prosperidad, el adelanto y la justicia social del Perú antiguo se originaron en una premisa básica: el que a cada consumidor correspondiera una unidad de superficie agrícola para su sustento. Y esa unidad, el *tupu*, tenía un área entre los 3,600 y los 4,825 metros cuadrados. Fuera de esto teníamos las tierras del Sol y las del Inca, que constituían las fuentes de recursos de la religión y del gobierno, de las que se tomaba lo necesario para las campañas militares y en los casos de sequías, catástrofes o plagas. La superficie cultivada era, pues, considerablemente superior a los 1,700 metros cuadrados por habitante de que hoy disponemos.

El crecimiento vegetativo obligaba por lo tanto a la incorporación de nuevas tierras, por medio de la irrigación, o la creación de nuevas áreas laborables, a base de las andenerías que alguien ha comparado, en su monumentalidad, a las pirámides del antiguo Egipto. El problema vital de la subsistencia estaba entonces resuelto, pudiendo decirse

que, en el antiguo Perú, cada nuevo latido de vida humana se sincronizaba en la tierra con un nuevo brote de vida vegetal.

Aunque hoy disfrutamos de las facilidades del comercio internacional, que antes no se utilizaban, la preocupación por lograr la autosuficiencia alimenticia debe seguir teniendo vigencia ya que dicho comercio también implica la exportación de parte apreciable del producto de la tierra. Un país subdesarrollado y lejano no debe depender de otros, para su abastecimiento en productos básicos del sustento de su población, sobre todo cuando las dificultades de su territorio y su posición geográfica recargan con cuantiosos fletes el valor de los alimentos.

La relación entre las áreas cultivables y los consumidores, sigue siendo una premisa fundamental en el planeamiento regional moderno. Las grandes naciones industriales, superpobladas, que no encuentran en el territorio metropolitano la posibilidad de practicarla, buscan otros caminos por medio del protectorado o de la colonización de regiones lejanas, y proclaman teorías como las del espacio vital que, según lo ha anotado J. M. Pastor, no fueron monopolio del nazismo sino que la practicaron grandes demócratas, como Roosevelt, en el famoso proyecto de desarrollo del Valle del Tennessee, que no es otra cosa que la incorporación, en gran escala, de tierras de cultivo y el aprovechamiento de la fuerza hidráulica. La relación hombre-tierra es la clave de la prosperidad americana y lo es, también, de la desnutrición de nuestro propio pueblo.

Practicar este principio tan saludable obligó a los antiguos peruanos a adoptar una organización orgánico-celular, que tuvo su remoto origen en el ayllu y que, empezando con una chunca, que es la reunión de diez familias, lograba un desarrollo piramidal en la pachaca que lo es de cien y en la waranca, el núcleo básico de mil familias, que correspondería hoy a lo que en planificación moderna se llama *escalón parroquial o unidad vecinal*. La base de la pirámide seguía anchándose en forma decimal hasta alcanzar al más anónimo de los ciudadanos, en la más remota de las regiones. Tal estructuración facilitó la estadística censal, permitiendo el paralelismo en la dinámica de la tierra frente a la dinámica demográfica.

La diferencia sustancial entre la comunidad

agraria del pasado y la del presente, radica en la destrucción de ese paralelismo. Hoy día la comunidad indígena tiene linderos rígidos y el crecimiento de la población ha sobrepoblado la tierra, pauperizando y desnutriendo al campesino. Para que el espíritu de asociación, que está en la sangre del aborígen, produzca resultados satisfactorios, hay que encontrar un camino hacia la expansión de las áreas agrícolas. La Irrigación y la Colonización Vial que propone Acción Popular permitirían sincronizar nuevamente la expansión de las áreas laborables con el crecimiento vegetativo, deteniendo la proliferación del minifundio que está hiriendo de muerte a una parte apreciable de nuestra agricultura serrana.

La tradición vial del Perú es otro legado que no podemos desaprovechar. Mediante los caminos se logró la unidad andina que no ha podido ser mantenida en la República. Por no haberse sustituido el antiguo camino del Inca entre Cuzco y Quito, se ha perdido la unidad serrana, al punto de que las serranías de Cajamarca se encuentran desconectadas de las del Sur, habiendo desaparecido en el Norte el conocimiento de la lengua aborígen, síntoma significativo de esta pérdida de unidad. No se ha terminado la carretera longitudinal de la Sierra, que está interrumpida en Ancash y La Libertad y que está llamada a sustituir al antiguo camino. La unidad nacional es la suma de las unidades regionales y resulta muy grave para una nación como el Perú la pérdida de la unidad de la sierra, que es el granero para su abastecimiento y un verdadero vivero de hombres para desarrollar otras zonas.

La estrecha relación entre el camino y el tambo contribuyó a asegurar el abastecimiento. La vialidad y la agricultura se mantuvieron hábilmente coordinadas. Los graneros siempre colmados con el producto de las tierras del Sol y del Inca eran, así, accesibles en cualquier emergencia. Alguna vez las tropas conquistadoras pudieron disfrutar, gracias a ellos, de siete meses de permanencia en Jauja. El tambo debería tener, en el Perú moderno, su reflejo en flamantes frigoríficas y silos que evitaran las frecuentes hambrunas que padece nuestro pueblo. La sequía del Sur nos ha demostrado patéticamente lo que significa el haber interrumpido la práctica de una previsora política del abastecimiento.

Si continuáramos la tradición vial del Perú no

estarían aisladas unas treinta capitales de provincias, lo que da una idea de las dificultades del abastecimiento y del atraso en que se encuentran dichas ciudades y sus distritos vecinos. Siendo la red vial incaica lo más admirable que, en materia de ingeniería, nos ha legado el pasado, es útil revisar la historia para ver cómo se logró su construcción y para comprobar que en la difícil topografía andina el camino es un factor inseparable de la agricultura.

La enseñanza luminosa para la cooperación popular

Si las naciones pudieran acudir a los médicos en busca del diagnóstico de sus males, el Perú confirmaría su grave dolencia crónica que, afortunadamente, no es incurable: la decadencia agónica de sus villorrios. Porque, como todo enfermo, el país tiene en sí mismo la defensa orgánica para combatir el mal que le aqueja: el hábito ancestral de la cooperación popular, la vieja minka que hizo grande al Imperio y cuyas características perduran en las comunidades.

Alguien ha dicho que las verdaderas leyes carecen de texto y se expresan a través de las tradiciones imperecederas de los pueblos. La ley no escrita del Perú bien podría llamarse de “cooperación popular”. Pero los tiempos modernos hacen necesario que se estructure los organismos, que se precise, en blanco y negro, los recursos y las orientaciones técnicas. De allí la necesidad de redactar un breve texto que encauce en nuestros días la realidad milenaria del esfuerzo colectivo.

Un rápido cálculo mental, estimando estas obras a *grosso modo*, en su valor aproximado y multiplicándolo por mil cuatrocientas capitales de Distrito –sin considerar infinidad de caseríos de menor rango– nos hizo ver lo complejo de una solución para satisfacer tan justificadas y conmovedoras demandas de acción estatal. Sentimos la angustia, la impotencia económica para hacer justicia a nuestros compatriotas. Puedo decir sin falsa modestia que el temor de no alcanzar esa reparación, en caso de triunfo, es el único miedo que he tenido en la campaña.

El fisco debe atender ante todo a los gastos generales de la administración y de la educación pública, financiar las grandes obras de carácter nacional o regional, mantener la eficiencia de los institutos

armados. Pero una vez cumplidas estas misiones poco queda del presupuesto para dedicarse a inversiones locales, a necesidades lugareñas que, por ser el Perú un país eminentemente rural, afectan a la mayoría de su población.

Cuando, más tarde, pudimos ver congregado al pueblo del Cuzco desde el atrio de la Catedral, la responsabilidad de buscar una solución se hizo más imperiosa. Contribuía a ello el grandioso y evocativo escenario. Tal vez nuestra invocación, al pie de un templo, y en el punto focal de convergencia de los cuatro caminos que antaño dieron unidad y poderío a otras tantas regiones del Imperio, fue acogida benévolamente por la Providencia a la que acudíamos en busca de luz.

Nuestro recorrido hacia Huancayo lo hicimos en

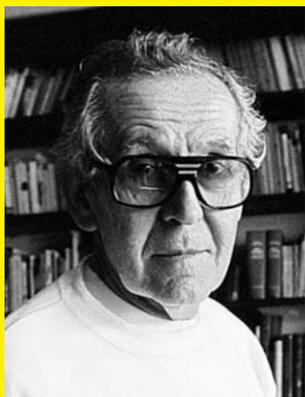
un destartado automóvil de plaza. Se sorprendió el eficiente chofer Ísmodes cuando lo requerí para la carrera más larga que, evidentemente, le había sido solicitada ¿A dónde vamos? A Lima –respondí–, como si se tratara de recorrer unas cuantas de las empinadas calles cuzqueñas. Más tarde en el camino, cuando cruzábamos el Apurímac, ya habíamos cambiado largamente ideas mis acompañantes y yo sobre las graves dificultades insuperadas de las aldeas peruanas. En una fonda de Chincheros, en el Departamento de Apurímac, nos detuvimos a almorzar. Los notables de ese pueblo pintoresco, intrigados por la presencia de un taxi coronado con cuatro maletas y un alto parlante, acudieron a darnos el encuentro y a brindarnos una hospitalidad que resultó ser gratísima y fecunda por la inspiración allí recogida. No insinceramente repetía: “Más que en solicitud de votos vengo en busca de ideas...”.



Humanismo y revolución. Lima: Casa de la Cultura del Perú, 1969. Extractos seleccionados, págs. 92-94, 97-98, 102-109, 136-137, 139, 141-146.

Humanismo y revolución

Francisco Miró Quesada



Presidente de la Sociedad Peruana de Filosofía e ideólogo del Partido Acción Popular en los años sesenta. Destacado internacionalmente por sus investigaciones en lógica jurídica.



ero el *humanismo* significa también una actitud de respeto profundo por el ser humano, es la afirmación del *valor* incondicional de la condición humana. Esta afirmación es una actitud de enfrentamiento porque en las sociedades históricas, pasadas y presentes, no existe una organización que permita a los hombres realizar plenamente su valor humano. Las sociedades reales han estado generalmente divididas en dos grupos, un grupo minoritario que se ha considerado a sí mismo como la encarnación suprema del valor y de la dignidad y otro grupo mayoritario considerado por el primero como inferior, cuyo valor ha sido minimizado y hasta negado. El grupo que se considera a sí mismo superior es el grupo dominante o privilegiado, el que ocupa las jerarquías sociales; el grupo considerado inferior es el grupo dominado, utilizado como medio o instrumento por los que detentan el poder. Por el solo hecho de pertenecer a los grupos superiores, los privilegiados desconocen el valor de los que no son privilegiados. Todo privilegiado en una sociedad, al aceptar su condición acepta que otros no lo sean. Es decir, considera que tiene cualidades extraordinarias que no tienen los miembros de los grupos inferiores y que por eso *merece* vivir de manera superior. Y al sentir y proceder como un hombre que tiene cualidades que lo diferencian de las mayorías, desconoce estas cualidades en otros hombres, niega el valor intrínseco de su condición, regatea su valor humano. Por eso el *humanismo* consiste en *reconocer al hombre como hombre*. Frente al *privilegiado* que separa a los hombres en dos grupos, los superiores y los inferiores, el *humanista* se yergue para afirmar la unidad de todos los hombres, para reconocer la dignidad y la nobleza de su condición humana, para luchar por su liberación total y definitiva.

De todas las grandes creaciones de Occidente, el humanismo es probablemente la más característica. Ninguna civilización no occidental ha producido movimientos políticos de grandes dimensiones dirigidas de manera consciente y racionalmente fundada contra los grupos de dominio para lograr la liberación de los hombres. Es que el humanismo es producto de las dos raíces más profundas de la Sociedad Occidental: el Cristianismo y el Racionalismo. De todas las religiones superiores el Cristianismo es la que eleva más alto el valor del hombre. Las religio-

nes orientales, cuya importancia no negamos, buscan la liberación del hombre a través de la disolución de la conciencia individual. El hombre se salva mediante un proceso negativo, mediante una fusión desindividualizadora con el gran todo. En cambio el cristianismo concibe la liberación del hombre como hombre, del hombre individual de carne y hueso. Para el cristiano la salvación no es la disolución de la personalidad sino, al contrario, la perduración eterna de su yo consciente. El destino del hombre es trascendente: es la salvación mediante el acceso al ámbito de la divinidad. Por eso, frente a los demás hombres, todo hombre adquiere un valor incondicionado. Ningún hombre tiene el derecho de disponer del destino de los demás. El primero de todos los deberes cristianos es amar y servir a nuestros semejantes. Frente a las concepciones paganas de la vida que colocaban el valor del hombre en el poder y en la gloria, el Cristianismo coloca el valor supremo en la capacidad de servir a los demás y en la humildad. El Sermón de la Montaña es la expresión más sublime y definitiva del reconocimiento humano, de la revelación del valor universal del hombre. Porque allí se dice, por primera vez en la historia, que el mayor valor no está en los poderosos sino en los humildes. A los hombres y mujeres del pueblo, despreciado por los soberbios, Cristo dice: *vosotros sois la sal de la tierra y la luz del mundo*.



A fines del siglo XVIII, destruidos por la filosofía todos los prejuicios y todas las falacias en los que se fundaba el poder de la aristocracia, la vieja estructura social de Europa se derrumba. La política entra en una nueva etapa en la que las grandes mayorías comienzan a participar del poder y los partidos tratan de justificar su acción mediante planteamientos racionales. En esta etapa crucial de la historia, a fines del siglo XVIII y comienzos del XIX en que la filosofía de Occidente alcanza la madurez en su marcha hacia el humanismo, Manuel Kant, logra abstraer su esencia de todas las envolturas adjetivas y expresarla a través de una formulación abstracta. Para Kant el principio supremo de la ética, la norma de conducta de la cual se derivan todas las demás, prescribe que *todo hombre sea considerado como un fin en sí y no como un medio o instrumento de otros hombres*. Todo lo que es medio para conseguir algo, es una cosa o queda reducido a una cosa. Las cosas tienen precio, nos dice Kant en frases inmortales, pe-

ro lo que sólo puede ser fin en sí mismo y nunca medio, no tiene precio porque no es cosa sino *persona*, y tiene, por eso dignidad. Llamamos a este principio, formulado de manera definitiva por Kant, principio de la autotelia.



El principio supremo del humanismo es, de acuerdo con lo expuesto en las páginas que anteceden, que *todo hombre debe ser considerado como un fin en sí y jamás como un instrumento o como un medio para los otros hombres*. Si se analizan todas las consecuencias que se derivan de este planteamiento se llega a una conclusión sorprendente: este principio, que hemos llamado principio de la autotelia, es suficiente para que el humanismo quede constituido. *Todos los demás principios se pueden deducir de él por medio de la lógica y del análisis semántico*. Sencillas consideraciones muestran que las tesis que, tradicionalmente se han considerado humanistas, están contenidas implícitamente en dicho principio. Por ejemplo, el principio de la *solidaridad*. Si todos los hombres deben ser fines en sí, nadie tiene el derecho de utilizar a otro en provecho propio. Pero como *ser hombre es tener metas y proyectos*, y estos fines no pueden cumplirse de ninguna manera mediante la acción solitaria, todo individuo necesita de la acción de los demás para realizarlas. La única manera como puede lograr que los demás contribuyan a la realización de sus propios fines, es contribuyendo a los fines de los demás. La relación entre los individuos del conglomerado social sólo puede ser aceptada, si todos contribuyen a la realización de los fines de todos. El individuo queda, en esta forma integrado plenamente en el grupo social, cada individuo sólo puede realizarse como hombre, a través de los demás y los demás sólo pueden realizarse a través de él. El individuo ocupa así un lugar insustituible en una colectividad, en que los demás son también insustituibles. La única jerarquía del individuo se funda en su capacidad de servir, es decir, en su capacidad de hacerse imprescindible a los demás, en su capacidad de encauzar *libremente* sus propios fines para que los demás puedan realizar los suyos. Esta relación interhumana en que cada uno contribuye a la realización de los fines de los demás al realizar sus propios fines, en que todos actúan en relación con todos, se denomina *solidaridad*.

Otro principio importante que se deriva también

de nuestro principio es el *antirracismo*. El racismo significa que una raza dominante reduce a una condición de inferioridad a los miembros de otra raza. La colectividad se divide en dos grupos, la raza superior y la raza inferior.

En una sociedad racista los miembros de la raza “considerada” inferior son obligados a trabajar en condiciones tales que la raza “considerada” superior se beneficia con ese trabajo sin retribuir adecuadamente al grupo productor. Es evidente que la raza dominante está utilizando a la dominada como medio para sus propios fines. La condición de “dominado” le es impuesta contra su voluntad, y por eso pierde la capacidad de decidir por sí misma quedando reducida a la condición de instrumento.

Otro principio que se deriva de manera inmediata del principio de los fines, es el *anti-imperialismo*. El imperialismo consiste en el dominio que ejerce una nación sobre otra. Este dominio significa que la nación dominante tiene el *derecho* de utilizar a la nación dominada como *medio* de enriquecimiento. O, lo que es lo mismo, los miembros de la nación dominante, utilizan el trabajo de los miembros de la nación dominada para aumentar su riqueza.

Partiendo del principio de que todo hombre debe ser un fin en sí y no un medio para los demás, se llega asimismo a una sociedad en que no deben existir ni *explotadores* ni *explotados*. Porque la explotación consiste, precisamente, en el hecho de que unos hombres toman como medio a otros hombres para aumentar su poder, su prestigio o su riqueza. Explotar significa eso y nada más que eso: tomar a otro como medio para nuestros fines sin tener en cuenta cuáles son los fines del otro.

Pero si el principio de los fines (autotelia) lleva a una sociedad sin explotación, conduce inescapablemente a una *sociedad sin clases*. Porque en una sociedad en que existen las clases, existen diferencia de oportunidades entre los hombres. Para que haya clases, debe haber por lo menos una clase superior y una o varias que son las clases inferiores. En toda sociedad de clases hay un grupo dominante o supraordinado y un grupo dominado o subordinado. El dominio puede variar desde la esclavitud, la forma más brutal de todas, hasta los más sutiles dinamismos, consistentes por lo general en complicados procesos de presión económica o de presión política basada en el

poder y en el prestigio personal. Por eso en una sociedad con clases las jerarquías son arbitrarias, es decir, se fundan en la pertenencia de clase y no en cualidades intrínsecas.

Es cierto que en muchas sociedades clasistas, los mecanismos democráticos de la participación en el gobierno limitan el poder de la clase supraordinada. En muchas de ellas las clases han adquirido gran porosidad y numerosos elementos de las clases inferiores ascienden a las clases superiores. Pero esto no significa sino que dichas sociedades están en alguna etapa de la evolución hacia la *sociedad humanista justa*. Porque mientras existan clases siempre habrá hombres que, por el solo hecho de su nacimiento, tendrán mayores oportunidades de realizar sus posibilidades humanas. Y para realizarlas utilizarán, queriéndolo o sin querer, el trabajo de las clases subordinadas que se convierten así, en instrumento para aumentar las ventajas que los miembros de la clase superior tienen en el punto de partida.

Por eso para que una sociedad sea verdaderamente justa, para que todos los hombres puedan realizar en ella plenamente sus posibilidades, las jerarquías no deben fundarse en condiciones de clase, es decir, de familia, de posición social, de situación económica, etc. No deben basarse en *condiciones extrínsecas* a la persona humana sino en *condiciones intrínsecas*. Las jerarquías deben fundarse única y exclusivamente en la *capacidad de servir* y la capacidad de servir se determina por la capacidad intelectual y la prestancia moral de las personas. *Por eso el humanismo conduce de todas maneras a la sociedad sin clases*. Y siempre ha sido así. Desde sus primeros comienzos, la ideología enciclopedista plantea claramente la sociedad sin clases al sostener que el poder emana del pueblo. El ideal democrático moderno, expresado en constituciones como la de Francia, de los Estados Unidos, de los países latinoamericanos y ahora, de casi todos los países del orbe, que se inspiran, en última instancia, en los principios de la ideología enciclopedista, plantea de manera directa la *sociedad sin clases*. No otra cosa significa la igualdad de los hombres ante la ley y la eliminación de los privilegios. Que este ideal no haya podido realizarse es cuestión aparte. Pero el hecho es que existe y que ha sido planteado desde el comienzo. El marxismo, al plantearlo también, no hace sino seguir la corriente del pensamiento humanista occidental.

Las consideraciones que anteceden, nos muestran además, que la enunciación del principio supremo del humanismo —y naturalmente la enunciación de sus posibles consecuencias— no necesita utilizar en ningún momento tesis filosóficas de carácter teórico, Los principios humanistas formulados de manera directa, tal como lo acabamos de hacer, son *normas*, son *prescripciones* que indican cómo deben relacionarse los hombres entre sí y cómo debe constituirse la sociedad para que pueda cumplirse el tipo de relación exigido... No son tesis teóricas que necesitan ser probadas, sino pautas de conducta que se aceptan o se rechazan mediante actos de voluntad. Esta es la única manera de fundar una praxis política segura, sin correr el peligro de utilizar tesis que, con el transcurso del tiempo, debido a la evolución del propio pensamiento filosófico y el progreso de la ciencia resultan con frecuencia falsas. Tal es el caso de las ideologías tradicionales.

El Humanismo como exigencia de transformación y los caracteres generales de los procesos revolucionarios.

Partiendo del principio según el cual todos los hombres deben ser fines en sí, hemos llegado a una serie de conclusiones sobre la manera cómo debe ser la sociedad. Como acabamos de mostrar, los principios del humanismo son normas, prescripciones, es decir, exigencias de realización. Por eso, el mero planteamiento de los principios, impone una comparación entre el tipo de sociedad exigido por ellos y la sociedad real existente dentro de la cual actúa la ideología. La comparación nos muestra que entre ambas existe una dramática distancia. La *exigencia de realización* se constituye, entonces, en *exigencia de transformación*. De acuerdo con la comparación, la transformación debe ser profunda y radical. Porque el planteamiento humanista conduce a un modelo de sociedad en que *las cosas suceden al contrario de lo que han sucedido en las sociedades históricas*. En estas sociedades las jerarquías, el valor, el poder, se han fundado en notas extrínsecas y contingentes como la sangre, la raza, el dinero, etc.

En la sociedad humanista se funda en lo que conduce a la plenitud de la condición humana, es decir en la *capacidad de servir*. En las sociedades históricas el poder se funda en la capacidad de ser servido, o sea en la capacidad de tomar a los demás como *me-*

dio. En la sociedad humanista los que ejercen la jerarquía o lo que es equivalente, la capacidad de decidir, (que es el poder) *sirven a la mayoría*, se constituyen voluntariamente en medio para que los demás sean fines. Se trata por eso de algo profundamente revolucionario, porque cambia no sólo la estructura social, económica, política y cultural de la sociedad, sino cambia la manera de ser de los hombres, les exige un cambio en la manera de sentirse a sí mismos, de apreciarse y de tratarse.



Si la violencia debe ser evitada o reducida al mínimo, es necesario comenzar la transformación desde el propio sistema social que constituye el punto de partida. En nuestro país, y en todos los países en las mismas condiciones históricas, sociales y políticas que el nuestro, *la transformación debe comenzar a hacerse dentro del sistema capitalista*. Esto, por la única razón de que pasar bruscamente del sistema capitalista a otro completamente distinto, como por ejemplo, el socialista, obligaría a transformar la violencia implícita en explícita y a intensificarla hasta límites imprevisibles. Pero el punto de partida dentro del capitalismo no significa ninguna predilección especial por este sistema frente a otro u otros. Se trata únicamente de cumplir la exigencia de consistencia, es decir de evitar la aplicación de métodos antihumanistas. Si la sociedad en el punto de partida fuera socialista, de tipo totalitario, se tendría que partir de ella, porque todo cambio brusco produciría los mismos efectos. En efecto, pasar de una sociedad en la cual no hay libertad de ninguna especie a una sociedad libre, supone romper un gigantesco mecanismo de opresión. La única manera de lograr este cambio, dentro del esquema humanista, es por eso, partir del propio sistema e irlo modificando progresivamente.

Como es lógico pensar la sociedad futura será muy diferente de la nuestra. Pero ¿quedará algo del sistema capitalista como tal? Para responder a esta pregunta es necesario enunciar las notas principales del sistema capitalista. Este sistema tiene cinco notas básicas: la propiedad de los medios de producción debe ser, en su mayor parte privada, la jerarquía en las empresas depende de la cantidad de capital invertido, lo que significa que los mayores accionistas tienen el poder de decisión sobre la marcha de la empresa y pueden colocar y remover al personal, la empresa capita-

lista tiene sólo una meta: el lucro; existe un amplio margen de libertad para la dirección y la formación de las empresas, es decir, hay iniciativa privada y competencia, el mercado se constituye sobre la base de las preferencias espontáneas de los consumidores.



El sistema final, sería, entonces un sistema en el cual coexistirían armónicamente coordinados, tres aspectos diversos: la pequeña propiedad privada, el cooperativismo y el socialismo.



El problema es complicado pero puede resolverse por medio de las modernas técnicas de análisis utilizadas por las ciencias sociales, especialmente por medio de la planificación. La planificación permite prever con probabilidad aceptable los resultados de ciertas transformaciones estructurales utilizadas en el proceso de cambio. Las técnicas de análisis económico permiten saber que es posible cambiar rápidamente ciertas estructuras, como por ejemplo la de la propiedad agraria, mientras el ritmo de cambio es menor en otras, como en la estructura industrial y comercial. También permiten probar que en relación al sistema capitalista, que es, en nuestro caso, el punto de partida obligado, el tipo más conveniente de planificación es el indicativo. Es decir, una planificación en que el encauzamiento de la inversión privada se realice mediante incentivos o penas tributarias y no mediante una acción directa de la fuerza. Desde luego, esto no significa que todo tipo de transformación y de encauzamiento deben hacerse dentro de estos marcos. Hay ciertas medidas que tienen que tomarse de todas maneras si no se quiere frustrar todo el proceso. Pero el estudio de estos problemas rebasa el horizonte de la ideología. Para aumentar la productividad de la industria es conveniente ofrecer determinados incentivos al inversionista tanto nacional como extranjero. Mas al hacer esto, es necesario tomar las precauciones del caso para que los grupos de poder económico no adquieran demasiado predominio dentro del sistema. Al hablar de los grupos de poder deben considerarse tanto los nacionales como los extranjeros. En la mayoría de los países en condiciones económicas e históricas similares al nuestro, los grupos de poder económico nacionales están íntimamente asociados con los grupos internacionales. Existe por eso un estado de dependencia

económica en relación a algún país extranjero a varios. Y esto constituye un problema en relación a las inversiones del capital extranjero. Porque, como hemos visto, en la etapa inicial, es necesario aumentar la productividad y para ello debe ampliarse a ritmo acelerado el sistema industrial. Para hacer esto hay que ofrecer incentivos al capital, incluyendo el extranjero y el aumento del capital foráneo puede intensificar la dependencia económica del país frente a las grandes potencias.

Estas potencias tendrán una tendencia natural a oponerse a las reformas estructurales que afecten los intereses de sus inversiones y se valdrán de diversos medios para evitarlos. Pueden utilizar la presión política directa y sobre todo la presión económica, retirando capitales y dejando de hacer préstamos con fines de desarrollo.

Contra esta doble incidencia –nacional e internacional de los grupos de presión– hay que luchar a la vez con energía y con habilidad. En el ámbito nacional pueden fomentarse ciertas industrias de manera decidida, pero tomando precauciones legales para que no puedan formarse monopolios. Deberá hacerse, además, una transformación adecuada del sistema crediticio (revolución del crédito) y coordinar el aumento de la productividad con una mejora creciente del *sistema de distribución de lo producido*. Habrá que transformar el sistema legal para impedir que los miembros del viejo grupo de poder sigan manejando las corporaciones estatales y para-estatales. En el ámbito internacional habrá que luchar también contra los monopolios y se tendrá que presionar de manera enérgica para que los contratos de explotación de los recursos naturales sean mejorados y dejen una utilidad adecuada a la economía nacional. Es difícil prever el curso de este proceso. Es evidente que la necesidad de capital extranjero impone una determinada dimensión de prudencia. Un rechazo de la ayuda extranjera basada en el fanatismo doctrinario o en un nacionalismo mal entendido puede tener fatales consecuencias para el movimiento de transformación. Pero también es evidente que si no se cambia el estado inicial, en el que determinadas empresas extranjeras tienen ventajas excesivas e incluso humillantes para la colectividad, el proceso puede frustrarse y perder su carácter revolucionario.

Esta contraposición entre la necesidad de capital extranjero y la necesidad de un mejor aprovecha-

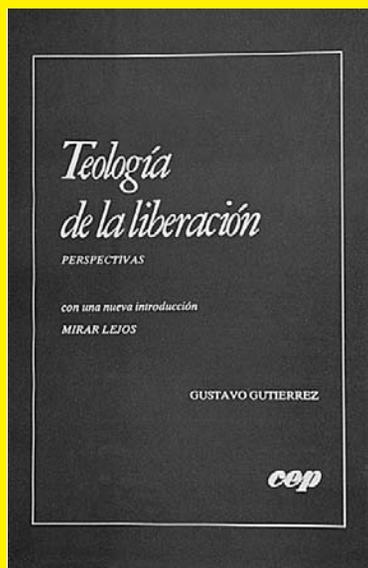
miento de los recursos naturales y de la producción industrial, puede constituir un serio impase para el éxito del proceso. Hay sin embargo una salida. En primer lugar la capacidad de las grandes potencias para imponer soluciones imperialistas va disminuyendo rápidamente. No se trata aquí de decidir si esta disminución se debe a un progreso histórico de las propias potencias o a la reacción de los países explotados. Pero el hecho existe. Y esto permite a los países que inician su desarrollo presionar a estas naciones mediante movimientos organizados y agresivos de propaganda nacional e internacional. Mediante denuncias públicas, mediante organismos internacionales, utilizando asociaciones regionales, etc., los países subdesarrollados pueden obtener mejores precios para sus productos y mejores contratos con las empresas extranjeras. Las grandes potencias no están en condiciones de resistir incondicionalmente esta presión. Si no fuera por esta posibilidad, no habría salida, como no la hubo en el pasado. En el pasado las potencias esclavizaron a pueblos enteros y nadie pudo liberarlos. Pero en la actualidad los pueblos oprimidos han comenzado a liberarse y esto hace posible que puedan enfrentarse a la presión económica de las grandes potencias con crecientes posibilidades de éxito.

En segundo lugar, el propio desarrollo del país hace que, de manera progresiva, las necesidades de las inversiones extranjeras sean menos urgentes. Las propias condiciones objetivas que se van creando, van haciendo imposible el rendimiento que persiguen los inversionistas con mentalidad imperialista. Todo eso refuerza las posibilidades de oponerse a las presiones del capital extranjero a la vez que aprovechar las inversiones dentro de condiciones aceptables para ambas partes.

Es infantil preguntarse cuánto va a durar el proceso. Lo único claro es que si es revolucionario debe tener un ritmo acelerado dentro de las posibilidades materiales y culturales de la colectividad que se transforma. Este ritmo es impuesto por la propia exigencia del esquema humanista y por la presión incontenible de las mayorías hacia su liberación. *Si el ritmo decae, entonces el proceso revolucionario se enfrenta a su destrucción inevitable.* Un factor positivo de aceleración es que la velocidad de cambio puede ser incrementada de manera imprevisible por los adelantos de la técnica. En los actuales momentos es ya un lugar común que el mundo está frente a

un horizonte de asombrosas posibilidades. Las sociedades más desarrolladas podrán disminuir las horas de trabajo, gracias a los métodos de la cibernética, hasta extremos difíciles de imaginar. Esto liberará en tal forma a las mayorías trabajadoras que se creará el problema de ofrecerles actividades de los más diversos tipos para que no pierdan sus energías creadoras. En cuanto a los países subdesarrollados, no puede aún calcularse hasta dónde la técnica puede adelantar el ritmo de transformación. Es muy posible que su impacto sea tan grande que la productividad pueda ser aumentada sin que sea necesario aplicar el esquema de desarrollo dentro de la libre empresa encauzada por una metodología planificadora que, en las actuales circunstancias, es el más conveniente cuando se parte desde el sistema capitalista.

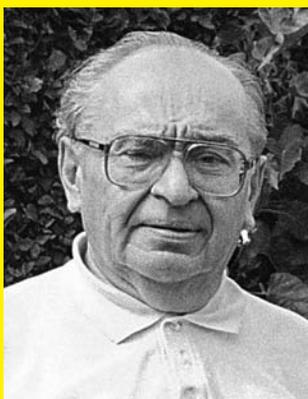
Las consideraciones que anteceden permiten formarse una idea general de las etapas en la marcha hacia la sociedad justa (siempre y cuando los adelantos fabulosos de la técnica no obliguen a cambiar todo el esquema). *Primero:* se parte del sistema existente en la sociedad injusta, en nuestro caso, el capitalismo. *Segundo:* se comienzan a realizar transformaciones profundas con la mayor velocidad posible. Estas transformaciones deben armonizarse con las exigencias del desarrollo económico que exige un aumento de la productividad a través de la industrialización. La planificación es la metodología que permite lograr esta coordinación. *Tercero:* la colectividad alcanza la etapa del desarrollo y las transformaciones se hacen cada vez más sistemáticas y profundas. Las clases se van desdibujando progresivamente. El grupo que maneja el capital va teniendo cada vez menos fuerza y tiene menos capacidad para imponer sus decisiones a las mayorías. El sistema social se va transformando rápidamente y no puede reconocerse ya como capitalista en el sentido en que lo hemos definido. Las jerarquías se tornan en alta proporción, funcionales. *Cuarto:* se alcanza la etapa de la *sociedad justa*. Ya no hay grupo de dominio. Las jerarquías de todo tipo, sociales, económicas, políticas son funcionales, quienes las ocupan son elegidos por su capacidad de servir (preparación intelectual y condición moral). La colectividad ingresa en una etapa no capitalista. El Estado ya no puede ser utilizado por ningún grupo para conservar sus privilegios y perpetuarse en el poder, *ya no es un órgano de clase, sino un órgano de servicio colectivo.*



Teología de la liberación. Perspectivas. Lima: CEP, 1996. Extracto seleccionado, págs. 98-105.

El ser humano, agente de su propio destino

Gustavo Gutiérrez



Sacerdote católico peruano, internacionalmente conocido como gestor de nuevas tendencias posconciliares en la Iglesia Católica. Escribió *Teología de la liberación*.



Caracterizar la situación de los países pobres como dominados y oprimidos, lleva a hablar de una liberación económica, social, política. Pero está, además, en juego una visión mucho más integral y honda de la existencia humana y de su devenir histórico.

Una profunda y vasta aspiración a la liberación anima hoy la historia humana. Liberación de todo aquello que limita o impide a hombres y mujeres la realización de ellos mismos, de todo aquello que traba el acceso a –o el ejercicio de– su libertad. Una buena prueba de ello está en la toma de conciencia de nuevas y sutiles formas de opresión en el seno de las sociedades industriales avanzadas, que se ofrecen, a menudo, como modelo a los actuales pueblos subdesarrollados. En ellas la subversión no se presenta como una protesta contra la pobreza, sino, más bien, contra la riqueza. El contexto de estos hechos es muy diferente al de los países pobres; habrá que cuidarse de todo tipo de mimetismo, así como de nuevas formas de imperialismo –revolucionario esta vez– de los países ricos, que se consideran el eje de la historia de la humanidad. Ello sólo llevaría a los grupos revolucionarios del tercer mundo a un nuevo engaño sobre su propia realidad y a luchar, por consiguiente, contra molinos de viento.

Pero, reconocido esto, es importante recordar, también, que los países pobres harían mal en no seguir de cerca esos acontecimientos; su destino depende, en parte por lo menos, de lo que suceda al interior de los pueblos dominantes; su propia liberación no puede ser indiferente a la que preconizan minorías crecientes en los países opulentos. Hay, además, valiosas enseñanzas que podrían ser recogidas por los revolucionarios de los pueblos “periféricos”, y llevar, desde ahora, a importantes correctivos en la difícil tarea de construcción de una nueva sociedad.

Lo que está en cuestión, en efecto, tanto en el sur como en el norte, al oeste como al este, en la periferia como en el centro, son las posibilidades de llevar una existencia humana auténtica; una vida libre, de una libertad que es proceso y conquista histórica. De ese proceso y de esa conquista se tiene hoy una conciencia cada vez más aguda, aunque sus raíces se hunden, sin embargo, en el pasado.

Los siglos XV y XVI marcan un hito importan-

te en la comprensión que el ser humano tiene de sí mismo. Sus relaciones con la naturaleza varían sustancialmente al surgir la ciencia experimental y la técnica de manipulación que se deduce de ella. En dependencia de este proceso, el hombre abandona la vieja imagen del mundo y de sí mismo. Como dice E. Gilson, en frase muy conocida, “es por su física que envejecen las metafísicas”. Más aún, gracias a la ciencia, la humanidad da un paso adelante y comienza a percibirse en forma diferente. Por ello la mejor tradición filosófica no es una reflexión de escritorio: es la conciencia refleja y tematizada de la experiencia vivida por el ser humano en su relación con la naturaleza y con otras personas. Pero esta relación se traduce y al mismo tiempo es modificada por los avances del conocimiento científico y técnico.

Descartes, uno de los grandes nombres de la nueva física que sitúa de manera distinta al hombre frente a la naturaleza, coloca la primera piedra de una reflexión filosófica que, al sostener el primado del pensar, de las “ideas claras y distintas”, en el conocimiento, pone de relieve los aspectos creadores de la subjetividad humana. Esta perspectiva se afirma y se sistematiza con la “revolución copernicana” operada por Kant, para quien no son los conceptos los que deben regularse sobre los objetos, sino “los objetos, o lo que es lo mismo, la *experiencia*, en la que sólo pueden ellos ser conocidos (en tanto que objetos dados) la que se regula sobre esos conceptos”. Y es que “nosotros no conocemos a *priori* las cosas, sino lo que nosotros mismos ponemos en ellas”; Kant es consciente de que esto lleva a “un cambio de método en la manera de pensar”. A un conocimiento que, al presentarse como necesariamente crítico de sus propios fundamentos, abandona su ingenuidad y entra en una etapa adulta.

Hegel continúa este enfoque, introduciendo vitalmente y con urgencia el tema de la historia. Su filosofía se presenta en gran parte como una reflexión sobre la Revolución francesa, hecho histórico de enormes repercusiones en el que se proclama el derecho de todo hombre a participar en la conducción de la sociedad a la que pertenece. Para Hegel el ser humano es consciente de él mismo “en tanto que es reconocido (por) otra conciencia de sí”. Pero este reconocimiento por otra conciencia supone un conflicto inicial, “una lucha por la vida y la muerte”, pues es “sólo arriesgando su vida que se con-

serva la libertad”. El devenir histórico, a través de la dialéctica amo-esclavo (resultado de ese enfrentamiento original), aparecerá entonces como un proceso de génesis de la conciencia y, por consiguiente, de liberación paulatina del hombre. En este proceso –proceso dialéctico– el ser humano se construye a sí mismo, alcanza una conciencia real de su propio ser, se libera en la adquisición de una genuina libertad, por medio del trabajo, que transforma el mundo y educa a las personas. Para Hegel “la historia universal es el progreso de la conciencia de la libertad”. Más todavía, lo que anima la historia es la difícil conquista de esa libertad, inicialmente apenas vislumbrada, es el paso de la conciencia de la libertad a la libertad real, ya que “es la libertad misma que encierra en ella la infinita necesidad de hacerse consciente –puesto que según su concepto ella es conocimiento de sí– y, por consiguiente, de hacerse real”. La humanidad asume así, gradualmente, las riendas de su destino, presagia y se orienta hacia una sociedad en la que se vea libre de toda alienación y servidumbre. Este enfoque dará inicio a una nueva dimensión de la filosofía: la crítica social.

Esta línea será ahondada y renovada, en forma muy propia, por K. Marx. Pero esto no se hará sin lo que se ha dado en llamar una “ruptura epistemológica” (noción tomada de G. Bachelard) con el pensamiento anterior. Esta nueva actitud se expresa con nitidez en las famosas *Tesis sobre Feuerbach*, en las que Marx expone concisa pero penetrantemente lo esencial de su enfoque. En ellas, en particular en la primera tesis, Marx se sitúa en forma equidistante tanto del materialismo antiguo como del idealismo, o para decirlo en términos más exactos, presenta su posición como la superación dialéctica de ambos. Del primero conservará la objetividad del mundo exterior, y del segundo la capacidad transformadora del hombre. Conocer para Marx será algo indisolublemente ligado a la transformación del mundo por medio del trabajo. Partiendo de estas primeras intuiciones, Marx irá construyendo un conocimiento científico de la realidad histórica. Analizando la sociedad capitalista en la que se da en concreto la explotación de unos seres humanos por otros, de una clase social por otra, y señalando las vías de salida hacia una etapa histórica en la que la persona humana pueda vivir como tal, Marx forma categorías que permiten la elaboración de una ciencia de la historia.

Tarea abierta, esta ciencia contribuye a que la humanidad dé un paso más en la senda del conocimiento crítico, al hacerla más consciente de los condicionamientos socioeconómicos de sus creaciones ideológicas, y por tanto, más libre y lúcida frente a ellas. Pero, al mismo tiempo le permite –si se deja atrás toda interpretación dogmática y mecanicista de la historia– un mayor dominio y racionalidad de su iniciativa histórica. Iniciativa que debe asegurar el paso del modo de producción capitalista al modo de producción socialista, es decir, que debe orientarse hacia una sociedad en la que dominada la naturaleza, creadas las condiciones de una producción socializada de la riqueza, suprimida la apropiación privada de la plusvalía, establecido el socialismo, las personas puedan comenzar a vivir libre y humanamente.

Pero los hombres y mujeres de hoy no aspiran sólo a liberarse de aquello que viniendo del *exterior*, les impide realizarse en tanto que miembros de una clase social, de un país o de una sociedad determinada. Buscan, igualmente, una liberación *interior*, en una dimensión individual e íntima. Una liberación en un plano no sólo social, sino también psicológico. Pero libertad interior entendida no como una evasión ideológica del enfrentamiento social, como la interiorización de una situación de servidumbre, sino en referencia real al mundo del psiquismo humano tal como se le comprende desde Freud. Un nuevo continente por explorar se ofreció, en efecto, al hombre cuando Freud colocando la represión como elemento central del aparato psíquico del hombre, puso de relieve los condicionamientos inconscientes del comportamiento humano. La represión es el resultado del conflicto entre las pulsiones instintivas y las exigencias culturales y éticas del medio social. Para Freud, las motivaciones inconscientes ejercen un poder tiránico y pueden dar lugar a conductas aberrantes que sólo

son controlables si se toma conciencia de esas motivaciones, a través de una lectura apropiada del nuevo lenguaje de significaciones creado por el inconsciente. Hemos encontrado ya anteriormente, desde Hegel, el conflicto como categoría explicativa germinal, y la toma de conciencia como un jalón en la conquista de la libertad, pero aquí aparecen en un proceso psicológico que debe, él también, conducir a una más plena liberación humana.

En efecto, las exigencias de una liberación en el plano colectivo e histórico no incluyen siempre, y en la forma debida, la liberación psicológica. Esta agrega dimensiones que no existen o no están integradas, suficientemente, con la primera. No se trata, sin embargo, de desvincularlas u oponerlas fácilmente.

Me parece –escribe D. Cooper– que una laguna fundamental de todas las revoluciones pasadas ha sido la disociación entre liberación al nivel de la masa (que es la liberación de intereses de clase en términos económicos y políticos) y la liberación al nivel individual, o de determinados grupos en los cuales el individuo está directamente comprometido. Hablando de revolución, hoy, nuestra reflexión no tendrá significado si no efectuamos una unión entre macro y micro-social, entre *realidad exterior* y *realidad interior*.

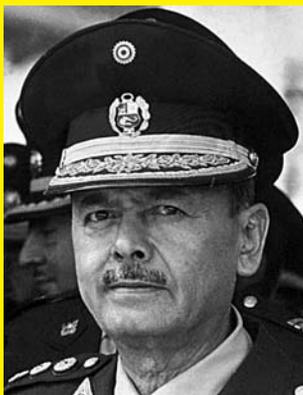
Además la alienación y el despojo, así como la lucha misma por la liberación de esa situación, tiene incidencias en el plano personal y psicológico que sería grave descuidar en un proceso por la construcción de una sociedad y una humanidad nueva. Estos aspectos personales, en una perspectiva no intimista sino abarcando todas las dimensiones del ser humano, están, también, en causa en el debate actual sobre la mayor participación de todos en la gestión política, incluso en el seno de una sociedad socialista.



“Mensaje a la Nación con motivo de la promulgación de la Ley de Reforma Agraria. 24 de junio de 1969”. En *Velasco. La voz de la revolución*. Lima: Editorial Ausonia, 1972. Extracto seleccionado, págs. 43-55.

Discurso de la Reforma Agraria

Juan Velasco Alvarado
(Piura 1909-Lima 1977)



General piurano. Líder de la insurrección del 3 de octubre de 1968. Alentó un proyecto igualitarista autoritario, especialmente a través de la Ley de Reforma Agraria.

ompatriotas:

Este es un día histórico. Y bien vale que todos seamos plenamente conscientes de su significado más profundo. Hoy día el Gobierno Revolucionario ha promulgado la Ley de la Reforma Agraria, y al hacerlo ha entregado al país el más vital instrumento de su transformación y desarrollo. La historia marcará este 24 de Junio como el comienzo de un proceso irreversible que sentará las bases de una grandeza nacional auténtica, es decir, de una grandeza cimentada en la justicia social y en la participación real del pueblo en la riqueza y en el destino de la patria.

Hoy, en el Día del Indio, día del campesino, el Gobierno Revolucionario le rinde el mejor de todos los tributos al entregar a la nación entera una ley que pondrá fin para siempre a un injusto ordenamiento social que ha mantenido en la pobreza y en la iniquidad a los que labran una tierra siempre ajena y siempre negada a millones de campesinos. Lejos de las palabras de vanos homenajes, el Gobierno Revolucionario concreta en un instrumento de inapelable acción jurídica ese anhelo nacional de justicia por el que tanto se ha luchado en nuestra Patria. De hoy en adelante, el campesino del Perú no será más el paria ni el desheredado que vivió en la pobreza, de la cuna a la tumba, y que miró impotente un porvenir igualmente sombrío para sus hijos. A partir de este venturoso 24 de Junio, el campesino del Perú será en verdad un ciudadano libre a quien la patria, al fin, le reconoce el derecho a los frutos de la tierra que trabaja, y un lugar de justicia dentro de una sociedad de la cual ya nunca más será, como hasta hoy, ciudadano dismuido, hombre para ser explotado por otro hombre.

Al asumir el gobierno del país, la Fuerza Armada asumió también el solemne compromiso de realizar una vasta tarea de reconstrucción nacional. Nosotros siempre fuimos conscientes de la inmensa responsabilidad que contrajimos con la patria. Este no podía ser un gobierno más en el Perú. Insurgió con la vocación irrenunciable de ser el gobierno de la Revolución Nacional.

Más aún, nosotros declaramos que realizar la transformación de este país, constituye la justificación histórica del Gobierno de la Fuerza Armada. Vale decir, para la Fuerza Armada del Perú la tarea de gobernar no fue entendida nunca como banal ejercicio del poder, sin rumbo ni propósito; ni tampoco fue entendida jamás bajo este régimen como acción continuista encaminada a mantener un ordenamiento social básicamente injusto, dentro del cual la mayoría de nuestro pueblo siempre fue mayoría explotada, ma-

yoría en miseria, mayoría desposeída. Nosotros no asumimos el poder político para hacer de él botín y negociado, ni instrumento perpetuador de la injusticia.

Todo lo contrario. Nosotros asumimos el poder político para hacer de él herramienta fecunda de la transformación de nuestra patria. No nos movió otro propósito. Quisimos darle al Perú un gobierno capaz de emprender con resolución y con coraje la tarea salvadora de su auténtico desarrollo nacional. Fuimos desde el primer momento conscientes de que una empresa así demandaría de todos los peruanos sacrificios y esfuerzo; porque sabíamos que en un país como el Perú, caracterizado por abismales desequilibrios sociales y económicos, la tarea del desarrollo tenía necesariamente que ser una tarea de transformación. Superar el subdesarrollo nacional significa, por eso, lograr un reordenamiento de la sociedad peruana por tanto, alterar las estructuras de poder, económico, político y social en nuestro país.

Por comprenderlo así, insurgimos como Gobierno Revolucionario; es decir, como régimen fundamentalmente orientado al logro de la transformación integral de nuestra patria. Sólo así el Perú podrá superar su estancamiento y su retraso, que son ambos responsabilidad histórica de quienes hasta hace diez meses detentaron el poder político en nuestro país. Fue por su inepticia y su complicidad que nuestro pueblo no pudo en el pasado encontrar el camino de su justicia, ni el Estado pudo emprender una acción vigorosa destinada a elevar al país del subdesarrollo en que lo sumieron sus malos gobernantes, sus políticos fariseos, sus grandes claudicantes.

Hoy todo eso ha quedado atrás para siempre. Hoy el Perú tiene un Gobierno decidido a conquistar el desarrollo del país, mediante la cancelación definitiva de viejas estructuras económicas y sociales que no pueden ya tener validez en nuestra época. Las reformas profundas por las que tantos compatriotas han luchado, están ya en marcha. Y dentro de ellas, la más alta prioridad corresponde, sin duda alguna, a la reforma de las estructuras agrarias. Por eso, fiel a la razón misma de su existencia, fiel a los compromisos asumidos ante el país y ante la historia, fiel a los postulados explícitos de la revolución, el Gobierno de la Fuerza Armada le entrega hoy a la Nación peruana una avanzada Ley de Reforma Agraria que marcará el comienzo de la verdadera liberación del campesinado nacional.

En favor de la reforma agraria se han pronunciado prácticamente todos los organismos técnicos nacionales e internacionales desde hace muchos años. Esta idea recibió el respaldo de los presidentes americanos en la reu-

nión de Punta del Este, y desde entonces las oficinas especializadas de las Naciones Unidas han hecho hincapié en la necesidad de modificar radicalmente las estructuras agrarias de los países latinoamericanos. Y aquí en el Perú todos también han hablado de la necesidad de emprender una auténtica reforma agraria. Este fue el señuelo con el cual se lograron adhesiones y votos. Pero nada realmente profundo se hizo jamás para implantar una reforma que de veras atacara la raíz del problema y que de veras diera la tierra a quien la trabaja. Esto hace la nueva Ley. Y por venir de un Gobierno Revolucionario, es en todo sentido un instrumento de desarrollo, una herramienta de transformación; vale decir una ley auténticamente revolucionaria. Y como en el caso de la política nacionalista del petróleo ahora también la fuente final de nuestra inspiración, ha sido el pueblo; este pueblo al que nos debemos por entero; este pueblo tantas veces engañado; este pueblo que tanto ha sufrido y ha luchado en espera de una justicia que sus gobernantes nunca supieron darle; este pueblo que ahora recibe, no como una dádiva, sino como un derecho, una Ley de Reforma Agraria que abre y garantiza, al fin, el camino de la justicia social en el Perú.

En consecuencia, la ley se orienta a la cancelación de los sistemas de latifundio y minifundio en el agro peruano, planteando su sustitución un régimen justo de tenencia de la tierra que haga posible la difusión de la pequeña y mediana propiedad en todo el país. De otro lado, por ser una ley nacional que contempla todos los problemas del agro y que tiende a servir a quien trabaja la tierra, la Ley de Reforma Agraria se aplicará en todo el territorio del país, sin reconocer privilegios ni casos de excepción que favorezcan a determinados grupos o intereses. La ley, por tanto, comprende a todo el sistema agrario en su conjunto porque sólo de esta manera, será posible desarrollar una política agraria coherente y puesta al servicio del desarrollo nacional.

Al plantear la sustitución del minifundio y del latifundio y al estimular la difusión de la pequeña y mediana propiedad, la ley establece medidas que aseguran la no fragmentación de la gran propiedad como unidad de producción. Es el régimen de tenencia lo que la ley afecta, mas no el concepto de unidad de producción agrícola o pecuaria. Por eso, para el caso de las empresas agro-industriales, la ley contempla la cooperativización en favor de sus servidores, pero garantiza el funcionamiento de la nueva empresa como una sola unidad. En este sentido, la ley considera a la tierra y a las instalaciones como un todo indivisible de producción sujeto a la reforma agraria. La planta industrial de procesamiento primario de productos del campo está indisolublemente ligada a la tierra. Por tanto, es imposible afec-

tar a ésta y dejar intocada a aquélla. Y así como en el caso del problema del petróleo el Estado expropió la totalidad del complejo, afectando los pozos y la refinería con todas sus instalaciones y servicios, así también en el caso de la gran propiedad agroindustrial, la Ley de Reforma Agraria tiene que afectar necesariamente la totalidad de la negociación. Esto no quiere decir que la gran propiedad será dividida y fragmentada, porque ello se traduciría en un perjudicial descenso de los rendimientos de la tierra. Por eso, la ley contempla el mantenimiento de la unidad de producción bajo un distinto y justo régimen de propiedad. Y dentro de la nueva empresa la ley garantiza la estabilidad de trabajo, los niveles de remuneración y todos los derechos sociales de la planta de dirección técnica y administrativa y de todos los actuales servidores, abriendo para ellos, además, el acceso a los beneficios y utilidades de la cooperativa que será la nueva propietaria del gran complejo agroindustrial que la reforma agraria afecte.

La inspiración social de la nueva ley es, pues, enteramente compatible con la necesidad de garantizar la continuidad de los altos niveles de rendimiento que la tecnología agraria ha hecho posible. Es por eso inexacto el cargo de que la reforma agraria entraña una merma de la producción del campo. Por el contrario, al racionalizar el uso y la propiedad de la tierra y al crear los incentivos derivados del más amplio acceso a esa propiedad, la reforma agraria tiende a formar más y mejores propietarios del agro, es decir, a impulsar una más pujante producción agropecuaria que beneficie, no a unos pocos, sino a la sociedad en su conjunto. Un sector campesino cada vez más próspero, organizado y coherente, es la mejor garantía del desarrollo armónico y acelerado de la actividad agropecuaria del país, dentro de la totalidad del proceso nacional de desarrollo.

Otra tendencia central de la ley, íntimamente vinculada a la naturaleza de las mayores necesidades del país en su conjunto, es el énfasis que ella pone en la reorientación de los recursos del capital hacia la industria, como parte del esfuerzo nacional destinado a colocar al Perú en condiciones ventajosas frente al reto que plantea el esfuerzo de industrialización dentro del sistema de la integración económica latinoamericana. Las nuevas responsabilidades que al Perú plantea la política de integración regional y subregional, demandan de nuestro país un vigoroso esfuerzo industrial y un decidido respaldo del Estado a una dinámica y garantizada política de industrialización, centralmente basada en el sector interno de nuestra economía. Por eso, esta ley es también una ley de impulso a la industria peruana, cuyo futuro depende decisivamente de la creación de un cada vez mayor mercado interno de alto consumo diversifi-

cado y también, del apoyo constructivo del Estado, consciente del inevitable destino industrial de nuestra patria.

Desde este punto de vista, es muy importante que el capital nacional comprenda cabalmente la significación de la Ley de Reforma Agraria, como instrumento estimulador del proceso de industrialización en nuestro país. La ley, en efecto, abre muy grandes perspectivas a la inversión industrial a través del incentivo que significan nuevas empresas forjadoras de riqueza y creadoras de trabajo. Estas nuevas y amplias perspectivas de desarrollo económico, plantean un reto a la capacidad empresarial y al dinamismo de la joven industria peruana, cuyo futuro será, en gran parte, el resultado del esfuerzo tesonero de quienes a ella dediquen toda su energía y su talento. La industrialización es un aspecto central del proceso de desarrollo económico de nuestro país, y el esfuerzo industrial puede formar parte de la tarea de transformación de las estructuras tradicionales del Perú. Luchar por la industrialización es, por eso, luchar por el porvenir de la nación. Y por ello, el impulso a la industria constituye uno de los principales objetivos de la política de transformación del Gobierno Revolucionario. A este fin coadyuva la Ley de Reforma Agraria, al estimular el dinamismo del sector industrial mediante la reorientación de los recursos hacia fines de promoción de la industria nacional.

No se trata, pues, de destruir, sino de racionalizar el empleo de los recursos nacionales en función de las necesidades principales de toda la sociedad peruana. El Gobierno hace una invocación para que, al margen de posibles temores infundados, se aprecie con claridad las enormes posibilidades que la ley abre al desarrollo económico del Perú. Los empresarios nacionales deben tener la certeza de que el Gobierno Revolucionario no tiene otro propósito que el de afianzar una política industrial que no puede tener éxito sin la ampliación de un mercado interno de consumo, como el que creará la aplicación de la reforma agraria. La convertibilidad de los bonos de la deuda agraria en acciones de empresas industriales necesarias para el desarrollo del país, representa un enorme paso en el proceso de industrialización al cual el Gobierno Revolucionario brindará todas las garantías que él requiera.

La nueva Ley de Reforma Agraria, por otra parte, limita el derecho a la propiedad de la tierra para garantizar que ésta cumpla su función social dentro de un ordenamiento de justicia. En este sentido, la ley contempla límites de inafectabilidad que salvaguardan el principio normativo de que la tierra debe ser para quien la trabaja, y no para quien derive de ella renta sin labrarla. La tierra debe ser para el

campesino, para el pequeño y mediano propietario; para el hombre que hunde en ella sus manos y crea riqueza para todos; para el hombre, en fin, que lucha y enraiza su propio destino en los surcos fecundos, forjadores de vida.

Por eso, en un país de limitados recursos como el nuestro, la propiedad también tiene que tener un límite. Es esencialmente injusto un sistema en el cual la inmensa mayoría de la tierra –y de la tierra mejor– esté en muy pocas manos, como ha ocurrido hasta ayer mismo en nuestro país. Esta desequilibrada e injusta situación toca a su fin con la Ley de Reforma Agraria que el Gobierno Revolucionario acaba de promulgar. La propiedad está garantizada, pero dentro de los límites que la hagan compatible con la irrenunciable función social que ella debe cumplir. Esta no es, por tanto, una ley de despojo, sino una ley de justicia. Y sí por cierto, habrá quienes se sientan afectados en sus intereses, éstos, por respetables que sean, no pueden prevalecer ante los intereses y las necesidades de millones de peruanos quienes, al fin, van a tener un pedazo de tierra para ellos y sus hijos en el suelo que los vio nacer.

Es necesario indicar a la ciudadanía que es por completo inexacta la versión según la cual en la preparación de la ley no se han recibido los puntos de vista de instituciones y personas cuyas actividades se vinculan al agro. El Ministerio de Agricultura recibió los puntos de vista de la Sociedad Nacional Agraria y de numerosas personas calificadas. Sin embargo, huelga decir que los aspectos técnicos del problema agrario de nuestro país son suficientemente conocidos, y la legislación comparada en materia de reforma agraria es, ciertamente, voluminosa. Por eso, los aspectos debatibles del problema se refieren a las opciones de carácter político implícitas en los diversos enfoques dados en todas partes del problema agrario. Y es, precisamente, donde surgen explicables diferencias de perspectiva. Por tanto, tomar un camino en vez de otro, no quiere decir de ningún modo que no se hayan escuchado distintas opiniones, significa, simplemente, que las decisiones tomadas responden a distintas concepciones generales de lo que debe ser la parte medular de una auténtica reforma agraria.

Los que vean reducida su propiedad por la aplicación de la ley recibirán compensación justipreciada por parte del Estado. Pero en conciencia, habrán de reconocer que la reforma agraria es para nuestro país un inaplazable imperativo de justicia. Y, si bien es cierto que éste es un gobierno para todos los peruanos, no es menos cierto que él debe y tiene que ser, por encima de todo, un gobierno para los más y también para los más necesitados. El Gobierno Revolucionario confía en que quienes se sientan adversamente afec-

tados por la Ley de Reforma Agraria comprendan, por encima de sus, acaso explicables egoísmos, la profunda justicia que reivindica y hace realidad. Nosotros actuaremos con equidad al aplicar la ley, y seremos respetuosos de los derechos legítimos de aquellos a quienes la ley se aplique. Pero seremos también inflexibles en exigir la absoluta aplicación de la reforma agraria, parte esencial de la política transformadora del gobierno de la revolución y aspecto fundamental de una responsabilidad que hemos jurado cumplir, sin desviaciones ni temores, por el bien sagrado de la patria.

Por eso, por responder al clamor de justicia y al derecho de los más necesitados, es que la Ley de Reforma Agraria ha dado su respaldo a esa gran masa de campesinos que forman las comunidades indígenas que, a partir de hoy –abandonando un calificativo de resabios racistas y de prejuicio inaceptable– se llamarán Comunidades Campesinas. Los cientos de miles de hombres del campo que las forman, tendrán desde ahora el respaldo efectivo del Estado para lograr los créditos la ayuda técnica que indispensablemente se requiere a fin de convertirlas en dinámicas unidades de producción cooperativa. Creemos cumplir así un verdadero deber de reparación para todos aquellos campesinos olvidados del Perú, hombres que centenariamente han sufrido el castigo de todas expoliaciones y de todas las injusticias. Con esta ley se inicia el camino de su verdadera redención social. Ya nunca más serán las víctimas indefensas del flagelo gamonalista. A partir de hoy, con el respaldo del Estado, serán partícipes en la responsabilidad de su propio desarrollo. Así, verdaderamente al cabo de los siglos, las comunidades campesinas, el ayllu antiguo, símbolo de un milenario ideal de justicia que nunca fue totalmente abatido, verán renacidos su fuerza y su vigor para ser, otra vez, dinámicos elementos de progreso como fueron antaño en la antigua y grandiosa civilización de nuestros antepasados.

Estas son las características centrales de la Ley de Reforma Agraria que pronto todos conocerán a lo largo y ancho del territorio de nuestra patria. Los hombres del gobierno tenemos lúcida conciencia de que con ella comienza la verdadera revolución social y económica del Perú. Como en todo proceso de veras trascendente, habrá vicisitudes y habrá tropiezos. También de ello somos conscientes. No nos arredran las inevitables dificultades del proceso revolucionario que hoy comienza en nuestro país. Con el apoyo del pueblo sabremos sortear todos los peligros y todos los escollos. Más nos pesaría no tener la decisión de cumplir un compromiso que sabemos salvador para la patria. El Gobierno tiene fe en nuestra patria, confianza en nuestro pueblo. La lucha nos hermanará a todos los peruanos que, por encima de distingos secundarios, hemos unido nuestra

suerte en la defensa común de un ideal revolucionario que sólo persigue la grandeza de la Nación. Hoy como en otros momentos de trascendentales decisiones, el Gobierno Revolucionario apela al pueblo en demanda de solidaridad para emprender una dura pero inevitable empresa salvadora. Aquí, donde tantas promesas quedaron incumplidas, donde se abandonaron tantos ideales, nosotros hemos querido retomar el sentido profundo de un esfuerzo trunco hasta hoy: el de reivindicar al humilde campesino de nuestra Patria, respondiendo a una demanda cuya raíz honda se afianza en nuestra historia y cuya imagen de justicia surge de nuestro propio e inmemorial pasado de pueblo americano.

Sabemos muy bien que la Ley de Reforma Agraria tendrá adversarios y detractores. Ellos vendrán de los grupos privilegiados que hicieron del monopolio económico y del poder político la verdadera razón de su existencia. Esa es la oligarquía tradicional que verá en peligro su antipatriótica posición de dominio en el Perú. No le tememos. A esa oligarquía le decimos que estamos decididos a usar toda la energía necesaria para aplastar cualquier sabotaje a la nueva ley y cualquier intento de subvertir el orden público.

Ya se advierten indicios de una política de rumores con la que se trata de engañar y sorprender a los propios campesinos que serán los beneficiarios directos e inmediatos de la reforma agraria, porque ella les dará tierra.

El Gobierno no tolerará la política de quienes traten de entorpecer la reforma agraria en perjuicio de los intereses del campesinado y de la sociedad. En esto seremos inflexibles y bien vale que todos lo entiendan claramente. La prepotencia de los intereses y de los privilegios tiene ya un límite en el Perú.

Pero la Ley de Reforma Agraria también tendrá sus defensores y sus amigos. Ellos serán los que comprendan patrióticamente la decisiva importancia que esta ley tiene para el desarrollo nacional: serán los hombres del pueblo, los campesinos, los obreros, los estudiantes, es decir, todos los que siempre han luchado por hacer prevalecer la justicia social en el Perú. Ellos comprenderán que al fin empiezan a realizarse sus ideales. Nada importa que unos seamos militares y otros civiles. La patria es una sola y es de todos. Lo que importa es que se cumpla la transformación social y económica de nuestro país para hacer de él una nación libre, justa y soberana. Desde este punto de vista, se debe recordar la posición de los hombres de la Iglesia. En una reciente declaración de los Sacerdotes de ONIS, se señala la imperativa urgencia de una genuina reforma agraria en el Perú y se sostiene que “en una concepción cristiana del

hombre y del mundo, los bienes de la tierra se ordenan a todos los hombres, para permitirles la realización de su vocación y destino”. No estamos solos. En la obra de la reforma agraria tendremos a nuestro lado a los campesinos, a los obreros, a los estudiantes, a la inmensa mayoría de los intelectuales, sacerdotes, industriales y profesionales del Perú. Y esto es lo que cuenta, porque ellos son el pueblo auténtico de nuestra patria, al lado del cual está la Fuerza Armada que surge de ese pueblo, y que a su causa brinda el respaldo de su decisión inquebrantable.

Quiero, por eso, hacer una sincera invocación a la juventud del Perú para la que queremos forjar una patria mejor. Quienes vivimos hoy los años de la adultez, recibimos un mundo lleno de imperfecciones y de injusticias. Para quienes vengan después de nosotros queremos el legado de una sociedad libre y justa, la herencia de una nación donde no tengan cabida las clamorosas desigualdades y el oprobio del mundo que nos tocó vivir. Este es nuestro más grande anhelo: Labrar para nuestro pueblo y para su juventud un ordenamiento social donde el hombre viva con dignidad, sabiendo que vive en una tierra que es suya y en una nación que es dueña de su destino.

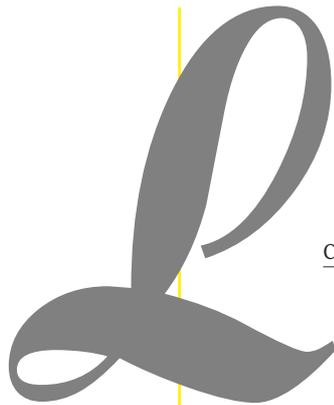
Así, mediante una política revolucionaria de inspiración verdaderamente peruana, profundamente nacionalista y, por tanto, exenta de influencias foráneas de cualquier índole, el gobierno del pueblo y de la Fuerza Armada pone hoy en movimiento un vigoroso e irreversible proceso de transformación nacional, evitando el caótico surgimiento de violencia social y dando autónoma solución a los seculares problemas del Perú. Esta es la mejor garantía de una verdadera y justa paz social en el futuro de nuestra Patria.

Compatriotas:

Este es, repito, un día histórico cuya trascendencia se acrecentará con el paso de los años. Hoy el Gobierno Revolucionario siente la emoción profunda de una misión y de un deber cumplidos. Hoy, en el Día del Campesino, miramos a la ciudadanía con fe, orgullo y esperanza; y le decimos al Perú entero que a su pueblo debemos la inspiración de nuestros actos y que a él hoy le entregamos una ley forjadora de grandeza y justicia en su destino.

Al hombre de la tierra ahora le podemos decir en la voz inmortal y libertaria de Túpac Amaru:

“¡Campesino, el patrón ya no comerá más de tu pobreza!”



- **36** Carlos Iván Degregori. *Ayacucho 1969-1979: El nacimiento de Sendero Luminoso*, (Lima: IEP, 1990). Págs. 37-47.
- **37** Alberto Flores Galindo. *Buscando un Inca*, (Lima: Instituto de Apoyo Agrario, 1987). Págs. 361-368
- **38** José Matos Mar. *Desborde popular y crisis del estado: un nuevo rostro del Perú en la década de 1980*, (Lima: IEP, 1984). Págs. 67-69, 74-78, 85-88, 99-100.
- **39** Hernando de Soto. *El otro sendero: la revolución informal*, (Lima: ILD, 1986). Págs. 3-4, 7-8, 11-15.
- **40** Francisco Morales Bermúdez Cerruti. *Pensando en el Perú*, (Lima: Realidades S.A., 1999). Págs. 67-74.

a democracia es restablecida en la década de los '80 luego de doce años de dictadura militar. Largos años de un fallido experimento político y social pusieron a la renaciente democracia peruana un contexto de informalidad generalizada, crisis de las instituciones políticas y confrontación ideológica.

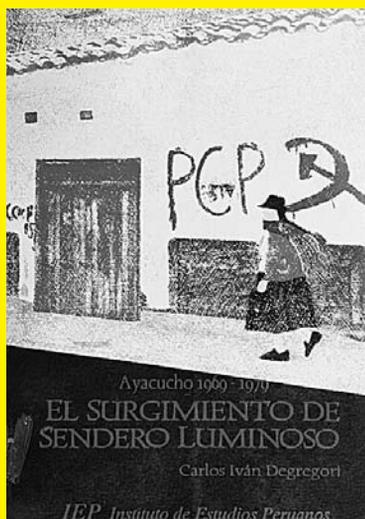
En los años '70 se gestaba una respuesta radical, violentista y autoritaria contra el modelo democrático. Dentro de un discurso general con gran énfasis igualitario difundido en las universidades y en algunos sectores de la Iglesia, la *vulgata* marxista encontró un terreno fértil. Pocos imaginaron que bajo la mirada distraída de las élites, el terrorismo de "Sendero Luminoso" ingresaría en la escena nacional para implantar el terror en nombre de la lucha armada y la revolución social.

Mientras Sendero Luminoso desarrollaba su lento avance para agudizar contradicciones y destruir las instituciones sociales, la clase política parecía no ofrecer alternativa que hiciera gobernable el país. Luego de la prolongada dictadura de Velasco y la transición de Morales Bermúdez la migración a las ciudades desbordó la capacidad social del Estado. Los gremios conservaron, sin embargo, una importancia como medio de presión política que lentamente habían ido adquiriendo en las décadas anteriores.

El crecimiento inflacionario de la burocracia se unió a estos factores. El destino nacional, tan claro, cierto y llameante para la cúpula dirigente de Sendero Luminoso, era el rompecabezas de los intelectuales y las universidades. Sin una visión clara de país, los políticos de la izquierda marxista y el pensamiento liberal de Hernando de Soto compitieron por hacer un diseño viable que oponer a la violencia maoísta.

Capítulo VIII:

Informalidad violencia y gobernabilidad



Ayacucho 1969-1979. *El nacimiento de Sendero Luminoso*. Lima: IEP, 1990. Extracto seleccionados págs. 37-47

La Universidad, factor decisivo

Carlos Iván Degregori



Antropólogo, profesor de San Marcos e investigador del IEP. Es reconocido defensor de la heterogeneidad cultural del Perú. Fue uno de los primeros en estudiar el fenómeno de Sendero Luminoso.

Hace veinte años, Julio Cotler constató que de 499 campesinos entrevistados en seis comunidades y una hacienda del Cuzco, el 52% estaba todavía de acuerdo con la afirmación de que *“los indios han nacido para servir y obedecer al misti”*. Pero ya para entonces, ese fatalismo se batía en retirada: el 76% de esos mismos campesinos consideraba que si los indios tuvieran la misma educación que los mestizos estarían en igualdad de condiciones para desempeñar cualquier ocupación, y el 91 % declaraba que *“por medio de la educación un hombre puede llegar a ser lo que quiere”*.

Esa confianza prácticamente unánime y, diríamos, ilimitada en la escuela, tiene que ver con la expansión del mercado y el Estado hacia las zonas rurales andinas, y lo que en otro trabajo he denominado *“el tránsito del mito de Inkarrí al ‘mito’ del progreso”*. Según la hipótesis allí sustentada, diríamos simplificando que conforme avanza el S.XX un porcentaje creciente de las poblaciones andinas deja de mirar hacia el pasado, de esperar el regreso del Inka, y se lanza más bien con una vitalidad insospechada a la conquista del futuro. Y allí, en un punto neurálgico, se ubica la escuela.

Algunas cifras permiten ponderar adecuadamente la importancia de la educación en el Perú. Así, el porcentaje de estudiantes (matriculados) de seis a veintitrés años sobre la población total de esa edad, aumentó del 40,6% en 1960 al 73,8% en 1980, con lo cual, entre los países de América Latina, Perú pasó del decimocuarto lugar en 1960 al cuarto en 1980. Este crecimiento resulta todavía más espectacular si se tiene en cuenta que en PBI por habitante el Perú fluctuaba en esos años entre el undécimo y el decimotercer lugar, y que en otros rubros básicos como esperanza de vida o mortalidad infantil nuestro país ocupaba el antepenúltimo lugar en el continente, superando sólo a Bolivia y Haití.

El caso peruano parece excepcional no sólo en América Latina. Entre los más de sesenta países que la ONU tipifica como de “nivel medio de desarrollo”, se produce durante las últimas décadas una evolución bastante reveladora. Mientras que en ese lapso el Perú va quedando a la zaga en la mayor parte de indicadores económicos, el crecimiento de su población juvenil (18 a 25 años) que cursa estudios secundarios o su-

periores resulta impresionante, pues entre 1960 y 1980 pasa del 19% al 76%, mientras que en los otros países se eleva, en promedio, del 17% al 52.

El avance peruano resalta aún más si se advierte que luego de una primera etapa en que Estado y sociedad tiran de la carreta educativa en la misma dirección, la sociedad avanza a contracorriente de la tendencia estatal a reducir su participación en la educación, especialmente a partir de la crisis económica que estalla a mediados de la década de 1970.

Sin embargo, Huancavelica, Ayacucho y Apurímac aparecen consistentemente en los tres últimos lugares en porcentaje de población alfabeta. Así figuran en los censos de 1961, 1972 y 1981. En este último, con el 45% de analfabetos mayores de 15 años Ayacucho ostentaba las más altas tasas de analfabetismo urbano y rural en todo el país, superado únicamente por Apurímac (52,1%). Huancavelica (44%) se ubicaba ligeramente por debajo de Ayacucho y los tres bastante lejos del resto del país, pues sus porcentajes de analfabetismo duplicaban largamente el promedio nacional, que era 20,95%.

La educación en Ayacucho

No sólo las comunidades, incluso los siervos de haciendas tradicionales pugnan por la educación de sus hijos. Mencionemos sólo un ejemplo. En Pomacocha (Cangallo), latifundio perteneciente al convento de Santa Clara, donde la servidumbre campesina continuaba vigente, hacia 1950 “... *los campesinos fundan una escuela y contratan una maestra. Cada colono aporta con un sol mensual para pagar a la profesora*”. Eso sucede varios años antes de que se conforme la “Unión Campesina de Pomacocha”, que va a llevar adelante el movimiento campesino más importante del departamento. En 1960, poco después de que los colonos recuperaran las tierras de la hacienda, la escuela logró el reconocimiento oficial. En 1964: “...*la comunidad unida, se movilizó rápidamente para construir una escuela de cinco aulas en una semana, gracias al trabajo gratuito y voluntario de los comuneros*”. En 1965 se instaló allí el Instituto Nacional Agropecuario N.80 con 50 alumnos y un internado que albergaba a treinta de ellos, procedentes de otras comunidades.

Si ésa era la situación en una hacienda “feudal” como Pomacocha, podemos imaginar lo que sucedía

en otras partes. En realidad, toda la región sigue en líneas generales la tendencia nacional, pero con especificidades que a veces dan lugar a resultados perversos. Así, la tasa de analfabetismo disminuye de 85,3% en 1940 al 45% en 1981, es decir, a un ritmo menor que el nacional. Pero ello se explica en parte por la elevada tasa negativa de migración neta del departamento. Como indican múltiples estudios: tienden a migrar los más educados. De esta forma, por la “*suma pobreza*” el esfuerzo educativo aparece como parte de una “solución hacia afuera”, que deja en el departamento a los menos educados.

Norman Gall señala otro hecho que tiene lugar en el período inmediatamente anterior al movimiento por la gratuidad de la enseñanza, y que refuerza nuestros argumentos. Según él, entre 1961 y 1966 el número de alumnos primarios del departamento de Ayacucho habría crecido a un ritmo de 13,6% anual, comparado con el 5,3% de todo el Perú. Hacia 1969, esos alumnos deberían estar congestionando los planteles secundarios de la zona. Sin embargo, ese crecimiento no se trasluce significativamente en el censo de 1972, pues entre 1961 y 1972 el analfabetismo en Ayacucho sigue disminuyendo a la mitad del ritmo nacional (-30,1% vs. -15,6%). Recién entre 1972 y 1981 la velocidad de reducción del analfabetismo en Ayacucho se va a acercar al promedio nacional. Salvo que las cifras de Gall fueran erróneas, la única explicación posible es, una vez más, la migración.

Finalmente, otro dato más reciente da fe del esfuerzo ayacuchano. Si en el “Mapa de la Pobreza” el departamento aparecía, como vimos, en segundo lugar, en el “Mapa de la Pobreza Educativa” aparece quinto: en peores condiciones se encuentran no sólo Apurímac sino también Huancavelica, Cajamarca y Huánuco.

El quiebre: la universidad

Si en educación escolar Ayacucho va a la zaga, en educación superior, por el contrario, se despunta, y al hacerlo, produce quiebres insospechados en la historia regional. Es que en Ayacucho, o más precisamente en el que hemos denominado “núcleo histórico” conformado por las provincias norteñas del departamento, la punta de lanza de la modernidad no fue un ente económico, alguna empresa agroindustrial o minera como en otras regiones, sino una institución que en sentido estricto pertenecería a la “superestructu-

ra”: la Universidad de San Cristóbal de Huamanga. Fundada como Real y Pontificia el 3 de julio de 1677, persistió como Nacional y Pontificia durante la República, hasta ser clausurada en 1885 como culminación de una larga crisis agudizada por la Guerra del Pacífico. Ya en 1894 un parlamentario ayacuchano presentaba un proyecto de ley solicitando su reapertura, pero es hacia mediados del presente siglo que se intensifica ese reclamo, especialmente entre los sectores medios regionalistas. Finalmente, en mayo de 1959, el anhelo se cumple y la casa de estudios reabre sus puertas como Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga (UNSCH).

Desde el primer momento, la universidad pareció decidida a demostrar que no era una más. Adelantándose una década a lo que estipularía la nueva ley universitaria de 1969, en la UNSCH se implantan desde un principio el sistema de créditos y los cursos semestrales; también es la primera en privilegiar, a partir de 1969, las pruebas de aptitud académica en vez de las de conocimientos en la selección de sus postulantes. San Cristóbal resurge, pues, como “universidad de punta”, que además quiere ser funcional a su región: forma Ingenieros Rurales, implanta un programa de especialización en Reforma Agraria, adquiere fundos experimentales de altura y valle, construye una planta de cerámica, desarrolla programas de investigaciones sociales y, en general, es vista con admiración y aprecio por la mayoría de la población. Para sus planes consigue, además, múltiple apoyo externo, especialmente de países europeos.

Al mismo tiempo, hacia la UNSCH confluyen profesores jóvenes de todo el país. En esa confluencia se distinguen dos vertientes. Una la podríamos calificar, tal vez injustamente, como “cosmopolita”; se trata en todo caso de profesionales que adquirirán pronto renombre nacional e incluso internacional. La otra la llamaremos “provinciana”. Entre los primeros, pasan por Huamanga brillantes intelectuales jóvenes como Julio Ramón Ribeyro, Antonio Cisneros, Marco Martos, Alfredo Silva Santisteban, Oswaldo Reynoso, el escultor Delfín, entre otros muchos. Junto a ellos, sin el brillo y la fama pero con igual entusiasmo, van llegando jóvenes profesionales de diferentes partes del país, a los cuales se suman los egresados de la propia universidad. Pero mientras para los cosmopolitas la estadía en Ayacucho constituye una inmersión más o menos corta en el “Perú profundo”, para los provincianos Ayacucho es un proyecto

de vida. Entablan mayores lazos con la población local y en muchos casos establecen familias.

Con la reapertura de la universidad, en la década de 1960 el crecimiento de la población con educación universitaria en Ayacucho se acelera hasta casi duplicar el promedio nacional: 501,6% vs. 256,3%. Es que el crecimiento de la Universidad de Huamanga es explosivo. Los 228 matriculados de 1959 se quintuplican para 1966, año de su primera crisis, en la cual valdrá la pena detenerse. Para entonces, la UNSCH había trascendido largamente los marcos académicos y se había convertido en foco dinamizador regional que podríamos denominar integral: cultural, político, económico. Era, por un lado, centro difusor de ideas progresistas. Pero, además, era una institución de gravitación económica decisiva, al menos en la ciudad. Profesores y empleados gastaban allí sus sueldos y salarios, relativamente elevados para los estándares regionales; centenares y luego miles de jóvenes estudiantes copaban albergues y pensiones, exigían avituallamiento, materiales de estudio y, modestamente, centros de recreación. En los años '60 o incluso '70, cuando la universidad entraba en vacaciones, la ciudad volvía a su habitual quietud colonial, apenas interrumpida por algún vehículo que asomaba de allá en cuando por la Plaza de Armas.

Es necesario recalcar que el surgimiento de una universidad de perfil tan modernizante en la región más pobre y con una de las estructuras más arcaicas del país, produjo un verdadero terremoto social. Su impacto global no fue sólo decisivo sino inesperado, tanto para los grupos dominantes regionales como para el Estado, aunque éste tardaría mucho más en advertirlo. Téngase en cuenta que, de acuerdo a Lumbreras, la lucha por la reapertura fue *“liderada por los sectores más conservadores”*, que pensaban que en la universidad encontrarían una tribuna. Según él, fueron *“los señores hacendados, la gente con poder económico, la que se las juega por esos años para reabrir la universidad”*. Tal vez no fueran estrictamente los más conservadores, pero sí las capas altas y medias regionales, cuyos miembros más innovadores se identificaban en el mejor de los casos con las nuevas opciones reformistas que surgían por entonces en el escenario político: Acción Popular o la Democracia Cristiana.

En un primer momento, estos sectores parecen haber considerado que los universitarios, especial-

mente los catedráticos, venían a reforzar el contingente “decente” de la ciudad. Si a fines del S.XIX y principios del S.XX llegaron comerciantes italianos, árabes, judíos, chinos y japoneses, que se integraron mal que bien a los viejos estratos señoriales, esta vez llegaban los doctores, cargados de prestigio intelectual:

“Entonces las casonas ayacuchanas arreglaban un cuartito, bonito ¿no?, para el profesor. Y le llevaban desayuno, no le cobraban el desayuno porque era el profesor NN. Les gustaba que vinieran los alumnos: ¿acá vive el profesor NN? Sí, pero él viene a partir de las 5. Era la señora de la casa la que tramitaba la relación... porque sentía que eso le daba prestigio” (Víctor).

Pero rápidamente la universidad “rompió las viejas prácticas señoriales y los hábitos aldeanos de la villa”. Víctor, que en 1969 era estudiante universitario en San Cristóbal, recuerda esa ruptura:

“Empieza a ser de prestigio ser profesor universitario. El hijo del gamonal que viene de –la hacienda– Moyobamba ya no puede competir, pues. Va al ‘Club 9 de Diciembre’ pero el profesor también va y el profesor tiene más prestigio ante todos, porque era lo novedoso”.

Es que:

“Con la universidad Ayacucho se democratiza más, y al democratizarse más la sociedad ayacuchana las instituciones tienen que abrirse. El Club ‘9 de Diciembre’ era lo más aristocrático, pero hasta yo entraba a comer chita y a tomar.” (Víctor).

La coexistencia temporal entre familias tradicionales y catedráticos no podía en esas condiciones durar mucho: “después, cuando la universidad se politiza demasiado ya no les gusta ya, ‘darles alojamiento’, los ven como comunistas” (Víctor). Además, desde la reapertura de la universidad Ayacucho “se vio inundada de jóvenes provenientes de la región, ajenos al ‘quien es quién’ de la localidad ... hijos de los sectores sociales en decadencia, que pugnaban por ascender socialmente”.

Pero conforme la universidad se distanciaba de las clases dominantes, reforzaba sus vínculos con los sectores populares y, durante un tiempo, también con

las capas medias. Esa evolución se va a plasmar en organización y movilización durante 1966. Un año antes, la universidad se había conmocionado con las guerrillas del MIR y del ELN, que desarrolló acciones armadas en la provincia de La Mar. El gobierno consideró que la UNSCH era foco de subversión y trató de asfixiarla económicamente. Ante la posibilidad de que la universidad no recibiera rentas del gobierno central, el rector convocó a las fuerzas vivas de Ayacucho para luchar por un presupuesto adecuado y conformar un “Frente pro-rentas para la UNSCH”. A la convocatoria respondieron desde las asociaciones barriales, los artesanos y las vendedoras del mercado, hasta los comerciantes medianos y grandes, los colegios profesionales e incluso algunos vocales de la Corte Superior. De esta forma, una conjugación de circunstancias muy concretas, posibilitó que la universidad convirtiera su peso económico e ideológico en fuerza política. Porque a impulso de los sectores más politizados, especialmente de la “fracción roja” que dirigía Abimael Guzmán, la mayoría de participantes coincidió en que la lucha trascendía los marcos de la universidad y el 14 de abril de 1966 decidió conformar el “Frente de Defensa del Pueblo de Ayacucho”, primero en su género y precursor de los que hacia mediados de la siguiente década surgirían en diferentes puntos del país. A los pocos días de su constitución, el Frente convoca a una movilización que lleva a la Plaza de Armas más de 10 mil personas, cifra extraordinaria para una ciudad que apenas bordeaba los 50 mil habitantes. San Cristóbal consigue la restitución de sus rentas. La victoria consolida la naciente organización que, entre 1966 y 1969, vive una época de verdadero esplendor.

Durante la crisis de 1966 la universidad comprueba en la práctica la fuerza que le insufla el apoyo popular y se traza una estrategia de crecimiento acelerado. La meta es tener mil ingresantes cada año, para lo cual debe lograr autorización y rentas del gobierno central. Alrededor de esa reivindicación se aglutinan estudiantes, profesores y trabajadores, que en 1968 conquistan su objetivo. De esta forma, en 1969, precisamente el año en que tiene lugar el movimiento por la gratuidad de la enseñanza, ingresan por primera vez mil postulantes a la UNSCH, cuya población vuelve así a duplicarse en apenas tres años.

La década de 1960 representa, pues, un quiebre decisivo en la historia de Ayacucho. Recordemos una vez más que todo este terremoto social tiene lu-

gar en medio de la decadencia que vivía la región y sus clases dominantes tradicionales. Aprovechando ese cierto vacío de poder, ese momento decisivo en que la capa señorial terrateniente se batía en retirada y las nuevas capas burocráticas y comerciales ligadas a la expansión del aparato del Estado todavía no habían llegado (lo harán recién en los años '70, durante el gobierno de Velasco, aunque de alguna manera la propia universidad es la contradictoria avanzada de esa expansión), en los años '60 una nueva elite nucleada en la universidad y en el Frente de Defensa irrumpe por esos resquicios y se convierte en verdadero contrapoder en Ayacucho, respetado y temido por el poder local tradicional e incluso por el poder central. Y en el corazón de ese contrapoder germinaba la "fracción roja".

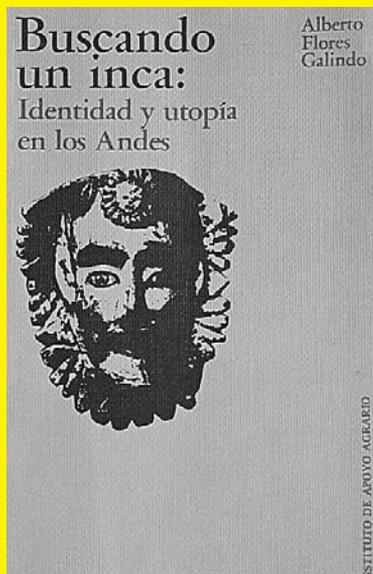
Esa debilidad objetiva de las clases dominantes regionales explica por qué en esos años la defensa del orden tradicional se concentra en la esfera ideológica, con el clero como punta de lanza y con el apoyo político del APRA, afinada para entonces en el poder judicial, sectores medios tradicionales y rezagos terratenientes. Pero el Arzobispado y especialmente el clero dominicano fracasan en su principal intento por contrarrestar la influencia de la UNSCH. En 1967, en alianza con el APRA y a través de Luis Alberto Sánchez, entonces rector de San Marcos y *factotum* de la política universitaria en el país, fundan la Universidad Católica de Ayacucho, posteriormente rebautizada como Universidad Particular de Ayacucho "Víctor Andrés Belaúnde" (UPA). En realidad, construyen una caricatura de universidad. Su posible base social, los abogados y otros profesionales similares, que hubieran debido alimentar sus claustros, habían partido. Y los jóvenes acomodados, que podrían haber llenado sus aulas, migran a estudiar a Lima. En caso de quedarse, prefieren a pesar de todo la UNSCH, cualitativamente superior. Una década más tarde, en 1977, la UPA desaparece absorbida legalmente por San Cristóbal.

A un ritmo de mil nuevos ingresantes por año, en la década de 1970 el crecimiento de San Cristóbal se torna todavía más explosivo. La población vuelve a

duplicarse para 1974 y da otro salto espectacular en 1977, cuando se integran a San Cristóbal los alumnos de la clausurada UPA. Ese año, con 7.610 estudiantes la UNSCH alcanza su máxima densidad demográfica. En apenas 18 años su población ha crecido en un 3.338 por ciento, mientras que en un período muy similar (1960-1977) la población universitaria de todo el país creció "sólo" en un 654,1%. Así Ayacucho, que ya en el censo de 1961 ocupaba el décimo octavo lugar entre los departamentos con mayor población con educación universitaria, asciende al puesto undécimo en 1981. De constituir el 1,60 por ciento de la población de la capital departamental en 1961, los universitarios pasan a ser el 9,8% en 1972. En 1981 bajan ligeramente al 8,9%. Pero es seguro que en su pico más alto, alrededor de 1977, superaban el 10% de la población total de la ciudad. Si tomamos en cuenta sólo la población mayor de 15 años, los universitarios constituían el 3,1% del total en 1961, el 18% en 1972 y el 16% en 1981. En su momento más alto, 1977, superaron posiblemente el 20% de la población mayor de 15 años. Si adicionamos a los profesores y empleados de la universidad, el porcentaje crece un par de puntos más. Y si consideramos, además, los estudiantes secundarios, las cifras se vuelven desmesuradas.

Norman Gall estimaba que los estudiantes secundarios y universitarios representaban la cuarta parte de la población total de la ciudad de Ayacucho en 1972. Mencionaba, además, que según el censo de Pueblos Jóvenes de las principales ciudades del Perú, realizado en 1970 el 38% de la población de Ayacucho vivía en esas barriadas, con una concentración significativamente más alta de habitantes de menos de 25 años que en el resto del Perú, una proporción igualmente alta de hispanohablantes (80%) y de personas de 15 o más años con educación secundaria: 30% vs. 15.7% en el conjunto de la provincia de Huamanga.

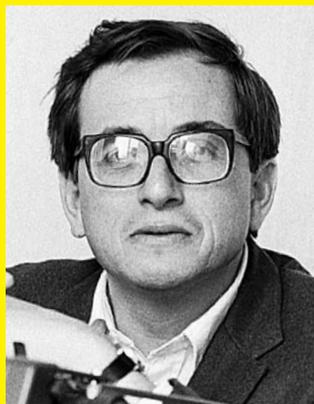
Ese era pues el clima que se vivía en los tiempos del levantamiento por la gratuidad de la enseñanza en Ayacucho, donde ser joven y estudiante era ser parte de un fermento que iba a transformar el rostro de la región, y del país.



Buscando un Inca. Lima: Instituto de Apoyo Agrario, 1987. Extracto seleccionado, págs. 361-368.

Utopía andina

Alberto Flores Galindo
(Lima 1949-1990)



Catedrático de la Universidad Católica. Fue uno de los historiadores más innovadores de las últimas décadas. Es conocido por el libro *Buscando un inca*.



Por definición, utopía es lo que no tiene lugar ni en el espacio ni en el tiempo. Pero en los Andes, la imaginación colectiva terminó ubicando a la sociedad ideal –el paradigma de cualquier sociedad posible y la alternativa para el futuro– en la etapa histórica anterior a la llegada de los europeos. Este ha sido el argumento vertebral de estos ensayos. Una historia de milenios fue identificada con la de un imperio, y un mundo en el que existieron desigualdades e imposición se convirtió en una sociedad homogénea y justa. Los incas dejaron de ser una dinastía para transformarse en un singular: el símbolo de un orden donde el país pertenecía a sus verdaderos y antiguos dueños. El regreso del inca apareció como una propuesta cargada de argumentos mesiánicos y milenaristas. Ideas como éstas, en el pasado, sustentaron rebeliones como las que tuvieron lugar en la sierra de Lima hacia 1666, en la selva central hacia 1742 con Juan Santos Atahualpa y en el sur andino con la Gran Rebelión de Túpac Amaru. Es evidente la pertinencia de la utopía andina para comprender a los movimientos sociales. Pero, ahora, en el siglo XX, ¿qué contemporaneidad tiene el horizonte utópico?

Aunque se trata de concepciones compartidas por diversos sectores sociales, la biografía de la utopía andina ha estado frecuentemente asociada a la historia campesina en el Perú. Admitida esta consideración, su porvenir parecería precario en una sociedad en la que el campo y los campesinos son cada vez menos importantes.

En efecto, en 1876, más del 70% de la población nacional vivía en áreas rurales. En 1961, el porcentaje disminuyó a 67% y, en la actualidad, puede ser menos del 50%. Es discutible que la distinción rural-urbano repose en la frontera dada por los poblados de menos de 2.000 habitantes (en un país donde precisamente los campesinos viven agrupados en pueblos). También se puede argumentar el carácter transitorio de la migración y las conexiones frecuentes entre la ciudad y campo a través, por ejemplo, de los clubes regionales. Pero, al margen de las dimensiones, es innegable la tendencia a la disminución de la población rural, que expresa no sólo fenómenos demográficos sino, además, el creciente deterioro del campo, el incremento de tierras eria-

zas, el estancamiento y hasta repliegue de la frontera agrícola: pocas tierras y deficientemente utilizadas. En el Perú, desarrollo del capitalismo, aunque no necesariamente significa proletarianización, sí equivale, como ha ocurrido en tantos otros sitios, a desarraigo y desestructuración de las sociedades campesinas. La modernidad y el progreso a costa del mundo tradicional. El mercado exige uniformar hábitos y costumbres para que se puedan entender obreros y patrones y para poder realizar la producción fabril. El número de quechuhablantes disminuye. Igualmente retrocede el uso de la bayeta, las tejas, los alimentos tradicionales, sustituidos por las fibras sintéticas, el aluminio y los fideos. Llegan antibióticos, retroceden las epidemias y la medicina tradicional se convierte en un rezago folklórico. Es evidente que no se trata de imaginar que lo pasado es siempre hermoso. Sólo quienes no han tenido el riesgo de soportar el tifus pueden lamentar la llegada de una carretera y la implantación de una posta médica en un pueblo. Sorteando cualquier simplismo, podemos preguntarnos qué nos pueden decir para el presente y el futuro del país las concepciones que se resumen en la tradición de la utopía andina. ¿Esas ideas obedecen al mundo de la “arqueología” de lo que ya está muerto, superado y convertido en cosas?

La utopía andina fue una respuesta al problema de la identidad planteado en los Andes después de la derrota de Cajamarca y el cataclismo de la invasión europea. Los mitos no funcionaron. Necesitaron entender la historia. Este problema fue vivido por los indios y los campesinos que protagonizaron las rebeliones nativistas pero también, a su manera, lo vivieron esos sectores de la población que fueron rechazados por españoles e indios: los mestizos, los verdaderos hijos de la conquista, producto de esa orgía colectiva que fueron las marchas de las huestes peruleras. Hijos naturales, personas ilegítimas. A su condición étnica sumaron una difícil inserción en el mercado de trabajo: vagos, desocupados, marginales. El estereotipo los identificó con gente pendeciera, dispuesta a cualquier revuelta. En el siglo XVI eran una minoría. En el siglo XVIII serán más del 20% de la población. En el siglo XX, en el último censo (1940) en el que se usaron categorías raciales, los mestizos aparecen confundidos con los blancos, siendo ambas categorías más del 53% de la población nacional. Es de suponer que ya

eran más numerosos que los indios y que conformaban, por lo tanto, la vertiente principal de la población peruana. Urbanización y migraciones han significado en el Perú incremento del mestizaje. Proceso de cholificación, como diría Varallanos.

El predominio mestizo aparece asociado también con la mayoritaria población juvenil del país. Pero eso no significa que del siglo XVI a la fecha los problemas de identidad colectiva hayan sido resueltos. Más bien, lo contrario. La crisis hará que los desocupados y desempleados sean reclutados principalmente entre los mestizos, igual que antes; casi podríamos decir igual que siempre. Mestizaje y juventud es casi la referencia redundante a la cuestión de la identidad.

Para las gentes sin esperanza, la utopía andina es el cuestionamiento de esa historia que los ha condenado a la marginación. La utopía niega la modernidad y el progreso, la ilusión del desarrollo entendida como la occidentalización del país. Hasta ahora, el resultado ha sido la destrucción del mundo tradicional sin llegar a producir una sociedad desarrollada. No funcionó el modelo de una economía exportadora de materias primas. Parece demasiado tarde para ensayar el camino de Taiwán. Entonces, tal vez, sólo queda volver a mirar hacia el interior, en dirección al agro y los pueblos andinos. El desafío consiste en imaginar un modelo de desarrollo que no implique la postergación del campo y la ruina de los campesinos y que, por el contrario, permita conservar la pluralidad cultural del país. Recoger las técnicas tradicionales, los conocimientos astronómicos, el uso del agua.... ¿Populismo? ¿Romanticismo? No se trata de transponer las organizaciones del pasado al presente. Sin negar las carreteras, los antibióticos y los tractores, se trata de pensar un modelo de desarrollo diseñado desde nuestros requerimientos y en el que no se sacrifique inútilmente a las generaciones. El mito que reclamaba Mariátegui.

Mito, como cualquier palabra, no tiene necesariamente connotación positiva; puede significar también autoritarismo y violencia. Aunque la historia de la utopía está llena de sueños, no faltan pesadillas. En los movimientos mesiánicos, la salvación no depende tanto de los hombres y del ejercicio que hagan de su libertad, cuanto de la verdad revelada: en nombre de ella se puede sobrellevar

cualquier sacrificio y se justifican todas las atrocidades. La conquista del milenio reclama un apocalipsis. Estas tradiciones se vinculan a un mundo que no ha producido el capitalismo, con su miseria y su obsesión por el progreso; pero un mundo en el que tampoco se ha generado la categoría de democracia. Reconocer un pasado no significa admitirlo. Buscar sus lecciones y tratar de interrogar desde allí al futuro, no quiere decir prolongarlo. Un proyecto socialista utiliza cimientos, columnas y ladrillos de la antigua sociedad, junto con armazones nuevos. El verdadero problema es saber combinar precisamente a lo más viejo con lo que todavía ni siquiera existe. Solo así el socialismo será una palabra realmente inédita. Entonces, hay que pensar en una utopía distinta donde el pasado no cierre el horizonte y que nos permita entender nuestra historia, edificar una identidad colectiva pero, sobre todo, poder cambiar a esta sociedad.

Queda claro, entonces, que no estamos proponiendo la necesidad de prolongar la utopía andina. La historia debe servir para liberarnos del pasado y no para permanecer —como diría Aníbal Quijano— encerrados en esas cárceles de “larga duración” que son las ideas. Las creaciones del imaginario colectivo son instrumentos sobre los cuales los hombres nunca deberían perder su control. Dominados por fantasmas, es imposible enfrentar a cualquier futuro. El desafío consiste en crear nuevas ideas y nuevos mitos. Pero es evidente que tampoco se trata de tirar todo por la borda y prescindir del pasado. Si el tema de la utopía andina interesa hoy en día es porque hay más de una similitud entre las circunstancias actuales y aquellas otras que generaron esa idea. El Perú de fines de los años ochenta vive en medio de un nuevo enfrentamiento entre el mundo andino y occidente que, en este caso, equivale a modernidad, capitalismo, progreso. Un encuentro similar se produjo en los años '20. Antes, retrocediendo en tiempo, estas encrucijadas históricas se dieron, primero en el siglo XVI y después en el siglo XVIII, que precisamente junto con el siglo XX han sido coyunturas intensas en la producción de utopías en el espacio andino. Pero, a fines del presente siglo es, además de un encuentro reiterado, un momento en el que la cultura andina parece ubicada finalmente a la defensiva, en una situación precaria, amenazada por la tendencia a la “uniformización” que el mercado interno y el capitalismo buscan siempre imponer. Lo andino, sin

embargo, ha dejado de ser sinónimo exclusivo de términos como indígena, sierra, medios rurales. Las migraciones han generado el fenómeno sin precedentes del descenso masivo de los hombres andinos a la costa. Ha terminado ocurriendo el vaticinio de Luis Valcárcel pero sin sus rasgos apocalípticos. Estos hombres reclaman respuestas nuevas.

Milenarismo y mesianismo gravitan en el Perú porque aquí la política no es sólo una actividad profana. Como tantas otras cosas en este país, está también condicionada por el factor religioso. De allí la importancia de lo irracional. Las utopías pueden convocar pasiones capaces de arrastrar o conducir a las multitudes más allá de lo inmediato, hasta intentar tomar el cielo por asalto o arrebatarse el fuego a los dioses. Pero esta mística se convierte fácilmente en fanatismo y en rechazo dogmático de quienes no la comparten. Subyace una vertiente autoritaria que a su vez genera los desbordes violentos. En el pueblo de Coropaque, provincia de Espinar (Cusco), el año 1947, un campesino de 52 años llamado Silverio Arovilca le explicaba a un maestro de escuela de qué manera podría convertirse en una realidad la esperanza utópica: “... la única forma de reformar y reorganizar el imperio es exterminando a todos los blancos, el odio para con el mestizo era tan grande que no podía ver ni siquiera a un perro blanco, porque decían que era el espíritu o el alma de los españoles, para terminar con todos hay que matar a los dos”. La cita, aparte de ilustrar el rechazo al mestizo, entiende el cambio como la supresión del estamento dominante. Es evidente que se trata de la imagen invertida de lo que hasta ahora ha sido el orden republicano. Pero el odio acumulado permite sustentar a una sublevación; no necesariamente la construcción de una sociedad diferente. La eficacia de una clase dominante se expresa en última instancia en su capacidad para introducir sus valores y concepciones entre los dominados. Cuando lo consigue, puede abrigar la esperanza de una victoria postrera: que el nuevo orden, con otros personajes, termine reproduciendo el viejo autoritarismo.

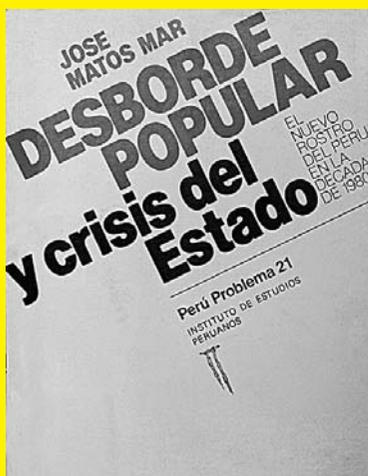
El año 1965, José María Arguedas editó un relato que él mismo había escuchado de boca de un campesino de Catca (localidad del Cusco). Se trataba de *El sueño del pongo*. Allí se ofrece una imagen determinada de la sociedad presente, del cambio y de una posible alternativa futura, que pareciera con-

firmar los temores indicados líneas atrás. En efecto, la relación entre el gamonal y el pongo, basada en la explotación total y en la humillación cotidiana, puede cambiar, pero mediante la intervención de un factor externo a los mismos personajes, encarnado en “nuestro gran Padre San Francisco” que, al final de ese relato, ordenará al patrón que lama al siervo cubierto de excrementos. La realidad invertida. El explotador abajo y el dominado arriba. Cambian los personajes pero no desaparece la humillación. Las estructuras siguen siendo las mismas.

El sueño del pongo resulta compatible con la concepción andina del “pachacuti”. Pero el socialismo no sólo busca el cambio. Persigue algo que no estaba presente en la cosmovisión prehispánica: la edificación de un nuevo orden. Es ésa la única manera de abolir no sólo a los explotadores, sino a la explotación.

Las pasiones –aunque necesarias– a veces no permiten llegar tan lejos. En la historia de los movimientos milenaristas y mesiánicos hay un episo-

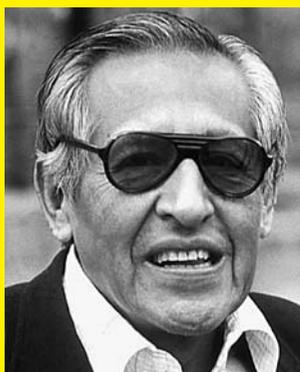
dio recurrente: el fanatismo termina lanzándolos contra fuerzas muy superiores al margen de cualquier consideración táctica. El estado de tensión permanente al que están sujetos sus miembros los impele a buscar el fin lo más rápido posible. Esa mística que constituye su fuerza moral puede convertirse en su flanco más débil. “Y es que –señala Eric Hobsbawm– si no se le injertan las ideas adecuadas acerca de la organización política, de la estrategia y de la táctica, y el programa conveniente, el milenarismo naufraga inexorablemente”. Pero otro desenlace podría avizorarse si a la mística milenarista se añade el socialismo moderno con su capacidad para organizar, producir programas estratégicos y moverse en el corto plazo de la coyuntura política. En otras palabras, si la pasión se amalgama con el marxismo y su capacidad de razonamiento. Esta es una mezcla altamente explosiva en un país que tiene, además, como telón de fondo a la miseria y las imposiciones de unos pocos. Y si no es necesariamente eficaz –la historia no garantiza a nada ni a nadie– por lo menos puede generar un movimiento más consistente y menos efímero que aquéllos abandonados a sus propias fuerzas



Desborde popular y crisis del Estado: un nuevo rostro del Perú en la década de 1980. Lima: I.E.P., 1984. Extractos seleccionados, págs. 67-69, 74-78, 85-88, 99-100.

Desborde popular y crisis del Estado: un nuevo rostro del Perú en la década de 1980

José Matos Mar



Antropólogo, fundador del Instituto de Estudios Peruanos. Fue el pionero de los estudios de migrantes a Lima y de la formación de las barriadas en dicha ciudad. Es conocido por el libro *Desborde Popular*.



stimamos que en 1984 Lima Metropolitana avanza hacia los 6'000.000. Población distribuida en 47 distritos y dos provincias: Lima y Callao. Su expansión urbana está conectando tres valles costeros: Rímac, Chillón y Lurín. Su población, según su extracción social y económica, está polarizada. Por un lado, cerca del 80% vive en asentamientos urbanos populares. Y, por otro lado, más del 20% se concentra en barrios residenciales de los sectores medios y opulentos.

Del 80% de la población considerada como sectores populares, casi el 37% radica en barriadas (encuesta IEP), un 23% en urbanizaciones populares (Censo 1981) y un 20% en tugurios, callejones y corralones (Plandemet 1980). Esto significa que la barriada en lo urbano, constituye el asentamiento mayoritario de los sectores populares.

En los últimos 28 años, período que va de 1956 a 1984 su crecimiento ha sido sorprendente. Así en 1956, en que realizamos el primer censo general, con los alumnos de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, se registró un total de 56 que concentraba 119.886 habitantes, 9,5% del total de la población de Lima Metropolitana, estimada en ese entonces en 1'260.729 habitantes. Prácticamente se duplicó a 316.829 habitantes en 1961 (17,29%). En 1972 lograron concentrar 805.117 habitantes (24,4%). El último censo de 1981 dio un total de 408 que albergaban a 1'460.471 habitantes (32,5%). A fines de 1983, cuando aplicamos, con un equipo del Instituto de Estudios Peruanos, una encuesta a dirigentes y pobladores antiguos de las barriadas de Lima, reveló que el número de pueblos jóvenes había llegado a 598, con 2'184.000 habitantes que constituían el 36,4% de la población total de Lima Metropolitana. En menos de treinta años la barriada, antes inexistente, se ha convertido en el personaje principal de una Lima transformada.

En los últimos 44 años, que van entre 1940 y 1984, la capital del Perú aumentó su población en casi diez veces. En efecto, según el censo de 1940 Lima albergaba 645.172 habitantes; 21 años después (Censo 1961) la cifra se había triplicado con 1'652.000 habitantes; según el censo, en 1972 llegó a quintuplicarse con 3'302.523, para luego alcanzar, en 1981 (Censo), un volumen siete veces mayor, 4'492.260 y avanzar en 1984 hacia los seis millones, igualando casi la población que tuvo el Perú todo en 1940. Este tremendo salto demográfico constituye uno de los mayores cambios en el proceso peruano. La

geografía física y humana de la capital ha sufrido una seria alteración, acompañando al gran cambio del país que en 1940 era rural (65%) y ahora es urbano (65%).

El ritmo del crecimiento de la población de la capital es superior al nacional. Mientras la primera tuvo una tasa de crecimiento medio-anual de 3,7% en el período intercensal 1972-81, la segunda sólo tuvo 2,5% en el mismo lapso. Lo cual significó que Lima Metropolitana albergó al 41% de la población urbana del país y al 27% de su población total. A julio de 1984 se puede afirmar que cerca del 50% de la población urbana nacional, así como más del 30% de la población total del Perú, vive en la gran Lima. El centralismo limeño iniciado en el siglo XVI, adquiere ahora un nuevo carácter y dinámica. Esta concentración masiva somete las estructuras especiales y sociales del mundo urbano a tensiones nunca vistas en el pasado del país.

La gran Lima absorbe una de las más altas proporciones de los migrantes del país, de los que abandonan su lugar de origen y hartos de la estrechez de la provincia buscan la oportunidad de un porvenir mejor. Según el censo nacional de 1981, el 41% de su población, que representa en términos absolutos a 1'901.697 habitantes, era migrante; de los cuales el 54% provenían de la sierra. De la población inmigrante que afluyó de los 24 departamentos del país, correspondía la más alta proporción a Ancash (10,6%), Ayacucho (8,38%), Junín (8,11%) y la más baja de Madre de Dios con 0,13%. Cabe destacar que más del 10% de estos inmigrantes provenían de las otras provincias del departamento de Lima, especialmente de distritos serranos. En 1984, Lima es ciudad de forasteros. Las multitudes de origen provinciano, desbordadas en el espacio urbano, determinan profundas alteraciones en el estilo de vida de la capital y dan un nuevo rostro a la ciudad.



La invasión, fenómeno social, primero urbano y, más tarde rural, aparece desde entonces como antesala de una nueva legalidad en emergencia. Los acontecimientos mostrarían al paso del tiempo que las situaciones de facto generadas por las masas podían llegar a ser una fuente de derecho, en tanto la presión ejercida fuera suficiente para forzar el reconocimiento por parte del Estado o, al menos, alcanzar de las autoridades una actitud de conveniente indiferencia. Con las invasiones de predios urbanos y rurales el Perú inau-

guró la era de la nueva contestación de masas.

La Lima modernizante y desarrollista, de las décadas de 1950 y 1960, quiso definir su propio crecimiento dentro de los marcos de una industrialización acelerada que ofrecía ocupación y oportunidad ilimitada a las masas que acudían. Si pudo aceptar con relativa indiferencia la inmensa explosión demográfica y las rupturas de la legalidad provocadas por las invasiones, fue por su confianza en que una expansión continua de los recursos económicos estatales y privados, conseguiría con el tiempo una adecuada integración de los nuevos contingentes a las estructuras institucionales normadas por el Perú oficial. La crisis económica de finales de la década de 1970 y comienzos de la actual, disipó la ilusión desarrollista y mientras el aparato del Estado se veía rebasado en su capacidad de control, planificación y ordenamiento por la penuria de los fondos públicos, y la empresa privada limitaba cada vez más su absorción de mano de obra, la nueva masa urbana quedó abandonada a media integración ante una insuperable barrera económica, social y cultural. Los elevados índices de desocupación, la reducción de las opciones laborales, el crecimiento vertiginoso de las tasas de inflación, los bajos niveles salariales, pusieron, en el curso de unos pocos años, fuera del alcance del nuevo limeño, los estilos cosmopolitas en que las clases dirigentes aspiraban a enmarcar el desarrollo de la nueva Lima.

Ante el bloqueo de su integración en el mundo criollo y cosmopolita del Perú oficial, que determinan los altos costos de incorporación y la incapacidad promocional de las instituciones del Estado, la mayoritaria masa urbana de migrantes se hace cargo, al promediar la década de 1980, de su propia dinámica económica, social y cultural. Las barriadas y los barrios populosos convertidos en crisoles que fusionan las distintas tradiciones regionales, se convierten en focos poderosos de un nuevo mestizaje de predominante colorido andino, generando estilos de cultura, opciones económicas, sistemas de organización y creando las bases de una nueva institucionalidad que se expande encontrando escasas resistencias, entre los resquicios de las estructuras oficiales, desbordando sin pudores, los límites de la legalidad cada vez que éstos se oponen como obstáculos.

Para 1984 la inmensa corriente migratoria de las décadas pasadas ha reducido su volumen y el fenómeno de desplazamiento demográfico comienza a perder importancia como tal. Las consecuencias de este proceso para la vida de la capital empiezan, sin embargo, a manifestarse, en forma dramática. Lima

se ha convertido en escenario de un masivo desborde popular. Este desborde lleva el sello de la composición dominante andina de su nueva población que proyecta sus estilos. Lima muestra ya un nuevo rostro y comienza a perfilar una nueva identidad.

El Centro de Lima, la llamada Lima cuadrada vi-reinal, ha venido cristalizando ese nuevo rostro desde la década de 1960. Se ha hecho ajeno, por vez primera en nuestro proceso histórico, a los sectores opulentos y medios. Sus calles adquieren el aspecto de ferias provincianas por el discurrir de multitudes que las copan. Sus múltiples servicios son mayoritariamente utilizados por estos nuevos personajes populares y el sector de economía contestataria tiene en ella su núcleo de acción más importante. La presencia de los principales centros de poder de la elite tradicional como el Palacio de Gobierno, la Municipalidad, la Catedral, los Bancos y centros comerciales, queda como fondo de contraste con el estilo que imponen estas multitudes populares. La irradiación de este nuevo rostro del corazón de Lima, que está ahora más teñido de andino que nunca y que borra la faz hispánica, comienza a expandirse segmentariamente a distritos como San Borja, La Victoria, Breña, Jesús María, Lince, Pueblo Libre, Magdalena y aún San Isidro y Miraflores.

Nuevos fenómenos concurren a alterar no sólo el rostro de la vieja y tradicional ciudad, sino de toda el área metropolitana. Hay nuevos centros de gravedad como los representados por los grandes bazares callejeros que distribuyen mercaderías y productos en Polvos Azules y Amazonas, Emancipación-Abancay, la Avenida Grau, el Mercado Central, el Jirón Gamarra, la Avenida Aviación en San Borja, la Diagonal de Miraflores; los mercados y paraditas de Ciudad de Dios y Comas, la Parada, Caquetá y otros muchos desparramados por doquier; los parques y áreas verdes inundados de sectores populares los días festivos; los calvarios y apachetas en las encrucijadas, que organizan el espacio andino trasladado a Lima; los santuarios y cementerios clandestinos en barriadas; los múltiples lugares dominicales de reunión de las asociaciones de provincianos.

La inmensa gravitación adquirida en Lima por lo andino por causa de la migración, afecta y modifica no solamente al aspecto físico de la capital, sino también sus formas de cultura y su sociabilidad.

En la construcción de casas y servicios vecinales, al tiempo que se extienden rasgos arquitectónicos que de-

rivan de modelos más serranos que europeos, como el techo a dos aguas y la teja, se practica en forma creciente sistemas de reciprocidad como la *minka*. Ceremonias asociadas a la construcción andina de viviendas, se difunden y adoptan forma urbana: el techado de casas y edificios se celebra agasajando a los que participaron del trabajo. La nueva vivienda es bautizada con la *tinka* andina y la cruz de flores corona la parte más elevada de la construcción. Talismanes y amuletos, especialmente vegetales, para proteger la casa del mal y los ladrones han pasado a formar parte corriente de la religiosidad popular urbana.

La vida social de la ciudad acepta hoy y difunde, como parte de sus estrategias de supervivencia, la organización colectiva en base a vínculos familiares extendidos, y la pone en uso sobre todo en la actividad artesanal y ambulatoria o para el reclutamiento laboral y la busca de trabajo.

Particularmente importantes, entre las formas nuevas de organización social urbana que surgen del aporte serrano, son las asociaciones de migrantes, que combinan formas de organización gremial con sistemas andinos comunales de reciprocidad y agrupación. El migrante, en Lima, participa intensamente y despliega gran actividad en torno a estas asociaciones. Semana a semana, sus locales son centros de atracción familiar. Se festejan bautizos y bodas, cumpleaños y aniversarios. Los jóvenes juegan al fútbol o encuentran, en la intimidad de ese segundo ambiente natural, una paisana casadera que les permite formar un hogar sin romper ni debilitar los vínculos de parentesco e identidad con el pueblo de origen. Los mayores conciertan negocios, consiguen trabajo y obtienen favores de los paisanos en mejor condición económica.

Como en el pueblo de origen, la vida de la asociación provinciana gira en torno a la fiesta folklórica. La conmemoración del santo patrono del pueblo da lugar a la urbanización del viejo sistema de cargos con sus alferazgos y mayordomías que ofrecen una referencia continua de prestigio y estatus. Innumerables migrantes en Lima, siguen usando la fiesta como eje importante de organización e identidad. Aún más, la fiesta, en el ámbito urbano, adquiere más vida, se transforma y explora nuevas posibilidades dinámicas, ya que absorbe funciones integradoras que otras actividades colectivas del pueblo de origen han dejado vacantes en el mundo industrial. Y si bien la vida de la capital, presiona y disuelve muchos de los vínculos y acciones que

dotaban de cohesión al grupo social en el pequeño pueblo; la asociación y la fiesta, instituyen y encauzan los lazos sociales en el nuevo medio, haciéndose centros de las nuevas formas de la solidaridad.



Muy buena parte de todos estos fenómenos constituyen aspectos variados de una masiva respuesta del sector popular a la presión e insuficiencia del medio. Desborde de masas, informalidad y andinización son todos parte de la misma respuesta. En ellos se deja notar la continuidad de un proceso que nace como migración, toma su forma en las invasiones de terrenos y predios, encuentra sus modos en las tradiciones de adaptabilidad ecológica y ayuda mutua andina y termina irrumpiendo a través de la costra formal de la sociedad tradicional criolla. Desde la extensión de la faena serrana al enfrentamiento común de problemas de asfalto, alumbrado o agua y desagüe en barriadas; hasta el empleo de estrategias de relación familiar en la economía contestataria. Desde la organización de clubes provincianos y asociaciones de vecinos; hasta las rondas vecinales, los juicios populares y los linchamientos que llenan los vacíos dejados por la policía y el poder judicial. En todos los rasgos que asume el nuevo rostro de Lima, observamos la huella del estilo migrante.

Esta presencia andina en el medio urbano constituye parte del nuevo rostro no sólo de la metrópoli limeña sino también del país en conjunto. La inorganicidad en que se expande, la espontaneidad, creatividad, y acomodo de lo serrano, se imponen como los signos dominantes de un intento masivo de los sectores populares por conquistar un espacio social, más acorde con auténticos valores que hasta ahora no pudieron imprimir una tónica de identidad peruana.

La consolidación y avance de la nueva cultura panperuana en formación en los sectores populares de la capital, ofrece el contexto para un proceso de alcance mayor. Las masas migrantes de las décadas de 1950 y 1960 conservaban aún la pasividad campesina. Quisieron seguir dependiendo de la benevolencia asistencial y paterna. Animados por la euforia del crecimiento económico, el Estado y el establecimiento político asumieron un rol protector, mostrando interés a veces sincero, a veces meramente manipulatorio, por el bienestar y promoción de la población de barriadas. La ideología participacionista

de los años velasquistas y las masivas campañas de concientización, generaron una movilización que fue tolerada, sólo en la medida en que aceptó el control de la cúpula. La concientización no alcanzó a promover una nueva estructura pero introdujo patrones para una nueva orientación de conducta.

La crisis del Estado precipitada desde los comienzos del segundo gobierno populista, provocó una retracción acelerada de la presencia de las instituciones de gobierno en las barriadas y barrios populares. La gradual suspensión de obras públicas, el deterioro de servicios, el derrumbe del proyecto de sistema asistencial, la desocupación, la debilidad y corrupción de las fuerzas policiales, la ineficacia del sistema judicial, los altos costos de la educación; generaron un vicio, que las multitudes movilizadas, orientadas por los valores de la cultura provinciana trasplantada, han tratado de llenar por su propia cuenta. Los canales abiertos por la primera crisis metropolitana, la invasión y captura de nuevos espacios, han comenzado a abrir el paso a una nueva marea económica y social. Del mismo modo que antes se trataba de obtener un pedazo de terreno y una casa, proyectando y adaptando las estrategias de la lucha comunitaria y sin reparo por leyes y formalidades ajenas al propio mundo; ahora se trata de sobrevivir y alcanzar seguridad por vías de la propia iniciativa, individual o colectiva, sin tomar en cuenta los límites impuestos por las leyes y normas oficiales.

Sin graves conflictos con el sistema de administración de obras y servicios, las poblaciones se organizan espontáneamente para la solución de sus problemas de agua, alumbrado, de asfaltado o de locales públicos. Entrando en la penumbra de la legalidad compensan el alto costo e ineficacia de los servicios médicos y de la salubridad, acudiendo en número cada vez mayor a los consultorios de curanderos y herbolarios. Transgrediendo los límites de la religiosidad tradicional encuentran formas de liberarse de la tutela de las autoridades eclesiásticas, multiplicando los grupos católicos pentecostales en los que desaparece la distinción entre clérigo y laico o constituyendo iglesias evangélicas de fórmula propia, en todas las cuales la estructura asambleísta y solidaria ofrece un sustituto de la intensa calidad relacional de las comunidades campesinas. Violando las normas del sector Educación, multiplican escuelas, academias y cenecapes clandestinos que ofrecen instrucción variada a bajo precio. Rompiendo con los límites legales impuestos por las normas comerciales, industriales, municipales y tributarias multiplican las indus-

trias, los comercios y servicios clandestinos, invadiendo las calles con productos y ofertas informales. Enfrentándose con las ineficientes estructuras policiales y judiciales organizan sus propias guardias vecinales y multiplican los juicios populares y las ejecuciones sumarias de delincuentes que amenazan su seguridad.

La ilegalidad, la alegalidad, la clandestinidad y la semiclandestinidad se convierten en un estilo dominante e invasor en el que cristaliza institucionalmente la nueva cultura y ante cuya universalidad y omnipresencia el Perú Oficial sólo puede responder con el escándalo, la indiferencia o intentos esporádicos y violentos para hacer sentir que continúa existiendo más allá de los límites de la inmensa cashbah limeña. Hasta en el terreno de la organización política se hace sentir la presión del nuevo estilo: formas inéditas de lucha popular se manifiestan e imponen su presencia fuera del juego oficial de las izquierdas y derechas. Contra ellas todas las tácticas y estrategias de represión convencionales se siguen mostrando inadecuadas. El proceso y crecimiento de la contestación económica de masas que en estos años ha dado lugar a la atención de gobernantes y estudiosos, no se muestra sino como la forma más visible de un proceso de desborde popular, de mucho más amplia envergadura, sin el cual resulta incomprensible.

La marea de la contestación cultural, económica y social, aparece ahora como dotada, también de una capacidad especial para rebasar sus propias bases. Así como en décadas pasadas la multitud migrante invadió y tomó en posesión las zonas periféricas de la vieja capital, ahora el estilo contestatario gestado en esas zonas, avanza y toma posesión de territorios físicos, culturales, sociales y económicos, otrora reservados a las clases medias y altas. Ante este avance, ellas se retiran y encierran en reductos nuevos y cada vez más exclusivos, pero también ceden terreno, se dejan penetrar y, en casos, terminan asumiendo activamente los nuevos patrones de conducta.



En el confrontamiento inevitable de los mundos de la oficialidad y el de las mayorías que trajo la multiplicación de los contactos; el mundo de lo formal, de la vieja identidad urbana criolla, dispone todavía de los instrumentos más potentes y masivos del Estado y del control de los canales oficiales de la economía, la sociedad y la cultura. Pero ha debido someterse a la infatigable y multitudinaria labor de zapa de millones de participan-

tes en la *otra sociedad*. El programa implícito de asimilación por el Desarrollo, ha resultado imprevisiblemente sometido a alteración por el desarrollo espontáneo de los sectores populares, que intenta con fuerza de masas imponer sus propias condiciones.

El Perú contemporáneo ya no se presenta como un archipiélago territorial de enclaves urbanos de la oficialidad, más o menos aislados en un inmenso hinterland de marginalidad rural. Lima ya no es exclusivamente la capital reducto de lo criollo y lo mestizo monopolizando el poder y la identidad. Hoy día ha venido a convertirse en un microcosmos del macrocosmos nacional. En un espacio mayoritariamente dominado por la presencia migrante de representantes de toda la pluralidad y multiplicidad de situaciones que configura el país; donde los reductos de la vieja dominancia se retraen, ocupando un espacio cada vez más disminuido. El nuevo espacio se expresa en la turbulenta confluencia de esa multiplicidad hacia una nueva cultura y sociedad unitarias en formación; así como también en el rebalse e invasión de los estilos populares dentro de la Capital. La fuerza creciente manifestada por los modos contestatarios de la economía, la política y el gobierno, la religión y la cultura, se encuentra todavía balanceada por el poder que conservan los estilos del Perú Oficial que retiene las riendas del Estado y que controla aún la economía nacional. Los dos perúes se interpenetran en Lima, exhibiendo en primer plano y a escala magnificada los encuentros, antagonismos e interpretaciones que se producen a escala nacional.

Los espacios físico y social de la Capital se presentan en la nueva Lima, por primera vez en la historia del país colonial y republicano, como verídicas imágenes de los espacios físico y social de la totalidad peruana. En una extensión dominada por las barriadas en constante expansión, los tugurios, barrios decadentes y urbanizaciones populares; se presentan islotes residenciales que contrastan, por su lujo y bienestar, con la casi total carencia de servicios y la precariedad del hábitat popular urbano. En un espacio social dominado por masas que confluyen de todas las provincias aportando y combinando toda la multiplicidad de las tradiciones culturales del Perú provinciano; afloran los islotes culturales de la elite, que antes representaron la continuidad de las tradiciones criollas y mestizas coloniales, pero ahora, se rinden a patrones europeos o norteamericanos de la sociedad posindustrial. También las relaciones y dinámicas de la nueva Lima son, por vez primera, fiel reflejo de las relaciones y dinámicas de la totalidad peruana.



El otro sendero: la revolución informal. Lima: Ild, 1986. Extractos seleccionados, págs. 3-4, 7-8, 11-15.

El otro sendero: la revolución informal

Hernando de Soto



Es uno de los grandes defensores del liberalismo económico en las últimas décadas. Propugna la reducción de los controles del Estado para el desarrollo de la economía privada, en lo que ve la clave del desarrollo.

En el período que media entre la Segunda Guerra Mundial y nuestros días, el Perú ha experimentado el cambio más profundo de su historia republicana.

Ese cambio no se ha producido como un hecho único ni deliberado, sino como la sucesión de millones de actos que iban transmutando paulatinamente un orden que parecía incommovible.

La ciudad peruana ha dejado de ser el pequeño lugar familiar que todos conocían para transformarse en una populosa metrópoli impersonal, de barrios nuevos y desconocidos.

En los últimos cuarenta años, la migración indígena ha hecho que la población urbana se quintuple y que necesariamente la ciudad se reorganice. Han aparecido, así, nuevas actividades que poco a poco vienen reemplazando a las tradicionales. Viviendas modestas apiñadas en torno a la ciudad, una multitud de talleres instalados en éstas, ejércitos de ambulantes vendiendo en las calles e incontables líneas de microbuses surcándolas parecen haber brotado de la nada, ensanchando y densificando el espacio urbano. Todos los días, humos y olores diversos de las frituras que se cocinan en las calles nos llegan mezclados con tonaditas andinas que no se sabe de dónde provienen. Una legión de “maestritos” arriba incesantemente con sus herramientas bajo el brazo y provoca un incremento considerable de las actividades que pueden desarrollarse en la ciudad. Adaptaciones criollas ingeniosas han beneficiado la producción o prestación de bienes o servicios indispensables, llegando a transformar radicalmente ciertas áreas de la manufactura, la distribución minorista, la construcción y el transporte. El desierto y los cerros que rodean las ciudades han dejado de ser un paisaje pasivo para incorporarse a ellas. El estilo europeo que las caracterizó ha dado paso a una personalidad cobriza y tumultuosa.

Pero al mismo tiempo la ciudad ha individualizado a sus habitantes. Ha comenzado a predominar el esfuerzo personal sobre el colectivo. Han surgido nuevos empresarios que, a diferencia de los tradicionales, son de origen popular. Ha aumentado la movilidad vertical de las personas. Se han alterado los patrones de consumo y los gustos selectos y suntuarios de la vieja sociedad urbana

han sido desplazados por otros más extendidos. En materia de espectáculos, por ejemplo, se ha reemplazado a lo largo de los años la ópera, el teatro y la zarzuela por el cine, el fútbol, los festivales folklóricos y, finalmente, la televisión. En general, lo mismo ha sucedido con aquellos consumos que la concentración demográfica ha puesto al alcance de todos, tales como la cerveza, el arroz y la sal de mesa. Otros de consumo más selecto como los vinos y las carnes han decaído proporcionalmente a lo largo de estas décadas.

También en el aspecto religioso el Perú ha experimentado cambios significativos. El catolicismo, identificado con el orden tradicional, ha perdido terreno frente a nuevas confesiones como las protestantes, carismáticas y, más recientemente, expresiones vernaculares y sincréticas como la “Asociación Evangélica de la Misión Israelita del Nuevo Pacto Universal”. “Santitas” y “beatitas” de origen popular y no reconocidas por la Iglesia, como la Melchorita o Sarita Colonia, están desplazando en la devoción local a Santa Rosa de Lima y otros santos tradicionales.

Todo ello constituye una nueva identidad cultural que reclama verse retratada socialmente. El surgimiento de la música “chicha”, que tiende a reemplazar al folklore andino y a la música criolla, y el triunfo de determinadas formas de comunicación, programas radiales o telenovelas, que se refieren o reflejan partes definidas de esta nueva identidad, ejemplifican claramente el cambio producido. Las páginas sociales y los espacios televisivos dedicados a mostrar la forma de vida de las clases altas han ido gradualmente desapareciendo. Priman ahora las crónicas policiales y los programas de diversión popular que los nostálgicos califican de “huachafos”.

Paralelamente la gente ha comenzado a invertir más en su preparación. Se ha incrementado notablemente la participación popular en la educación secundaria y superior, y han proliferado todo género de academias e institutos que brindan formación barata y práctica en las más diversas materias y que funcionan en lo que fueron antes las mansiones de la aristocracia.

Las clases altas han descubierto que, de un tiempo a esta parte, en restaurantes, playas, aviones, di-

rectorios y hasta en Palacio de Gobierno tienen que codearse con gente de origen popular. Por ello, en muchos casos han optado por recluirse en su cada vez más reducido mundo y consolarse con la añoranza de un tiempo que terminó. Existe gente que se atrincheró en exclusivos barrios residenciales, frecuenta clubes que no parecen haber sido tocados por el tiempo, transita en la medida de lo posible por avenidas arboladas y mantiene costumbres que la llevan a una segregación social y racial *de facto*.



Las migraciones

Todos estos cambios empezaron cuando la gente que vivía en comunidades autosuficientes en el agro comenzó a trasladarse hacia las ciudades, alterando por completo la larga tendencia histórica que la había mantenido aislada. Como ya hemos visto, en el periodo que media entre 1940 y 1981 la población urbana casi se quintuplica (de 2,4 millones pasa a 11,6), en tanto que la rural apenas aumenta en un tercio (de 4,7 a 6,2 millones). Así, mientras que en 1940 la rural constituía el 65% de la población total y la urbana el 35%, en 1981 estos porcentajes se invierten. Esto significa, sencillamente, que en 1940 dos de cada tres peruanos vivían en el campo y que, en cambio, en 1981 dos de cada tres viven en las ciudades.

Si se toma en consideración, adicionalmente, que en 1700 la población rural era el 85% del total y la urbana únicamente el 15% y que hacia 1876 la población campesina seguía siendo el 80% frente al 20% que estaba en las ciudades, resaltarán aún más la radicalidad del cambio ocurrido en los últimos 40 años. Se ha invertido el histórico predominio rural de la población en favor de los centros poblados, se ha modificado sustancialmente las condiciones del *habitat* de los peruanos y se ha pasado de una civilización agrícola a una civilización urbana.

En términos generales, el proceso de urbanización peruano se desencadenó con las grandes migraciones del campo a la ciudad que, si bien comenzaron un poco antes, están registradas por las estadísticas nacionales desde 1940. Así, en el caso de Lima, entre ese año y 1981 los migrantes han aumentado 6,3 veces, de 300.000 a 1'900.000.

Sin embargo, el aporte de la migración al crecimiento de la capital es superior al número de los migrantes mismos, porque sus mujeres tienen una fecundidad mayor que las nativas y sus hijos tienen en Lima una tasa de mortalidad menor que en el campo.

Ello puede ilustrarse con un ejemplo. En 1981 Lima sólo habría tenido 1'445.000 personas, en lugar de los 4'000.000 que fueron censadas, si desde 1940 no hubiera habido migraciones. Dicho de otra manera, en 1981 las dos terceras partes de la población limeña eran migrantes o hijos de migrantes, mientras que la tercera parte restante era propiamente nativa. Queda, pues, en evidencia que la migración es un factor imprescindible para explicar los cambios ocurridos.



La recepción hostil

Sin embargo, al llegar a las ciudades los migrantes encontraron un mundo hostil. Se dieron cuenta de que, si bien la sociedad formal tenía una visión bucólica del “Perú profundo” y le reconocía el derecho a la felicidad, nadie quería que ese “Perú profundo” bajase a las ciudades. Los programas de asistencia y desarrollo para tales áreas estaban dirigidos a que los campesinos progresaran ahí donde se encontraban; es decir, lejos de las ciudades. Se esperaba que la civilización llegase al campo, no que los campesinos vinieran a buscarla.

La hostilidad llegó a extremos. En los años '30 se prohibió la construcción de departamentos baratos en Lima. Testigos de la época afirman que el Presidente Manuel Prado tomó alguna consideración, a principios de los años '40, a una curiosa iniciativa para “mejorar la raza”, consistente en estimular la migración de escandinavos hacia las ciudades del país. En la legislatura correspondiente a 1946, el senador por Junín Manuel Faura presentó un proyecto de ley para prohibir el ingreso de los provincianos, especialmente los de la sierra, a Lima. En la legislatura subsiguiente, el diputado Salomón Sánchez Burga formuló un pedido con Acuerdo de Cámara para crear un pasaporte de ingreso como obligación de los provincianos que quisiesen entrar a la capital. Todos estos proyectos fracasaron o fueron desestimados, pero indican que ya desde entonces existía una clara

voluntad de negarles el acceso a la ciudad.

No era extraño, por lo demás, que estos políticos reaccionaran así. Desde sus orígenes la ciudad en el Perú había sido un centro administrativo y religioso que representó la ambición de ordenar un territorio salvaje y agreste. La ciudad surgió como una representación del cosmos dentro del caos. De ahí que sus habitantes, herederos de la antigua tradición andino-española, no hayan podido sentir más que horror frente a la migración campesina, porque el caos estaba invadiendo, por fin, su cosmos.

Por añadidura, cada persona que migra a la capital es, de alguna manera, un competidor potencial de quienes ya la habitan. Si reconocemos que existe una natural tendencia a tratar de evitar la competencia, resulta también explicable el recelo que suscitó la migración.

Ello no obstante, la mayor hostilidad que encontraron los migrantes fue la institucionalidad legal vigente. Hasta ese momento el sistema se había habituado a absorber o ignorar a reducidos grupos de migrantes, operación perfectamente posible porque el pequeño grupo involucrado difícilmente podría hacer tambalear al *status quo*. Al crecer el número de migrantes, sin embargo, el sistema no pudo continuar dentro de tal inercia. Llegados éstos a la ciudad, se percataron de que no les era posible incorporarse a las actividades sociales y económicas establecidas legalmente y les era sumamente difícil acceder formalmente a la vivienda, la educación y, sobre todo, a la empresa y al trabajo.

Sucedía, sencillamente, que las instituciones legales habían sido creadas a través del tiempo para satisfacer las necesidades y apoyar las prerrogativas de ciertos grupos dominantes de las urbes y para aislar geográficamente a los campesinos en el ámbito rural. Gracias a esto, no se hacía patente la discriminación legal. Empero, establecidos los campesinos en la ciudad, la ley comenzó a ser desafiada y a perder vigencia social.

Los migrantes descubrieron que eran numerosos, que el sistema no estaba dispuesto a admitirlos, que las barreras se multiplicaban, que había que arrancar cada derecho a un renuente *status quo*, que estaban al margen de las facilidades y beneficios de la ley, y que la única garantía para su

libertad y prosperidad estaba, finalmente, en sus propias manos. Descubrieron, en suma, que tenían que competir; pero, no sólo contra personas sino también contra el sistema.

De migrantes a informales

Fue de esta manera que, para subsistir, los migrantes se convirtieron en informales. Para vivir, comerciar, manufacturar, transportar y hasta consumir, los nuevos habitantes de la ciudad tuvieron que recurrir al expediente de hacerlo ilegalmente. Pero no a través de una ilegalidad con fines antisociales, como en el caso del narcotráfico, el robo o el secuestro, sino utilizando medios ilegales para satisfacer objetivos esencialmente legales, como construir una casa, prestar un servicio o desarrollar una industria. Como veremos más adelante, existe una importante probabilidad de que, desde un punto de vista económico, en estas actividades la gente directamente involucrada así como la sociedad en general estén mejor si la ley nominalmente aplicable es violada que si es cumplida. En tal sentido, podríamos decir que la informalidad se produce cuando el Derecho impone reglas que exceden el marco normativo socialmente aceptado, no ampara las expectativas, elecciones y preferencias de quien no puede cumplir tales reglas y el Estado no tiene la capacidad coercitiva suficiente.

La noción de informalidad que utilizamos es una categoría creada en base a la observación empírica del fenómeno. No son informales los individuos, sino sus hechos y actividades. La informalidad no es tampoco un sector preciso ni estático de la sociedad, sino una zona de penumbra que tiene una larga frontera con el mundo legal y donde los individuos se refugian cuando los costos de cumplir las leyes exceden a su beneficio. Sólo en contados casos la informalidad implica no cumplir con todas las leyes; en la mayoría, se desobedecen disposiciones legales precisas de una manera que describiremos más adelante. También son informales aquellas actividades para las cuales el Estado ha creado un sistema legal de excepción a través del cual un informal puede seguir desarrollando sus actividades, aunque sin acce-

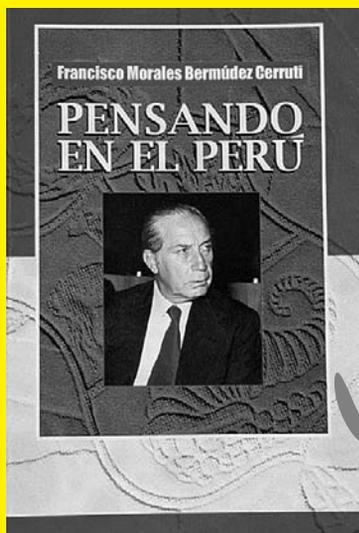
der necesariamente a un *status* legal equivalente al de aquéllos que gozan de la protección y los beneficios de todo el sistema legal peruano.

Los informales no se han entregado a la anarquía y más bien han desarrollado sus propios derecho e instituciones –a los que llamaremos “normatividad extralegal”– para ir supliendo al Derecho oficial allí donde éste no funcionaba. Esto develará ante nosotros un ordenamiento espontáneo y alternativo al formal que nos servirá posteriormente para contraponer el Derecho que realmente funciona en la práctica con aquél que está contenido en las disposiciones estatales. Relata, además, la gesta protagonizada por los informales en las últimas décadas, sus enfrentamientos o alianzas con el Estado, su relación con los políticos, su integración al paisaje de nuestra ciudad.

Los diferentes costos que existen en nuestra sociedad son resultado de la manera como se concibe y se produce el Derecho, como si la riqueza fuera un *stock* fijo a ser redistribuido por el Estado en favor de distintos grupos demandantes de privilegios, y como esa manera de gobernar sugiere un paralelo histórico significativo con el mercantilismo, que fue el sistema en el que estuvieron encuadradas las políticas económicas y sociales europeas entre los siglos XV y XIX.

Como resultado, queda en evidencia la importancia que tienen las instituciones legales para explicar la miseria, la violencia, las nuevas manifestaciones culturales, la informalidad y el retroceso del Estado; en suma, para explicar el cambio que ha venido experimentando nuestra sociedad.

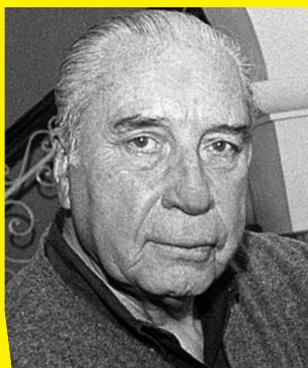
La tradición redistributiva y el mercantilismo nos permite presentar una tesis fundamental. A saber, que fue precisamente el mercantilismo –y no el feudalismo ni la economía de mercado– el sistema económico y social que ha regido nuestro país desde la llegada de los españoles. Desde esta perspectiva, el surgimiento de una informalidad creciente y vigorosa representa una suerte de insurrección contra el mercantilismo y está provocando su decadencia definitiva.



Pensando en el Perú, (Lima: Realidades S.A., 1999), Extracto seleccionado, págs. 67-74.

El rol constitucional de las Fuerzas Armadas hacia el siglo XXI

Francisco Morales Bermúdez Cerruti



Uno de los militares con mayor visión del Perú. Presidente de la Junta Militar (1975-1980), fue también ministro en el primer gobierno de Fernando Belaunde y en la dictadura de Velasco Alvarado.

1 Las normas constitucionales

Muchas veces, cuando se tratan temas de fondo como el presente, conviene acudir primero a los pensamientos clásicos, a la antigüedad. Por ello quiero referirme a Platón. Platón, en *“La República”*, al sintetizar lo que él propone como ideal del Estado, del estado perfecto, señala el riesgo que se corre con uno de los grupos sociales al servicio de la colectividad, el grupo de los “guerreros”, cuya misión consistía en la defensa de la República contra sus enemigos externos. Platón se pregunta, cómo impedir que ese grupo social, al que la sociedad confía sus armas, para su defensa externa, haga uso indebido de esa fuerza que se le otorga, utilizándola para la conquista del poder político.

Platón responde que la forma de impedirlo es manteniendo a este grupo, el grupo de los “guerreros”, al margen del poder político y directamente subordinado a dicho poder. En esta forma quedaba sentado, desde la antigüedad, el principio del “apoliticismo castrense”, lo que en un nivel, por lo menos teórico, resolvía este aspecto importante de la estructura del Estado, así como la apropiada inserción de las Fuerzas Armadas en la Sociedad Civil.

Pienso que estos conceptos que se ilustran en Platón son los que a través del tiempo señalan la misión originaria y tradicional de las Fuerzas Armadas. Sin embargo, diversas circunstancias coyunturales las han hecho incursionar en el campo interno, lo que significó inmiscuiría en problemas del quehacer político. No quiero referirme a hechos concretos de la historia de nuestro país, hartamente conocidos y que no es de] caso tratar en este desarrollo...

La Constitución de 1979 enmienda radicalmente este rol y ubica principalmente a las Fuerzas Armadas en su rol *de la “defensa externa”*, estableciendo como su “finalidad primordial, garantizar la independencia, soberanía e integridad territorial de la República”. A continuación establece que 11 asumen el control del orden interno en el régimen de excepción (estado de emergencia), si así lo dispone el Presidente de la República. Luego, en artículo separado: “participan en el desarrollo económico y social del país, y en la defensa civil de acuerdo a ley”.

Se menciona en otro artículo que “Las Fuerzas Armadas no son deliberantes. Están subordinadas al poder constitucional”...

2. Algunas consideraciones sobre el rol constitucional de las Fuerzas Armadas

En los últimos tiempos, vemos cómo la soberanía de los Estados se va transformando, pasando de tener un valor absoluto a tener un valor relativo. En la medida que se respeten las individualidades nacionales, las soberanías, en diversas circunstancias, funcionan al servicio de “fines multinacionales”.

Es el caso de la Unión Europea, en el que la soberanía empieza a estar subordinada al manejo de asuntos comerciales, financieros, monetarios, y aun políticos militares, y esto, en cierta forma, incide en los aspectos de seguridad.

Otra consideración. Se presume que, en los diferentes niveles de la organización, los conceptos de seguridad y defensa están exclusivamente asociados con las Fuerzas Armadas y esto no es así. La realidad muestra al mundo, ahora y antes, que los conceptos de seguridad y defensa son conceptos políticos, que deben ser concebidos, orientados e impulsados en los niveles de decisión política; competen a la condición política del Estado; en tanto que las Fuerzas Armadas son los instrumentos que están al servicio del fin político, siendo responsables de preparar y conducir los aspectos militares relacionados a dicho fin.

Son autorizados a participar con sus medios cuando la autoridad política considera que ha agotado todos los demás mecanismos y procedimientos a su alcance para concretar la defensa de la heredad nacional y para salvaguardar los intereses permanentes de la república.

Por otro lado, tenemos que entender la defensa y la seguridad como garantías de tranquilidad, de estabilidad, de equilibrio en la vida nacional, y no solamente entenderlas como posibilidades de acción violenta, a la cual acudiría el poder constitucional (político) cuando sea “indispensable” y constitucionalmente permitido.

Una constante, en relación con lo anteriormente expresado, es que las Fuerzas Armadas prevalecen en su

rol tradicional. Siguen siendo el brazo armado al servicio del poder político constitucional, como última garantía de la supervivencia del Estado y de la Nación.

Muchos se preguntan para qué queremos tener Fuerzas Armadas, si ya no existen amenazas ni agresiones visibles a nivel continental, si ya no hay Guerra Fría, si se están resolviendo pacíficamente los problemas fronterizos. Porque con Ecuador hemos firmado los tratados de Brasilia y con Chile nos encaminamos pacíficamente hacia el cumplimiento final del Tratado de 1929 y su Protocolo Complementario. Y ojalá se resuelvan también pacíficamente nuestros límites con dicho país en el Mar Territorial. Entonces, pregunto de nuevo, ¿para qué tenemos Fuerzas Armadas?

Respondo que, sin embargo, las Fuerzas Armadas permanecen y prevalecen con su rol tradicional porque, a pesar de nuestras intenciones de paz, nadie puede predecir que no pueda haber un conflicto y porque son el seguro para alcanzar nuestros objetivos nacionales y el desarrollo nacional, para que ambos no sufran amenazas ni presiones ni agresiones de ninguna índole, tanto del exterior (defensa externa) como del interior (subversión terrorista, narcotráfico...

Esto hay que considerarlo cuando se escuchan voces que vienen del exterior y plantean que las Fuerzas Armadas deben asumir, debido a los cambios de situaciones, funciones políticas o de gendarmería. Sin embargo, se constata, objetivamente, en los países desarrollados y con avanzados procesos de integración, como los de la Unión Europea, que las Fuerzas Armadas nacionales siguen cumpliendo con su rol tradicional, incrementado por misiones de seguridad internacional, como en el caso de la OTAN.

Por todo ello, las Fuerzas Armadas avanzan al mismo ritmo del avance científico y tecnológico que las sociedades modernas. No porque no se vislumbre amenazas inmediatas, evidentes o potenciales, las Fuerzas Armadas dejan de ser en tamaño, en equipamiento, en movilización, instituciones necesarias, con el nivel de desarrollo científico y técnico de la era moderna, porque, repito, son el seguro del desarrollo, estando alertas para la defensa.

3. El marco estratégico posible en el próximo milenio, en el cual apriorísticamente se desenvolverán las Fuerzas Armadas

Hoy día los efectos de la globalización, que son un hecho concreto, no nos permite mirar la estrategia de un país con los criterios ortodoxos o tradicionales. Hay muchos elementos o factores a considerar. El frente interno hoy día está influido por presiones externas de distinta naturaleza y magnitud, y la estrategia tiene que considerar estos diferentes enfoques.

Uno de los factores es la “democracia” que, en su concepción amplia, supone no sólo la igualdad política sino también la participación social y la redacción o supresión de las grandes diferencias económicas que impiden el desarrollo equilibrado de la sociedad. Según esto, la “democracia” es un sistema que debe permitir gobernar para alcanzar el “bienestar general de la nación”, en libertad y con justicia. En el largo plazo, ese bienestar significa alcanzar los “objetivos nacionales” propuestos por los gobernantes y aceptados y deseados por los ciudadanos.

Hay obstáculos serios para el desarrollo en democracia. Uno de ellos es el económico, sobre todo en esta etapa de transición generalizada, que consiste en pasar de economías cerradas a economías de mercado. Esto ha dado lugar a programas de ajuste” y de “reformas”, cuyas expectativas no terminan en el milenio; que si bien han ordenado las cuentas fiscales, ha recrudecido el desempleo y la pobreza. Son programas que están tardando mucho en surtir efectos sociales positivos, creando muy difíciles situaciones de inestabilidad, que influyen también en la “seguridad”.

Hoy, a las hipótesis de conflicto tradicionales (territoriales), que durante mucho tiempo fueron consideradas como los únicos factores perturbadores de la paz regional, se suman amenazas reales como la pobreza, el narcotráfico, y el terrorismo, cuyos efectos afectan a la estabilidad del sistema nacional; por otro lado, los graves problemas ambientales con alcances relacionados a factores económicos, de calidad de vida, de soberanía nacional y de seguridad intra-fronteras; las migraciones de diversa índole; las crisis de los sistemas políticos; son factores que pueden trascender lo doméstico y afectar la seguridad hemisférica y repercutir sobre el país de origen.

Debemos considerar que en el continente americano está ubicada la “potencia hegemónica”, con la cual no conviene confrontar sino “concertar” y que, por su posición continental y mundial, debe ser nuestro común interlocutor en lo que ya se ha llamado la “desatención del desarrollo”, que está creando un grave peligro de “esta-

bilidad” y de “inseguridad”, dada la abismal diferencia (brecha), cada vez mayor, que sigue separando al Norte, de países ricos (Estados Unidos y Canadá) del Sur, de países pobres.

Según Peter Drucker, uno de los más acuciosos estudiosos de la economía y del desarrollo, a principios del siglo veinte, una nación rica gozaba de mayor riqueza que una pobre en una proporción de 3 a 1 (se trata de promedios). Ahora esta proporción es de 40 a 1. Esta es la razón estructural de los acuciantes problemas actuales, como son la pobreza crítica, la migración y el problema ecológico. La “globalización”, que se acepta como un hecho, lejos de atenuar esta gran brecha, la está acentuando, no sabemos hasta cuándo.

Por esto viene la necesidad de “integrarse que es vital para el Perú y para los países de América del Sur”. La tesis propuesta, desde la *década* de los sesenta, que en diversas circunstancias ha tenido detractores, es *la de integrarse para poder concertar con la potencia hegemónica*.

Hay que propugnar la integración del Mercosur y la Comunidad Andina de Naciones, en la cual la posición geográfica del Perú es vital para entroncar la estructura de esta unión, que potencie la voz sudamericana para plantear, en conjunto, nuestros intereses.

Esto facilitará la democracia y la “seguridad hemisférica”, entendida más allá de conflictos geopolíticos sino más bien como seguridad económica, de paz, y de desarrollo en libertad y justicia de nuestros pueblos.

Deberíamos establecer, a base de estos criterios, una nueva concepción hemisférica de seguridad”, en la que la integración juega un rol esencial para “concertar” nuestro desarrollo con la potencia hegemónica. Sólo así podemos entender, por ejemplo, la existencia del Tratado de Libre Comercio (NAFTA) más allá de México...

La solución enfatiza el esfuerzo interno nacional, pero también, desde fuera, el interés de las potencias económicas, empezando por la actitud cooperante del líder hemisférico (Estados Unidos de Norteamérica) que deben ser consecuentes con las democracias incipientes que están en proceso en el perfeccionamiento de sus instituciones, y que deben vincularse necesariamente a las necesidades básicas de la población. Salta a la vista la necesidad de la integración económica *para lograr el “desarrollo sustentable”*.

- 41 Héctor Velarde. "El concho telúrico de acometividad". En *Obras Completas*, (Lima: Francisco Moncloa editores, 1966), Págs. 344-351.
- 42 Sebastián Salazar Bondy. *Lima la Horrible*, (México: Ediciones Era, 1964), Págs. 15-19, 26-27.
- 43 Carlos Delgado. "Ejercicio sociológico sobre el arribismo en el Perú". En *Problemas sociales en el Perú Contemporáneo*, (Lima: IEP, 1971). Págs. 104-106, 108-110, 114-117.
- 44 Aníbal Quijano. *Dominación y cultura. Lo cholo y el conflicto cultural en el Perú*. (Lima: Mosca Azul, 1980). Págs. 69-73.
- 45 Antonio Cornejo Polar, "Mestizaje, transculturación, heterogeneidad". En *Asedios a la heterogeneidad cultural: Libro de homenaje a Antonio Cornejo Polar*, José Antonio Mazzotti y U. Juan Zevallos Aguilar, coordinadores (Lima: Asociación Internacional de Peruanistas, 1996). Págs. 54-56.



e supone que deberíamos saber lo que somos, lo que fuimos y lo que queremos ser. Las demandas por reconocimiento, sin embargo, requieren de criterios de estabilidad social que el país ha ido perdiendo en las últimas décadas como corolario de los cambios sociales, las migraciones, el proceso de industrialización, los diversos movimientos sociales y políticos y la crisis de las instituciones. Agudizadas por el terrorismo y la informalidad, las exigencias de reconocimiento han llegado a parecer quiméricas; sin embargo, se unen legítimamente a una tradición de crítica social, especialmente dirigida a la élite limeña. Cabe mencionar que, en estas últimas décadas, la crítica social ha incluido la problemática de género. Los trabajos pioneros de María Emma Manerelli atestiguan de ello.

Existe una larga e interesante tradición de mezclar lo social con lo cultural. En este sentido resultan de interés los señalamientos de Carlos Franco acerca del surgimiento de la "nueva plebe urbana". Pero, al mismo tiempo, preguntar por la identidad ha llevado a postular alguna dimensión cultural particular como matriz de la identidad. ¿Existen diversas culturas en el Perú? ¿Somos una sociedad fragmentada? ¿El mestizaje es un discurso político? En un país cuyo paisaje urbano predominante disuelve las fuentes históricas de la cultura ¿cómo responder a estas preguntas? Con todo, el desarrollo urbano genera nuevas tendencias culturales. Tal vez hoy sea posible saber lo que somos. Tal vez ya se pueda tener respuesta a nuestra demanda por reconocimiento.

Capítulo IX:

¿Qué somos? Cultura y sociedad



“El concho telúrico de acometividad”,
Obras Completas. Lima: Francisco Moncloa editores, 1966. Extracto seleccionado,
págs. 344-351.

El concho telúrico de acometividad

Héctor Velarde
(Lima 1898-1989)



Arquitecto y profesor en la Escuela Nacional de Ingenieros y en la Universidad Católica. Fue un agudo observador de la sociedad peruana.

Este contraste absoluto en el mismo medio geográfico, entre lo suave y delicioso del clima y lo terrible de la topografía que fija y detiene, fue elocuentemente expresado por los tejedores peruanos quienes, en materia de lógica aristotélica y aguja, tejían los tejidos de contradicciones más bellos y perfectos del mundo (todos de Paracas).

Ambos aspectos opuestos producen consecuencias directas y complementarias, el aspecto de fusión y armonía con el clima, que es, lo repetimos, la Providencia misma, y el aspecto de imposibilidad de conquista de un suelo superior a la escala humana. La naturaleza en el Perú es un cuco invencible con aire acondicionado.

—Primer aspecto.

Este aspecto establece e inculca lo grato, la confianza en el existir, lo generoso, la paciencia, lo orgánico-biológico, lo que se arregla solo, lo que dura sin cuidarlo y las buenas maneras. La conservación del individuo y de la especie no es un drama como en Hamburgo o Chicago sino una simple función pasiva de defensa (puestos); se desarrolla sin brusquedades bajo un cielo benévolo y sobre una tierra que produce de todo, siempre y cuando no se metan con los cerros y los arenales. Entonces, ¿para qué la precisión, el rigor y llegar a la hora? Lo indefinido, la despreocupación, cierto abandono de las cosas (dejadez), la discontinuidad en los procesos, un pacto latente con Dios, determina el estilo depurado y encantador del peruano, sobre todo, del limeño.

Nada fuerza, pues a los ilustres descendientes de los tejedores peruanos a formas y actitudes duras, concluyentes y, en el fondo, absurdas. Al contrario, y lo repetimos, la invitación del clima ideal, del lugarcito cómodo y de la papa abundante en ese lugarcito, los obliga más bien al menor esfuerzo, por ejemplo, a dejar las puertas “juntas”, los cajones entreabiertos y los caños goteando...

Una cosa puede servir para otra: el Country Club puede terminar en clínica como la casa de la Perricholi ha terminado en cuartel.

Les encanta formar comisiones con muchos miembros en las que nadie se entiende con precisión. La precisión, como se comprenderá, no interesa; molesta.

Se establecen a perpetuidad opiniones y conceptos sobre personas y cosas sin que se sepa a ciencia cierta por qué...

Todos saben de todo porque nada exige que se penetre mucho. La gracia, muy moderna por cierto, es ser genio sin estudiar nada. El muy estudioso es irremediablemente sonso.

–*Corolario:*

Como la ambición y las ganas no sufren mayores resistencias del medio ambiente, éstas se revelan a las claras y surgen los frescos conocidos, los importantes y solemnes a solas y que todos saludan, las lobas insaciables y sin disimulo, especialistas y técnicos en cosas raras, los que se sienten dueños del país y los que orinan en la calle a la vista de todo el mundo.

–*Segundo aspecto.*

Si el clima no exige mayores esfuerzos ni pérdidas de energía esto no quiere decir que no haya capacidad de lucha, al contrario, la hay y a veces muy grande, pero esta capacidad queda en parte retenida por lo inútil que sería gastarla totalmente ante una naturaleza de suelo que la aniquilaría por completo. Queda entonces una reserva contenida, generalmente dormida, de acometividad, un concho profundo de agresividad no empleado que, no pudiendo manifestarse contra la naturaleza de ese suelo, se vale simple y llanamente de la gente y de las cosas como válvula de escape. Esto es lo que definimos como “el concho telúrico de acometividad” y que funciona automáticamente bajo las siguientes formas:

–*Forma general.*

En lugar de hacerse algo a favor de algo se hace en contra de algo. Ejemplos:

–En cuanto tenga ese puesto en el Ministerio lo friego a Pérez.

–Me caso con la Chacha y lo reviento al suegro.

–Me hago socio de Machorena y arruino a Pelayo.

Total: hay que gastar energías...

–*Forma particular N° 1.*

Se siente que todos tienen su concho telúrico de acometividad retenido y que éste puede revelarse en cualquier momento y forma: lo malo que se acumula en ese concho se espera con la mayor naturalidad y hasta con verdadero interés. Están en su derecho.

Por ejemplo, si el Dr. Tornella, tan honorable, ha robado una fuerte suma y se ha escondido, los comentarios serán los siguientes:

–¿Cuánto?

–¡Pobre Filomena!

–¡Qué barbaridad!

–¿Y llamaron a la policía?

–Y yo que estuve en el colegio con él.

–¿Su papá también? ...

Nadie dice: “No puede ser, se volvería loco, se han equivocado”, etc. Pero esto no es lo importante, eso se olvida fácilmente, lo esencial y profundo es que se alivie el concho telúrico de acometividad.

–*Forma particular N° 2.*

Si a una persona le pasa algo, si le dan una medalla o adquiere una fortuna, el concho telúrico de acometividad de los demás no tiene motivo alguno de desgaste; más bien de freno. De ahí la poca atención y hasta el silencio en estos casos de éxito. Luego, como lo prudente es dudar de lo que no provoca la reacción del concho se oyen cosas como éstas:

–El Dr. Tieppo ha escrito un magnífico tratado de Psicología.

–¿Desde cuándo Tieppo es inteligente?

–Se lo habrá escrito otro.

–¡Pero si yo conozco a Tieppo!

–*Forma particular N° 3.*

El concho telúrico de acometividad no tiene salida, queda todo adentro, se lo traga el individuo. Esto es corriente y explica el mal humor, el pesimismo, la cavilación y la cantidad de amargados que se encuentran sin razón alguna.

Nota: como todos tienen su concho adentro son suficientemente perspicaces, agudos y ocurrentes.

–*Aspectos Combinados bienestar y concho.*

Ejemplos:

Si una persona emprende un trabajo o negocio y le va mal, muy mal, el comentario típico es el siguiente:

–¿Y quién le mandó meterse?

Naturalmente, si nada ni nadie lo obliga a meterse...

El “acomodo” es una actitud característica y natural ante la tremenda topografía del país Y lo delicioso del clima en el lugar escogido.

Si hay cuatro gatos, por separado y sin conocerse, se

pondrán siempre juntitos donde sea y como sea: son las llamitas que se juntan al borde de los precipicios y bajo los pedrones de los cerros... Eso que les pasa a las llamas aunque estén en pampa (hábito prudente) les pasa a los gatos en el Perú aunque sean ingleses. Acaban apelotonándose. Nadie sabe, además, si va a haber temblor.

Hay una igualdad cordial, una democracia profundamente humana, debida a la nivelación ante lo imposible de la costra terrestre y la generosidad de la atmósfera. El concho telúrico de acometividad es el denominador común.

El ratero es frecuente pero no el *gángster* porque la vida en la ciudad es muy blanda y esconderse en la pampa o en la puna es muy duro.

Las sanciones no son muy fuertes contra los pillos porque las víctimas son generalmente a medias y siempre amparadas por la bondad del medio ambiente que no siente mucho lo sustraído. El vivo hace gracia y cuando éste no se lanza en cosas mayores se le llama con simpatía "cunda".

Si alguien adquiere poder (porque se lo dan o se lo toma) ese poder resulta siempre mucho mayor de lo que él mismo y los otros pueden creerlo. Esto es debido a la falta de resistencia exterior, de reacción ambiental, lo que redundará en una alarma constante; su concho telúrico de acometividad puede soltarse en cualquier momento. Entonces tratan de suavizar ese peligro a fuerza de "sobe" con algunas ventajas para los especialistas. Es cuestión de equilibrar lo suavecito con lo catastrófico.

El concho telúrico de acometividad es una potencia individual, latente, esencialmente personal, definidora, que impide acuerdo y acatamiento absoluto a las instituciones. De ahí que las personas sean más importantes en su clima que lo instituido por ellas mismas. Las instituciones de estructura extranjera están condenadas. Las instalaciones suecas de aire acondicionado en el Perú se malogran a la semana.

¿Por qué cuando un peruano sale al extranjero adquiere un actividad inusitada y tiene generalmente mucho éxito? Porque como debe, por un lado, defenderse de climas fuertes, y por otro la naturaleza del país donde está le parece una bicoca, su concho telúrico de acometividad, de energía acumulada, aflora con la mayor abundancia y de corrido.

¿Por qué el extranjero se encuentra tan bien en el Perú aunque muchas cosas le parezcan mal? Porque como está acostumbrado a dar el máximo de esfuerzo en su tierra, de capacidad de lucha, siente la fruición, la voluptuosidad de que, rápidamente, se le está formando una cosa rara y agradabilísima en su mente y en su cuerpo, algo que le da confianza, bienestar, reposo, despreocupación; come bien sin trabajar mucho y duerme mucho sin cansarse... Es que se les principia a acumular energías telúricas y les nace el concho de acometividad, de reserva, generalmente en forma alarmante. El extranjero es un perforador casi inconsciente de nuestro medio bendito.

Entre el concho telúrico de acometividad, de lucha, de energía retenida que, como hemos visto, puede ser mucha, y la gratísima falta de necesidad, precisamente, de lucha, ofrecida por el medio ambiente establecido, se produce la creación paradójica de obras importantes, algunas extraordinarias (industrias, edificios, etc.), todas ellas como es natural, con caracteres más o menos contradictorios. La expresión de esas obras es siempre algo sorpresivo porque o se eternizan o se realizan en menos de lo que canta un gallo. Son como milagros brotados de dos fuerzas profundas y contrarias; una dinámica de impulsos acumulados (concho) y otra estática que lo suaviza todo (clima). El producto es siempre humano y fino. Esto lo aprecian muchísimo los extranjeros cultos. El Perú no es un país para brutos. La falta de la rueda tiene que ver mucho con su originalidad y encanto.

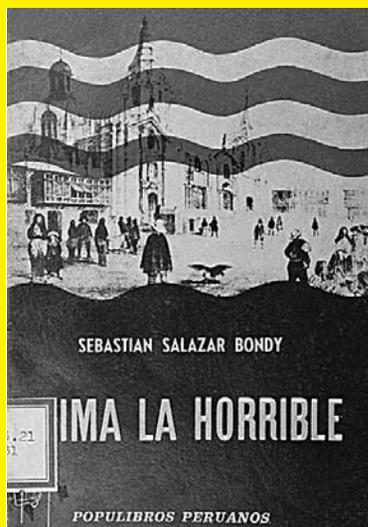
El que llega a realizar algo de principio a fin tal como lo había pensado debe ser considerado como un héroe. Todo conspira contra él; las delicias del aire y lo tremendo de las subidas y bajadas.

Las mujeres son particularmente adorables porque tienen un concho telúrico de acometividad maternal e inagotable: son de una ternura invencible. Todo está a favor de ese concho; la eterna primavera y la geografía que junta.

"¡Viva el concho telúrico de acometividad!". exclama Von Futte al terminar su libro.

-Conclusión:

En el Perú, Taine está muy por encima de Gobineau a pesar de los orejones, la mandinga, el chapetón y los gringos.



Lima la horrible. México: Ediciones Era S. A., 1964. Extracto seleccionado, págs. 15-

Lima la horrible

Sebastián Salazar Bondy
(Lima 1924-1965)



Escritor y agudo crítico de la sociedad limeña. Figura influyente en el mundo de las letras en las décadas de 1950 y 1960.



Que el pasado nos atrae es algo menos de lo que en verdad ocurre: estamos alienados por él, no sólo porque es la fuente de toda la cultura popular, del *kitsch* nacional, y porque contiene una pauta de conducta para el Pobre Cualquiera que ansía ser algún día Don Alguien, y porque la actualidad reproduce como caricatura el orden pretérito, sino porque, en esencia, parece no haber escapatoria a llevar la cabeza de revés, hipnotizada por el ayer hechizo y ciega al rumbo venidero. El pasado está en todas partes, abrazando hogar y escuela, política y prensa, folklore y literatura, religión y mundanidad. Así por ejemplo, en labios de los mayores se repiten rutinarias las consejas coloniales, en las aulas se repasan los infundios arcádicos, en las calles desfilan las carrozas doradas del gobierno y en los diarios reaparecen, como en un cielo ebrio, las elegías al edén perdido. Cantamos y bailamos “vales criollos”, que ahora se obstinan en evocar el puente y la alameda tradicionales, y se imprimen libros de anécdotas y recuerdos de aquello que José Gálvez bautizó como *la Lima que se va*. Entre humos de fritanga se desplazan las viejas procesiones y otras nuevas, a través de idénticos vapores, remozan el gregarismo devoto. Y asistimos –¡qué remedio queda!– a bodas y funerales de ritual ocioso, de hipócrita convencionalismo. La trampa de la Arcadia Colonial está en todos los caminos. No es sencillo sortearla.

Precisa advertir que Lima no es, aunque insista en serlo, el Perú, pero esto es cuestión aparte. No cabe la menor duda, en cambio, que desde ella se irradia a todo el país un lustre que desdichadamente no es el del esclarecimiento. Hace bastante tiempo que Lima dejó de ser –aunque no decaigan los enemigos de la modernidad, la cual, sin embargo, ha otorgado aún a nostálgicos y pasatistas sus automóviles, sus transitores, sus penicilinas, sus nylon, etc.– la quieta ciudad regida por el horario de maitines y ángelus, cuyo acatamiento emocionaba al francés Radiguet. Se ha vuelto una urbe donde dos millones de personas se dan de manotazos, en medio de bocinas, radios salvajes, congestiones humanas y otras demencias contemporáneas, para pervivir. Dos millones de seres que se desplazan *abriéndose paso* –Francisco Monclova ha llamado la atención sobre el contenido egoísta de esta expresión coloquial– entre las fieras que de los hombres hace el subdesarrollo aglomerante. El caos civil, producido por la famélica concurrencia urbana de cancerosa celeridad, se ha constituido, gracias al vórtice capitalino, en un ideal: el país en-

tero anhela deslumbrado arrojarse en él, atizar con su presencia el holocausto del espíritu. El embotellamiento de vehículos en el centro y las avenidas, la ruda competencia de buhoneros y mendigos, las fatigadas colas ante los incapaces medios de transporte, la crisis del alojamiento, los aniegos debidos a las tuberías que estallan, el imperfecto tejido telefónico que ejerce la neurosis, todo es obra de la improvisación y la malicia. Ambas seducen fulgurantes, como los ojos de la sierpe, el candor provinciano para poder luego liquidarlo con sus sucios y farragosos absurdos. La paz conventual de Lima, que los viajeros del XIX, y aun de entrado el XX, celebraron como propicia a la meditación, resultó barrida por la explosión demográfica, pero la mutación fue sólo cuantitativa y superficial: la algarada urbana ha disimulado, no suprimido, la vocación melancólica de los limeños, porque la Arcadia Colonial se torna cada vez más arquetípica y deseable.

Una fugaz visión puede convencer al turista, por tanto, de que la colonia supérstite fue, al fin, superada, mas no es bueno fiarse de la equívoca impresión del pasajero. El pasado que nos enajena está en el corazón de la gente. No únicamente, además, en el de aquella que desde varias generaciones atrás es de aquí, sino también en el del provinciano y el extranjero que en Lima se establecen. Ambos llegan a la ciudad llenos de futuro y, al cabo de unos años, han derrochado, en no se sabe bien qué, la voluntad de progreso que los desplazó. Esa fuerza original es sustituida por la satisfacción de saberse insertos en el sustrato colonial de la sociedad limeña. Lo cual quiere decir que han comenzado a construirse un pequeño virreinato particular y, merced a él, por matrimonio, asociación o complicidad, o por las tres cosas a la vez, a participar del poder de amos y rentistas que detentan las Grandes Familias.

Al resto del país se transmite, por modo del imperio metropolitano, el ensueño nobiliario (cuyos títulos avala la alta banca), y en cada ciudad, pueblo o villorrio la pantomima se consume como un ensayo previo al estreno en la capital.

Con las Grandes Familias hemos, pues, topado. Imposible no advertir que son ellas las que han difundido, con total ignorancia de la precedencia del buen Manrique, la patraña de que *cualquier tiempo pasado fue mejor*, añadiendo a este relativamente prestigiado infundio el ápice de que de todos los

tiempos pasados el del mando paternalista, el rango por la prosapia y la dependencia del extranjero fue más feliz que ningún otro. Dichas Grandes Familias no desconocen que social y económicamente aquella edad ya no es más, pues incrementan su opulencia y prosperan de acuerdo a la objetividad del presente. Temerosas, sin embargo, como han vivido siempre, de cualquier brote de descontento y violencia, han hecho circular, gracias al escaso o nulo saber que sus instituciones pedagógicas han procurado a las mayorías, la metáfora idílica de la colonia y su influjo psicológico y moral. Sus piadosos cuadros de pintura cuzqueña, sus casas de estilo neocolonial de barroco mobiliario, sus emparentamientos endogámicos –sólo accidentalmente interrumpidos por una transfusión de sangre inmigrante–, sus legítimos o falsos escudos, sus pruritos de señorío bien servido, su hispanismo meramente tauromáquico y flamenco, su eminencia, en suma, chapada de memorias genealógicas, concretan en sus refinadas formas la mixtificación que con fines de lucro han definido como signo de un destino irrenunciable.

Porque no se trata de un amor desinteresado por la historia, ni de una falta de perspectiva hacia el progreso del hombre, ni de una loca borrachera de anacronismo, nada de eso, sitio del mantenimiento, al socaire de esta especie de fetichismo funerario, del sistema en que pertenecen al señor la hacienda y la vida de quien la trabaja. Todo resulta, a la postre, una burda trapacería enmascarada de tradición, literatura y nostalgia, que son falsa tradición, mala literatura –y extraviada nostalgia. Mas el cuento de la Arcadia Colonial ha tenido éxito –hay que reconocerlo–, e inclusive aquellos que nos hemos liberado, si no de estar cautivos en su red, a lo menos de practicar su adoración, hallamos difícil emanciparnos totalmente del embeleso de esos entes de ficción -virreyes, purpurados, oidores, tapadas, santurrones- estratégicamente colocados en un recoveco de los barrios viejos, en la pegadiza veleidad de una canción de moda, en un refranescos lugar común, en un ademán de urbanidad habitual...

La extraviada nostalgia se precipitó, para hacerse popular y nacional, como lo veremos enseguida, en lo que se llama *criollismo*. Ninguna irrealidad y ningún preterismo, por ende, mayores y más nocivos que este no se sabe si estilo, costumbre, manía o deformidad que repercute desde el vago término de *criollo* para justificar la continuidad del timo de la

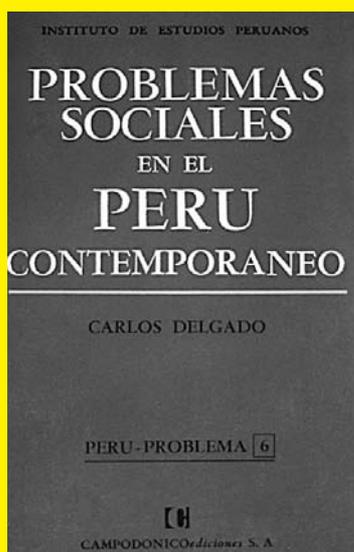
Arcadia Colonial. Arcadia perdida, sí, pero que, según la receta, puede ser rescatada y revivida por la invocación soñolienta y paródica.



El mito colonial —se ha dicho arriba— se esconde en el criollismo y por medio de sus valores negativos excita el sueño vano de la edad dorada de reyes, santos, tapadas, fantasmas, donjuanes y pícaros. ¿Cómo asciende un hombre común al mundo privilegiado, hasta su halo, pues más allá no es posible, sino asumiendo la teoría del paraíso colonial gracias al ejercicio del criollismo? En éste se obnubila, se embriaga de mentiras, sueña con el señorío... Se trata de lo que ha sido llamado líneas antes *perricholismo*: entrega al virrey, a su equivalencia contemporánea, del mismo modo que la modesta tonadillera del XVIII al corazón senil del hidalgo catalán, con ambición, mas ciertamente con asco, aunque como único recurso para escapar de la fatal inferioridad. Hay una prueba actualísima del fenómeno de la elevación por vía criollista. En recientes elecciones políticas un candidato militar y ex dictador, que durante su régimen obtuviera, por gestión en España franquista, una genealogía convenientemente filtrada, hizo parte de su campaña con el lema de “Los criollos votarán por Fulano”. Ilustraba a la frase el dibujo torpe, pero efectivo de una pareja bailando, al compás de guitarras, una marinera criolla, de esas

que están conceptuadas como “flor celestial de los tiempos coloniales”. Los sufragios demostraron luego que el candidato tenía, en cuanto a conocimiento de Lima y los limeños, un ojo de lince.

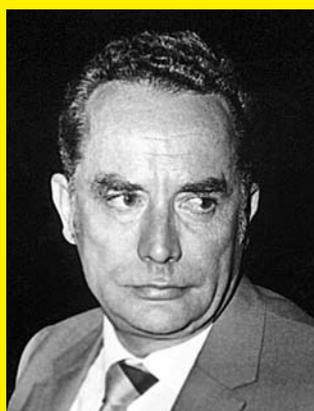
Ser anticriollo y anticriollista (en la modalidad colonialista señalada) no significa necesariamente, sin embargo, estar en una actitud renovadora, ser del presente y prever el futuro en base a los datos racionales del presente. Hay una forma de abominar del pasado que obedece a razones espúrias y, por tanto, existe una clase de postura exquisita y cosmopolizante tan evasiva como la criollista de inspiración virreinal. De otra parte, ciertos criollistas (José Diez Canseco, digamos por decir un nombre representativo) lo fueron buscando la auténtica raíz humana y popular del limeño. Aquí se ha hecho hincapié en el criollismo que se nos urge acatar como espíritu y vida únicos de la ciudad y el país, y que, además, sólo opera como justificativo o cortina de humo de la secular exacción de las mayorías. La Arcadia Colonial es la envoltura patrioter y folklórica de un contrabando. Lima es por ella horrible, pero la validez de este calificativo depende de dónde nos situemos para juzgarla, qué código consultemos para medir sus defectos y vicios y a quiénes sentemos en el banquillo de los acusados. El objeto de estas páginas es vindicar a la ciudad de la deplorable falsificación criollista y condenar, en consecuencia, a los falsos monederos.



Ejercicio sociológico sobre el arribismo en el Perú, Problemas sociales en el Perú Contemporáneo. Perú Problema N° 6. Lima: IEP, 1971. Extractos seleccionados, págs.104-106, 108-110, 114-117.

El arribismo en el Perú

Carlos Delgado
(1927- 1980)



Sociólogo, aprista en su juventud y luego, cercano colaborador de Velasco en Sina mos. Crítico de los partidos políticos y de la sociedad peruana.

En el Perú el “sistema” social sigue caracterizándose por una marcada rigidez que en gran medida dificulta e impide formas fluidas de movilidad social. La rígida estrechez del “sistema” en cuanto red de desplazamientos sociales determina que el éxito social sólo puede alcanzar a grupos relativamente pequeños de individuos. En una sociedad así, donde la virtualidad operativa de los mecanismos de movilidad social sufre el impacto decisivo de las influencias personales, el poder de patronazgo de ciertos individuos dentro de la sociedad es, en realidad, considerable y, por ende, la posibilidad de manipular tal poder en beneficio propio gravita con fuerza irresistible para estimular determinados tipos de comportamiento de gran eficacia dentro del contexto de un ordenamiento patrimonial de la sociedad. En una sociedad de tales características las posibilidades de éxito social son extremadamente reducidas y es muy alta la competencia por el acceso a posiciones de prestigio, riqueza y poder concebidos como bienes supremos. Como tales bienes se juzgan inalcanzables para tantos competidores, como la competencia es muy acentuada, y como las posibilidades de éxito se consideran mínimas, la lucha por el triunfo social alcanza a veces niveles de verdadera ferocidad. En tales circunstancias no hay armas vedadas: todo medio es lícito para conseguir la finalidad perseguida. Como todos quieren “subir” y hay pocas posibilidades de lograrlo, el “ascenso” de un individuo entraña el “descenso” de otro: sólo se puede “subir” cuando otro “baja”. Pero como dentro de condiciones sociales de alta competencia tal “descenso” no puede ser resultado del deseo espontáneo de nadie, surge la necesidad de ascender derribando. En síntesis, dentro de tal contexto social, para tener éxito es preciso “traerse abajo” a otros individuos.

A este deseo desenfrenado por “subir” se le denomina en el Perú arribismo. Donde como en este país, la naturaleza misma de las vías de desplazamiento social genera numerosas áreas de intenso estrechamiento sujetas, en gran medida, al control de quienes manipulan resortes de poder dentro de un complejo mecanismo de interacciones e interdependencias inherentes al funcionamiento de diversos “feudos” e “imperios” personales, la emergencia del arribismo como forma de conducta social para triunfar en la vida, no es, en puridad, sorprendente. En realidad, lo sorprendente sería que tal tipo de comportamiento no se registrara en la interacción competitiva de quienes integran una sociedad como la nuestra. Desde este punto de vista, la significación del estu-

dio del arribismo como conducta social de competencia estriba, justamente, en que puede permitir una mejor comprensión de la forma en que las relaciones sociales están estructuradas en el Perú contemporáneo. En otras palabras, el arribismo obedece a imperativos de carácter social generados por la propia estructura de la sociedad peruana. Por tanto, es posible enfocar la conducta arribista como medio a través del cual algunos aspectos de las interrelaciones sociales en el Perú podrían tornarse inteligibles. Esto supone aceptar que no es el comportamiento arribista el que determina las modalidades funcionales de los “sistemas” de relación social sino que, por el contrario, el arribismo debe ser entendido como derivación y producto de los “sistemas” que tipifica.

El arribismo parece tener dos principales modalidades operativas. Una es la adulación genuflecta a quien ocupa posiciones de poder. En el habla popular tal modalidad constituye el *sobe*: se soba al superior, al influente, al poderoso, a quien puede dispensar favores y apadrinar el “ascenso” social. La otra modalidad del arribismo se expresa en la agresión verbal generalmente indirecta, en el ataque a mansalva, en el chisme, en la crítica destructiva, en el chiste peyorativo de aplicaciones zahirientes y de doble intención. En el habla popular esto se denomina *raje*; se raja de todo aquel a quien el arribista considera competidor real o potencial por el acceso a las estrechas vías del éxito y del reconocimiento. *Raje* y *sobe*, sin embargo, claramente dimanan de la concepción lúcida o brumosa del bien como categoría limitada, poco accesible e insuficiente para generar satisfacción universal.

Estas dos modalidades operativas del arribismo no son, en realidad, excluyentes y nada impide que el arribista practique ambas, alternativa o simultáneamente de acuerdo a las circunstancias, según la naturaleza de su campo de acción, y dependiendo de quienes sean las personas objeto de su halago o su diatriba. La preferencia por una de las modalidades señaladas no descarta, en consecuencia, la posibilidad de utilizar la otra: la adulación a una persona influente suele, en efecto, llevar aparejada la diatriba hacia otra a quien el arribista considera con respecto a la primera, en una posición de efectiva o presunta rivalidad. Naturalmente, este procedimiento tiene también una aplicación inversa. Esto quiere decir que el comportamiento arribista parece tener, en esencia, un carácter de relativa “simetría” en virtud del cual los resultados de la adulación o de

la diatriba se conciben como ventajas recíprocamente afianzadoras de las expectativas de éxito social. De ser así esto seguramente confirmaría el común origen psicológico de ambas formas de conducta arribista en la concepción del bien como categoría de extremada limitación de uso y acceso. En este sentido, cabe señalar que las expectativas de ventaja personal que el arribista cifra en la diatriba se refuerzan con el halago dirigido hacia quienes se considera situados en una real o supuesta relación de conflicto con respecto a los individuos a quienes el arribista estima contendores en su lucha por el éxito social. Así, halago y adulación tienden a reforzar la virtualidad destructora del ataque y la diatriba.

De este modo, la competencia social del arribista tiende a conformar una relación de tipo triangular; de un lado, los individuos a quienes él define como contendores reales o potenciales en su reclamo al reconocimiento social; de otro, aquellos a quienes el arribista define como virtuales aliados en su acción competitiva; y de otro lado, el propio arribista que, empleando virulencia verbal con los primeros y ditirambo con los segundos, intenta usar a ambos para lograr sus fines de beneficio personal. Por esta razón, generalmente ni el halago ni la diatriba utilizados para unos y otros pueden tener unicidad formal de propósito: el primero se otorga dentro del contexto dual de una declaración que, al mismo tiempo, elogia a la persona a quien va dirigido y zahiere, implícita o explícitamente, a otro u otros individuos; y la segunda suele, asimismo, formularse dentro de un contexto también dual de ataque a quien va dirigida, por un lado, y de enaltecimiento a terceros, por otro. En esta forma, tanto la “crítica” como el elogio sirven para definir la esencial ambidextría operativa del arribismo, es decir, su utilización de valores antitéticos de apreciación dirigidos hacia individuos a quienes el arribista operacionalmente define y presenta como antagonistas recíprocos dentro de una ecuación social, que si bien es “simétrica” en términos de la autoubicación funcional del arribista vis-a-vis sus expectativas de un beneficio personal derivado del presunto conflicto de terceros que él construye, es claramente “asimétrica” desde el punto de vista de la autoubicación sentimental, valorativa e intelectual que el arribista, asimismo, define: él se sitúa lo más cerca posible de quien elogia y lo más lejos posible de quien ataca.

Esta segunda modalidad de arribismo se ha dado tradicionalmente en las esferas intelectuales y políticas y, acaso en menor grado, en las esferas artísticas

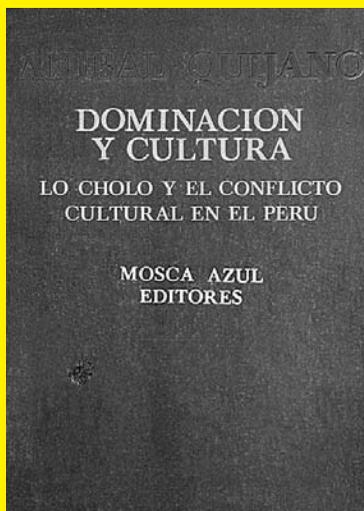
del Perú. Ellas no se caracterizan por una tendencia constructiva hacia la emulación sino más bien hacia la rivalidad, el conflicto soterrado, el alineamiento en grupos y bandos irreconciliables. Aquí, quien sabe paradójicamente, la competencia suele ser mezquina y ruin en grado sumo y sólo parecen superarla aquellos que merced a su talento y superioridad manifiestos, han logrado ya trasponer el umbral del reconocimiento y de la fama. Por eso en el Perú pareciera que sólo los intelectuales que han “llegado” suelen ser intelectualmente generosos. En este sentido, se diría que la generosidad de este tipo es un lujo que en nuestro medio sólo contados intelectuales y artistas pueden darse.

Por ser el arribista, como se anotó anteriormente, un individuo, *en esencia, inseguro*, la cultura del arribismo es también *una cultura de la inseguridad*. De esto se derivan los rasgos a veces psicopáticos que el arribista evidencia en su ardorosa e intensa ansiedad por procurarse un éxito que parece inalcanzable por la vía de los comportamientos socialmente constructivos. Esto explica que el arribista sea también un individuo fundamentalmente negativo e hipercrítico cuyas energías se orientan básicamente hacia finalidades de destrucción. Esto parece ser particularmente cierto del arribismo propio de las esferas intelectuales. Las características mismas del mundo intelectual determinan que aquí la conducta arribista asuma perfiles de elevada sofisticación destructiva. La naturaleza esencialmente negativa del intelectual arribista tiende a reducir drásticamente su capacidad creadora. Y esta limitación, que decreta la sustancial falta de originalidad de su talento, parece ser, precisamente, la que lo impele hacia formas de comportamiento arribista para reforzar las posibilidades de un éxito que parece altamente problemático a través del ejercicio creador de un talento original que él no posee.

En un mundo social de características marcadamente competitivas, el intelectual arribista encuentra que la limitación antes aludida tiende a incrementar el sentido de íntima inseguridad que tipifica su vida psicológica y que se acrecienta más aún cuando, en la competencia por un reconocimiento de posibilidades acusadamente limitadas, advierte en otros el talento creador y la originalidad que él no posee. En tales circunstancias, el intelectual hipercrítico y negativo sólo atina a redoblar sus esfuerzos destructivos apelando a cualquier recurso, por vedado que sea. En este sentido, surgen distintas posibilidades de acción susceptibles de

empleo simultáneo: la crítica exacerbada cuya finalidad no es evaluar sino destruir, la tergiversación, la maledicencia encubierta, el chiste de corrillo cargado de veladas acusaciones implícitas, y la virtual organización de “campañas de silencio” destinadas a “liquidar” a un adversario al que es preciso “cerrarle el paso”. El refinamiento logrado por algunos individuos en el manejo de estas técnicas operativas del arribismo alcanza a veces niveles de sofisticación realmente impresionantes. Sin embargo, lo que el arribista parece no apreciar con justeza es el alto costo intelectual y psicológico que demanda el dominio de estas técnicas competitivas y que, en mucho, explica su frustración y su frecuente fracaso. En efecto, la inversión emocional e intelectual que esta conducta impone es de tal magnitud que sólo una parte relativamente pequeña de energías potenciales puede ser positivamente orientada hacia formas de comportamiento constructivo que abran paso a una competencia lícita por el éxito social.

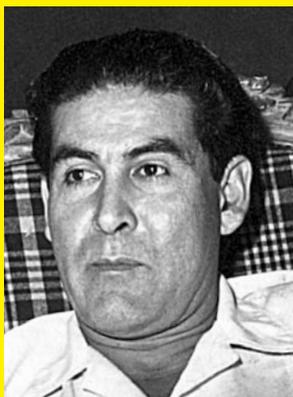
Mucho de lo anteriormente señalado tiene que ver con algo que Foster puntualiza para las sociedades campesinas y que, creo, tiene su contrapartida en situaciones que aquí se comentan. Foster indica que cuando un campesino migrante hace fortuna fuera de su comunidad, tal hecho no determina comportamientos agresivos entre los miembros de su sociedad local porque la fortuna acumulada en esas condiciones no pone en peligro el equilibrio interno del grupo y su estabilidad. Algo similar parece ocurrir en el mundo intelectual y artístico peruano entendido como la “comunidad” de los artistas e intelectuales. Estos, generalmente, necesitan consagrarse en el exterior antes de ser reconocidos en el Perú. Para “ganarse un nombre” en esta comunidad suele ser necesario triunfar primero fuera de ella, acaso “porque nadie es profeta en su tierra”. El triunfo interno es a veces singularmente difícil si no está precedido por victorias logradas allende los linderos del país. El hacer “fortuna intelectual” fuera del medio tiende en cierta manera a desalentar conductas agresivas en los miembros de la comunidad intelectual para quienes –en modo análogo a lo puntualizado por Foster con referencia a las sociedades campesinas– los éxitos foráneos no parecen afectar la distribución interna del bien limitado y, por ende, no atentan contra la estabilidad y la seguridad del grupo local. Este es, en efecto, el caso de prácticamente la mayoría de los más altos valores de la cultura peruana contemporánea.



Dominación y cultura. Lo cholo y el conflicto cultural en el Perú. (Lima: Mosca Azul, 1980). Extractos seleccionados, págs. 69-73.

El Cholo: cultura de transición

Aníbal Quijano



Sociólogo sanmarquino. Analista de los problemas políticos, culturales y sociales del Perú actual. Es famoso por su reflexión sobre la cultura del cholo y las clases sociales y el imperialismo.

Los estudios sobre la población campesina del Perú y muy especialmente los que se refieren a las “comunidades indígenas”, revelan que gran parte de la población indígena está atravesando un activo y cada vez más acelerado proceso de cambio cultural. La generalidad de los antropólogos enfoca este cambio en términos de “aculturación”, esto es como un proceso de abandono de las instituciones culturales indígenas y la adhesión a las que ofrece la cultura occidental criolla.

Este proceso de cambio cultural afecta, principalmente, a las poblaciones indígenas expuestas a la influencia de la cultura urbana, ya sea a través del transporte, de la migración o de la vecindad a núcleos urbanos o industriales. En relación con estos factores, los límites y los niveles de este proceso de cambio cultural varían de una región a otra, siendo mayor en las zonas más expuestas a la influencia de la cultura urbana y menos pronunciada en las localidades más aisladas de este contacto. Además, ocurre en cierta forma dentro del proceso de “modernización” de la cultura occidental criolla de la sociedad global peruana, y paralelamente a él. Probablemente, en gran parte es una de las consecuencias de esta “modernización”.

El enfoque de este proceso de cambio cultural que afecta a la población indígena, como proceso de “aculturación”, puede ser probablemente apropiado para una parte de la población afectada por el cambio. Sin embargo, si se examina con cuidado el material ofrecido por la literatura antropológica, y se observa sobre el terreno las características de algunas de las capas que se señalan como sujetas al cambio, puede llegarse a la conclusión de que el problema es mucho más complejo que el implicado en un proceso actual de “aculturación”, y que hay un amplio sector para el cual el cambio cultural significa un fenómeno distinto. Algunos antropólogos, aunque de manera no muy clara, parecen haber previsto lo mismo, no solamente por la sustitución de la tradicional denominación de “mestizaje cultural” por el de cholificación para describir el proceso, sino también señalando la resistencia de algunos grupos de cholos a integrarse en los grupos de mestizos “occidentales” o “aculturados”.

Es decir, el proceso de cambio cultural que afecta a la sociedad peruana puede ser visto en términos de tres procesos particulares: a) la “modernización” que afecta a la sociedad global y particularmente a la población que participa en la cultura occidental criolla; b) la “aculturación”, que afecta a una parte de la población indígena, y chola; c) la cholificación que afecta a parte de la población indígena. Los grupos que se señalan en los cambios antropológicos como protago-

nistas del cambio cultural, aparecen normalmente como abandonando progresivamente su herencia cultural indígena y adoptando la que ofrece la cultura occidental criolla, ya sea en su variante urbana o en su variante campesina, aunque la mayor parte de este proceso ocurre bajo la influencia de la variante urbana. Este, que es el que aquí denominamos proceso de aculturación, contiene, según resulta de los estudios de los antropólogos, un factor motivacional sumamente protagonista, por incorporarse a la cultura occidental criolla y ser admitido plenamente por sus participantes. Así, por ejemplo, Galdo Pagaza informa que un sector de los indios que abandonan la cultura indígena y se hacen “mestizos” tratan de incorporarse a las capas occidentalizadas de la población y, en el curso del tiempo, lo consiguen después de una resistencia inicial de los participantes en la cultura occidental criolla.

Pero al mismo tiempo, otros grupos de la población que está afectada por el cambio, no solamente no se esfuerzan por sino rechazan la incorporación a la cultura occidental y su admisión en ella. Estos grupos –como los anteriores– aparecen participando en una esfera cultural integrada al mismo tiempo y en forma combinada, por elementos que provienen de la cultura indígena y por los que pertenecen a la cultura occidental. Esto es, que no se produce el abandono total de la cultura indígena, ni siquiera en el curso del tiempo y de las generaciones, y puede observarse por el contrario un activo esfuerzo por mantener, aunque modificados y adaptados a las circunstancias sociales, los elementos provenientes de la cultura indígena que forman parte de su mundo cultural. La vestimenta, el lenguaje, los patrones de organización familiar y de parentesco, ciertas formas de relación social como el “compadrazgo”, la concepción del mundo y las creencias religiosas, las formas de organización comunal, el arte y las técnicas artesanales, muestran una combinación de elementos de ambas procedencias culturales.

El mundo cultural así constituido, puede no ser coherente, sin duda es inclusive conflictivo en determinados aspectos. No obstante, es un mundo distinto, como conjunto tanto de una como de otra de las culturas originales. En este momento, no es probable que se pueda hablar todavía con una convicción, de que este “mundo cultural” forma una cultura enteramente estructurada en su conjunto. Pero, debe admitirse la existencia de un conjunto de elementos e instituciones culturales que están en proceso de formación y desarrollo y que tienden a

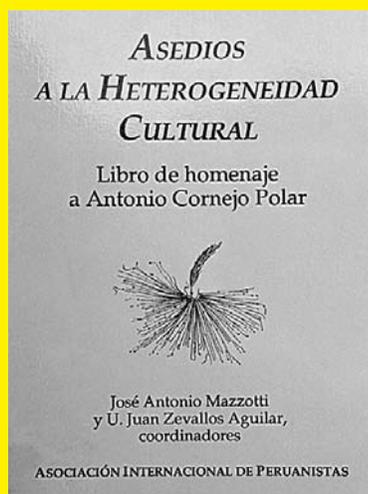
su institucionalización global como conjunto, siendo probable la existencia de sectores de elementos ya institucionalizados.

Es este proceso particular que, estrictamente, puede ser denominado como cholificación. Implica, en consecuencia, el surgimiento de una nueva vertiente cultural en nuestra sociedad, que crece como tendencia en los últimos años y prefigura un destino peruano, distinto que la mera aculturación total de la población indígena en el marco de la cultura occidental criolla, que ha sido hasta aquí el tono dominante de todos los esfuerzos por integrar al indígena en el seno de la sociedad peruana...

La modificación del contenido del cancionero popular peruano, con sus insistencia en el tema del cholo, en la orgullosa autoidentificación del cholo como tal, frente a los demás grupos, en la crítica social y política cuyo contenido se aparta de la que proviene de la clase media urbana, en la ridiculización de la cultura “criolla” de las ciudades de la costa y del afán imitativo de los “aculturados”, tan contrario de la anterior actitud admirativa de los campesinos serranos, y sobre todo, con el énfasis en el valor de las peculiaridades culturales del Perú y de la defensa del valor vital de los elementos de la cultura indígena, en contra de la concepción de las clases medias y dominantes de la cultura occidental criolla, para las cuales todo ello es folklore y es exótico.

Todo ello no es propio de la personalidad indígena contemporánea ni de la occidental criolla, así como tampoco puede ser el resultado del proceso de aculturación. Y, desde esta perspectiva, sólo puede ser el resultado de la emergencia de una nueva personalidad socio-cultural en la sociedad peruana.

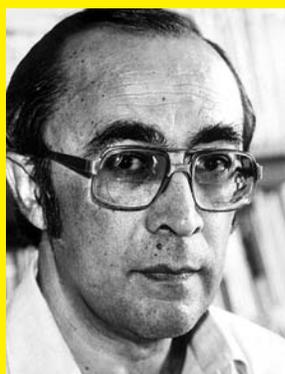
Puede, pues, concluirse sin arriesgar mucho, que el cholo no es solamente un nuevo grupo social de emergencia, sino que fundamentalmente es portador de una cultura de formación, integrándose con elementos que proceden de nuestras dos culturas originales y con otros que son producto de la elaboración del propio grupo. En tanto que esta cultura está aún en proceso de emergencia y formación, no puede esperarse que ella muestre ya una institucionalización, estructurada a nivel global. Eso no obstante, es legítimo enfocarla como una cultura en proceso de formación, es decir una “cultura de transición”, con las mismas connotaciones incorporadas a la noción de “sociedad de transición”.



"Mestizaje, transculturación, heterogeneidad", *En Asedios a la heterogeneidad cultural: Libro de homenaje a Antonio Cornejo Polar*, José Antonio Mazzotti y U. Juan Zevallos Aguilar, coordinadores (Lima: Asociación Internacional de Peruanistas, 1996), Págs.54-56.

Mestizaje, transculturación, heterogeneidad

Antonio Cornejo Polar
(Lima 1936-1997)



Estudioso de la literatura y defensor de la heterogeneidad de la cultura peruana. Fue rector de la Universidad de San Marcos y profesor en Berkeley.



Podría decirse que la categoría de mestizaje es el más poderoso y extendido recurso conceptual con que la América Latina se interpreta a sí misma, aunque tal vez hoy su capacidad de ofrecer imágenes autoidentificadoras sea menos incisiva que hace algunas décadas y aunque –de otro lado– no puede olvidarse que a lo largo de nuestra historia no dejó de suscitar cuestionamientos distintos pero casi siempre radicales y hasta apocalípticos (desde Guamán Poma hasta algunos positivistas). Me parece claro, sin embargo, que prevaleció y prevalece una ideología salvífica del mestizo y el mestizaje como síntesis conciliante de muchas mezclas que constituyen el cuerpo socio-cultural latinoamericano. Después de todo, no es casual que aquí se pudiera concebir con éxito una imagen mítica, como la de la “raza cósmica”, que es la exacerbación himnica de la algo así como un súper mestizaje –que sería, además, la razón legitimadora de la condición latinoamericana–.

Es inútil enlistar los innumerables usos de la categoría mestizo (y sus derivaciones) para dar razón de la literatura latinoamericana; inútil porque son de todos conocidos y también (espero no ser injusto u olvidadizo) porque en ningún caso hubo un esfuerzo consciente por definir con una cierta solvencia teórica lo que implica una “literatura mestiza”. Me temo que en gran parte reproduciría una cierta ansiedad por encontrar algo así como un *locus amoenus* en el que se (re)conciliaban armoniosamente al menos dos de las grandes fuentes de la América moderna: la hispana y la india, aunque en ciertas zonas, como el Caribe, se incluyera por razones obvias la vertiente de origen africano. Naturalmente, este deseo no era ni es gratuito, ni tampoco se enclaustra en el espacio literario: su verdadero ámbito es el de los fatigosos e interminables procesos de formación de naciones internamente quebradas desde la conquista. Asumir que hay un punto de encuentro no conflictivo parece ser la condición necesaria para pensar-imaginar la nación como un todo más o menos armónico y coherente –punto que sigue siendo un curioso *a priori* para concebir (incluso contra la cruda evidencia de profundas desintegraciones) la posibilidad misma de una verdadera nacionalidad. La “literatura mestiza” no es necesario decirlo está inextricablemente ligada al asunto de la “identidad” regional y/o nacional. La construcción social de la persona y obra del Inca Garcilaso es un ejemplo contundente a este respecto.

Presupongo el debate sobre el término “literatura mestiza” como portador —o no— de una alternativa efectivamente teórica. De aquí que mi primera pregunta-propuesta consiste en discutir si la categoría de transculturación, en sus versiones de Ortiz y Rama —o en otras— es el dispositivo teórico que ofrece una base epistemológica distinta. Aunque la he empleado varias veces, tengo para mí que es —en buena medida— lo primero. Implicaría a la larga la construcción de un nivel sincrético que finalmente insume en una unidad más o menos desproblematizada (pese a que el proceso que la produce pueda ser muy conflictivo) dos o más lenguas, conciencias étnicas, códigos estéticos, experiencias históricas, etc. Añado que el espacio donde se configuraría la síntesis es el de la cultura-literatura hegemónica; que a veces se obviaría la asimetría social de los contactos que le dan origen; y, finalmente, que dejaría al margen los discursos que no han incidido en el sistema de la literatura “ilustrada”. Al mismo tiempo es a todas luces innegable que el concepto de transculturación es hartamente más sofisticado que el mestizaje y que tiene una aptitud hermenéutica notable, tal como se hace evidente en los propios trabajos de Rama.

Si la transculturación implicara efectivamente la resolución (¿dialéctica?) de las diferencias en una síntesis superadora de las contradicciones que la originan (lo que debe sentirse), entonces habría que formular otro dispositivo teórico que pudiera dar razón de situaciones socio-culturales y de discursos en los que las dinámicas de entrecruzamientos múltiples no operan en función sincrética, sino, al revés, enfatizan conflictos y alteridades. En una primera instancia, en este nivel, habría que reflexionar sobre la categoría de hibridez (García Canclini) que no obvia las instancias sincréticas pero las desenfata y las sitúa en una precaria temporalidad situacional que tan pronto las instaure como las destruye: “estrategias para entrar y salir de la modernidad”. También cabría discutir mi propuesta sobre la heterogeneidad que definiría a vastos sectores de la literatura latinoamericana. Aunque algunas veces excedí el espacio literario, la verdad es que mis postulados siempre estuvieron pensados desde y para la literatura (lo que sin duda es una de sus limitaciones más obvias). En una primera versión el concepto de heterogeneidad trataba de esclarecer el índole de procesos de producción discursiva en los que al menos una de sus instancias difería, en cuanto filiación socio-étnico-cultural, de las de las otras. Más tarde “radicalicé” mi idea y propuse que una de esas ins-

tancias es internamente heterogénea. Es claro que las categorías como las de intertexto (o mejor: interdiscursivo, para evitar los problemas relativos al cruce de oralidad/escritura) o dialogismo (en términos de Bajtin no todo diálogo es dialéctico) permitirían afinar esa perspectiva. También lo es que se requiere problematizar intensamente la condición histórica de la heterogeneidad: en ella actúan discursos discontinuos que configuran estratificaciones que en cierto modo verticalizan y fragmentan la historia, tal como se aprecia en la reenunciación de los mitos de Huarochiri en *El Zorro de arriba y el zorro de abajo*, por ejemplo. Naturalmente, será indispensable cotejar todo lo anterior con la literatura alternativa propuesta más recientemente por Lienhard. A más de otros asuntos importantes, creo que esta propuesta enriquece el debate al enfatizar la significación de los niveles del multilingüismo, la diglosia y —lo que tal vez es más decisivo— el rechazo/asimilación de oralidad y escritura.

Por debajo de estas dinámicas interculturales queda el hecho —que por cierto también debe ser materia de reflexión y debate— de la convivencia histórico-espacial de sistemas “literarios” en alguna medida autónomos. Creo que hoy pocos excluyen a las literaturas quechua, aymara o lenguas amazónicas del espacio nacional de las literaturas andinas, pero me parece que siguen vigentes —en este punto— problemas de gran magnitud. Imposible ni siquiera enunciarlos, pero imagino que todos desembocan más o menos directamente en la percepción del objeto “literatura nacional” (o literatura andina) en singular o plural y en este segundo caso resultaría indispensable figurar los modos de relación (si la hubiera) entre un sistema (por ejemplo, la literatura oral en quechua) y otra (la literatura “cultura” en español, sea el caso). En algún momento adelanté a este respecto la hipótesis de que el conjunto de estos sistemas literarios formarían una “totalidad contradictoria”, pero sigo sin saber exactamente cómo funcionaría tal categoría.

Sea lo que fuere, la cuestión esencial consiste en producir aparatos teóricos-metodológicos suficientemente finos y firmes para comprender mejor una literatura (o más ampliamente una vasta gama de discursos) cuya evidente multiplicidad genera una copiosa, profunda y turbadora conflictividad. Asumirla como tal, hacer incluso de la contradicción el objeto de nuestra disciplina, puede ser la tarea más urgente del pensamiento crítico latinoamericano. Habría —claro— que discutirlo.

• 46 Javier Pulgar Vidal. *La geografía del Perú. Las ocho regiones naturales del Perú* (Lima: S-I, 1981). Págs. 11-25, 201-208.

• 47 Richard Webb. "Prólogo." En *Estabilización y crecimiento en el Perú: una propuesta independiente*. Carlos Paredes y Jeffrey Sachs, com. Lima: GRADE y The Brookings Institution, 1990.

• 48 Francisco Sagasti. "Política científica y tecnológica en el Perú: los últimos 30 años". En *Tecnología y Sociedad*, No. 3, noviembre 1995.

• 49 Mayer, Enrique. "Las reglas del juego en la reciprocidad andina". En *Reciprocidad e intercambio en los Andes peruanos*. Lima: IEP, 1974. Págs. 37-38, 43-49.

• 50 Jürgen Golte. *La Racionalidad de la organización andina*, (Lima: IEP, 1980). Págs. 75-80.

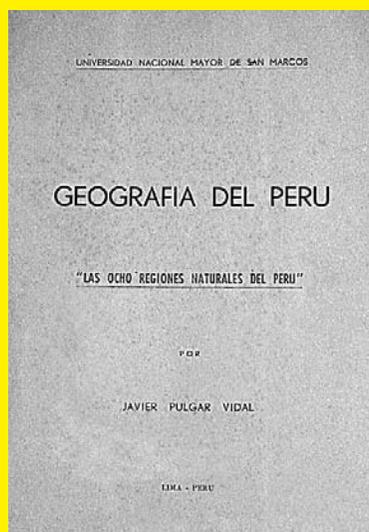


En los debates económicos se trata de responder a las siguientes preguntas: ¿Cuál es la relación del peruano con la geografía? ¿Por qué somos un país pobre? ¿Cuál es la mejor política para desarrollarnos? ¿Qué rol debe cumplir el Estado en la economía? ¿Se debe proteger a la industria? ¿Se debe aplicar una economía de libre mercado? Todas estas preguntas suponen una concepción de la economía como saber privilegiado y proponen la universalidad de las medidas económicas y su validez con independencia de los contextos en que se aplican. Frente a estos interrogantes ha habido quienes piensan que la toma de decisiones económicas debe considerar las condiciones sociales y la diversidad cultural y geográfica de la nación. Entonces habrá que recordar que somos un país pluricultural.

¿O no habrá que pensarlo?

Capítulo X:

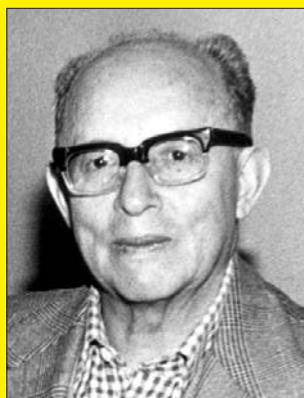
Visiones de desarrollo: el mercado y la racionalidad andina



Geografía del Perú; las ocho regiones naturales. Lima, S.I., 1981. Extractos seleccionados, págs. 11-25, 201-208

Geografía del Perú

Javier Pulgar Vidal



Natural de Huánuco, geógrafo, abogado. Especialista en recursos naturales renovables. Es un profundo conocedor de la diversidad de la geografía peruana.

1. Generalidades

Consideramos que Región Natural es un área continua o discontinua, en la cual son comunes o similares el mayor número de factores del medio ambiente natural; y que, dentro de dichos factores, el hombre juega papel principalísimo como el más activo agente modificador de la naturaleza. En el Perú, casi todos los paisajes conllevan la obra humana, ostensible u ocultamente; y no existe una sola región, salvo en los cortos sectores vacíos del ecúmene, en la que no haya intervenido significativamente el hombre durante el largo proceso, varias veces milenario, de ocupación del territorio.

El Perú está localizado en la sección tropical del globo; pero, debido a los vientos alisios, a la surgencia de las aguas profundas del océano, a las corrientes marinas, a la cordillera de los Andes, a la Hilea Amazónica, a la altitud y a la latitud, se engendran peculiaridades geográficas que han dado origen a ocho regiones naturales-tipo, algunas de las cuales se extienden en fajas sucesivas continuas o discontinuas, de sur a norte, de oeste a este y desde el nivel del mar hasta las cumbres nevadas de la Cadena de los Andes.

Haciendo las indispensables salvedades geográficas relativas al fotoperiodismo, al termoperiodismo y a la presión atmosférica, podríamos adoptar el pensamiento del Inca Garcilaso de la Vega y del sabio Barón de Humboldt, actualizado por el acucioso Leslie Holdridge, y es admitir que un viaje desde las orillas del mar peruano hasta las cumbres nevadas de los Andes equivale a un viaje desde la línea ecuatorial a los polos, pasando por todas las regiones naturales de la tierra, que se suceden entre ambas regiones extremas. Aunque en la realidad geográfica no es absolutamente exacta la anterior interpretación, lo evidente es que el medio ambiente natural peruano contiene casi todas las regiones naturales del planeta.

El territorio peruano es tropical, a pesar de ofrecer una gran diversidad y heterogeneidad térmica, pluvial, lumínica, eólica, etc.; por su altitud, es muy variado, pasando del clima cálido al excesivamente frío; por la complejidad de las cadenas montañosas que recorren su territorio, es difícil de analizar y describir, por su dilatada superficie y la sucesión de sus

paisajes en series continuas o discontinuas, aparece confuso para el observador no especializado....

La división de un territorio en regiones naturales debe basarse necesariamente en la consideración analítica de todos los factores del medio ambiente natural de dicho territorio o de la mayoría de ellos, sin tratar de acomodar criterios ajenos correspondientes a otros países y continentes. Sin embargo, ha sido práctica muy frecuente, al estudiar las regiones en el Perú, el establecerlas por la consideración de un factor predominante o cuanto más de dos o tres de ellos. Como resultado, existe un complejo cuadro de sugerencias, opiniones, planteamientos, tesis y afirmaciones sobre el número y la calidad de las regiones en que puede considerarse dividido el territorio peruano.

(...)

En relación (con lo anterior), causa profunda admiración y es motivo de orgullo nacional el comprobar que los antiguos peruanos y los campesinos... llegaron a configurar una imagen clara del territorio peruano, conforme a la cual el Perú está dividido en OCHO REGIONES NATURALES, cuyos nombres han quedado guardados en la Toponimia Regional Peruana: Chala, Yunga, Quechua, Suni, Puna, Janca, Rupa-Rupa y Omagua. Nosotros hemos hallado estos topónimos regionales desperdigados en el fondo inmenso del Diccionario Geográfico Toponímico Peruano y también conservados en la Tradición. Después de identificarlos, los hemos confrontado científicamente con la realidad geográfica, analizándolos en relación con todos o con la mayoría de los factores del medio ambiente natural; y, finalmente, hemos planteado la urgencia y la necesidad de adoptar un criterio geográfico que considere al Perú como un país variado y armonioso, con ocho realidades, problemas, posibilidades y soluciones.

2. Nociones geográficas sobre el territorio peruano conforme a la sabiduría tradicional indígena

En el momento inicial de la conquista, las huestes de Pizarro no dispusieron de las condiciones necesarias para penetrar profundamente ni en las diversas actividades ni en los múltiples conocimientos de los pobladores del territorio que conquistaron. El triunfo de unos cuantos hombres blancos sobre varios millones de indígenas sólo fue posible

gracias a circunstancias históricas y sociológicas que no vamos a analizar ahora... no quedándoles tiempo para inquirir y asimilar los conocimientos de los pobladores aborígenes, sino en muy pequeña proporción.

Por otra parte, los conquistadores no pudieron penetrar de inmediato en la cultura del Antiguo Perú debido a la dificultad proveniente de las diversas lenguas de los pueblos sojuzgados, muchas de las cuales, por ser aglutinantes y guturales, resultaron totalmente inasequibles al oído español, tal como se colige del relato de Calancha, quien afirma que “eran lenguas más para el estómago que para el cerebro”.

Por estas razones, los españoles, para referirse al relieve y a la orografía del medio geográfico del que tomaron posesión, emplearon las definiciones morfológicas que se utilizaban en la Península Ibérica, designando así con los nombres de *Llanos* o *Costa* las tierras planas y onduladas, limítrofes con el Océano Pacífico; de *Sierras* o *Sierra* a todo el territorio montañoso, quebrado y altiplano que sube hasta las cumbres nevadas; y el de *Montaña*, a la región boscosa, surcada por ríos caudalosos. Asimismo, los vegetales fueron denominados por la similitud que ofrecían con las plantas europeas: el ananá recibió el nombre de “piña” por la lejana semejanza exterior de ambos frutos... etc. Y los lugares y parajes del territorio recibieron el nombre de los Santos correspondientes a los días en que por primera vez llegó a ellos el Conquistador: a Piura se le llamó San Miguel de Piura; y a Huamanga, San Juan de la Frontera de Huamanga. Es decir, que los españoles acomodaron la geografía, la botánica, la zoología y la toponimia, entre otras ciencias, a su propia cultura.

La falta de documentos escritos y la desaparición de los Amautas, Quipucamayos y otras categorías de hombres cultos del Imperio, junto con el poco aprecio que la mayoría de los inmigrantes subsiguientes tuvo por el saber del hombre común del Tahuantinsuyo, hicieron imposible incorporar, en un segundo momento histórico, los conocimientos de los aborígenes al patrimonio cultural que sistematizaron los Cronistas.

Debido a lo que acabamos de exponer someramente, a lo largo de varias centurias se ha venido repitiendo que el territorio peruano está dividido en tres regiones geográficas: la Costa, la Sierra y la Montaña.

4. Los datos del folklore

Cuando se penetra en la sabiduría popular, se descubre que los campesinos que han permanecido alejados de las ciudades, que no han acudido a la escuela y cuyo patrimonio cultural procede principalmente de la tradición oral, ignoran totalmente las ideas de costa, sierra y montaña. En cambio, cuando se les interroga sobre la región geográfica en donde tienen su morada, responden que ella está ubicada en la Yunga, en la Quechua, en la Suni, etc. Es decir, que existe un saber geográfico indígena, cuyas nociones básicas son las siguientes: se llama **Chala** a las tierras que lindan con el mar en el lado occidental del declive andino; **Yunga**, a las tierras de clima cálido de los valles y quebradas que trepan al Ande inmediatamente después de la Chala, y a los valles y quebradas de igual clima que se extiende en el declive oriental andino; **Quechua** a las tierras templadas que se extienden en ambos declives; **Suni o Jalca**, a las tierras frías; **Puna** a los altiplanos y riscos muy fríos; **Janca**, a las cumbres nevadas o regiones blancas del país; **Rupa-Rupa**, a la porción de cerros y valles andinos cubiertos de vegetación boscosa, ubicados en el declive oriental de los Andes; y **Omagua**, a la inmensa llanura selvática por donde discurren el Amazonas y sus afluentes, cuyas aguas van a desembocar al Atlántico.

Por otro lado y en otras expresiones del folklore, tales como cuentos y cantares, se alude frecuentemente al “aguacero de las Punas”, al “zoral de la Quechua”, a la “coca de la Yunga”, etc. Asimismo, en las danzas con que se celebran las fiestas comunales, aparecen comparsas que representan a los Chunchos u hombres de la Rupa-Rupa, a los japoris u hombres de las Punas, a los Incas u hombres de las Quechuas, etc.

Lo que acabamos de exponer prueba que el pensamiento aborígen nunca consideró al territorio dividido en tres regiones y sí en ocho claramente diferenciables: Chala, Yunga, Quechua, Suni, Puna, Janca, Rupa-Rupa y Omagua.

I. Principios y propósitos de la Regionalización Transversal

Regionalizar transversalmente el territorio nacional es dividirlo en sectores que, partiendo del

mar territorial con sus doscientas millas de amplitud, comprendan todas las regiones naturales, pisos ecológicos y geosistemas andinos, hasta terminar en el semillano surcado por el río Amazonas y sus grandes afluentes.

El propósito de la regionalización transversal del territorio peruano es asegurar a cada futura región la posibilidad de disponer de toda clase de riquezas y recursos naturales que le permitan alcanzar un desarrollo sostenido y lograr la consiguiente abundancia y holgura.

El Fundamento ecológico

El minucioso análisis de la ecología peruana demuestra que desde la orilla del mar territorial hasta el semillano amazónico se extienden, emplazadas longitudinalmente, ocho regiones naturales, pisos ecológicos o geosistemas que presentan peculiaridades muy precisas en la zona central del territorio patrio y ligeras variantes en el norte y sur.

Chala o Costa. Geosistema que se eleva desde el nivel del Océano Pacífico; incorpora al mar territorial con sus doscientas millas de ancho y a las islas marinas; y sube los 500 metros sobre el nivel del mar, altitud hasta la cual se ejerce permanentemente la influencia del manto de nubes o estrato costanero que cubre el territorio de la Chala o Costa durante la mayor parte del año, con la excepción del extremo norte del país.

Yunga o Valle Interandino Cálido. Geosistema que se eleva desde los 500 hasta los 2.300 metros sobre el nivel del mar en la vertiente occidental de los Andes; y sólo desde los 1.000 hasta los 2.300 metros sobre el nivel del mar, en la vertiente oriental de los Andes. Se caracteriza por tener aire húmedo y suelo en la vertiente oriental y sol radiante en ambas.

Quechua o Región Templada. Geosistema que se eleva desde los 2.300 hasta los 3.500 metros sobre el nivel del mar en todas las vertientes de los Andes. Se singulariza por un clima templado, excelente para la vida del hombre, con bajas de temperatura que producen escarchas en los meses sin labor agrícola.

Suni o Jalca. Geosistema que se eleva desde

los 3.500 hasta los 4.999 metros. Está dominado por un clima frío; es el límite superior de la vegetación arbórea espontánea y el hábitat preciso, tuberosas y falsos cereales.

Puna o Alto-andino. Geosistema que se eleva desde los 4.000 hasta los 4.800 metros... Se caracteriza por un clima muy frío, con frecuentes temperaturas negativas. Es propicio para el cultivo de papas amargas y de maca fecundante y para el desarrollo de los camélidos peruanos que aprovechan los forrajes. Está ausente en el extremo norte del país.

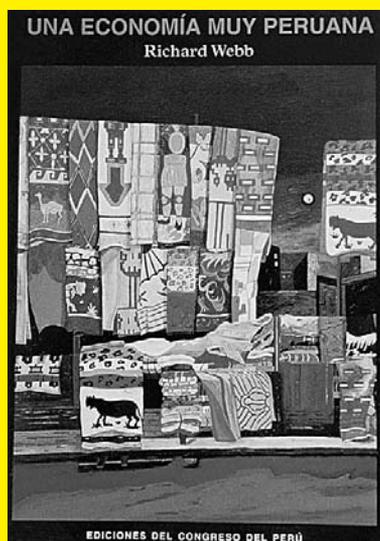
Janca o Cordillera. Geosistema dominado por la gran altitud: se eleva desde los 4.800 metros sobre el nivel del mar hasta las altas cumbres que alcanzan a 6.768 metros sobre el nivel del mar en el nevado Huascarán. Aquí se almacena el agua sólida y, de cuando en cuando, grandes aludes provocan siniestros en las regiones más bajas; pero normalmente son los glaciares los que alimentan a los ríos de régimen estable que riegan nuestras sedientas tierras de la vertiente occidental de los Andes. No hay Janca en el extremo norte del país.

Rupa-Rupa o Selva Alta. Geosistema ubicado únicamente en la vertiente oriental de los Andes. Se eleva desde los 400 hasta los 1.000 metros. Está dominado por las grandes lluvias que se precipitan entre 3.000 y 8.000 milímetros por año... Su clima

es ardiente en el día y fresco en la noche. Esta región está cubierta de bosques y de hierbas siempre verdes, con excepción del extremo norte del país, en donde se presenta la Selva Alta Seca.

Omagua o Selva Baja. Geosistema que cubre todo el semillano amazónico. Se eleva desde los 80 metros (en los límites con el Brasil) hasta los 400 metros sobre el nivel del mar, en la base de los Andes, altitud que generalmente coincide con los pongos. Se caracteriza por un clima tropical húmedo, con vientos suaves... y una ubérrima vegetación arbórea que se nutre a sí misma en ciclo cerrado, entre el humus cargado de nutrientes y los vegetales que de él se alimentan, a la par que lo engendran y conservan.

El fundamento ecológico puede resumirse así: los pisos ecológicos, geosistemas o regiones naturales se encuentran unos al lado de los otros en el sentido de los paralelos y, entre todos, poseen el máximo de posibilidades para el desenvolvimiento de la actividad económica y social del hombre. En consecuencia, las futuras regiones a crearse deberían tener el mayor número de geosistemas para que, combinados entre sí, produzcan una amplia gama de disponibilidades. La reunión del mayor número de geosistemas en una sola región sólo puede darse dentro de una delimitación transversal que configure áreas que vayan desde el mar territorial y la Costa, a través de los Andes, hasta la Selva Baja oriental.



“Privatización de facto”, Prólogo a la obra de Carlos Paredes y Jeffrey Sachs. Estabilización y crecimiento en el Perú. Lima: Grade, 1991.

Privatización de facto

Richard Webb



Economista e investigador agudo de la realidad socioeconómica. Ha escrito sobre diversos temas económicos desde la distribución del ingreso hasta temas de crecimiento.

El resultado más destacable de la crisis de estabilización que ha afectado al Perú en los quince años transcurridos desde 1975 ha sido la privatización de facto. En los últimos años, el sector público se ha reducido significativamente, el Estado está desintegrándose y, sorprendentemente, ello no está ocurriendo merced a programa político alguno.

No se trata, a pesar de las predicciones de Marx, de la consecuencia de un triunfo “inevitable” del comunismo. Por el contrario; puede afirmarse que a lo largo del último decenio el electorado peruano se inclinó hacia la derecha. Sorprendentemente, sin embargo, la reducción del tamaño del sector público ha precedido al conservadurismo político. La mayor parte de la involución del poder y alcance del Estado tuvo lugar, paradójicamente, bajo el gobierno de Alan García, un Presidente que se definió a sí mismo como socialdemócrata y que pretendió expandir el ámbito gubernamental mediante una multiplicación de controles burocráticos, un mayor gasto estatal y nacionalizaciones selectivas.

Su sucesor en el Gobierno, Alberto Fujimori, ganó las elecciones luego de criticar los planes de privatizaciones de su opositor Mario Varas Losa. Para ese entonces, sin embargo, la reducción del Estado estaba tan avanzada que el mayor esfuerzo del primer año de Gobierno de Fujimori, animado por los acreedores extranjeros, ha estado en salvar al Estado elevando los ingresos del Gobierno.

El Gobierno se está encogiendo a pesar de los políticos, de los burócratas y de las amplias preferencias de los peruanos, como resultado de lo que podría denominarse “un cambio en el medio ambiente”. Con esto quiero decir que la base tributaria, la disponibilidad del crédito del sector público y el electorado está cambiando más aceleradamente que el mismo Estado. La “reserva alimentaria” del Gobierno se está agotando, y cada vez más el Estado está siendo eludido e inclusive vencido por el ciudadano privado.

Pero el Estado no se retira en silencio, y aquello que se denomina crisis (1975-1990) —quince años de inestabilidad monetaria, precios distorsionados, caída de la producción y quiebras— se entiende más fácilmente como los manotazos desesperados y finales de un Estado rapaz.

El Estado sobrevivirá, por supuesto. A partir de la naturaleza de su nuevo ambiente, es posible derivar algunas predicciones sobre su futura forma y nuevos hábitos alimentarios. Lo que es más difícil de predecir es la velocidad, la secuencia y los dolores que causará el proceso mediante el cual se transformará el Estado.

El grado de privatización.

El tamaño del Estado puede ser evaluado desde distintas perspectivas. Para comenzar, el Estado participa directamente en la economía cobrando impuestos y realizando gastos, por un lado, y produciendo bienes y servicios, por otro. Una tercera dimensión es la intensidad con que un Gobierno regula, controla y dirige la economía privada. Por último, el Estado tiene un tamaño previo, no económico, que se mide por el ámbito y la fuerza política.

Cada una de las dimensiones del Estado peruano experimentó un crecimiento acelerado durante tres décadas (1945-1975) y cada una de ellas ha sufrido recientemente una reducción significativa, con una correspondiente ampliación del ámbito de las decisiones individuales y privadas.

La dimensión más visible –y la más fácil de medir– está dada por los índices de tributación y gasto público, “las finanzas públicas” en sentido estricto. Ambos han caído de manera dramática durante la crisis, especialmente desde 1988. Si los niveles actuales de gasto del Gobierno en términos *per capita* son comparados con los niveles más altos alcanzados en 1975, justo antes del comienzo de la casi continua crisis fiscal y la alta inflación, la caída llega a 83 por ciento: desde US\$ 1059 por encima en 1975 a US\$178 por persona en 1990 (ambas cifras expresadas en dólares de 1990). Esto incluye tanto el gasto total del Gobierno central como el gasto para cubrir de las empresas públicas. No toma en cuenta, en cambio, el gasto que las empresas estatales financiaron con ingresos propios. En ese mismo lapso, la recaudación tributaria cayó 78%: de US\$ 710 a US\$ 159 por persona.

La crisis afectó con más fuerza la cartera pública que la de la familia promedio. El ingreso de las familias se redujo 24% entre 1975 y 1990. Al Estado le fue peor: la participación del gasto del sector público en el producto bruto interno (PBI) cayó de

18,9% en 1975 a 8,5% en 1990. La reducción de la participación del Gobierno hubiese sido inclusive mayor de no ser por la recesión generalizada. El crecimiento de la producción aminoró el paso durante los setenta, se hizo nulo a lo largo de la mayor parte de los ochenta y colapsó entre 1988 y 1990. La población, entre tanto, continuo creciendo rápidamente.

El drama de empobrecimiento oficial se magnificó por su naturaleza repentina. Durante doce años de creciente debilidad de la economía, entre 1975 y 1987, el sector público logró eludir el ajuste fiscal recurriendo a una serie de fuentes de financiamiento transitorias e insostenibles. Aunque el gasto público fluctuó a lo largo de esos años, el nivel se mantuvo alto la mayor parte del período y llegó a US\$858 por persona en 1987, cifra cercana al promedio de los primeros años de la década de los setenta. Esto significa que durante doce años el sector público logró aislarse de la caída experimentada por el sector privado y mantuvo casi sin modificación alguna su “estilo de vida”.

En 1988 se acabó el dinero. Desde entonces y hasta 1990, el gasto público descendió 70%: de US\$858 a US\$178 por persona. La causa directa de esto fue el colapso simultáneo de las fuentes de financiamiento normales y extraordinarias: la recaudación tributaria disminuyó 73%, el crédito interno y externo desaparecieron, las reservas internacionales del Banco Central se agotaron y el impuesto inflación se autodestruyó por la hiperinflación.

La magnitud y la rapidez de la caída son, pese a todo, sorprendentes, porque los dos componentes del gasto público más fácilmente postergables, la compra de armamento y la inversión pública, habían experimentado ya cortes dramáticos antes de 1987, cuando cayeron de 11% del PBI en 1982 (su año pico) a 5% en 1987. En su lugar, sin embargo, habían proliferado subsidios masivos –cambiaros, crediticios, a la mayoría de los servicios públicos y algunos alimentos– que en 1987 representaron alrededor del 25% del gasto total.

Gran parte de la facilidad con que se recortó el gasto gubernamental entre 1987 y 1990 se explica por estos subsidios: desaparecieron tan fácilmente como vinieron, sin revisión ni aprobación parlamentaria, sin ser registrados en las estadísticas ofi-

ciales y como efecto de simples directivas administrativas sobre precios. Más sorprendente fue la extraordinaria flexibilidad a la baja de los salarios en el sector público. La planilla de dicho sector amputada en 75% en tres años, casi totalmente, mediante recortes en los salarios reales en lugar de despidos, aunque un pequeño número de empleados temporales no fue contratado. Podría argumentarse que había espacio para este descenso en las escalas de pago gubernamentales, porque hasta 1987 éstas habían sido protegidas del colapso generalizado de los ingresos. Pero una explicación más pertinente es que nadie tenía que ordenar los recortes: sólo se necesitaba darle largas al asunto de los ajustes periódicos por costo de vida, y la hiperinflación.

La participación directa del gobierno en la producción también se ha reducido drásticamente. El valor de las ventas de las empresas públicas cayó de 27,5% del PBI en 1975 a 9,5% en 1990. Como en el caso de los impuestos, la mayor parte de la contracción tuvo lugar hacia fines de los ochenta; las ventas de las empresas públicas promediaron 25,2% del PBI entre 1980 y 1985.

Aparentemente, la actividad empresarial del Estado sigue siendo tan grande como en el pasado; ni una sola empresa ha sido vendida o cerrada legalmente. De hecho, sin embargo, las compañías estatales están cerrando unidades de producción por falta de fondos de reparaciones, están subcontratando a firmas privadas con costos menores de producción o, simplemente, pierden clientes que son captados por la competencia privada. La reducción en dos tercios de la participación gubernamental en la producción es en gran parte efecto de precios subsidiados y, en un sentido estricto, podría afirmarse que estos subsidios representan un gasto continuo que no está siendo registrado. No obstante, un alto porcentaje de la caída de las ventas es también el efecto acumulado de la falta de inversión y de la ineficiencia administrativa.

Los bancos estatales son un caso especialmente dramático de privatización desapercibida. En julio de 1987 el Presidente García anunció la estatización de varios bancos privados. Su objetivo explícito era socializar el crédito. Sin embargo, hacia fines de 1990 la participación de los bancos estatales en el crédito total había disminuido de 68% en 1985 a 48%. Esto ocurrió en parte porque la reacción públi-

ca bloqueó la toma de bancos privados por el Estado. Pero, en mayor medida, esta privatización fue resultado de los créditos "regalados" que otorgaron los bancos estatales, especialmente la banca de fomento. Estos regalos, que incluyeron malos préstamos realizados como favores políticos a empresas estatales, y las tasas de interés fuertemente subsidiadas tuvieron el efecto de contraer severamente los flujos monetarios reales. En 1990, por ejemplo, el crédito proporcionado por el Banco Agrario, de propiedad del Estado, no llegó siquiera a 9% de la suma proporcionada en 1986.

La tercera dimensión en la cual se puede evaluar el tamaño del Gobierno, su capacidad reguladora y de control indirecto sobre la economía, se ha debilitado sostenidamente a lo largo de los últimos quince años. Una razón es que las actividades de pequeña escala, no reguladas e informales, se han expandido vigorosamente, al igual que el contrabando, la corrupción, el tráfico de drogas y otros negocios ilegales. Otra razón es que las instituciones y oficinas encargadas de la supervisión, regulación, control y recaudación tributaria se han deteriorado debido a nombramientos políticos, a salarios decrecientes, a regulaciones excesivas y a la corrupción.

La inestabilidad macroeconómica ha contribuido a minar el control: los gabinetes ministeriales han tenido corta vida y los altos funcionarios se han preocupado más por la supervivencia diaria que por la mejoría del desempeño administrativo; el Instituto Nacional de Planificación es una reliquia histórica; los oscilantes instrumentos de política han perdido su capacidad de dirigir la economía; y la inversión pública, alguna vez herramienta poderosa para orientar la actividad privada, se ha secado.

El gobierno de Fujimori ha renunciado al control detallado de los mercados de crédito y de moneda extranjera, luego de los desastrosos esfuerzos intervencionistas de Alan García. Nuevos actores del mercado, como las instituciones financieras no bancarias y los vendedores ambulantes de moneda extranjera; nuevos instrumentos como el *leasing*, la Mesa de Negociación de la Bolsa de Valores y, sobre todo, el dólar (hoy en día una moneda paralela); y nuevas actitudes (el alegre desentendimiento, inclusive por parte de la banca estatal, de las regulaciones crediticias) han contribuido, todos, a socavar el control estatal. Viejas instituciones que jugaban

un papel clave en la intervención en el mercado crediticio, tales como la banca de fomento, han sido reducidas a su mínima expresión. Ahora las tasas de interés son determinadas día a día por un mercado monetario amplio e institucionalmente diversificado, con apenas una distante influencia del Banco Central. En el mercado de moneda extranjera el Gobierno ha retrocedido a una “flotación sucia” y a controles muy reducidos de transacciones de capital y servicios.

El debilitamiento del control sobre los mercados de créditos y de moneda extranjera tiene una repercusión que va más allá del funcionamiento mismo de estos mercados, pues el poder de asignar créditos y moneda extranjera se había convertido en un instrumento básico de control indirecto sobre la economía en su conjunto. De hecho, el abuso de este poder, en la medida en que el Gobierno incrementó las diferenciales en las tasas de interés y en los tipos de cambio y recurrió cada vez más a restricciones cuantitativas, provocó reacciones institucionales y de mercado que finalmente llevaron a la casi total pérdida de control sobre esos mercados.

La retirada del Gobierno del frente económico ha sido paralela a una pérdida de control político, la cuarta dimensión del Estado. Una gran pérdida del territorio peruano está ahora gobernada por las autoridades de facto de grupos terroristas, principalmente Sendero Luminoso y el Movimiento Túpac Amaru, y por los traficantes de drogas. Muchas otras zonas conservan un aparato administrativo oficial, pero la intimidación e infiltración de uno u otro de esos grupos ha erosionado su real capacidad de control. Inclusive en lo que queda del Perú oficial se percibe un debilitamiento generalizado de la autoridad tradicional.

Cierto que ningún gobierno desde el Imperio de los Incas ha ejercido un comando efectivo de la sociedad peruana: la autoridad siempre diluida por la

balcanización social, cultural y física del país. Sin embargo, el Poder Ejecutivo ha estado peleando batallas inéditas con los recientemente creados gobiernos regionales, con el Poder Judicial y con los sindicatos del sector público; y perdiendo viejas batallas contra el Congreso, el contrabando, la corrupción oficial, una burocracia ineficaz e indiferente y la falta de respeto público.

Este debilitamiento de la autoridad tradicional está relacionada con la pérdida de la capacidad adquisitiva estatal: el Estado tiene hoy en día una menor capacidad para comprar o forzar un compromiso político. A lo largo de las fronteras peruanas, por ejemplo, la población está siendo rápidamente incorporada a la vida social, cultural, económica de Brasil, Colombia, Ecuador y Chile. El sistema educativo se torna cada vez más privado, con la proliferación de escuelas y academias informales, ocupacionales y técnicas, y el crecimiento de la matrícula en escuelas y universidades privadas. La seguridad, tanto en el campo y en los asentamientos urbanos de bajos ingresos, como en las empresas privadas de barrios ricos, es cada vez más un asunto de guardaespaldas o de pequeños ejércitos privados que se autofinancian. La distribución privada de correspondencia compite con el correo público (y quizá lo supera). La vivienda y el transporte público son asuntos casi totalmente privados. La atención privada de salud –desde la medicina folclórica hasta el consejo de farmacia y la clínicas privadas– se ha visto forzada a cubrir parte del vacío dejado por el colapso del sistema de salud pública.

La privatización es entendida como un proceso deliberado de retirada del Estado y el término se circunscribe a la venta de las empresas públicas. En el Perú, la privatización ha sido involuntaria, irrestricta y de una magnitud impresionante. Al mismo tiempo, estas ventas se han dado de manera imperceptible, quizá porque no se ha vendido aún una empresa pública.



“Política científica y tecnológica en el Perú: los últimos 30 años”. En *Tecnología y Sociedad*, No. 3, noviembre 1995.

Política científica y tecnológica

Francisco Sagasti



Fundador y presidente de Agenda Perú. Investigador acucioso. Ha escrito sobre muchos temas de actualidad: tecnología, reformas del Estado, democracia, entre otros.

La historia

La historia de la política científica y tecnológica en el Perú no es muy antigua. Hacia mediados de los años sesenta, por sugerencia de algunas personalidades académicas, entre ellos el destacado geofísico Alberto Giesecke, que estaban en contacto con la Academia Nacional de Ciencias de los Estados Unidos, se realizaron tres reuniones con científicos académicos norteamericanos que tuvieron lugar en El Bosque, Ancón y Paracas. De allí surgieron los lineamientos de lo que sería el Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología. Esta propuesta le fue presentada al entonces Presidente Fernando Belaunde, pero parece que no llegó a despertar interés. Sin embargo, en noviembre de 1968, tan sólo mes y medio después del golpe militar del 3 de octubre de 1968, el General Angel Valdivia, quien había participado en estas tres reuniones, planteó la creación del Consejo Nacional de Investigación. Así se creó la primera organización del gobierno peruano dedicada a promover la ciencia y la tecnología.

A fines de los años sesenta y principios de los setenta, la concepción que se tenía del papel del Estado era muy clara. El Estado tenía que hacer casi todo porque se consideraba que los empresarios peruanos no sólo eran incompetentes, sino que estaban interesados en sacar sus utilidades fuera del país y no iban a hacer nada por el desarrollo científico y tecnológico.

Se tenía una concepción intervencionista del papel del Estado en la ciencia y la tecnología, con un Consejo de Investigación que definiría prioridades de investigación, con un Fondo Nacional de Investigación que las financiaría y con un “Sistema Nacional de Ciencia y Tecnología” que tendría a su cargo todos los laboratorios estatales, desde el IMARPE hasta los laboratorios del Ministerio de Agricultura, pasando por los Institutos Nacionales de Nutrición y Salud. El Sistema Nacional de Ciencia y Tecnología aseguraría que se diera, como se decía en esa época, un salto cualitativo en el desarrollo científico y tecnológico del Perú.

Queda claro que esto no sucedió. En primer lugar, el Sistema Nacional de Ciencia y Tecnología nunca se llegó a poner en práctica. Las resistencias de los diferentes laboratorios e institutos sectoriales no permitieron que se creara y sólo se llegó a establecer el Consejo Nacional de Investigación. A esto se debe sumar el episo-

dio protagonizado por el General Juan Velasco Alvarado y el General Angel Valdivia, quien se suponía estaba en línea para suceder al General Juan Velasco Alvarado como Comandante General del Ejército y Presidente de la República, lo cual debía producirse el 1 de enero de 1969. Pero, de acuerdo a versiones no confirmadas, se produjo una escena algo novelesca al confrontarse el General Velasco y el General Valdivia. Aparentemente, el General Velasco puso una pistola sobre la mesa y dijo: “Bueno, a ver si eres valiente y me sacas de aquí”. El resultado fue que el General Valdivia salió junto con todos sus allegados. Y el apoyo al Consejo Nacional de Investigación desapareció.

Así entramos al principio de los años setenta, cuando se planteó la idea de dictar una serie de leyes sectoriales y se sostuvo la necesidad de crear institutos sectoriales de investigación, utilizando parte de las utilidades brutas de las empresas del sector para financiarlas. Esto se hizo en cuatro sectores: Industria, Minería, Telecomunicaciones y Pesquería. Se quiso hacer lo mismo en Agricultura pero no se llegó a concretar nada. Esta política dio origen a la creación del ITINTEC, el INCITEMI, el INICTEL y el ITP.

Durante los años setenta, si bien no se llegó a conformar ese gran sistema de ciencia y tecnología, se contó al menos con un Consejo de Investigación. Este era bastante débil, sin recursos y sobrevivía básicamente debido a la cooperación internacional y a la ayuda extranjera. Paralelamente, se fortalecieron los institutos sectoriales en pesquería, minería, industria, agricultura y telecomunicaciones, que básicamente se dedicaron, durante la mayor parte de los años setenta y parte de los ochenta, a ejecutar o financiar investigaciones aplicadas.

Fuera de contribuir con un porcentaje de sus utilidades brutas en algunos sectores, el sector privado prácticamente no contaba para nada en el campo de ciencia y tecnología. Se sospechaba de la actitud de los empresarios, quienes a su vez estaban tratando de manejar los problemas creados por la Ley General de Industrias, la comunidad industrial y todo lo relacionado a un conjunto excesivo de políticas, instrumentos y normas que prácticamente obligaban al empresario a buscar alternativas ilegales para sobrevivir. En un contexto de incertidumbre, aquellos que lograban algo de utilidades trataban de sacarlas fuera del país. Esto se podía comprobar a través de la revisión de los contratos de licencia en el sector

industrial, que muchas veces fueron utilizados como mecanismos indirectos para evadir el control de cambios y las limitaciones a la repatriación de utilidades por parte de firmas extranjeras.

Como resultado, se distorsionó el propósito de estas leyes e instrumentos para estimular el desarrollo tecnológico en el sector privado. Felizmente ése no fue el caso para todas las empresas y en el ITINTEC se logró identificar alrededor de 300 empresas industriales que si presentaron buenos proyectos y trabajaron de buena fe, así como 70 u 80 de ellas que tuvieron resultados muy buenos.

Durante el decenio de los ochenta, el Estado mantuvo su papel de principal articulador y ejecutor de investigación y desarrollo, con el sector privado y la sociedad civil en segundo plano. En el segundo gobierno del Presidente Fernando Belaunde, el Consejo Nacional de Investigación se transformó en el Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONCYTEC). Se le dieron recursos y se aumentó su presupuesto ocho veces, pese a lo cual sólo llegó a representar el 2% del presupuesto del Estado en ciencia y tecnología.

Paralelamente, los institutos sectoriales que se habían creado en los años setenta fueron vistos por los empresarios y por el Gobierno del Presidente Belaunde como rezagos del militarismo. Así, se inició un proceso de desmantelamiento de estos institutos.

El promedio de las asignaciones del Estado a los institutos de investigación sectorial —en aeronáutica, agricultura, educación, energía y minas, industria, pesquería, trabajo, transporte y comunicaciones, y vivienda—, se redujo en un 42% entre 1981 y 1985. En 1985 las asignaciones llegaron a ser casi un tercio menores que al principio del decenio. En dólares corrientes la disminución del gasto, con devaluación y todo, fue aún peor: llegó a casi un 60%. Es decir, durante el decenio de los ochenta el Estado empezó a retirarse del financiamiento de ciencia y tecnología. De esta forma, era muy difícil que el CONCYTEC cumpliera una función importante en la formulación, financiamiento y ejecución de políticas.

Entre 1985 y 1990 el CONCYTEC se dedicó a hacer lo que algunos han llamado “populismo científico y tecnológico”, repartiendo pequeñas sumas —entre 3.000 y 10.000 dólares de manera generosa, a lo largo y ancho de todo el país. Sin duda, esto debe haber pro-

ducido resultados interesantes, ya que hizo que cientos de jóvenes pudieran publicar sus tesis; propició, —y ésa es una de las cosas positivas—, que mucha gente en provincias hiciera investigación. En la práctica, un fondo de casi 2 millones dólares fue aumentado a 10 millones de dólares por año para repartirlo en montos pequeños, sin ninguna concepción de prioridades y sin ninguna orientación de estrategia. Al mismo tiempo, seguían viniéndose abajo los institutos sectoriales. En este período no se pudo avanzar notablemente en materia de ciencia y tecnología.

Se estima, a ojo de buen cubero, ya que hace tiempo que el CONCYTEC dejó de publicar estadísticas que entre 1985 y 1990, el exiguo presupuesto nacional para ciencia y tecnología se redujo por lo menos en un 50% o 60%, sin contar con que la hiperinflación de 1989-1990 licuó las asignaciones del Estado para la investigación y desarrollo. El dinero que recibían las instituciones servía simple y llanamente para el sueldo de los funcionarios, principalmente de carácter administrativo. En 1989 el gasto en sueldos representaba más del 90% del presupuesto de los institutos de investigación del sector público.

Si analizamos lo que pasó con las universidades, la historia es muy parecida. La proliferación de universidades y la reducción del gasto público en apoyo a las estatales hizo que prácticamente desapareciera la investigación en muchas de ellas.

Las consecuencias

Mientras que todo esto estaba sucediendo en el Perú, ¿qué estaba sucediendo fuera? En el ámbito internacional se produjo una especie de revolución científica y tecnológica, con los grandes avances en microelectrónica y en biotecnología. Fue el período en el cual, por ejemplo, Chile dio el salto para convertirse ahora en el segundo exportador mundial de salmón, pese a no haberlo producido anteriormente: éste fue el resultado de las investigaciones y de la extensión tecnológica que realizó la Fundación Chile, entidad mixta con participación del Estado y del sector privado.

Mientras en el resto del mundo el desarrollo científico y tecnológico avanzaba a pasos agigantados, nosotros retrocedíamos cada día un poco más. Para el año 1989 la recaudación total de impuestos en el Perú fue alrededor del 4,8% del PBI: sólo superábamos a Zaire y a Uganda; es decir que el Estado no contaba

con recursos fiscales para nada.

Durante los años noventa, el Estado ha disminuido prácticamente al mínimo sus actividades y se ha desentendido completamente de la promoción y la ejecución de investigación. Por ejemplo, últimamente el Estado ha transferido todas las estaciones experimentales del Instituto Nacional de Investigaciones Agropecuarias a una fundación privada. El Estado ya no cuenta con una red de centros de investigación, pues esto lo ha transferido al sector privado. Lo cual, dicho sea de paso, puede ser algo interesante y positivo en algunos casos. En Colombia, por ejemplo, se ha creado una nueva Corporación Pública de Derecho Privado para manejar todas las instituciones de investigación y desarrollo en el campo agrícola; pero cuenta con el apoyo significativo del gobierno central y de los gobiernos regionales.

Sin embargo, está claro que durante los últimos años el sector privado no ha sido capaz, por múltiples razones, de satisfacer expectativas relacionadas con la investigación y el desarrollo. En parte, esto se debe a que ha tenido que poner todos sus esfuerzos para mantenerse a flote. A principios de los años noventa, el funcionario más importante de una empresa era el Gerente Financiero, quien debía preocuparse de mantener a salvo el dinero de la empresa amenazado por la hiperinflación. En este contexto, nadie iba a estar pensando en investigación y desarrollo, ni en innovación tecnológica. Sólo cuando hay un grado de estabilidad económica es que una empresa empieza a preocuparse por estos temas.

Afortunadamente, en el Perú de los noventa esto está empezando a suceder. Al mismo tiempo, están surgiendo nuevas formas de vinculación entre el Estado, el sector privado, la sociedad civil y las organizaciones no gubernamentales de todo orden, que van desde sindicatos hasta organizaciones de base.

Nueva concepción de una política científica y tecnológica

Para enfocar los lineamientos de una nueva política científica y tecnológica es necesario destacar que el mercado por sí solo no trae nada para desarrollar la capacidad tecnológica nacional. Cuando existe la competencia pero no hay capacidad tecnológica interna, la competitividad se gana importando tecnología, muchas veces a un alto costo y como la tecnología cambia tan rápido, frecuentemente es necesario reemplazarla antes

de aprender a utilizarla bien. El proceso de aprendizaje al interior de las empresas y de otras instituciones no se da si uno se rige exclusivamente por la lógica del mercado a ultranza y menosprecia el papel que debe jugar el Estado.

La única forma de desarrollar una capacidad tecnológica propia es a través de la articulación de iniciativas entre el Estado, el sector privado y la sociedad civil.

Dentro de este nuevo esquema, las funciones que le corresponden al Estado en política científica y tecnológica son:

1.- *Desarrollar y mantener una capacidad de regulación del mercado.*

Dejado a su libre funcionamiento, el mercado no llega automáticamente a una situación de equilibrio. Al contrario, si hay diferencias en las capacidades iniciales entre las empresas, se generan situaciones de carácter monopólico que es preciso evitar para promover la competencia que estimula la innovación tecnológica.

2.- *Promover el desarrollo tecnológico.*

Esto se lleva a cabo a través del financiamiento de la innovación, de la provisión de asistencia técnica, de la formulación de reglas de juego estables, de incentivos y de la provisión de infraestructura.

Pero también es importante recordar que hay formas adecuadas e inadecuadas de promover el desarrollo de la ciencia y la tecnología. Pero si puede darse asistencia técnica, crear instituciones, establecer incentivos para la investigación y desarrollo, y brindar servicios colectivos que apoyen la innovación a nivel local y regional.

3.- *Orientar el desarrollo de la ciencia y la tecnología.*

En el mundo en que vivimos, con cambios tecnológicos acelerados, la información que se requiere para producir y aportar bienes y servicios de alta calidad no está al alcance de toda empresa y a veces ni siquiera al de un consorcio de empresas. El Estado debe cumplir un papel de orientador, definir gran-

des líneas de estrategia y dar apoyo a las empresas privadas a través de la información.

4.- *Proporcionar la infraestructura básica para la actividad productiva y tecnológica.*

Además de la infraestructura convencional -carreteras, puentes, energía-, la infraestructura física tiene que abarcar telecomunicaciones e informática. Esto es fundamental en el mundo moderno. En este sentido la Red Científica Peruana ha realizado grandes avances. Es menester democratizar el acceso a la infraestructura de la información.

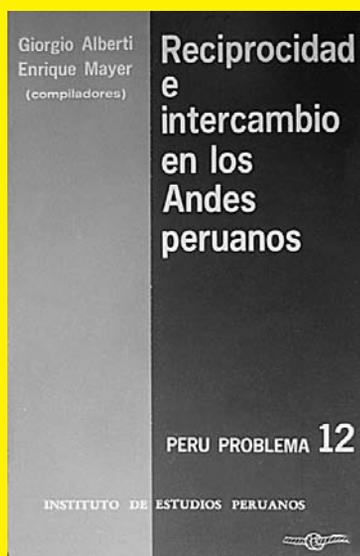
Por otra parte, el Estado tiene la tarea de generar información y conocimiento en algunos sectores básicos. No se puede dejar esto exclusivamente en manos del sector privado; es necesaria una política estatal que genere información, regule y sancione cuando corresponda.

Comentarios finales

Para terminar, habría que destacar que uno de los desafíos más grandes del futuro es inventar nuevas formas de hacer política científica y tecnológica. Se debe articular la labor del Estado y del sector privado con la de organizaciones no gubernamentales. En este momento pensar en una entidad pública que reemplace lo que hacen algunos organismos no gubernamentales no tiene sentido.

Desde esta perspectiva, cabría preguntar: ¿Cómo se podría diseñar un conjunto de políticas públicas sobre el uso de recursos hídricos a mediano y largo plazo, invitando a ITDG y otras organizaciones a que participen en su concepción y ejecución? En el campo de la política científica y tecnológica es preciso orientarse hacia nuevas formas de vincular al sector privado, al sector público y al sector independiente o de la sociedad civil.

La necesidad de combinar la acción de los sectores público, privado y de la sociedad civil lleva a decir, con toda seguridad, que la política científica y tecnológica adecuada para el año 2000 en el Perú será muy distinta a la que hemos tenido en los últimos 30 años, durante los cuales ha oscilado entre dos extremos: la visión estatista y la inexistencia de política alguna.



“Las reglas del juego en la reciprocidad andina”. En *Reciprocidad e intercambio en los Andes peruanos*. Lima: IEP, 1974. Extractos seleccionados, págs. 37-38, 43-49.

Las reglas del juego en la reciprocidad andina

Enrique Mayer



Antropólogo huancaíno y actualmente profesor en la Universidad de Yale. Se ha especializado en los temas andinos.

La reciprocidad es una relación social que vincula tanto a una persona con otras, con grupos sociales y con la comunidad, como a grupos con grupos, comunidades con comunidades, productores con productores y a productores con consumidores, mediante el flujo de bienes y servicios entre las partes interrelacionadas.

El contenido y la forma de los flujos de bienes y servicios son productos de una actividad creativa mantenida a través de siglos por los miembros de estas sociedades. Con el correr de los tiempos los habitantes andinos han ido determinando lo que se ha de intercambiar, el monto apropiado, el insuficiente y las variantes satisfactorias.

A lo largo de la historia se han venido modificando, mejorando y adaptando las formas de intercambios más factibles; ello a medida que las propias necesidades o aun presiones externas forzaron a los habitantes de la zona andina a defender, restringir y disminuir la escala de sus operaciones. Además hubo necesidad de adaptar y compatibilizar las nuevas instituciones económicas, impuestas por los conquistadores españoles, con las antiguas usanzas de reciprocidad y redistribución que formaban la base de la organización económica nativa. El intercambio comercial tuvo que ser compatibilizado con la organización económica antigua; nuevos productos reemplazaron las antiguas preferencias, y las formas tradicionales de obtener bienes y servicios tuvieron que ser abandonadas y sustituidas por otras. Reconocemos que las relaciones de reciprocidad tienen una larga trayectoria histórica, pero en este ensayo no es posible describir y documentar sus cambios; nos limitamos, por el momento, a discutir la situación presente.

Podemos discernir los diferentes grupos que componen una sociedad y la manera cómo están relacionados entre sí estudiando la forma, cantidad, calidad y dirección de los intercambios.

Objeto de las relaciones recíprocas

En la sociedad andina existe una marcada diferenciación entre el intercambio de servicios personales, por medio de formas recíprocas, y el canje de bienes realizados en trueque o por pagos monetarios. En todas las situaciones de intercambio recíproco que pudimos observar se encontraba presente la donación de servicios personales, ya sea en la forma de ayuda en la chacra, en la de preparación de fiestas y hasta en la de servicios de tipo ceremonial como bailar en alguna fiesta. En general todo servicio recibido ha de devolverse con el mismo servicio personal. Y es así

como se completa un ciclo de intercambios recíprocos y las personas se sienten satisfechas.

Sin embargo existen circunstancias, como veremos más adelante, en las cuales la retribución de un servicio personal se puede hacer con bienes especificados por “costumbre” y no necesariamente por la devolución del servicio. Además, el intercambio de servicios involucra también un flujo de bienes que acompaña a la prestación personal del servicio. Pero estos bienes se diferencian claramente de aquellos que se emplean en situaciones de compra-venta.

En primer lugar, los bienes que se intercambian tienen un *valor* mensurable que equivale a determinadas cantidades de otros productos. El valor también se puede expresar en cantidad de dinero. En resumen, los bienes intercambiados en trueque o en compra-venta tienen un precio, en tanto que los bienes objeto de intercambio recíproco de servicios no tienen precio o valor establecido. Comida, diversión musical, aguardiente, coca y cigarrillos distribuidos en una fiesta no pueden ser expresados en términos de un precio dentro del marco de los intercambios recíprocos de fiestas, aunque esto no implica que el anfitrión no pueda calcular el costo de los productos que está distribuyendo. Un anfitrión pobre puede distribuir poco, uno rico más, pero al evaluar las fiestas en sus contextos totales se dice de ambos “que han cumplido bien”. En otras palabras, el receptor evalúa el monto de los bienes de intercambio recíproco, porque al monto de bienes materiales se añaden beneficios personales implícitos no mensurables. Mientras que en una transacción de compra-venta el valor de los bienes es explícito y puede ser discutido y regateado abiertamente.

Otra distinción a tomarse en cuenta es el estado de preparación de los productos intercambiados en reciprocidad; ellos generalmente están cocidos y se les valora como comida. Las papas crudas pueden ser vendidas o compradas, las papas sancochadas solamente pueden ser servidas. Un carnero puede ser intercambiado por otros productos, la carne cruda puede ser intercambiada por maíz, pero una vez cocinada forma parte de intercambios ceremoniales. Como carne tenía un precio, pero al formar parte del convite éste desaparece de las consideraciones del intercambio ceremonial.

En resumen, es el expendio del esfuerzo personal a beneficio de otros el que se toma en cuenta en los intercambios recíprocos de la sociedad andina. Se retribuye sólo mediante la devolución del mismo esfuerzo personal. En estas condiciones hay un intercambio simétrico equivalen-

te, y ambas partes se sienten satisfechas con el intercambio. Si la devolución no se otorga con los mismos servicios personales y una de las partes obtiene más que la otra, el intercambio ya no es equivalente sino más bien asimétrico. Cuando esto ocurre debemos buscar los factores que entran en consideración para compensar la falta de equivalencia, tales como los beneficios subjetivos de amistad y confianza y las consideraciones de diferentes estatus y poder entre los intercambiantes.

Formas de intercambio recíproco

Básicamente hay tres formas de intercambiar servicios.

1. *Voluntad*. Es una obligación por la cual una persona ayuda a otra a causa de la relación social que las une. La obligación cobra mayor importancia cuando está asociada con el parentesco. Se sirve a determinados parientes en ocasiones especificadas “por la *costumbre*” como las referentes a la celebración de un acontecimiento en la vida del pariente: el “cortapelo” de un niño, el techamiento de una casa para una pareja recién casada, los funerales de un familiar, etc. Se retribuye esta atención cuando la otra familia, a su vez, celebra ceremonia similar. La comida ofrecida por la familia que recibe los servicios es llamada por los tangorinos “cumplimiento”. Un informante explicó que: “no se puede rechazar servicios ofrecidos de voluntad, como tampoco se puede obligar a personas a prestarles si ellos no quieren”.

2. *Waje-waje*. Es un intercambio recíproco en el cual se presta un servicio a cambio de otro igual en oportunidad futura. Esta forma abarca desde el intercambio de trabajo agrícola, o de servicios ceremoniales, hasta instancias insignificantes de ayuda mutua en la vida cotidiana. A diferencia de los intercambios de voluntad los de *waje-waje* no están especificados por la costumbre y los socios pueden comprometerse a intercambiar lo que deseen. Además, mientras que los parientes tienen la obligación de participar de voluntad, las relaciones de *waje-waje* son opcionales y se realizan sólo cuando un actor pide formalmente a otro entrar en ese tipo de relación. Se puede establecer relaciones de *waje-waje* con cualquier persona y se puede rechazar esta invitación sin mayores consecuencias sociales. Todos llevan cuenta de los *waje-waje* que adeudan, así como de los que se les debe; pueden pedir su devolución cuando necesiten del servicio. El pago de un *waje-waje* es una obligación seria que permite la perpetuación de la relación social entre ambas partes.

3. *Minka*. Se diferencia del *waje-waje* en que no se de-

vuelve el servicio en la misma forma como se recibió. A cambio se otorga cierta cantidad de bienes, llamados “derechos” por los tangorinos. Esta cantidad de bienes está bien especificada para cada ocasión y siempre incluye una comida para el que prestó los servicios. El circuito de intercambios termina con la donación de los derechos, sin que queden deudas entre las partes.

En general, los servicios proporcionados en *minka* son especializados, tales como los de una curandera, un herrero o un albañil, pero pueden ser también servicios ceremoniales y trabajos manuales no especializados. La persona que precise de los servicios de un *minkado* debe acudir a él para pedírselos formalmente.

Cada una de estas tres formas pueden ser subdivididas en dos, una de las cuales tiende a maneras más “generosas” de intercambio recíproco, mientras la otra es más de “igual a igual” en cuanto al contenido del intercambio.

Las obligaciones de parentesco se pueden cumplir ayudando al familiar sin que éste lo pida, o esperando hasta que el pariente venga a reclamar el servicio que se debe. El primer caso se denomina “voluntad”, por tal razón, y la segunda forma recibe el nombre de *manay* que en quechua significa el reclamo de un derecho, o el cumplimiento de una obligación cuando aquellos que tienen derecho a ello lo demanden. Si no se reclama el cumplimiento de la obligación, no se presta el servicio.

Los intercambios de *waje-waje* se subdividen en *ayuda* y *waje-waje*. En el primer caso no se debe llevar cuenta de la ayuda prestada ni de la recibida, aunque en la práctica estos servicios se devuelven frecuente y rápidamente. Cuando es *waje-waje* sí se lleva cuenta, y se puede demandar su devolución aun cuando el momento sea inconveniente. La *ayuda* es, entonces, menos formal que el *waje-waje*.

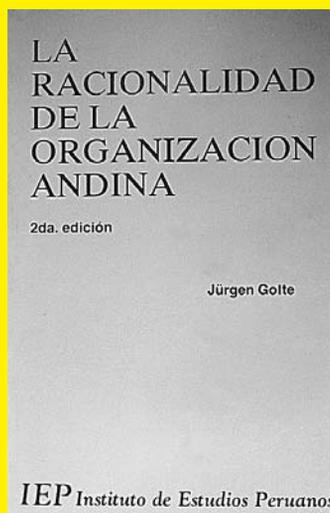
Los servicios de *minka* son también de dos clases: intercambios equivalentes entre amigos de confianza y de igual estatus social, por un lado, y, por el otro, *minka* asimétrica entre un “patrón” y su “cliente”. En el primer caso se acude al especialista por su conocimiento o se pide ayuda a un amigo por razones de conveniencia, pudiendo el *minkado* volverse *minkador*. En el segundo caso la dirección de los servicios prestados es irreversible; la persona de status más alto siempre es el *minkador*. El flujo de los servicios prestados es del estatus más bajo al más alto, mientras que el flujo de los “derechos” es a la inversa. En general los servicios son de trabajo manual no especializado, ya que la persona de estatus más alto no realiza tales trabajos para los cuales tiene a sus sirvientes.

Con estas seis formas de intercambio recíproco las familias tangorinas organizan una extensa red de relaciones sociales, que utilizan para obtener mano de obra adicional a fin de completar sus propios recursos domésticos. Esta red incluye parientes, vecinos en el barrio y fuera de él, comuneros en otras comunidades, personajes importantes en las ciudades, paisanos en Lima y amigos en la montaña. Mediante estos intercambios se tiene acceso a recursos humanos que ayudan al campesino a proveerse de los medios para vivir.

Debemos recordar que esta red de relaciones es efímera en el sentido que sus integrantes pueden cambiar de año en año, al forjarse nuevas amistades con quienes se establecen nuevos circuitos de intercambio, mientras se dejan las relaciones anteriores. Algunas de éstas se mantienen en latencia y pueden ser activadas mediante el inicio de nuevos circuitos de intercambio.

Según el caso, el intercambio apropiado entre dos personas es el de *waje-waje*, mientras que en otro la misma persona debe contribuir de voluntad, o tener obligaciones de *manay* o para la provisión de algún servicio especial. Las formas aquí descritas son específicas para personas sólo en determinados contextos, que pueden no ser los mismos en otras circunstancias. Veamos algunos ejemplos.

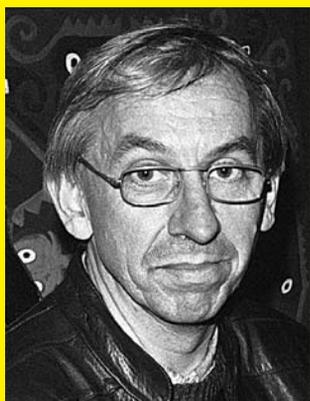
En la época del *chacmeo* (roturación de la tierra) preguntamos a Antonio, joven recién casado de 20 años, cómo reclutó la mano de obra adicional para tal faena. En un ambiente cordial y alegre trabajan nueve personas, seis son del mismo barrio que Antonio y los tres son sus parientes (un primo fraterno, un hermano de su cuñado y un sobrino “distante”). Aquel día se sirve un buen almuerzo preparado por la mujer de Antonio, ayudada por las esposas de algunos de los que trabajan con él. El plato tradicional que se sirve en el *chacmeo* es el *llocro* de papas. Antonio distribuye aguardiente, coca y cigarrillos durante los descansos. Ocho de los hombres están trabajando en *waje-waje*, mientras que el primo está ayudando. Cuatro de los *waje-waje* eran *waje-waje* iniciales; Antonio en ese momento contraía con cada uno una deuda de un día de trabajo que devolvería cuando ellos, a su vez, tengan que trabajar sus propias chacras. Dos de los *waje-waje* eran devoluciones que Antonio estaba cobrando por su trabajo realizado para ellos en una fecha anterior. Cuatro semanas después, cuando terminamos la encuesta, Antonio todavía debía los cuatro días de *waje-waje*, pero anteriormente ya había ayudado a su primo, a pesar de que ambos, Antonio y su primo, insistían en que no llevaban la cuenta de los días de trabajo mutuamente prestados. Este ejemplo demuestra la diferencia entre *waje-waje* y ayuda.



La Racionalidad de la Organización Andina. Lima: IEP, 1980. Extractos seleccionados, págs. 75-80.

La racionalidad de la organización andina

Jürgen Golte



Antropólogo alemán y profesor de la Universidad de San Marcos. Ha escrito sobre una diversidad de temas desde la rebelión de Túpac Amaru a los migrantes y la cultura de Lima de nuestros días.

Mientras subsista la necesidad de complementar o basar la economía familiar en la *conducción simultánea de una serie de ciclos agropecuarios*, y mientras una parte de la producción no pueda colocarse en el mercado, estas actividades tienen que considerarse como parte de un todo inseparable. Esta totalidad explica la posibilidad de insertarse en el mercado, pese a la baja productividad del trabajo agropecuario. Mientras subsista la imposibilidad de garantizar la permanencia de la unidad doméstica y de quienes cooperan en la producción con el dinero obtenido con la venta de los productos, los campesinos andinos no pueden entenderse como “pequeños productores mercantiles simples”, ni como “propietarios agrícolas”, ni como, “burguesía rural” solamente, sino como integrantes de conjuntos socioeconómicos que articulan la producción de bienes de uso para el consumo directo con la de mercancías. Como estos conjuntos requieren de formas complejas de cooperación para llevar a cabo una producción multicíclica, sus partes tienen que entenderse en relación a éstas, incluso cuando una parte se cumpla al parecer en forma independiente, en una chacra separada. Entender el trabajo en la producción mercantil como algo separado tendría sentido únicamente si realmente fuera separable, como sería el caso de un horticultor que vende sus verduras en el mercado y con el dinero obtenido satisface las necesidades de consumo de su familia y de insumo de su producción.

Normalmente, con la estructura de precios existente en los países andinos, la baja productividad no permitiría este tipo de inserción en el mercado. Separar la producción mercantil de su articulación con la producción para el autoconsumo solamente encubriría la baja productividad, así como al hecho que el requisito para la aparición de los productos en el mercado no sólo representa el trabajo invertido en su producción, sino también el resto del trabajo invertido en la producción de autoconsumo.

Al analizar la comunidad a partir de su inserción en el mercado, se encuentra la subordinación de la segunda respecto a la primera. El trabajo asalariado en la comunidad no debe entenderse como venta de trabajo por parte de un proletario, despojado de sus medios de producción, sino como la ven-

ta de trabajo de alguien que para complementar su subsistencia con bienes que no produce recurre a la venta temporal de su fuerza de trabajo. En este aspecto la comunidad resulta perfectamente comparable a la hacienda serrana, donde la mano de obra se mantiene trabajando las parcelas que ésta le señala y dedica además su tiempo a cultivos directamente conducidos por el hacendado, quien a cambio del trabajo recibido paga un salario mínimo insuficiente para la subsistencia de los peones, y que únicamente les sirve para cubrir determinados gastos secundarios.

A nadie se le ocurriría analizar este tipo de hacienda por partes. Cuando se produce el mismo fenómeno entre una hacienda y las comunidades circundantes, o cuando ocurre en una comunidad, no conviene obstaculizar la percepción del conjunto operante analizando sus subconjuntos como si fueran independizables. Lo mismo vale para la economía doméstica que conjuga la producción mercantil con la de autoconsumo.

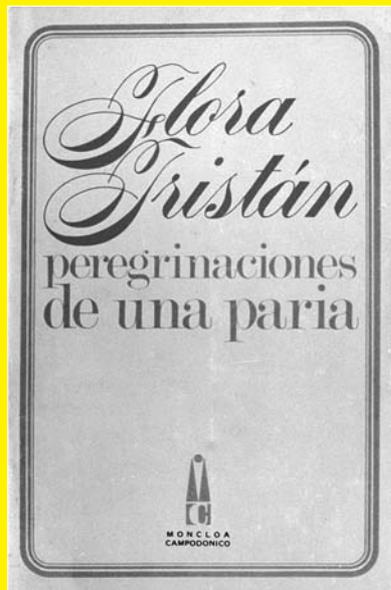
Hay una distorsión al evaluar estadísticamente el total de producción mercantil y la de autoconsumo. Como la producción andina es una producción multicíclica con productos diversos, cualquier evaluación de la utilización del conjunto de los bienes producidos recurre a una equivalencia generalizada, por lo común el precio que los diversos productos obtienen en el mercado. Como normalmente se comercializa la producción de los ciclos en los que resulta más favorable la relación entre tiempo de trabajo invertido y precio obtenible en el mercado, se llega estadísticamente a una sobrevalorización de la producción mercantil. Pero incluso si se analizara la relación entre producción mercantil y de autoconsumo en términos de tiempo de trabajo invertido, y resultara que el de la primera es mayor que el de la segunda, quedaría por analizar, sea en calorías o cualquier otra medida, el aporte de cada una a la subsistencia de los productores.

El problema de cualquier evaluación de este ti-

po, sea en valores mercantiles, tiempo de trabajo o en valor para la subsistencia, es que los porcentajes menores no son excluibles. Un valor necesita del otro, siempre y cuando existan los dos.

Si es así, la separación analítica de la pequeña producción mercantil simple, incluso la que elabora productos recurriendo a trabajo asalariado temporal de los conjuntos articulados de producción multicíclica, especialmente cuando sirve para indicar la dirección del desarrollo de la sociedad agrícola andina, es simplemente la repetición de una ideología que encubre el carácter social de la organización de la producción agropecuaria andina.

Este error es solamente una variante de otro que utiliza las formas de lograr la propiedad de los productos para determinar el carácter de la producción. Sin embarco, el grado de cooperación social no se expresa, necesariamente, en dichas formas. En casi todas las formaciones socioeconómicas la propiedad de los medios de producción por lo general encubre el carácter social del proceso productivo. Esto es válido no sólo en las formaciones en las que la propiedad da lugar a la distribución desigual de los frutos del trabajo colectivo (como el feudalismo o el capitalismo), sino también en las que la distribución resulta más o menos uniforme. Hay una tendencia a ver la cooperación en la producción como algo exterior a la misma, siempre y cuando el provecho sea privado y el trabajo no tenga como base el asalariamiento de los trabajadores. Así, erróneamente se interpreta la cooperación en grupos de *ayni*, en faenas comunales, en grupos de *minka* (cuando no es trabajo asalariado), como vinculada a ciertas tradiciones y no a las necesidades que surgen de la producción y formas de trabajo que permiten la subsistencia de los grupos familiares. Montoya en el trabajo citado, después de reconocer la *necesidad* de cooperación entre los campesinos, se refiere a una *producción parcelaria*, que subordinaría al campesino *individual*, y no *socialmente* al capitalismo como modo de producción dominante en el Perú.



Flora Tristán, *Peregrinaciones de una paria*. Lima: Moncloa-Campodónico Editores, 1971, pp. 27-29 y 497-507.

Peregrinaciones de una Paria

Flora Tristán
(París 1807-Burdeos 1844)



Escritora y política. Su obra contiene una fuerte crítica social de la sociedad peruana así como de la francesa. Es reconocida como una de las mujeres pioneras del socialismo europeo.

H

Peruanos:

e creído que de mi relato podría resultar algún beneficio para vosotros. Por eso os lo dedico. Sin duda os sorprenderá que una persona que emplea tan escasos epítetos laudatorios al hablar de vosotros haya pensado en ofrecer su obra. Hay pueblos que se asemejan a ciertos individuos: mientras menos avanzados están, más susceptible es su amor propio. Aquellos de vosotros que lean mi relación sentirán primero animosidad contra mí y sólo después de un esfuerzo de filosofía algunos me harán justicia.. La falsa censura es cosa vana. Fundada, irrita y, por consiguiente, es una de las más grandes pruebas de amistad. He recibido entre vosotros una acogida tan benévola que sería necesario que yo fuese un monstruo de ingratitud para alimentar contra el Perú sentimientos hostiles. Nadie hay quien desee más sinceramente que yo vuestra prosperidad actual y vuestros progresos en el porvenir. Ese voto de mi corazón domina mi pensamiento, y al ver que andáis errados y que no pensáis, ante todo, en armonizar vuestras costumbres con la organización política que habéis adoptado, he tenido el valor de decirlo, con riesgo de ofender vuestro orgullo nacional.

He dicho, después de haberlo comprobado, que en el Perú la clase alta está profundamente corrompida y que su egoísmo la lleva, para satisfacer su afán de lucro, su amor al poder y sus otras pasiones, a las tentativas más antisociales. He dicho también que el embrutecimiento del pueblo es extremo en todas las razas que lo componen. Esas dos situaciones se han enfrentado siempre una a otra en todos los países. El embrutecimiento de un pueblo hace nacer la inmoralidad en las clases altas y esta inmoralidad se propaga y llega, con toda la potencia adquirida durante su carrera, a los últimos peldaños de la jerarquía social. Cuando la totalidad de los individuos sepa leer y escribir, cuando los periódicos penetren hasta la choza del indio, entonces, encontrando en el pueblo jueces cuya censura habréis de temer y cuyos sufragios deberéis buscar, adquiriréis las virtudes que os faltan. Entonces el clero, para conservar su influencia sobre ese pueblo, reconocerá que los medios que emplea en la actualidad no pueden ya servirle. Las procesiones burlescas y todos los oropeles del pagan-

ismo serán remplazados por prédicas instructivas, porque después de que la imprenta haya despertado la razón de las masas, será a esta nueva facultad a que habrá que dirigirse, si se quiere ser escuchado. Instruid, pues, al pueblo; es por allí por donde debéis empezar para entrar en la vía de la prosperidad. Estableced escuelas hasta en las aldeas más humildes; esto es lo urgente en la actualidad. Emplead en ello todos vuestros recursos. Consagrad a esto los bienes de los conventos, pues no podríais darles destino más religioso. Tomad medidas para facilitar el aprendizaje. El hombre que tiene un oficio no es ya un proletario. A menos que le hieran calamidades públicas, no tiene ya necesidad de recurrir a la caridad de sus conciudadanos. Conserva así esa independencia de carácter tan necesaria de que se desarrolle en un pueblo libre. El porvenir es de América. Los prejuicios no pueden adherirse en ella como en nuestra vieja Europa. Las poblaciones no son lo bastante homogéneas como para que este obstáculo retarde el progreso. Desde que el trabajo case de ser considerado como patrimonio del esclavo y de las clases ínfimas de la población, todos harán mérito de él algún día, y la ociosidad lejos de ser un título a la consideración, no será ya mirada sino como un delito de la escoria de la sociedad.

En toda América, el Perú era el país de civilización más avanzada a raíz de su descubrimiento por los españoles. Esta circunstancia hace presumir favorablemente acerca de las disposiciones ingénitas de sus habitantes y de los recursos que ofrece. ¡Que un gobierno progresista llame en su ayuda a las artes de Asia y de Europa y pueda hacer que los peruanos ocupen aquel rango entre las naciones del Nuevo Mundo! Este es el deseo muy sincero que me anima.

Vuestra compatriota y amiga.

Flora Tristán
París, agosto de 1836

No hay ningún lugar sobre la tierra en donde las mujeres sean más libres y ejerzan mayor imperio que en Lima. Reinan allí exclusivamente. Es de ellas de quien procede cualquier impulso. Parece

que las limeñas absorben, ellas solas, la débil porción de energía que esta temperatura cálida y embriagadora deja a los felices habitantes. En Lima las mujeres son por lo general más altas y de constitución más vigorosa que los hombres. A los once o doce años están ya plenamente formadas. Casi todas se casan a esa edad y son muy fecundas, a menudo tienen seis o siete hijos. Tienen embarazos felices, dan a luz con facilidad y se restablecen pronto. Casi todas amamantan a sus hijos, pero siempre con ayuda de una nodriza, quien sule a la madre y alimenta también al niño. Esta es una costumbre proveniente de España, en donde las familias acomodadas tienen para sus hijos dos nodrizas. Las limeñas no son hermosas por lo regular, pero su graciosa fisonomía tienen un ascendiente irresistible. No hay hombre a quien la vista de una limeña no haga latir el corazón de placer. No tienen la piel curtida como se cree en Europa. La mayoría son, al contrario muy blancas. Las otras, según su diverso origen, son trigüeñas, pero de una piel lisa y aterciopelada y de una tez cálida y llena de vida. Las limeñas tienen todas buen color, los labios de un rojo vivo, hermosos cabellos ondulantes naturalmente, ojos negros de forma admirable, con un brillo y una expresión indefinible de espíritu, de orgullo y de languidez. Es en esta expresión en donde reside todo el encanto de su persona. Hablan con mucha facilidad y sus gestos no son menos expresivos que las palabras con que los acompañan.

Su vestido es único. Lima es la única ciudad del mundo en donde ha aparecido. En vano se ha buscado hasta en las crónicas más antiguas, de donde podía traer su origen. No se ha podido descubrirlo. No se parece en nada a los diferentes vestidos españoles y lo que hay de cierto es no fue traído de España. Se encontró en aquellos lugares a raíz del descubrimiento del Perú, aunque es notorio al mismo tiempo que nunca existió en otra ciudad de América. Ese vestido, llamado, saya, se compone de una falda y de una especie de saco que envuelve los hombros, los brazos y la cabeza y se

llama manto.... Sólo en Lima se puede confeccionar un vestido de esta especie. Las limeñas pretenden que haber nacido en Lima para poder hacer una saya y que un chileno, un arequipeño o un cusqueño jamás podrían llegar a plisar la saya. Esta afirmación, cuya exactitud no me he inquietado en verificar, prueba cuán fuera de las costumbres conocidas se halla este vestido. Trataré de dar

una idea por algunos detalles.

Para hacer una saya ordinaria se necesita doce o catorce varas de raso. Se forra con una tela de algodón muy ligera... Es tan exclusivamente apretada, que en la parte baja tiene el ancho preciso para poner un pie delante del otro, caminando a pasos menudos. Se encuentran así ceñidas dentro de esa falda como en una vaina

El manto está también artísticamente plisado, pero hecho de tela muy delgada no podría durar tanto como la falda, ni el plisado resistir los movimientos continuos de quien lo usa y la humedad de su aliento. Las mujeres de buena sociedad llevan saya de raso negro. Las elegantes tienen, además, otros colores de fantasía, tales como el morado, marrón, verde, azul, rayadas, pero jamás de tonos claros, por la razón de que las mujeres públicas las han adoptado de preferencia. El manto es siempre negro y envuelve el busto por completo. No deja de ver sino un ojo.... ¡Oh! ¡Cuanta gracia tienen, que embriagadoras son estas bellas limeñas con su saya de un hermoso negro brillante al sol, que dibujan las formas verdaderas de algunas, falsas en muchas otras, pero que imitan tan bien a la naturaleza, que es imposible al verlas, tener idea de la superchería!....

En Lima, todos los extranjeros van a la Iglesia, no para oír cantar a los frailes el oficio divino, sino para admirar bajo su vestido nacional, a esas mujeres de naturaleza aparte. Todo en ellas está, en efecto, lleno de seducción. Sus posturas son tan encantadoras como su paso y cuando están de rodillas inclinan la cabeza con malicia, dejando ver sus lindos brazos cubiertos de brazaletes, sus manitas recorren un grueso rosario con una agilidad voluptuosa...Un gran número de extranjeros me han referido el efecto mágico producido sobre la imaginación de muchos de ellos por la vista de aquellas mujeres...

Las mujeres en Lima gobiernan a los hombres porque son muy superiores a ellos en inteligencia y en fuerza moral... La fase de civilización en la que se encuentra este pueblo está aún muy lejos de la que hemos alcanzado en Europa. No existe en el Perú ningún instituto para la educación de uno u otro sexo. La inteligencia no se desarrolla sino por sus fuerzas naturales. Por esta causa, la preeminencia

de las mujeres europeas con relación a la moral, debe atribuirse a la superioridad de inteligencia que Dios les ha concedido.

Se debe hacer notar cuan favorable es la indumentaria de las limeñas para secundar su inteligencia y hacerles adquirir a gran libertad y la influencia dominante que gozan. Si alguna vez abandonan aquel traje sin adoptar nuevas costumbres, si no reemplazan los medios de seducción que les proporciona este disfraz por la adquisición de talentos y virtudes que tengan como objetivo la felicidad y el perfeccionamiento de lo demás, virtudes cuya necesidad no han sentido hasta ahora, se puede predecir sin vacilar que perderán en seguida todo su imperio, caerán muy bajo y serán tandesdichadas como pueden servir las criaturas humanas. No podrán ya entregarse a esa actividad incesante que favorece su incógnito y serán presa del tedio sin ningún medio de suplir la falta de estimación que se profesa en general a los seres que no son accesibles sino a los goces de los sentimientos....

La saya, como se ha dicho, es el vestido nacional. Todas las mujeres la usan, cualquiera que sea la clase social a que pertenezcan. Se la respeta y forma parte de las costumbres del país... Desde el principio hasta el fin del año, las limeñas salen así disfrazadas y aquel que osara quitar a una mujer con saya, el manto que le oculta el rostro por completo a excepción de un ojo, sería perseguido por la indignación pública y severamente castigado. Se ha establecido que cualquier mujer puede salir sola. La mayoría se hace seguir por una negra, pero no es obligación...

Existe, además, una costumbre que no debo dejar de referir. Cuando las limeñas quieren hacer su disfraz aún más impenetrable, se ponen una saya vieja, toda desplizada, rota y cayéndose a pedazos un manto y un corselete... Este subterfugio es aceptado y se llama disfrazar. A una disfrazada se la consideraba como persona muy respetable. No se le dirige la palabra. No se le acercan sino muy tímidamente. Sería inconveniente y aun desleal seguirla. Se supone, con razón, que si se ha disfrazado, debe tener motivos importantes para hacerlo y por consiguiente, nadie debe arrogarse el derecho de examinar sus actos.

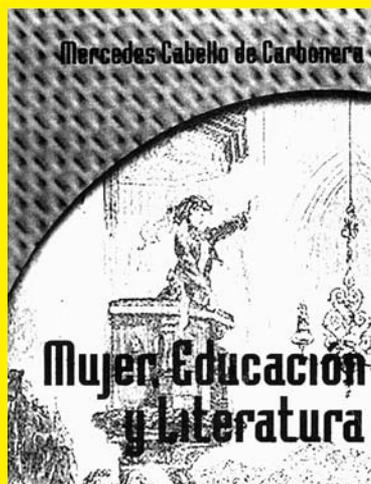
...Mientras bajo la saya, la limeña es libre, goza

de su independencia y se apoya confiadamente en esta fuerza verdadera que todo ser siente en sí cuando puede proceder según los deseos de su organismo. La mujer de Lima, en todas las situaciones de su vida es siempre ella. Jamás soporta ningún yugo: soltera, escapa del dominio de sus padre por la libertad que le da su traje; aun cuando se casa, no toma el nombre de su marido, conserva el suyo y siempre es la dueña de casa. Cuando el hogar la aburre mucho, se pone su saya y sale como lo hacen los hombres al cojer su sombrero.....

Las limeñas no tienen en general ninguna

instrucción, no leen y permanecen extrañas a todo cuanto ocurre en el mundo. Tienen mucho espíritu natural, una compresión fácil, buena memoria y una inteligencia sorprendente.

He descrito a las mujeres de Lima tales como son y no según los dichos de ciertos viajeros. Esto me cuesta, sin duda alguna, pues la manera amable y hospitalaria como ellas me han acogido, me ha penetrado de los más vivos sentimientos de reconocimiento. Pero mi papel de viajera concienzuda, me hace un deber decir la verdad.



Mercedes Cabello de Carbonera, "Una cuestión sociológica", en *Mujer, educación y literatura*, Carlos Cornejo Quesada (editor), Lima: Instituto Nacional de Cultura, 2000, pp. 16-23.

Mujer, Educación y Literatura

Mercedes Cabello de Carbonera
(Moquegua 1842-Lima 1909)



Escritora y defensora de los derechos de la mujer en el Perú recrea el proyecto del positivismo de la defensa a la Ciencia Moderna, reclama programas de educación sin discriminación de sexos, y señala las contradicciones internas de la sociedad católica peruana marcada por una doble moral.

A

ntójaseme hoy discurrir y reflexionar acerca de la cuestión femenina, o la ilustración de la mujer, tema asaz controvertido y ya harto empalagoso y vulgar, dado ese zarrandeo que plumas desautorizadas y cursis le dieron desde largos años acá.

No importa. Los problemas sociales encierran y encarnan mi eterna vitalidad para los que consideran en ellos, no la superficie pasajera sino el fondo actúa y permanece, dando sus funestos resultados.

Y la cuestión femenina es hoy pertinaz o impertérrita postulante que se presenta y se impone, pidiendo su solución al estadista, al filósofo y al sociólogo.

Ella será como la gota de agua cayendo siempre en el mismo punto, hasta que llegue a horadar el muro fortísimo levantado por las preocupaciones y la ignorancia.

Sugiéreme volver a esta controversia añeja y porfiada, un libro que por ser del ilustre y sabio filósofo Ernesto Renán, precisa comentar y dilucidar aquello que a la cuestión femenina le atañe. *Memorias Íntimas*, se titula el libro de Renán y de allí copio los párrafos siguientes:

"Se engaña el que crea que tenemos deseos de traer a las mujeres a nuestras opiniones filosóficas; al contrario, nos gusta que no nos escuchen. Amamos su propósito de no oír lo que debilitaría su resolución heroica. Basta que podamos suponer que, por una pequeña disimulación, están de acuerdo con nosotros."

Y en otro lugar dice: "la debilidad, los falsos razonamientos, las ideas estrechas, la ignorancia, la superstición, nos chocan en el hombre y nos hacen sonreír en la mujer. Amamos la señal de la cruz hecha con un gracioso gesto femenino. No nos desagradan ver injuriadas y desconocidas por mujeres, las obras viriles nuestras, porque vemos el sentimiento delicado de donde procede su desprecio; y esto nos turba poco, puesto que por la ciencia estamos seguros de tener razón. Amamos lo absurdo femenino al mismo

tiempo que no queremos que gobierne el mundo y le imponga demasiado su ley...” Y no continuo copian-do porque para que mi propósito basta...

En estos párrafos exuberantes, de aticismo y donairoso decir, Renán ha sintetizado admirable y exactamente, la engañosa faz por la cual se juzga y considera a esa mitad del género humano.

Ahí, bien a las claras se ve, la sensualidad que, cual trisada nube interpuesta entre ambos sexos, no le permite al hombre ser sino el objeto de donación y a una de placer; la cosa apetitosa y deliciosa, que no debe llegar al derecho de pensar, de discernir, ni mucho menos a la posesión de la verdad.

Si, allí está sintetizada la mujer cosa, el objeto de una pasión, el instrumento de un placer; la mujer bella, pudorosa, y amante que el hombre necesita para saciar sus hambres concupiscentes, y luego arrojarlas lejos de sí, como flor marchita, como flor marchita e inodora..

Estas son, preciso es decirlo, las deducciones que de tales conceptos se desprenden; ellas son crueles y deprimentes para el sexo inteligente y amante que, con perfecto derecho aspira ser no la hembra de un macho, sino la compañera intelectual y moral del hombre.

Una mano perfilada y linda que con graciosos ademanes hace la señal de la cruz, y unos labios sonrosados y voluptuosos, que inconscientemente repiten una oración, decid vosotros hombres, que os parecen cosas seductoras y bellas, ¡sin que os importe no os preocupe, ese cerebro repleto de errores y entenebrecido de sombras! ... “Con tal que ella no gobierne el mundo ni le imponga demasiado su ley.”

Pero se equivocan lastimosamente los que así piensan. La vida tiene una faz tan real y positiva, y en ella la mujer, —es decir la esposa y la madre— desempeñan tan alta e importante misión que mal que pese al hombre es la mujer la que pone la base el cimiento de todo el edificio social.

Precisa, pues, interrogar e impugnar a los que, siguiendo o imitando al autor de las *Memorias Intimas*, creen que el error y la ignorancia en consorcio con esa fe fanática e intransigente, pueden ser bellas y atrayentes, “ya que no se le permite imponer

demasiado su ley”.

¡Cómo!... y la mujer formando los sentimientos del hijo, e imbuyéndole sus ideas, y la esposa o la amada, predominando en el corazón del hombre e imponiéndole su voluntad y desquiciando sus convicciones, ¿no son sus fuerzas potentes que gobiernan el mundo e imprimen el rumbo al movimiento sociológico? ...

¿Hay acaso en la vida humana, fuerza moral tan incontrastable como aquella que se deriva de los sentimientos y las ideas que, junto con el beso maternal, se han inoculado y germina en nuestra sangre?... No, no la hay.

Y he aquí el punto de donde surgen en la vida social e íntima las luchas, las desavenencias y desequilibrios. El hogar resulta, pues, como barco gobernado por dos pilotos que miran hacia opuestos en el horizonte; el hombre ha estudiado, [en contraste con] las creencias de su esposa, de esa mujer que, como la generalidad, continúa adscrita a la tradición, al dogma de creencias nacida en los primeros albores de nuestra civilización.

Preciso decirlo: la mujer hoy, en nuestra sociedad, vive en plena Edad Media, en tanto que el otro sexo se aleja moralmente de ella por esa colosal barrera que la Ciencia ha levantado entre ella y los viejos dogmas del catolicismo.

Un mundo interpuesto entre dos seres dispuestos a identificarse, a unificarse gloriosamente para formar la base fundamental de la Familia, la Patria y la Humanidad.

¿Cómo será factible la unión íntima de dos existencias, de dos corazones, con el divorcio completo de los espíritus separados por convicciones antagónicas y de todo en todo contrapuestas las unas a las otras?

La mujer no ha cambiado sino aparentemente en sus creencias religiosas; las guarda en el ánfora cerrada de su fe; allí germinan sus errores, sus supersticiones y fantasías de las épocas medioevales de fanatismo e ignorancia. Y en tanto que la mayoría del bello sexo se halla sumido en ese místico estacionario y paciente, la generalidad del sexo fuerte se halla contagiado del escepticismo de engolfados y

ahíto en las doctrinas de Buchner, de Spencer, de Schopenhauer, y por ende son materialistas y ateos.

He aquí, pues el secreto de la falta de influencia moralizadora de la mujer en su misión de esposa y madre; sus palabras resultan desautorizadas, desprestigiadas, no como la noción de la moral positiva, sino como el eco de una mitología que ha perdido su eficacia y misterios, arrebatados por la Ciencia moderna.

En nuestras sociedades, pocos no muchos son algo instruidos, saben de Astronomía, de geología, de Antropología, aunque no sea más lo que han llegado a beber en las hojas periodísticas, en el folleto y el libro leído de prestado, pues bien, esa mínima versación científica, tanto como las más amplias que en las Universidades adquieren, es suficiente para revelarles que los libros revelados por Dios mismo, no son más que creaciones fabulosas e imaginativas, propia de la infancia de los pueblos.

Y no se crea que estas deducciones son antojadizas y escasas de lógica y verdad, que en tal caso tendríamos derecho a preguntar: ¿Cuál es la causa de que la moral religiosa de la mujer, no se traduzca jamás en hechos prácticos de la vida del hombre, es decir, del esposo, del amante o del hijo?

¿En nombre de qué moral, de qué doctrina puede habar ella, invocar, pedir, si su fe infantil e inconsciente es mirada con desprecio, o compasión, por carecer de esa fuerza avasalladora que es inherente a toda verdad?... Y la mujer a su vez, considere con horror e indignación las ideas libre-pensadoras del otro sexo.

Y así vemos que, al mayor misticismo de la esposa responde la mayor relajación del sentimiento moral del esposo, manchado por culpas gravísimas de su vida pública.

Si, cierto, porque este mutuo desprecio, esta disparidad, se realiza en el seno mismo del hogar, entre los cónyuges que en apariencia viven marital y amorosamente: pero en verdad, háyanse moralmente divorciados, y tan alejados de su conjunción espiritual, como si infranqueable montaña los separa.

Este desequilibrio y de semejanza en la fe y las creencias de ambos sexos, parécenos, a primera vista, uno de aquellos inmensos males de la vida so-

cial, cuya índole los hace irremediables e indestructibles.

Si, puesto que para sacarlos sería necesario que las sociedades pudieran poseer la virtud de ser regresivas, si así puede decirse, para volver a las épocas de la fe ciega, sencilla e inexperimentada, de tal suerte que los dos sexos no discrepen un punto en sus creencias y lucubraciones.

Pero no siendo dable ni posible la regresividad del espíritu humano, habrá de realizarse, y precisa que ello se lleve a la práctica, la iniciación científica, la impulsión intelectual, el despertamiento moral del sexo religioso y amante.

Y puesto que todas las ciencias modernas, todas las teorías novísimas son antagónicas y contradictorias de los dogmas fundamentales que todas las doctrinas nacidas del Oriente, y de lo sobrehumano; precisa que la mujer vea la opuesta faz, la luz que irradia la Ciencia Moderna.

Necesario es decirlo: Mientras uno de los dos sexos sea el único poseedor del caudal científico y filosófico y beba él solo en las fuentes regenerativas y restauradoras del saber y conocer; en tanto que la mujer permanezca cual si fuera una bella estatua, lujosa, alegre, voluptuosa, con la mirada vuelta siempre hacia el pasado, hacia lo obscuro y misterioso, para recibir de allí sus inspiraciones y sus convicciones; mientras tal situación permanezca, la mujer no ejercerá influencia moralizadora en el hombre, ni éste la mirará sino como objeto de placer y lujo.

¿Qué remedio para este mal?... Uno solo: ilustrar, ilustrar mucho a la mujer. Mientras las mujeres sean ignorantes y fanáticas, los hombres serán escépticos e inmorales.