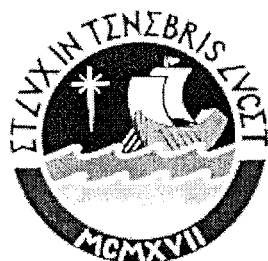


PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ
Escuela de Graduados



SOCIOLOGÍA Y PENSAMIENTO SOCIAL
EN EL PERÚ 1896-1970
Encuentros y Desencuentros

Tesis para optar el Grado Académico de
Magister en Sociología

PRESENTADA POR

Guillermo Rochabrún Silva

Lima - Perú
1998

INDICE

Introducción	V
LA CONSTITUCION DE LA PROBLEMÁTICA CLÁSICA SOBRE LA REALIDAD NACIONAL	
Preludio: La Cátedra de Sociología de Mariano H. Cornejo	1
I. LA FORMACIÓN Y EL DESPLIEGUE DEL PENSAMIENTO SOCIAL (1900-1930)	6
1. Orden y Progreso: Los Intelectuales de la Aristocracia	10
Francisco García Calderón	11
Luis Miró Quesada	15
2. Contra el Orden y por el Progreso: la Crisis del Civilismo y del Positivismo	16
Víctor Andrés Belaunde	17
Manuel González Prada: un Hijo de la Guerra	24
3. El Pensamiento Crítico: la Etapa Social	27
La Asociación Pro-Indígena	28
Hacia los Desarrollos Ideológicos	36
Los Jóvenes Radicales y Leguía	40
4. El Pensamiento Crítico: la Etapa Política	44
José Carlos Mariátegui	44
Haya de la Torre	48
Jorge Basadre	52
II. LA CRISIS Y LAS DICTADURAS (1930-1950)	55
1. Los Reformistas	57
Emilio Romero	59
Hildebrando Castro Pozo	60
2. Los Herederos Políticos de Mariátegui	64
3. Los Indigenismos Disminuidos y el Hispanismo en Ascenso	67
4. Católicos, Hispanistas, Corporativistas, Fascistas	68

Víctor Andrés Belaúnde	70
La Tesis del Mestizaje	74
Fascistas y Corporativistas	75
5. Hacia las Ciencias Sociales: la Mirada Renovadora del Etnólogo Arguedas	79
6. A todo esto,...la Cátedra de Sociología	83
PARTE II: NUEVA PROBLEMÁTICA NACIONAL Y NUEVO PENSAMIENTO	
III. LA REACTIVACIÓN DEL PENSAMIENTO CRÍTICO	
1. Un Nuevo Contexto	90
Nuevas Circunstancias y Trayectos	91
Los Intelectuales Jóvenes de los Años 40 y 50	92
El País Atrasado de Bustamante y Rivero	97
2. Las Vertientes del Pensamiento Crítico	102
El Marxismo Ortodoxo	103
El Cambio de Estructuras y El Pensamiento "Progresista"	105
Problemas, Preguntas	109
Literatura, Sociología y Sociedad	112
IV. EL PENSAMIENTO CRÍTICO Y EL AUGE DE LA SOCIOLOGÍA	114
1. Los Inicios de la Sociología como Disciplina Universitaria: Los Aspectos Institucionales	114
2. La Sociología en los Años 60	118
El Cordón Umbilical con la Antropología	118
Algunos Hitos	120
José Mejía Valera: "La Estratificación Social en el Perú"	121
Aníbal Quijano: "La Emergencia del Grupo Cholo..."	124
La Mesa Redonda sobre <i>Todas las Sangres</i> : El Rostro Oculto de la Transición y la Modernidad	128
El Debate sobre la Oligarquía	135

Julio Cotler: La Mecánica de la Dominación Interna	138
3. Una Apreciación de Conjunto	143
V. REFLEXIONES SOBRE UNA HISTORIA INTELECTUAL	147
1. Continuidad y Discontinuidad en el Pensamiento: La Su- cesión Generacional entre los Intelectuales Peruanos	147
2. Sociología y Pensamiento Social	152
La Sociología como "Indicador" de Modernidad	155
Hacia un Nuevo Ordenamiento de la Sociedad Peruana	157
Una Nueva Sociología	159
2. Conclusiones: La Sociología Peruana y el Pensamiento Social Originario	161
BIBLIOGRAFÍA	164

INTRODUCCIÓN

En el Perú la Sociología se inicia académicamente con una cátedra creada en la Universidad de San Marcos en 1896, una fecha sumamente temprana bajo cualquier punto de vista. Sin embargo deberán transcurrir más de sesenta años antes de que ella pueda constituirse no solamente como especialidad universitaria, sino también para que aparezca un pensamiento propiamente sociológico sobre el país?. ¿Por qué una espera tan larga?

Más aún, ¿cómo entender este perfil tan bajo de la Sociología si al mismo tiempo, y sobre todo en las tres primeras décadas del siglo XX, en el país se desarrolló un pensamiento social bastante original y vigoroso en campos tan diversos como el ensayo político, la literatura, el periodismo o la Filosofía, por citar sólo algunas posibilidades?. Y ello tuvo lugar en círculos que en gran parte se superponían con quienes por entonces dieron fe de la presencia universitaria de la Sociología. ¿A qué se debe que dicho pensamiento no se haya acercado a esta disciplina, y en contrapartida a que la Sociología lo haya ignorado cuando se constituyó en los años 60?

Contribuir a responder estos interrogantes es el propósito final del presente trabajo. Para este efecto hemos procedido a un recuento de la trayectoria, tanto de la Sociología como del pensamiento social en el Perú desde los inicios del siglo XX hasta fines de los años sesenta. Fue entonces cuando por una parte la Sociología se instituye como ciencia, como disciplina universitaria y como profesión. Es también el momento en el que ella fue forjando una primera interpretación propiamente sociológica del conjunto de la sociedad peruana.

Este recorrido está centrado básicamente en las ideas, en los pensadores y sus obras, si bien hemos procurado sistemáticamente dar una mirada a las transformaciones que el país ha experimentado a lo largo de dicho lapso, leídas éstas en particular en términos de estructura social y de etapas políticas. De otro lado nuestro recuento si bien toma en cuenta las "corrientes" de pensamiento, está centrado en los pensadores individualmente considerados; es decir, hemos optado por un enfoque más bien inductivo. Esta manera de recorrer el tema puede dar como

resultado natural una imagen de "archipiélago", y habrá que preguntaremos luego si toda esa dispersión no será una ilusión creada por el acento puesto en el autor individual.

Respetando el orden cronológico hemos procedido a agrupar a los autores a partir de su auto-definición, o en su defecto lo hemos hecho según ubicaciones consagradas por los estudios de este tipo: así aparecerán "positivistas" y "espiritualistas", "anarquistas", "marxistas", "indigenistas", "católicos", "fascistas", etc. Pero hemos encontrado que, salvo casos muy contados, no hay verdaderas *escuelas* de pensamiento: en las corrientes no hay sucesión generacional, hay una marcada diversidad, o por el contrario existen puntos en común entre pensadores situados en posiciones muy alejadas entre sí. Por lo mismo este procedimiento nos ha permitido encontrar de manera no apriorística ciertas matrices de pensamiento. Ellas se presentan en el capítulo final.

De otro lado, una mera relación de autores daría una imagen de absoluta continuidad en la discontinuidad, imagen que estaría dominada por una sucesión puramente formal. Frente a ello, y como no podía ser de otra manera, hemos ido periodizando los setenta y cinco años que comprende nuestro estudio a fin de dar alguna inteligibilidad a este curso. Al hacerlo no hemos procedido según un uso abstracto de criterios que podrían haberse constituido antes o después de nuestra indagación. Lo hemos hecho, más bien, según combinaciones *singulares* de procesos sociales y circunstancias políticas. Cabe señalar que cuando se hace una periodización no se trata solamente de fijar momentos y fechas, sino de darles un significado, y éste no tiene por que ser el mismo para los varios momentos -salvo que estemos empeñados en encontrar "el sentido de la historia", lo cual no es nuestro caso.

En concreto, hemos encontrado un primer momento de un pensamiento social, como dijimos al inicio, rico, vigoroso y diverso, que va desde fines del siglo XIX hasta 1930. Este período se encuentra enmarcado por y recibe el impulso del auge modernizador que experimenta el país durante la República Aristocrática y el Oncenio de Leguía; vale decir, bajo circunstancias socioeconómicas de *orden y progreso* a las que la política proporciona un discreto marco.

Este período de búsqueda y de definiciones es cortado bruscamente, y seguido durante unas dos décadas por un largo repliegue a partir de los años 30, debido a causas estrictamente políticas. Se trata de una etapa marcada por una extrema polarización política e ideológica al interior de una dominación excluyente: saturación ideológica y escasez de ideas, tal podría ser el balance de esas décadas. No obstante hemos dedicado una atención detallada a este período, en parte para compensar el desconocimiento que existe sobre él, pero sobre todo para rescatar planteamientos valiosos que entonces se propusieron y que hoy en día son de gran actualidad. El nombre que hemos escogido para este segundo momento es el de "repliegue", y ello porque a la ausencia de una masa crítica de ideas -especialmente si comparamos con la etapa anterior- se agrega la asfixia de la discusión, del debate. Como corolario, y debido al clima de represión política, dicho pensamiento no se proyectó mayormente hacia la sociedad.

El tercer momento, desde 1956 hasta fines de los años 60, tiene lugar con el regreso de los gobiernos constituidos mediante elecciones libres, y constituye una segunda reactivación del pensamiento, muy especialmente en sus vertientes críticas. Pero para entonces ya el ordenamiento de la sociedad peruana ha entrado en una nueva etapa. Como ya hemos mencionado, es ésta la fase en la cual la Sociología se va a constituir como disciplina independiente.

Todas estas etapas pueden sub-dividirse en el tiempo, pero de hecho están conformadas por diversas tendencias que no viene al caso tratar en esta Introducción. Esa misma complejidad hace que ellas no estén colocados entre sí solamente de manera puramente sucesiva sino también superpuesta.

Hecho este recuento, el capítulo final desarrolla una interpretación que intenta serle todo lo fiel que ha sido posible, y organizada de manera de responder a las preguntas que nos hicimos al inicio.

PRIMERA PARTE

I. LA CONSTITUCION DE LA PROBLEMÁTICA CLÁSICA SOBRE LA REALIDAD NACIONAL

Preludio: La Cátedra de Sociología de Mariano H. Cornejo

1896 marca el inicio de la Sociología como disciplina universitaria en el Perú; ese año fue creada en la Universidad de San Marcos la primera cátedra sobre esta materia. Su instauración no fue nada tardía si se tiene en cuenta que la primera en todo el mundo, establecida en Francia, a cargo de Émile Durkheim, se había fundado tan solo nueve años antes, y que en Inglaterra recién lo fue en 1906. Desconocemos las circunstancias que llevaron a introducirla en nuestro medio al interior de la Facultad de Letras, pero con toda probabilidad esta innovación formaba parte del ascenso del tibio positivismo spenceriano que dominó en el clima intelectual nacional durante buena parte del siglo XIX hasta la segunda década del siglo XX.

Como en casi todas partes, aquí también la Sociología tuvo en sus inicios un contenido fundamentalmente teórico y especulativo. La cátedra consistía esencialmente en la transmisión de las teorías sociológicas elaboradas en Europa y los Estados Unidos, presentadas sin mayor correlato empírico. Su primer titular fue el entonces joven abogado arequipeño, Mariano Hilario Cornejo (1866-1942), diplomático y parlamentario, militante primero de las filas pierolistas, partidario luego de Billinghurst y más tarde hombre de la "Patria Nueva" de Augusto B. Leguía. Si bien mantuvo estrecha amistad con los intelectuales y políticos civilistas, el común denominador de la carrera política de Cornejo fue una posición independiente del Partido Civil, y que puede calificarse como modernizante, mesocrática y cosmopolita.

Siguiendo las corrientes en boga Cornejo asumió el positivismo organicista del sociólogo inglés Herbert Spencer, cuya autoridad era prácticamente indiscutida en el Perú. Bajo esa inspiración general escribe una voluminosa *Sociología General*, publicada en Madrid en dos

volúmenes (1908 y 1910), donde a juicio de sus contemporáneos logra sintetizar la abigarrada diversidad de teorías existentes en su época. Esta obra alcanzó una larga y amplia aceptación en los países de habla hispana, pero sus méritos la llevaron a ser publicada en francés y prologada por el célebre sociólogo René Worms en 1930. Nadie hoy en día lee a Cornejo, pero es difícil encontrar otra obra de un latinoamericano que en esa época, y en un campo ajeno a la literatura, haya tenido en Europa -amén de América Latina- una acogida similar.

¿Cómo era su pensamiento sociológico?. Cornejo asume una perspectiva mecanicista evolucionista y organicista; considera que todos los campos de la realidad están sujetos a las mismas leyes y que la sociedad no es una excepción.

"...las leyes fijas de la realidad...forman los equilibrios materiales del universo y los equilibrios morales de la Historia." (p. 311)¹

"Por mucho que avance la división fisiológica en los más perfectos organismos, quedará siempre indivisa e indiferenciada para la célula la función de nutrirse que origina la lucha por el alimento cuando resulta escaso. Pues lo mismo en la sociedad, las funciones indiferenciadas que no pueden delegarse, como la nutrición y la reproducción, crean la lucha sangrienta de los primeros grupos que la civilización, mediante sucesivas adaptaciones, convierte en concurrencia más o menos pacífica y cuya extinción absoluta es imposible porque crearía un equilibrio estable contrario al equilibrio móvil, el más perfecto a que pueden llegar, dada la continuidad del movimiento, los agregados orgánicos y sociales."(pp. 69-70)

"...las integraciones inferiores y primitivas son obra de la violencia pero las integraciones superiores son fruto de fuerzas equilibradas que extienden sus puntos de contacto. ...la hipótesis de Lowel coloca en el origen de la evolución nebular el choque formidable de inmensos cuerpos oscuros; pero después la integración se continúa por la suave y lenta atracción de los soles centrales. La integración orgánica comienza en el seno de los mares con la absorción del animal pequeño por el animal grande, y se continúa por la expansión del amor, que convierte a los amantes en el núcleo de una prole numerosa. La integración social comienza con la conquista y la esclavitud y se continuará por uniones libres y reflexivas de pueblos independientes." (p. 86)

¹ Esta cita y las que siguen han sido tomadas del volumen *Discursos Escogidos, Datos Biográficos y Remembranzas*, editado por Ricardo H. Cornejo. Editorial Jurídica, Lima 1974. Los números entre paréntesis indican las páginas de esta edición.

Cornejo opta decididamente por una concepción "sociologista", afín a la de Spencer o Durkheim² en el espíritu e incluso en las palabras, en explícita oposición a las posturas individualizantes de un Gabriel Tarde:

"La creencia...de que el mal está en los hombres, es la creencia más absurda y la aberración más grande que ha ensangrentado y llenado de crímenes la historia. Si el mal está en los hombres, no hay más remedio que perseguirlos... ...La teoría científica nos dice 'eso es mentira. Los hombres son iguales' no hay buenos ni malos, la gran mayoría de los hombres responden en su conducta al grado de moralidad que tiene cada estado social..." (p. 168)

En consonancia con su vocación de político y jurista, Cornejo remarca en la necesidad de cambiar las instituciones para resolver los problemas nacionales.

"Las instituciones en los pueblos europeos fueron el fruto de una evolución natural, así es que los errores, o no fueron vitales, o si lo fueron, pronto se corrigieron bajo la presión de las circunstancias y de los hechos. En América las instituciones fueron trasplantadas, y aquí está la diferencia. ...el trasplante se hizo bajo las condiciones más opuestas: tradiciones clericales y utopías revolucionarias que en contacto o en combinación, crearon instituciones destinadas al fracaso." (p. 229)

En términos actuales, diríamos que estuvo cerca de una sociología política orientada hacia la integración social. El Estado y el derecho eran para él resortes fundamentales de la vida social. Por otra parte este peso del derecho no era nada extraño dada la omnipresencia de los abogados y del ritualismo jurídico en la vida social y política. Cornejo intentó llevar a cabo reformas jurídicas importantes, como la adopción del jurado, y tuvo un destacado papel en la defensa de la libertad de cultos y del divorcio. Pero al mismo tiempo hubo temas sociales decisivos ante los que guardó silencio, en particular sobre lo que a comienzos de siglo venía

² Si bien Cornejo conoció al menos las primeras obras de Durkheim (*De la División del Trabajo Social* y *Las Reglas del Método Sociológico*), su pensamiento es más afín al de Spencer -aunque no en el liberalismo de éste- en la visión unificadora y totalizadora que pretende de todo el horizonte del ser. Así, un tema que maneja de manera tan abstracta, como el del equilibrio, reaparece en una obra de política internacional como es *El Equilibrio de los Continentes*. Gustavo Gili, Barcelona 1932.

convirtiéndose en el tema por excelencia del debate nacional: "el problema del indio". Ello es tanto más notable cuanto que Cornejo había vivido en su niñez en una hacienda de Puno y fue diputado y senador por ese departamento. No obstante, siempre al interior del positivismo, Cornejo fue abandonando toda explicación racista en cuanto a las diferencias entre las sociedades y sobre los problemas nacionales. Así, en una conferencia dada en 1916 afirmaba que,

"En el Perú, los hombres son como en todas partes: hay virtudes y apetitos, hay abnegaciones ejemplares y vulgares arribistas; solamente que por la imperfección del medio social, la selección invertida dificulta o esteriliza la obra del bien y abre para la intriga ancho el camino de todos los éxitos y de todas las posiciones."(p. 231)

Ideológicamente Cornejo se encuadra dentro del lema positivista de "orden y progreso". Su perspectiva es cosmopolita, universalizante. El norte hacia el cual hay que ir lo definen la democracia y la libertad, a la manera de Europa Occidental y los Estados Unidos -país que le produce la mayor admiración. Cornejo siempre se mostró distante del hispanismo y de la religión católica. Ahora bien, de Spencer no absorbió su liberalismo; por el contrario, Cornejo aboga por un claro fuerte ordenamiento estatal que pueda armonizar los intereses particulares: el Estado representa un interés tan general que deja de ser interés y se convierte en ideal. Pero al mismo tiempo rechaza los gobiernos presidencialistas y aboga por gobiernos parlamentarios.

Cosmopolita provinciano, no provenía de la aristocracia y posiblemente no intentó pertenecer a ella. Demócrata y liberal ilustrado, Cornejo era un hombre de orden, y en tal sentido no podía dejar de asumir una postura elitista³, aunque a diferencia de los arielistas postulaba más bien una aristocracia en base más al mérito que a la cultura, y por supuesto que a la sangre.

La Sociología y el positivismo fueron para Cornejo fuente de temas, conceptos y metáforas, ampliamente utilizados en conferencias y discursos con fines estrictamente polémicos, pero sin abocarse a un examen sistemático de la sociedad. Comentaba Víctor Andrés Belaunde, acerbo crítico de Leguía, que como catedrático Cornejo tuvo menos influencia que

³ "Las muchedumbres son ciegas. Aplauden crímenes inverosímiles, son profundamente fanáticas. ...El progreso es el triunfo difícil de las minorías inteligentes."(p. 147)

como político:

"En justicia, cabría decir que con él se inicia el discurso sociológico y de pretensiones científicas. ... La oratoria parlamentaria tendía hacia un retoricismo vacío. Cornejo, sin dejar de pagar tributo a éste, agregó lo que ya era algo para ese tiempo, referencias históricas e hipótesis sociológicas. Lo que necesitábamos era visión directa de la realidad y ciencia profunda y verdadera, que es la que se oculta. Vano es encontrar ésta en la oratoria cornejiana."⁴

Debido a su estadía en Europa como diplomático Cornejo dejó la cátedra de Sociología a cargo de catedráticos interinos, pues la reasumía cuando estaba en Lima. Por breve tiempo la ocuparon los hermanos Antonio y Oscar Miró Quesada de la Guerra, y a partir de 1911 la tuvo a su cargo Carlos Wiese (1859-1945). Estudioso en los campos de historia y geografía, Wiese la ejerció en los mismos términos que Cornejo hasta su retiro como docente en 1928. En cuanto a publicaciones sociológicas Wiese se limitó a editar un conjunto de lecturas de autores célebres con fines estrictamente pedagógicos.

¿En qué medida los estudiantes fueron atraídos por esta cátedra o por una perspectiva sociológica? Es difícil decirlo; obviamente, no podían haber tesis sobre Sociología en sentido estricto, pero haría falta examinar las tesis de la época en la Facultad de Letras. Es probable que algún impacto de la Sociología se encuentre semi-oculto bajo títulos jurídicos o de otras profesiones; la investigación de este campo está por hacerse. Sin embargo, de otro lado Cornejo no encontró quien lo emulara en su identificación con la Sociología: en tal sentido no tuvo seguidores entre quienes lo sucedieron en la cátedra, ni encontró discípulos entre sus alumnos.

Por el momento las evidencias encontradas sugieren que la Sociología llevó una existencia gris, paralela a los hechos pero sin mezclarse con ellos; en el reducido espacio que ella ocupó no produjo ninguna idea seminal sobre la nación y sus problemas. Que ese examen era posible lo demuestra el rico pensamiento social que se desarrolló por esos años hasta 1930, el cual examinaremos a continuación. La pregunta que posteriormente habrá que hacerse es por

⁴ *La Realidad Nacional* [1930], p. 132. 3a. edic., Lima 1961.

qué dicha sociología y dicho pensamiento se ignoraron recíprocamente.

I. LA FORMACIÓN Y EL DESPLIEGUE DEL PENSAMIENTO SOCIAL (1900-1930)

En este primer y largo momento de la Sociología en el Perú ella no es más que un rincón apartado, marginal al rico panorama de ideas, polémicas, reflexiones, interrogantes y respuestas que sobre el país se gesta a comienzos de este siglo. Este escenario se estructura ante un doble fenómeno: las consecuencias de la derrota en la guerra con Chile (1879-1883), y la recuperación material que experimenta el país, aproximadamente desde 1890. Ambos procesos, densamente entrelazados, traen consigo una dinámica totalmente nueva que desborda de lejos el plano meramente económico. Las transformaciones fueron al mismo tiempo de orden político, social y cultural.

Era obvio que el fracaso bélico en la Guerra del Pacífico no fue simplemente un fenómeno militar. Ante propios y extraños el país había exhibido enormes flaquezas, tanto en la capacidad política y en la idoneidad moral de sus capas dirigentes, como en la relación entre lo que Jorge Basadre llamaría el "país oficial" y el "país real". En particular, preocupaba a los sectores pensantes la situación de los indígenas serranos en una época en la cual -según se creía saber- constituían el grueso de la población. Esta atención era común ya se tuviese ante este sector una actitud positiva, redentora, etnocida, o incluso genocida.

Pero el pensamiento social no brotó simplemente de la derrota. Aventuramos la hipótesis que las cosas podrían haber vuelto a ser lo que fueron y estos interrogantes no habrían tenido el cariz que cobraron, de no haber entrado el país en una nueva dinámica productiva de largo plazo marcada -entre otros fenómenos- por el auge y la diversificación de exportaciones, la presencia creciente y dominante de la gran empresa capitalista e imperialista, el desarrollo del capital bancario, la expansión del latifundio serrano sobre comunidades y poblados indígenas, el crecimiento demográfico de Lima, las pugnas entre liberalismo y proteccionismo, un precoz y trunco crecimiento industrial, los primeros sindicatos y las primeras huelgas. Es decir, dicho

pensamiento surgió de una rara confluencia de la crisis de la derrota y las tensiones que acompañaban la *prosperidad* agro-exportadora de inicios de siglo.

Se afianza también el poder del Estado, centralizado en la capital; sin embargo su funcionamiento político ya no es concebido en términos esencialmente doctrinarios, como en el siglo XIX. En ese entonces no se había ido más allá de las polémicas entre conservadores y liberales sobre la forma de gobierno más conveniente para el país, y la consiguiente promulgación de una decena de constituciones, casi todas efímeras salvo la de 1860. Ahora esta óptica jurídico-doctrinaria deja de monopolizar el diagnóstico, y el problema pasa a ser visto más bien como la capacidad del Estado de imponer efectivamente su autoridad en todo el territorio nacional, frente a poderes regionales que hasta entonces podían mantener ejércitos privados -las célebres "montoneras"-, capaces de rivalizar con el Ejército regular. ¿Cómo reorganizar las fuerzas armadas después de la derrota de 1879?, ¿Qué hacer frente a la demanda de infraestructuras económicas y sociales?. Todo ello va perfilando una nueva mecánica del aparato estatal, el cual además experimenta un importante crecimiento en lo económico y en lo político.

Las nuevas circunstancias obligan a replantear también el tema de la educación, ya no como un problema únicamente pedagógico, sino desde el punto de vista de sus efectos sociales, económicos y políticos. Algunos sectores modernizantes perciben la necesidad de expandir el aparato educativo al país en su conjunto, pero además proponen dirigir la educación hacia un conocimiento más técnico y menos humanístico; otros, persisten en orientar la educación hacia el cultivo de las elites y temen los efectos que pudiera tener en las masas.

Tales fueron algunos de los nuevos procesos que incentivaron la aparición de una reflexión de conjunto sobre el Perú y su viabilidad como nación, a la par de su tratamiento especializado. Los distintos temas se relacionaban entre sí formando imágenes globales sobre el país y proponiendo soluciones. En una palabra, *aparecía una problemática nacional*. Esto se expresó en la política, el periodismo y la universidad, en la literatura, la monografía, el ensayo. Ocurrió en Lima, pero también en Cusco, Puno y Arequipa, por citar algunos de los lugares más significativos. El Perú empieza a ser visto desde nuevas perspectivas, en tanto que *los actores*,

problemas y soluciones asumen un carácter económico y social. Si quisiéramos explicar en pocas palabras el significado de este panorama, diríamos que el capitalismo empezaba a dejar sentir su peso como forma de organización de la sociedad, forzando a una fragmentaria y -cuando menos inicialmente- superficial modernización.

En este accidentado curso políticos e intelectuales descubrieron el mundo indígena y lo definieron como un "problema". Esto requiere una breve explicación. El Perú oficial del siglo XIX había ignorado por un lado la existencia del indio. En el plano individual el indígena no era tal sino un pequeño propietario, generalmente analfabeto, y en términos colectivos las comunidades carecían de todo sustento legal. Además -y esto se olvida con frecuencia- los indígenas, analfabetos en su inmensa mayoría, durante varios períodos del siglo XIX tuvieron derecho al voto. Y sin embargo al mismo tiempo el Estado sí reconocía la presencia del *indio* como recluta forzoso del Ejército regular, y sobre todo como tributario.

En la mayor parte del siglo XIX hubo una estabilidad relativa del uso de la tierra y de sus formas de explotación, existían tierras libres, y el desarrollo de ciertos mercados regionales, a veces dinámicos, no alteraron a nivel nacional la distribución de la fuerza de trabajo⁵. Empleando los célebres términos de Faustino Sarmiento podría decirse que la "civilización" había avanzado, pero sin rozar la "barbarie".

En cambio, en el escenario de fines de siglo, donde lo que antes estuvo inmóvil empezaba a moverse, el indio se convertía en un "problema" omnipresente, en un tema ineludible cuando había que definir si el Perú era una nación y qué clase de nación era. Fue ahí que para el "país oficial", tanto en sus vertientes conservadoras como críticas, apareció "el problema indígena". Pero éste viene a tener múltiples dimensiones: es el problema del "enganche" y los abusos que permite, es el conflicto por la propiedad de la tierra en disputa entre haciendas y comunidades;

⁵ Recuérdese que para explotar el guano primero y cultivar las haciendas azucareras después, habíanse importado trabajadores chinos, y que ellos conjuntamente con obreros bolivianos y chilenos construyeron el ferrocarril del sur. En otras palabras, lo que hasta antes de la Guerra hubo de modernización física desde el Estado se había realizado sin recurrir a los "indios". El contraste es muy grande con la conscripción vial de Leguía en 1919.

está presente en la tesis que propone alentar la inmigración europea para "mejorar la raza"; son los debates sobre la educación y sus efectos económicos y políticos. Mientras que el indígena simplemente no había existido sino como sujeto que tributaba, a falta de otros recursos para mantener el Estado y sin que importara de dónde éste obtenía los medios para tributar, ahora el problema era otro: cómo construir y desarrollar una Nación en un país abrumadoramente indígena.

El problema desbordaba de lejos al indigenismo naciente. Éste apenas si fue un importante síntoma de la problemática nacional que entonces se formaba, y de las nuevas voces que empezaban a dejarse escuchar. Como veremos más adelante, es posible entender de manera significativa a cada uno de los pensadores sociales según cómo se situaron, implícita o explícitamente, frente al eje *civilización/ barbarie*, y según la forma en que ante dicho tema decisivo, vincularon sus ideas a la acción.

Fue en este escenario inédito que hasta 1930 y en diversos momentos, surgieron y desplegaron su pensamiento estudiosos, pensadores e ideólogos de infinidad de tendencias: conservadores, modernizantes y reformadores sociales, materialistas y espiritualistas, católicos y anticlericales, descentralistas, indigenistas y anarquistas, nacionalistas y socialistas. Desarrollaron ideas y también pasaron a la práctica, formaron espontáneamente un abigarrado y heterogéneo *pensamiento social*. En él se intersectaron gentes de varias generaciones, orígenes y trayectorias sociales.

Empezaremos con los pensadores de la aristocracia para luego proseguir con los que formaron parte de las capas medias. Es en gran medida un orden cronológico que coincide con el "apogeo y crisis de la República Aristocrática", para citar el importante libro de Manuel Burga y Alberto Flores-Galindo.

1. *ORDEN Y PROGRESO: LOS INTELLECTUALES DE LA ARISTOCRACIA*

¿Cómo definir la pertenencia o la filiación de los intelectuales?. Por sus orígenes sociales, posición económica y estilo personal González Prada fue un intelectual aristócrata, pero no de la aristocracia. Ideológicamente estuvo en contra de su clase y aunque de un modo inconcluso y fragmentario, apostó por un camino no elitista para transformar la realidad social. Todo ello lo convirtió en una figura solitaria, pese a los numerosos jóvenes que se declaraban discípulos suyos.

Pero en esos tiempos finiseculares la aristocracia limeña produjo de sus propias filas, y para sí, a una importante generación de intelectuales que llenó toda una época. Fue para ella un momento particularmente brillante, pues al mismo tiempo había conseguido articularse políticamente a través del Partido Civil y lograr un acuerdo con el Partido Demócrata de Nicolás de Piérola. El manejo que los civilistas lograron sobre las distintas instituciones de la sociedad civil y de la sociedad política fue notable: controlaban la universidad, la educación, el periodismo. Y por supuesto, el Estado, en sus distintos poderes.

En su mayoría habían nacido pocos años antes de la Guerra del Pacífico o a su término. Asomaron al mundo en las cumbres de la escala social y política, lo cual los aislaba relativamente de los mayores dramas materiales de la derrota, y presenciaron desde sus elevadas posiciones los diversos síntomas de la recuperación de fin de siglo: un progreso material e institucional sembrado de nuevos conflictos. Podría pensarse por tanto que su horizonte no era el de un mundo en ruinas sino en ascenso. Pero sin embargo, como lo ha mostrado agudamente Osmar Gonzáles, su realidad subjetiva fue diferente, en especial durante sus años de infancia, por las secuelas de la Guerra del Pacífico⁶. Debido a ello sintieron la necesidad de repensar el país sobre nuevas bases, distanciándose culturalmente de los grupos gobernantes, aunque sin romper con ellos y sin poder identificarse con "el pueblo".

⁶ Osmar Gonzáles: *Sanchos Fracasados: Los Arielistas y el Pensamiento Político Peruano*, esp. Cap. 2. Ediciones PREAL, Lima 1996. Véase también de Pedro Planas: *El 900: Balance y Recuperación*. CITDEC, Lima 1994.

Podemos contar entre sus principales representantes, y ordenados según el año de su nacimiento, a Javier Prado (1871- 1921), Manuel Vicente Villarán (1873-1958), Luis Miró Quesada (1880-1976) y Francisco García Calderón (1883-1953). Integrando la misma generación debe incluirse a Víctor Andrés Belaunde (1883-1966) y José de la Riva Agüero (1885-1944), pero diferenciados de los anteriores en razón de sus distancias frente al Partido Civil y a la "plutocracia" en general. Más adelante examinaremos los alcances que en ellos tuvo esta filiación.

Obras representativas de este grupo fueron *El Estado Social del Perú durante la Dominación Española* (1899) y *La Educación Nacional* (1899) de Javier Prado, *Las Profesiones Liberales en el Perú* (1900) y *El Factor Económico en la Educación Nacional* (1908) de Villarán, *Carácter de la Literatura en el Perú Independiente* (1905) de Riva Agüero, *El Perú Antiguo y los Modernos Sociólogos* (1908) de Belaunde, y sobre todo *Le Pérou Contemporain* de Francisco García Calderón.

Es obvio que estos trabajos -tesis universitarias muchas de ellas- no son comparables entre sí, aunque tienen en común situar sus propuestas buscando un cierto equilibrio dentro del orden económico y político existente: profundizar la modernización y occidentalización del país a lo largo de líneas esencialmente liberales, articular más nuestra economía al mercado internacional a partir de la exportación de materias primas. Capitalismo, liberalismo, educación, legislación social preventiva y religión católica, eran para sus autores, con distinto orden de prioridad, los pilares del presente y del futuro.

Claro está, no vaya a pensarse que estas obras exhalan una burda imagen apologética del país y ni siquiera de la aristocracia misma: tomadas aisladamente muchas frases de estos escritos podrían haber salido de la pluma de González Prada; la realidad nacional podía y debía criticarse, pero no recibir una condena como aquella de la cual González Prada la hacía objeto. Pero estaba fuera de toda duda el carácter elitista de las soluciones: cualquier acción autónoma de las clases subalternas -y más aún, toda rebeldía de su parte- les fue muy distante o recibió su total rechazo.

Francisco García Calderón

Entre el conjunto de estos intelectuales y sus obras encontramos una interpretación global del Perú contemporáneo en *Le Pérou Contemporain* (París, 1907), de Francisco García Calderón. Este libro fue escrito con miras a fomentar el acercamiento entre Francia y el Perú para contrarrestar la afinidad de Chile con Alemania e Inglaterra. Ésas no eran las mejores circunstancias para conseguir un resultado intelectualmente valioso, y aunque tales límites se dejan notar el impacto de este libro en el país fue notable. Pese a ello no fue editado en español en forma completa sino en 1981...setenticuatro años después de su publicación original.

García Calderón siente que sus puntos de vista, elitistas y positivistas son los de su época y de su clase; por ello escribe con una gran seguridad, no está polemizando con nadie y recoge los resultados de la historia peruana con frialdad, tratando de evaluar qué se puede hacer con esos materiales para *proseguir* con el rumbo de progreso que el país ha iniciado aproximadamente desde 1890, y que él denomina "Renacimiento peruano".

Lo que encuentra es una población muy segregada étnicamente; esta situación impide todo igualitarismo y convierte en demagogia cualquier intento de acceder abruptamente a formas sociales, culturales y políticas homogéneas. A ello habrá que llegar, pero de manera gradual, occidentalizando el país. El clima, la dominación incaica⁷ y el ambiente social han creado una población indígena disminuida, de lenta percepción y de acción simple, tenaz y minuciosa pero monótona, melancólica y desafiante, imitativa antes que creadora (p. 10 y 22).

Sin embargo García Calderón explora no solamente el modo de ser de los indígenas, sino el "carácter nacional", tema al que más tarde Belaunde iba a dedicar páginas notables. Afirma que el peruano "no es un individuo con fuerza de voluntad. Ni la raza ni el medio ambiente lo incitan a la actividad". Es superficial y tiende a dar culto a la apariencia; hombre de ideas, pero jamás de acción (p. 42). "Tal es la síntesis de nuestro carácter. ...rol primario de la inteligencia; debilidad de la voluntad y triunfo del personalismo; culto al decoro en el estilo y en la vida; plutocracia

⁷ El sistema político inca fue notable por su rigor y sentido de la jerarquía, pero "jamás maquinaria más universal e inflexible destruyó tan perfectamente todo individualismo." (p. 19)

excesiva y deprimente." (p. 132)

Nuestra historia ha estado marcada por estos factores. La Conquista se realizó por motivaciones económicas envueltas en un ropaje religioso. Luego, el militarismo y el cesarismo retomaban "la herencia caballeresca y heroica de la raza dominante, ahogando en sus inicios el oscuro instinto de las masas" (p. 93). Por su parte los intelectuales han sido imitadores, sin que asumiesen "la realidad profunda de la civilización que servía de modelo e ideal" (p. 229).

García Calderón dedica extensas páginas al examen del fenómeno religioso, frente al cual guarda la distancia propia de un hombre que se guía por la ciencia y por la razón. Según afirma, el pueblo no es religioso sino indiferente ("El espíritu peruano, cambiante, burlón, inquieto por las dominaciones, no es propio al entusiasmo religioso" [p. 211]), pero el catolicismo domina en el Perú a través de la mujer y la escuela.

"Entre nosotros, en el alma femenina, la religión, por su severidad monacal, su sentido del dolor, su espíritu de disciplina y de renunciamento, produce una cierta tristeza que conduce al fatalismo que evita el esfuerzo y la acción." (p. 212). Pero más aún, "la religión...no ha dotado de gran objetivo a la vida y acción colectivas" (p. 215). En el pueblo dominan la creencia en los santos, milagros, amuletos, y el azar" (p. 216).

Por otro lado la Iglesia tiene a su cargo en gran medida la formación de las *élites*. El resultado es la superficialidad, el memorismo, el eclecticismo, la indiferencia por la realidad; hay un divorcio entre la escuela y la vida (p. 214). De todo lo dicho se desprendería que no ve ni en la religión ni en la Iglesia factores positivos. Sin embargo va a concederle un lugar importante, aunque por razones pragmáticas y ante circunstancias que deberían cambiar:

"...estamos forzados a reconocer que en un momento en el que los gérmenes de disociación tienden a dominar en todos los aspectos de la vida social, una doctrina de cohesión, de unidad y de positivismo moral merece todo nuestro respeto. En el catolicismo no vemos la verdad absoluta, sino la utilidad social..." (p. 328)

Ubicado al interior del lema positivista, García Calderón sostiene que el orden es el primer paso del progreso (p. 200). El país, si bien experimenta un nuevo curso, aún no está

preparado para la democracia, a la cual habrá que llegar controlando la demagogia y las ambiciones de "líderes peligrosos".

"Debemos llegar al gobierno democrático, por la oligarquía. Esta oligarquía...no sería una aristocracia de tradición...ni una plutocracia aislada; sino la unión del talento, de la riqueza y de la tradición, en una colaboración definitiva" (p. 349).

La democracia exige una población densa que obligue a un trato igualitario, requiere de vías de comunicación, selección material de la raza indígena y su asimilación a la vida nacional, educación general y formación de un espíritu nacional por la influencia de los hombres de *élite*. Entonces "podremos hablar de democracia, sin jugar con las palabras" (p. 353).

"La corriente democrática no puede fecundar un territorio en el que una gran separación étnica se opone a toda idea igualitaria, y en el que no hay una población densa y enérgica, deseosa de ascensión social" (p. 353).

Frente al problema indígena García Calderón asume la fórmula anterior: hay que mantener las tradiciones familiares y de propiedad de las comunidades a través de una legislación tutelar ("concebir la idea de Patria por una extensión de la idea de comuna"). A la vez se deben fomentar las migraciones para sacar a los indígenas de su medio; el ejército y la escuela son mecanismos muy importantes para todo ello, y debieran contribuir a crear una *élite* indígena, castellanizada⁸.

Tal era el pensamiento de un "hombre de las luces" de comienzos del siglo XX. No hay mención alguna al problema de la tierra, en momentos en que se sucedían los conflictos indígenas ante la expansión de las haciendas en diversos puntos del país. Como se puede apreciar, el pensamiento positivista no proponía al país sino la continuación de lo que estaba en curso para la mirada de los sectores dominantes.

⁸ "Dar libertad al indígena, sin rodearlo de una tutela benefactora, es condenarlo a la servidumbre bajo la autoridad del Prefecto, del cura o del cacique..." (p. 359).

Luis Miró Quesada

Para la generalidad de los pensadores aristocráticos, en la medida que su mirada se dirigía hacia el progreso, la experiencia de los países europeos más desarrollados resultaba ser paradigmática. *Por lo mismo*, tenían claro que si bien el progreso traía consigo beneficios irrenunciables, portaba también en su seno graves problemas sociales.

Quizá el ejemplo más cabal de esta conciencia haya sido Luis Miró Quesada. Percibiendo los primeros síntomas de inquietud laboral, dedicó sus tesis universitarias a diagnosticar sus causas y proponer soluciones. Para Miró Quesada la fortuna de unos deriva siempre del trabajo de muchos; el desarrollo del capitalismo acarrea la acumulación de inmensas riquezas en pocas manos, dando lugar a funestos antagonismos. Las huelgas entonces en curso eran ya un síntoma; en tiempos cargados de positivismo, como aquéllos, los trabajadores habían comprendido que lo ilusorio de los derechos si no les pertenecía el derecho de vivir. A través de la enseñanza el trabajador se daba cuenta que no era una cosa, que tenía derecho a desarrollar su intelecto, pero ello exigía ciertas condiciones, como la limitación de la jornada de trabajo. La falta de solidaridad que el obrero encuentra en la sociedad lo convierte en socialista, y realiza por tanto manifestaciones de protesta. La represión con la que se le responde ataca al mal en sus efectos pero deja intactas las causas.

¿Cuáles son éstas?: las condiciones de vida y de trabajo, determinadas a su vez por el contrato laboral. Una supuesta igualdad jurídica hace que el contrato de trabajo se regule en forma privada. Sin embargo, hay que proteger a cada uno según su condición particular, de modo de abolir las desigualdades extremas. Ante la idea de la igualdad económica va caducando el "dejar hacer- dejar pasar"; para el obrero ello significa no trabajar más de ocho horas, recibir pago en dinero, descansar los domingos, prohibir el trabajo de los niños y el trabajo nocturno, recibir socorro por enfermedad y vejez, etc. Todo ello había ocurrido en Europa y ya empezaba a presentarse en el Perú: las sociedades obreras y las huelgas eran los primeros síntomas producidos por las mismas causas. Había que aprender de esa experiencia para conseguir sus beneficios y evitar sus males. Ella, para decirlo en palabras de Marx, mostraba a un país como el

Perú "la imagen de su propio futuro".

¿Cuál era la solución?: la reforma del contrato de trabajo, mediante un conjunto de leyes sociales y laborales⁹. Pocos años después las inquietudes de Miró Quesada convergían con las iniciativas de José Matías Manzanilla (1867-1947) al proponer y lograr la aprobación en el Parlamento de las primeras leyes sociales que conoció el país. Los trabajos de Miró Quesada expresan con nitidez la fe positivista en el orden y progreso de esos años, y tuvieron además el mérito de generar consecuencias prácticas.

2. CONTRA EL ORDEN Y POR EL PROGRESO: LA CRISIS DEL CIVILISMO Y DEL POSITIVISMO

La modernización que el Perú inició hacia 1895, si bien proporcionaba un marco económico e institucional relativamente estable, traía consigo un permanente reacomodo de los grupos dominantes. Luego de 1908 el civilismo empezó a dividirse y entró en una crisis que se hizo irreversible: desgarramientos durante el primer gobierno de Leguía, derrota en 1912 ante Billinghurst e irrupción de masas urbanas en la escena política electoral, recuperación en 1915 en un ambiente social crecientemente conflictivo, y debacle definitiva en 1919.

La República Aristocrática fue un período eminentemente dinámico que estuvo atravesado por diversas luchas, no solo ni tanto entre "los de arriba" y "los de abajo", sino al interior de los mismos grupos dominantes. A la par cambiaban las formas de dominación y explotación -por ejemplo, sobre el campesinado andino- y emergían nuevos grupos dominados, como la clase obrera en las grandes minas y en las ciudades. Por último, empezaban a surgir las capas medias, que con el correr del tiempo iban a adquirir contornos políticos y culturales propios.

⁹ Miró Quesada adelantó estos planteamientos en sus tesis universitarias: *La Moderna Crisis Social* [1900], *El Contrato de Trabajo* [1901], *La Cuestión Obrera* [1904] y *Legislación del Trabajo* [1905]. Contaba entonces entre veinte y veinticinco años. Todos estos trabajos han sido reeditados conjuntamente bajo el título *Albores de la Reforma Social en el Perú*. Lima, 1965.

El lema de "orden y progreso" se sostenía con dificultad, pues si bien el país parecía progresar a través de las exportaciones, sus frutos y sus costos se distribuían muy desigualmente. Claro está, para que a partir de ahí el orden se volviera problemático deberían existir sectores sociales dotados de cierta conciencia crítica acerca de la distribución, lo cual a su vez requería de complejas precondiciones. El caso es que el civilismo empezó a ser crecientemente cuestionado, social y culturalmente, desde distintos ángulos.

Los intelectuales de la aristocracia dejaron de ser portavoces activos de su clase; muchos de ellos se enclaustraron de diversas formas al interior de ésta, como que tras la crisis política del civilismo no produjeron ninguna obra intelectual notable, y se replegaron a la literatura, la ética y la estética. Un hecho singular es que el positivismo, sin ser atacado por las nuevas corrientes de pensadores, fue abandonado y criticado por sus antiguos cultores¹⁰, siguiendo las nuevas orientaciones filosóficas europeas. El vitalismo de Bergson iba a cobrar en ellos una fuerza inusitada al mismo tiempo que se alejaban del análisis social. Quedaron exhaustos alrededor de los cuarenta años, y cedieron el paso no solamente a otros intelectuales, sino a intelectuales de otras clases. Civilistas o no, muchos fueron deportados por Leguía durante el oncenio o se dirigieron a un exilio voluntario; las siguientes generaciones de estos círculos no demostraron similar interés ni talento intelectual.

Quienes no sufrieron ese agotamiento fueron los intelectuales de raigambre católica, como José de la Riva Agüero y en particular Víctor Andrés Belaunde. Pasemos a examinar en particular lo que fue la primera etapa en el pensamiento de Belaunde, el más importante de los dos en cuanto a pensamiento social se refiere.

Víctor Andrés Belaunde

¹⁰ No fue el caso, como ya lo hemos mencionado, de Cornejo. Él se mantuvo fiel al positivismo durante toda su vida. No debe ser coincidencia que no perteneciera a la aristocracia, ni que se adhiriera al leguismo.

Belaunde es uno de los pensadores peruanos de más extenso período creativo, pues además de esta etapa lo volveremos a encontrar hasta en dos momentos posteriores: en su réplica a *7 Ensayos...* de José Carlos Mariátegui en 1930, y luego entre 1945-1950, cuando publica *Peruanidad y La Síntesis Viviente*. No obstante hoy en día su obra es poco conocida en comparación con la de figuras como Mariátegui, Haya o el mismo Jorge Basadre. Ello posiblemente se deba a que su posición política ha tenido menos fortuna frente a las corrientes críticas del pensamiento social y las ciencias sociales, las cuales lo confinaron al pasado por su filiación católica e "hispanizante".

Si bien todos estos calificativos están sujetos a mucha controversia, creemos que en esta primera etapa Belaunde (en adelante VAB) corresponde más a un pensador de "centro", donde el liberal predomina hasta cierto punto sobre el católico y el conservador. Belaunde (1883-1966) pertenecía a una familia de aristócratas provincianos, medianos propietarios arequipeños, afectados a comienzos de siglo por la expansión de los grandes capitales agrarios del norte. Belaunde vive Arequipa como una ciudad-Estado de pequeños propietarios que no llegan a explotar impersonalmente a sus escasos dependientes, sino que mantienen con ellos relaciones benevolentes y de respeto mutuo en las que "noblesse oblige". De este ambiente extrae diversas tradiciones culturales que tendrán gran importancia en su pensamiento: respeto a la jerarquía y a la tradición, religiosidad arraigada, defensa de los valores espirituales y condena consecuente a todo materialismo; hidalguía, caballerosidad, aceptación del progreso y la modernización dentro de los términos anteriores, identificación neta con la civilización occidental y cristiana anclada en una valoración positiva y razonada de la Edad Media.

La teoría social que sostiene VAB tiene como uno de sus rasgos fundamentales una explícita posición anti-rousseauiana. Para VAB la sociedad no se origina en "contrato social" alguno, ni en la voluntad de los individuos. La sociedad precede al individuo, el cual "concebido fuera de las instituciones ético-económicas en que se halla como incrustado, es una mera abstracción"; sin tradición, religión y familia el hombre no es nada. Pero antes que apoyarse en el pensamiento organicista de Comte, Spencer o Durkheim, o en el de católicos conservadores como Louis de Bonald y Joseph de Maistre, Belaunde se inspira en particular en Bartolomé

Herrera, de quien hace una ardorosa defensa.

Frente a los pensadores que acabamos de examinar cabría decir que en Belaunde no se aprecia una presencia dominante del positivismo; su pensamiento tiene más bien raíces fuertemente espiritualistas. Fuentes importantes que él reconoce son el argentino Sarmiento, el español Costa, y sobre todo el uruguayo Rodó -no en vano Belaunde perteneció al grupo "arielista"¹¹.

¿Qué sostiene Belaunde sobre el Perú? En esta primera etapa su pensamiento queda expresado en un conjunto de artículos y discursos escritos entre 1912 y 1918 y editados en 1932 bajo el título *Meditaciones Peruanas*. En ellos VAB despliega dos tipos de análisis: uno centrado en lo que él denomina la "psicología (o carácter) nacional", y el otro referido más bien a la estructura social y política. A diferencia de lo que más tarde va a sostener en su refutación a Mariátegui, aquí todavía sostiene que la nacionalidad peruana aún no está formada; el elemento central ausente es la falta de conciencia colectiva, manifiesta en una orientación equivocada de las aspiraciones generales.

Para VAB el indio se encuentra separado del país; por tanto el mestizo constituye la nacionalidad misma, es el portador de la psicología nacional, pero lamentablemente carece del sentimiento que sí posee el indígena. Nuestras carencias se deben a la falta de intuición y sentimiento para penetrar en lo esencial de las cosas; carecemos de una fuerte vinculación sentimental con la tierra, la historia y la vida. El mestizo es amorfo, ligero y astuto, y la cultura criolla tiende a ser una cultura de diccionario que da curso a una erudición imitativa, superficial y sin vida. El criollo no es audaz, como para buscar un trabajo independiente ahí donde los espacios están ya copados; por ello se inclina hacia las profesiones liberales, desde las que alimenta el burocratismo.

De todo esto son responsables circunstancias históricas como la tradición colonial, y

¹¹ Claro está, las fuentes de un pensamiento no deben confundirse necesariamente con sus raíces.

también el defectuoso sistema educativo. En estos escritos VAB es sumamente crítico de la Colonia y llega a suscribir las tesis del sociólogo francés Tarde sobre las diferencias entre la colonización inglesa de América del Norte. Según Tarde ésta fue llevada a cabo por puritanos dotados de fe religiosa, mientras América del Sur fue conquistada por piratas y aventureros cuyos descendientes no aprendieron la necesidad social de la moralidad. El virreynato sería responsable de un pecado original: haber podido vivir sin trabajar¹². Belaunde se excusa de ofrecer una explicación de nuestra falta de sentimiento, pero es indudable que el pasado colonial y su proyección presente tendría mucho que ver con ello.

En cuanto a la educación, ve en ella el espejo de las aspiraciones colectivas y constata que tienen una orientación equivocada. Para Belaunde el sistema educativo debe estar en razón de las necesidades del funcionamiento de la sociedad nacional, las cuales no pueden considerarse como la suma de las necesidades individuales. Cada individuo puede aspirar a la educación superior, pero evidentemente ello estará lejos de solucionar problema alguno. Muy distante de ver en la educación una respuesta simple a los problemas nacionales, VAB la percibe antes bien como la causa de muchos problemas presentes y futuros. Nuestra educación está perniciosamente orientada hacia el nivel universitario y las profesiones liberales: ocurre que hay una exagerada difusión de la educación secundaria, cuyo único papel es servir de antesala a la Universidad¹³. En cambio, el Perú requiere ante todo de una formación primaria integral para la clase trabajadora, y una educación superior para la clase dirigente. Por el contrario, la escuela secundaria debe darse de manera muy selectiva -prácticamente solo para la *élite* de modo de impedir el excesivo acceso actual a la educación superior.

¹² En la "Nota Final" a *La Crisis Presente* (1914) Belaunde va a rectificar estas apreciaciones al ponderar la labor civilizadora de los españoles, comprobada por ejemplo en la fundación de ciudades, en el desarrollo de nuevas actividades productivas, pero sobre todo en la presencia y labor de la Iglesia Católica. Véase *Meditaciones Peruanas*, p. 130-131. 3a. edic., Lima 1987.

¹³ "A nombre de las luces se desvió al hijo del pequeño propietario, del comerciante, del agricultor, y lo que es más grave aún, del jefe del taller o del obrero, del camino fácil y bueno que le indicaba la división hereditaria del trabajo, y se le arrojó con su título al campo azaroso de la política y de la burocracia." *La Crisis Presente*, en *Meditaciones...* (op. cit.) p. 117.

Hasta aquí puede parecer que en Belaunde hay un pensamiento archi-conservador: su propuesta crearía compartimientos estancos y limitaría las posibilidades prácticas de movilidad social *entre* las clases o grupos sociales; a ello podría agregarse su rechazo rotundo a "la ilusión peligrosa e irrealizable de la democracia pura". Pero si bien defendía la necesidad de una *élite* y de "hombres superiores" que pudieran conducir los destinos nacionales, no ahorraba críticas a las clases dirigentes de entonces, precisamente por carecer de las cualidades requeridas, por estar sumidas en una crisis moral, por su falta de grandeza y espíritu utilitario. Círculo cerrado y mediocre cuya fortuna no se ha basado en el trabajo sino en el Estado, sin raíces ni solidaridad con el país, aliado de la burocracia militar y del estrecho caciquismo parlamentario del interior, sin tener consenso sobre una tabla de valores superiores. Por eso Belaunde terminaba su célebre discurso de 1917 exclamando "¡Queremos Patria!".

Al mismo tiempo desde un punto de vista sociológico y político está pensando en el fortalecimiento económico de la clase media a través de la pequeña producción, para emanciparla del Estado y por lo tanto de ser clientela burocrática, amén de convertirla en contrapeso a la plutocracia costeña. Desde un espacio autónomo ella podría controlar a la minoría dirigente; la clase media era el único cuerpo social que podía ponerle un freno mientras no se formase un pueblo organizado y educado. En términos económicos Belaunde imagina una sociedad marcadamente igualitaria formada por pequeños y medianos propietarios; definitivamente en ello pesaban sus años de juventud en Arequipa.

En otro aspecto del campo político, la experiencia pierolista lo convencía de la necesidad de grandes líderes civiles¹⁴. Abogaba además por un régimen presidencialista y un sistema de elecciones parlamentarias basado no en las provincias sino en los departamentos, para debilitar el caciquismo. Por la misma razón rechazaba los proyectos de federar el país.

¹⁴ La familia de Belaunde, incluyéndolo a él y a generaciones posteriores, ha tenido su inspiración política en la figura de Piérola. Belaunde y su hermano Rafael pertenecieron al Partido Demócrata, al igual que Mariano H. Cornejo, pero a diferencia de éste los Belaunde fueron tenaces opositores al leguismo.

Belaunde es pues, en esta etapa, un pensador modernizante. Pero en su pensamiento el impulso hacia la modernidad no deriva simplemente de absorber los adelantos de la ciencia y la técnica del exterior, sino de *fuerzas propias* donde la tradición juega un papel decisivo. Contra el radicalismo de un González Prada, carente de sentimiento e intuición nacionales, y contra el estrecho federalismo de caciques provincianos, propone un tradicionalismo evolutivo¹⁵.

Hoy podemos decir, no obstante, que este notable diagnóstico sobrestima los aspectos político-institucionales, y descuida aspectos socioeconómicos de alcance central. Así, al igual que García Calderón, Belaunde soslaya a las clases terratenientes serranas y las relaciones de servidumbre -de las que se limita a señalar la falta de lazos y afectos que sí habían tenido en la Edad Media europea¹⁶-, amén de ser muy poco explícito sobre el capital extranjero¹⁷.

Pero el tema más espinoso para los pensadores de esta época es el contenido histórico del Perú, o si se prefiere, su "identidad". Como hemos mencionado, para VAB es el mestizo quien la define, pero de manera muy precaria -la nacionalidad peruana no está todavía formada-, dados los "vicios" de la psicología nacional. Dígase claramente: cuando Belaunde analiza la psicología nacional, refiriéndose a "los peruanos", *no se está refiriendo a los indígenas*, los cuales están excluidos tanto de los vicios criollos como de la nacionalidad. Quizá en Belaunde pese sobremanera su evaluación contraria al voto indígena que existió durante buena parte del siglo XIX. He aquí sus reflexiones:

"En un pueblo de territorio tan grande, cuya masa general de población yacía en el más denigrante atraso, el sufragio universal debió fracasar. Las elecciones fueron una mentira ... En 1890...un fuerte movimiento de opinión en la prensa, en las instituciones oficiales, en las cámaras y el gobierno, llevó al proyecto de la abolición del sufragio universal. ...no se siguió una política reaccionaria, ... simplemente se deshizo una ficción; ...no se quitaba derechos efectivos, porque los indígenas en verdad no habían sido ciudadanos libres, sino

¹⁵ Véase en particular su ensayo "La Historia" [1908], en *Obras Completas*, tomo II.

¹⁶ Véase "La Cuestión Social en Arequipa" en *Meditaciones...*, *op. cit.*, p. 137.

¹⁷ Sobre este último tema asumirá más adelante posiciones bastante radicales, si tomamos en cuenta su ubicación política genéricamente centrista.

instrumentos y máquinas en la elección, como sabiamente lo previó Bartolomé Herrera." ("La Crisis...", pp. 104-106).

El indígena no es pues, un sujeto, una persona, sino un ser necesitado de tutela con el cual no cabe el diálogo horizontal¹⁸. Si en cuanto a las clases dominantes y al orden institucional la crítica de Belaunde es de una dureza comparable a la de un pensador radical, varios aspectos lo separan drásticamente del radicalismo. Uno es que las soluciones son buscadas manteniendo a esas clases, aunque colocándolas en un equilibrio de fuerzas al constituir a capas medias económicamente autónomas; es decir, los problemas se solucionan dentro del mismo orden que critica, y las propuestas son concebidas y ejecutadas desde arriba. El otro consiste en excluir al indígena "realmente existente" de la condición de interlocutor¹⁹. Por ejemplo, como tantos otros no entendió que tras el "analfabetismo" se encontraba una compleja cultura cuya expresión se realizaba en un idioma por completo diferente que carecía de escritura. En 1930, en su réplica a Mariátegui dirá explícitamente que el espíritu de la peruanidad es occidental, moderno y cristiano, pero esto lo veremos posteriormente.

Sobre todo en esta primera etapa VAB fue uno de los pensadores peruanos de mayor penetración sociológica²⁰. Esta agudeza no derivaba de un "análisis objetivo" -carece de la frialdad de un García Calderón-; por el contrario son sus valores los que definen los problemas y sus propuestas. Quizá hubiera suscrito con Mariátegui que sus juicios se nutrían de sus ideales, sentimientos y pasiones. Indudablemente Belaunde fue uno de los líderes de su generación, y a

¹⁸ En *La Realidad Nacional* Belaunde cuenta que Manuel Vicente Villarán le refería en el destierro "las impresiones y datos favorables que él había obtenido en su viaje por Junín y su contacto con *jefes* de empresas mineras, sobre la capacidad, *no sólo para los trabajos mecánicos, sino de administración*, que revela el indio. Idéntica conclusión optimista se saca de nuestros cuarteles. Basemos, pues, la nueva política en esa afirmación de la fe en la raza aborígen." (*La Realidad Nacional*, p. 161. *Obras Completas*, tomo III. Lima 1987. Los subrayados son nuestros.) Esta cita es reveladora de la imagen previa que tenían del "indio", y de que estas evidencias contrarias no las habían obtenido por un trato directo con los indígenas, sino de terceras personas.

¹⁹ Debemos mencionar que Belaunde participó en la Asociación Pro-Indígena, aunque no conocemos cuál fue allí su desempeño. Véase al respecto *La Realidad Nacional*, p. 130 (ed. cit.).

²⁰ Sin regatear sus méritos cabe señalar sin embargo que mucho de sus diagnósticos ya se encuentran en tempranos escritos de Manuel Vicente Villarán. Cfr. M. V. Villarán: *Páginas Escogidas*, Lima 1962.

diferencia de casi todos sus coetáneos siguió produciendo obras de envergadura en los años cuarenta y cincuenta. En 1918 había fundado *Mercurio Peruano*, revista que, con algunas largas interrupciones, continuó editándose hasta 1978. Tal era su ascendiente que ante la aparición de *7 Ensayos...* en 1928, y no obstante llevar en ese momento cerca de diez años en el exilio, los redactores de la revista consideraron entonces que él era la figura más adecuada para responder al pensador marxista.

Manuel González Prada: Un Hijo de la Guerra

En cuanto a la biografía se refiere, González Prada (1840-1918) ha precedido a todos los autores hasta ahora mencionados; sin embargo su obra intelectual es estrictamente contemporánea a la de la generación del 900. Si bien perteneció a la aristocracia se había distanciada de ella, y a diferencia de los personajes que hemos examinado, sí impactó en las generaciones medio siglo más jóvenes que provenían de nuevas capas medias y buscaban salir políticamente al "Tercer Estado" en el Perú. Fueron ellas las que estuvieron en condiciones de atender y desarrollar *por su cuenta* distintas aristas de este pensador radical. ¿Entender estas paradojas?

González Prada era ya un hombre maduro cuando vive la Guerra del Pacífico, cuando descubre o cree descubrir la inautenticidad que subyacía a hombres e instituciones y a su propia clase. Testigo de traiciones e improvisaciones indignantes y de los abismos que separaban a los indígenas de la minoría blanca, constata en ello la inexistencia de la nación peruana. La experiencia de 1879 acentúa su auto-exilio de la aristocracia, y esta posición marginal desde lo alto de la jerarquía social le permite denunciar con uno de los verbos más agudos de nuestra historia, los vicios y problemas nacionales que el conflicto había revelado.

Hijo tardío de la guerra, pero también de su época, González Prada abrazó el positivismo en los momentos de su mayor auge, como casi todos los intelectuales aristócratas, pero él lo hizo desde una perspectiva radical. Por vez primera aparece un pensamiento que cuestiona desde sus

raíces la legitimidad del orden establecido, y no solamente en razón de sus resultados: lo hace en nombre del progreso, la ciencia y la razón. No obstante, a González Prada no lo singulariza el positivismo, sino la consecuencia con que lo asumió: mientras los intelectuales aristócratas, especialmente civilistas, lo abandonaron -así como renegaron de la fe en la ciencia y la razón hacia la segunda década de este siglo-, González Prada mantuvo incólume estas convicciones hasta su muerte.

Rompiendo políticamente con su clase, González Prada se burla de manera sangrante de las pretensiones de pureza de sangre de ésta, define a la incipiente nación peruana a partir de los indios, y hace un diagnóstico del problema indígena a la vez pedagógico, económico y político, colocando en el vértice el problema de la propiedad:

"Si del indio hicimos un siervo ¿qué patria defenderá,? Como el siervo de la Edad media, sólo combatirá por el señor feudal. ... 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. ... 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" (*Páginas Libres*, pp. 72-74)

"¿De sólo la ignorancia depende el abatimiento de la raza indígena? Ciertamente, la ignorancia nacional parece una fábula cuando se piensa que en muchos pueblos del interior no existe un solo hombre capaz de leer ni de escribir... [Pero] La instrucción puede mantener al hombre en la bajeza y la servidumbre: instruidos fueron los eunucos y gramáticos de Bizancio. ... Nada cambia más pronto ni más radicalmente la psicología del hombre que la propiedad. ... Al que diga: *la escuela*, respóndasele: *la escuela y el pan*.

"La cuestión del indio, más que pedagógica, es económica, es social. ¿Cómo resolverla? ...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. ... Al indio no se le predique humildad y resignación sino orgullo y rebeldía. ¿Qué ha ganado con trescientos o cuatrocientos años de conformidad y paciencia? ... En resumen: el indio se redimirá merced a su esfuerzo propio, no por la humanización de sus opresores. Todo blanco es, más o menos, un Pizarro, un Valverde o un Areche" (*Horas de Lucha* pp. 306-309).

González Prada denuncia de esta manera la inexistencia de una nación, de una comunidad social y políticamente unificada. El impacto de este planteamiento puede imaginarse por el peso que la discriminación de sello colonialista ha tenido y tiene aún en el Perú. Sin acuñar todavía un término que aparecería recién en los años 70, plantea una crítica a la *herencia colonial*, de ahí su animadversión a lo hispánico y a la religión católica -fue uno de nuestros pocos intelectuales anticlericales-, por quienes se explicaría nuestro atraso cultural.

Fue en los últimos años de su vida que González Prada abrazó el anarquismo y se acercó a las organizaciones de artesanos y obreros de entonces, pero cabe aclarar que los sectores populares de comienzos de siglo absorbían el anarquismo por sus propios medios y no a través de los intelectuales que los frecuentaban. Así, en la literatura anarquista de la época tenemos quizá la única visión de conjunto de la problemática del país escrita por las clases populares. Y en ella hay claras diferencias con González Prada. Por ejemplo, los anarquistas abogaron mayormente que la solución al problema indígena estaba en la educación, y su pensamiento los hizo incluso proclives a posiciones racistas. El pensamiento de González Prada fue diferente.

Pero en términos ideológicos, la definición más ajustada de éste quizá no sea el anarquismo. El anarquismo constituyó más bien la expresión necesariamente desesperada de un liberalismo radical e ilustrado frente a un país con profundas raíces jerárquicas y corporativas, en el contexto de una modernización tradicionalista²¹. Lo que hace verdaderamente importante a González Prada fue su impacto en los jóvenes universitarios provincianos de entonces, evidentemente de origen no aristocrático, quienes luego desarrollaron diagnósticos mucho más elaborados sobre la realidad nacional a la par que se orientaban ideológicamente por el indigenismo, el nacionalismo revolucionario o el socialismo, y pasaron resueltamente a la acción política. El anarquismo era una orientación ideológica sin perspectiva, lo cual en nada resta su importancia histórica en el desarrollo del movimiento obrero e incluso campesino. González Prada, más que un eslabón situado en continuidad entre el pasado y el futuro, fue una bisagra

²¹ Fernando de Trazegnies: *La Idea de Derecho en el Perú Republicano del Siglo XIX*, esp. Parte I., Cap. II. Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima 1979.

que marca la transición, el punto de quiebre entre dos momentos históricos²².

En cuanto a la Sociología, cabe observar que si bien él no parece haber tenido un profundo conocimiento de ella, ocasionalmente manifiesta cuando menos una amplia familiaridad, a la vez que muy poca estima:

"Puede llamarse a la Sociología no sólo el arte de dar nombres nuevos a las cosas viejas sino la ciencia de las afirmaciones contradictorias. Si un gran sociólogo enuncia una proposición, estemos seguros que otro sociólogo no menos grande aboga por la diametralmente opuesta. Como algunos pedagogos recuerdan a los preceptores de Scribe, así muchos sociólogos hacen pensar en los médicos de Molière: Le Bon y Tarde no andan muy lejos de Diafoirus y Purgón." (*Horas de Lucha*, pág. 287).

Además de Le Bon y Tarde -dos importantes sociólogos franceses de fines de siglo- en este mismo artículo se encuentran los nombres de Durkheim, Novicow, Comte, Spencer, Gumplowicz. Pero la Sociología y los sociólogos están ausentes en el conjunto de sus escritos, como también lo está Marx. Sería recién a la muerte de González Prada, con el impacto de la Revolución Rusa, que Marx se convertiría en un punto de referencia importante en la vida intelectual del país.

3. EL PENSAMIENTO CRÍTICO: LA ETAPA SOCIAL

Hasta el momento hemos encontrado a figuras individuales que casi siempre si bien llegan a formar corrientes generacionales se agotan o eclipsan en lapsos más bien breves. Pero el "descubrimiento del indio", como lo llamó Jorge Basadre, constituye un fenómeno diferente que se prolonga casi sin solución de continuidad hasta nuestros días.

El indigenismo es un fenómeno vasto y complejo. Puede decirse que fue el primer movimiento intelectual y cultural que logró alcances nacionales. Aparece a comienzos de siglo en

²² No deja de ser un hecho digno de anotar que nunca se entabló una polémica propiamente dicha entre González Prada y los intelectuales de la aristocracia. Las mayores críticas que Belaunde le hiciera tuvieron lugar ya muy cerca de su muerte, en 1917.

distintas partes del país, especialmente del sur andino, y en Lima, y se expande a través de orientaciones diversas entre migrantes de clases populares y mestizos terratenientes y de capas medias, intelectuales y políticos criollos o de procedencia extranjera. No fue un movimiento de indígenas, sino de terceros que pretendían hablar en su nombre.

Entre ellos algunos luchaban por una legislación protectora; otros reivindicaban un rostro indígena para la Nación. Para quienes formaban parte de grupos de poder local era una bandera conveniente para enfrentar el centralismo limeño; sectores mestizos lo vivían como una forma de darse a sí mismos una identidad cultural de la que sentían carecer. Pero más allá de esta diversidad lo caracterizan ciertos rasgos: a) Tuvo un carácter multifacético, pues se hizo sentir en literatura, historiografía, periodismo, música, pintura, teatro, y en el auge de disciplinas como la Etnología y la Arqueología. b) Sin embargo nunca se transformó en un movimiento político, pese a que por lo general trató de hacer converger pensamiento y acción. Por último, c) su permanencia: aún con muchas transformaciones, el (o los) indigenismo(s) sigue(n) existiendo entre nosotros. Estas dos últimas características lo convierten en un fenómeno único en nuestra historia cultural.

La Asociación Pro-Indígena

Uno de los casos más notables, tanto por su carácter pionero, su trascendencia, y su afán de unir teoría y acción, lo constituyó la *Asociación Pro-Indígena* (1909-1917). Surgida significativamente de una agrupación estudiantil como el "Centro Universitario", la Pro-Indígena se irguió contra el "sentido común" de la época, tratando, aunque infructuosamente, de reemplazarlo por otro. Así, combatieron las ideas sobre la degeneración de la raza indígena, su supuesta ociosidad, hipocresía, alcoholismo, etc. Desde un punto de vista práctico, la obra de la Pro-Indígena estuvo centrada en la denuncia social y el apoyo jurídico, lo que les valió enfrentar la inevitable hostilidad del orden establecido.

En su mayoría sus miembros y delegados percibieron en el indio cualidades individuales y

colectivas (capacidad para el trabajo, habilidad práctica, perseverancia, sentimientos personales y colectivos, etc.) que los prejuicios de sus dominadores y explotadores impedían reconocer. Contrariamente, esos mismos prejuicios magnificaban los defectos o "vicios" atribuidos al indígena. Sin negarlos, la Pro-Indígena argumentaba que ellos eran resultado de la explotación:

"...la hipocresía es un arma para los siervos. La servidumbre origina desviaciones del carácter y obliga sobre todo a enmascararse. ...Alguna vez dijimos que [el indio] tenía dos psicologías: una para los suyos y otra que presentaba al blanco o al mestizo. Se engañan los que juzgan intrínsecamente al indio por esta última, que es superpuesta." (F. Mostajo: "Los Abusos del Indio" *El Deber Pro-Indígena* No. 44. Mayo 1916.)²³

A diferencia de otros indigenistas no abundaron en exaltar las culturas pre-hispánicas; antes bien destaca en ellos el que valoraran a los indígenas por cualidades *del presente* empíricamente demostrables. La preocupación era por el indígena contemporáneo como hombre y ciudadano; tanto los problemas que enfocaron como las soluciones esbozadas eran actuales. Vistos en términos colectivos, los indios eran un elemento clave de una nacionalidad por formar, aunque el personaje clave de ésta sería un *mestizo* que hubiera incorporado virtudes fundamentales del indio de las que el criollo carecía, como la perseverancia. En modo alguno pensaron que el país en su conjunto debería definirse por contenidos exclusiva o predominantemente indígenas.

Aunque muy lejos de toda inspiración marxista, la Pro-Indígena sin embargo entendió el país en términos de procesos económicos y relaciones entre clases. Existía una clase dominante, cuya expresión más nítida era el gamonalismo de costa y sierra. Para ellos, y a diferencia de Belaunde, el gamonal no es un personaje político; el personaje político es el terrateniente, quien ejerce un poder feudal sobre los indígenas, reforzado por el rol de los sacerdotes. Posiblemente Belaunde estaba definiendo la política como presencia en el Estado, mientras que los indigenistas colocaban al poder político al interior del poder social. Se trata pues, de una situación socioeconómica que se origina con la dominación española; por ella las clases dominantes se han

²³ Ésta y las demás citas de *El Deber Pro-indígena* han sido tomadas del libro de Wilfredo Kapsoli *El Pensamiento de la Asociación Pro-Indígena*. Centro Las Casas, Cusco 1980.

procurado monopolios y privilegios a través del Estado.

La Pro-Indígena asumió una posición anti-terrateniente explícita, pues diagnosticaba que el llamado "problema del indio" -y con él buena parte de los problemas del país- dependían de una dominación feudal inaugurada con la Conquista y que se mantenía prácticamente incólume hasta la actualidad. De esta manera apuntaban a la necesidad de reformar la propiedad de la tierra.

"La sociedad peruana, fundada sobre la base del monopolio en los negocios y el privilegio de clases, y sobre la explotación inhumana de la raza indígena, tiende también a consolidar y perpetuar esos sistemas, por mucho que ello signifique el exterminio de la población y el consiguiente agotamiento de todas las energías que constituyen la nacionalidad." (J. Capelo: "¿Y, Cómo Cambiaremos la Base Económica?" *El Deber Pro-Indígena* No. 29. Feb. 1915.)

Lo que ocurre es, dice Francisco Mostajo: "un estado de guerra" entre el blanco o mestizo en relación al indio.

"Y ese estado de guerra no lo ha creado el indio, sino que lo ha generado el blanco o el mestizo con sus explotaciones cuatro veces seculares.... ...pasa algo semejante a lo que pasa en el mundo industrial moderno con el obrero y el capitalista, cuyas relaciones también, mientras no se cambie la organización económica de la sociedad, son de guerra... ...[pero] mientras el obrero es un ser libre, el indio es un ser sometido." (F. Mostajo: "Los Abusos..." *Op. cit.*)

Tal estado de cosas no es sólo profundamente injusto y socava toda moralidad social; también es sumamente ineficaz en términos económicos. En tal sentido por su parte Capelo era perfectamente consciente -como Villarán y Belaunde- de las tendencias de la clase media a "la empleomanía y el funcionarismo [que] amenazan devorarlo todo."

"No crean riqueza esos métodos, sólo conducen a apropiarse de la riqueza ajena y extinguir las fuentes de producción y los agentes de trabajo. Por eso en el Perú, ha desaparecido cuanto hubo en población y en valores, y por eso cada día el malestar económico de la sociedad va en aumento y la empleomanía y el funcionarismo amenazan devorarlo todo." (J. Capelo: *Op. cit.*)

En los años de la Pro-Indígena la gran propiedad de la tierra se extendía en costa y sierra en perjuicio de campesinos y comunidades. En ello y en la proletarización de los comuneros constataron su empobrecimiento.

"Pero estas usurpaciones de tierras no persiguen principalmente el ensanche de los latifundios. ¡No! El móvil principal es otro, el de transformar a los comuneros agrarios independientes...en míseros esclavos, obligados a dejarse expoliar groseramente, como jornaleros...o para pagar al moderno feudatario, un estupendo arriendo del propio terruño con la servidumbre más abyecta." (Marco Aurelio Denegri: "La Cuestión Agraria: la Disolución de las Comunidades" *El Deber Pro-Indígena* No. 20. Mayo 1914.)

En este proceso no vieron un desarrollo deseable del capitalismo, sino el agravamiento de una concentración de recursos que debilitaba moralmente al país. Al mismo tiempo este curso limitaba las bases económicas de una clase media; decía Denegri que la expansión del latifundio

"...ha estorbado el natural crecimiento de la población, y ha favorecido una anemia económica tan larga, que hoy nos preguntamos ¿sobre qué se asentará el porvenir económico de la clase media ilustrada, que sigue formándose por todos los ámbitos del territorio, sin estar creando simultáneamente el colono o pequeño cultivador que debe sustentarla?" (M. A. Denegri: "La Cuestión Agraria: la Colonización de la Costa" *El Deber Pro-indígena* No. 20. Mayo 1914).

Sin embargo la Pro-Indígena no alcanzó a tener un concepto riguroso del capitalismo; la suya fue más bien una concepción ética. Por criterios de ese orden ya sea lo condenaban²⁴ o lo toleraban²⁵, pero el ideal al cual aspiraban era una economía en la que debían predominar los pequeños propietarios. En ello se observa la importante presencia de temas del liberalismo clásico: propiedad, trabajo y beneficio se presentan como tres elementos cuyas interrelaciones garantizarían la prosperidad individual y colectiva.

²⁴ Véase estas líneas, a título de ejemplo "...siendo característico del *capitalista* la limitación máxima de los provechos de todos los que colaboran en su obra, a fin de que la integración de esas reducciones de provechos individuales, eleven sus ganancias personales, y siendo la esencia del comercio el fraude..." (M. A. Denegri: *Op. cit.*)

²⁵ "El capital y el trabajo asociados y a la sombra de la libertad y la justicia, son todo lo que se necesita para crear la riqueza en proporción indefinida y para hacer muy anchos los horizontes de la vida." (J. Capelo: "Libertad y Justicia" *El Deber Pro-Indígena* No 19, Abril 1914)

"El indio...acepta gustoso el trabajo, si le trae provecho... no gusta de él cuando ese provecho se esfuma o no corresponde en justicia... ...Si a los indios se les amparase en la posesión de tierras, como hacen los americanos en Filipinas, con los naturales del lugar, muy pronto volvería el Perú a ser un país rico y abundantemente poblado, donde sería barata la subsistencia de hombres y animales y todo sería prosperidad." (J. Capelo: *op. cit.*)

También en el razonamiento de sus principales exponentes subyacen fundamentos clásicos de la filosofía liberal, o si se prefiere, "modernos": el hombre es racional por naturaleza; existe una razón y un derecho naturales de los que todo ser humano está dotado; son las circunstancias las que facilitan o dificultan el ejercicio de esta razón. Hay condiciones como la libertad y la justicia, cuya realización permite las mejores condiciones para el desenvolvimiento humano: cuando los hombres no son libres, cuando no se les hace justicia, su capacidad de desarrollo individual y colectiva se atrofia inevitablemente.

"Libertad y justicia es lo único necesario para asegurar a la vida facilidades y ventura. Cuando las energías de cada uno se pueden ejercer libremente, y se distribuye en justicia el fruto del común esfuerzo, hay para las energías individuales suficiente estímulo para que, por sí mismas, vuelvan a la acción y sea el trabajo la ley santa que redime al hombre de las miserias de la vida y que crea en cada uno la confianza en sí mismo, en sus propias energías, y el respeto profundo y sincero del ajeno derecho y de la personalidad humana." (J. Capelo: "Libertad y Justicia", *op. cit.*)

Pero no obstante las semejanzas, no nos encontramos ante una reaparición del liberalismo del siglo XVIII, y tampoco del XIX. Para empezar, el capitalismo ya existe y ellos se distancian de él, en cierta forma por razones similares a las que diera Sismondi²⁶. Pero lo más importante es la diferencia radical entre las estructuras sociales de los países europeos y la sociedad peruana que ellos encuentran:

"En Europa, cuando existía el feudalismo, nadie lo negaba, ni las leyes lo condenaban: era una situación de abuso pero francamente definida... En el Perú del siglo XX, las cosas pasan de muy distinta manera: la constitución y las leyes condenan esos estados sociales, y establecen penas para esos delitos, y funcionarios para perseguirlo, pero esa

²⁶ El economista suizo Jean Charles Léonard de Sismondi (1773-1842) criticó al capitalismo por arruinar a los artesanos y campesinos.

constitución y esas leyes carecen de realidad; son letra muerta; y los que las violan, están siempre encima de la ley y de los funcionarios encargados de vigilar por su cumplimiento." (J. Capelo: "¿Será Hasta que Perezca el Ultimo Indígena?" *El Deber Pro-Indígena* No. 12. Set. 1913.)

El indígena goza formalmente de igualdad jurídica. Pero las desigualdades reales no sólo la hacen ilusoria sino que le son contraproducentes. De ahí que contra quienes asumen una actitud liberal a ultranza y proponen por ejemplo la abolición de las comunidades, la Pro-Indígena se ratifique en la necesidad de una protección legal.

"Las leyes declaran ciudadano al indígena que cumple la edad de veintiún años o toma estado. No se hace ninguna diferencia con los demás nacidos en el Perú, y podría decirse que con eso se le favorece positivamente...pero nada hay más lejos de la realidad. Esa declaración de ciudadanía no es sino la garra con que se asegura a la víctima al potro de su tortura. ... El indio no puede disponer ni de su persona, y sin embargo, aparece firmando contratos y obligaciones que solo han existido en la mente de sus verdugos, y que otros suscriben porque el obligado es analfabeto; y esos contratos imaginarios, son llevados a los tribunales y en nombre de la ley y la justicia, se priva al indígena de cuanto posee y se le arroja como animal dañino, de sus propias tierras." (J. Capelo: "¿Será Hasta...?" *Op. cit.*)

La propuesta de la Pro-Indígena, o si se prefiere, su meta ideal, es la de una sociedad justa e igualitaria. Los obstáculos, si no exclusivamente, provienen en lo fundamental de "arriba". ¿Pero a través de qué medios cambiar esta situación?. En términos de su acción práctica la Pro-Indígena se limitó a ejercer una asesoría legal y a tratar de crear una corriente de opinión pública que pudiera influir en decisiones políticas²⁷, pero no se acercó a los partidos ni intentó convertirse en un partido más. Mientras que por ejemplo Belaunde proponía reformar la estructura del Estado, la Pro-Indígena parecía suponer que el orden jurídico-político de la República era suficiente para conseguir la libertad y la justicia adecuadas, si es que *los mismos explotados* se encargaban de convertirlo en hecho práctico:

²⁷ "...a los que nos interesa la oprimida raza indígena, solo nos queda dar publicidad a los crímenes contra ella cometidos, hasta levantar una corriente de opinión pública que proteste contra tanta inmoralidad, contra tan horribles delitos, contra tan afrentoso salvajismo, contra tan burda farsa..., entronizando la justicia que redimirá al indio de la inhumana esclavitud que lo abate, dignificándole y capacitándole para que ocupe el puesto que le corresponde en la vida nacional." (María Alvarado: "Una Carta de Samán" *El Deber Pro-Indígena* No. 29. Febrero 1915.)

"Es preciso que los obreros, y el indio especialmente, se den cuenta de su situación, y se convenzan de que su liberación no les vendrá nunca, *si no la buscan por sí mismos. Basta para ello que hagan uso de las leyes de la República*, que les reconocen todos los derechos que como a hombres les corresponden... ..Es preciso que los que saben leer y escribir hagan entender a los demás estas cosas...; y todos se asocien y concierten en cada localidad para hacer práctica la defensa de sus derechos ciudadanos e individuales, hasta lograr que sean respetadas sus personas y garantizado el uso y ejercicio de sus derechos de propiedad, *en armonía con su condición de ciudadanos y nuestra constitución y leyes.*" (J. Capelo: "¿Que no Trabajan?" *El Deber Pro-Indígena* No. 35. Agosto 1915.)

Como puede apreciarse, la apelación a la acción autónoma de los explotados queda finalmente neutralizada. Aún para ese entonces, si bien el pensamiento ya no es monopolio de la aristocracia, la política sigue estando en sus manos²⁸. Recordemos que Capelo había sido miembro del Partido Demócrata y que Francisco Mostajo fue uno de los fundadores del Partido Liberal Independiente de Arequipa, aunque sin embargo esta agrupación no llegó a actuar en términos de lucha por el poder. En una palabra, la política todavía permanecía sustancialmente ligada a quienes detentaban el poder económico y "la cultura"; no había un *poder social* capaz de abrirse paso hasta el campo político. Pero la carencia de una propuesta política activa de estos intelectuales iba en razón directa a su compromiso real. Fue esto último, más que las ideas, lo que los diferenció de los intelectuales "aristocráticos".

¿Cuáles fueron, en términos generales, las bases filosóficas que predominaron entre los miembros de la Pro-Indígena?. Indudablemente que el positivismo tuvo un rol decisivo explícito, *en momentos en que los intelectuales aristócratas lo abandonaban*. Siguieron creyendo en el progreso, pero tanto éste como el orden eran metas a futuro, y no un *statu quo* a preservar. Desde un punto de vista sociológico hay un énfasis nítido en factores "objetivos", tanto biológicos, como económicos y culturales. Rechazaron las teorías racistas, si bien mostraron un antagonismo explícito contra la inmigración asiática, especialmente japonesa. Pero ello se fundamentaba en su carácter oficial y en los riesgos políticos que podía entrañar. Pensaban - como hemos mencionado- que debía surgir un nuevo mestizo dotado de las virtudes indígenas

²⁸ Inclusive sigue siendo entonces monopolio del Partido Civil, dada la inoperancia del Partido Demócrata y del Constitucional, así como el fracaso del Partido Nacional Democrático de Riva Agüero, fundado en 1915.

que juzgaban ausentes en el criollo. Implícita está la creencia que los rasgos de carácter y el comportamiento social tienen una base genética, pero explicaciones de este tipo tienen un peso relativamente pequeño frente a interpretaciones basadas en las relaciones económicas y políticas²⁹.

La Pro-Indígena tampoco tuvo definiciones ideológicas explícitas, y esto llama la atención si tenemos en cuenta a quienes dispusieron de los mayores recursos intelectuales de la época. Pedro Zulen (1889-1925) es en ese sentido una figura paradigmática. Limeño, de padre chino y madre peruana, en su breve vida llegó a ser una destacada figura de la filosofía peruana. Dotado de una vasta cultura filosófica profundizada en la Universidad de Harvard, pensador original que criticó al vitalismo bergsoniano en el momento de su mayor auge en el Perú, conocedor de Hegel, defensor de los indígenas en un momento en que ellos representaban la barbarie ante los ojos de la plutocracia nacional, buscó una solución a la antinomia entre positivismo y espiritualismo muy por afuera de la dialéctica o el materialismo. Aunque sintió claras simpatías por la Revolución de Octubre y la figura de Lenin, no puede decirse que Zulen haya sido socialista.

Capelo (1852-1928), ingeniero civil de profesión, político y escritor, había dado a conocer entre 1895 y 1902 una obra única en su género: *Sociología de Lima*, cuatro pequeños tomos publicados a la sombra del pierolismo -en ese entonces Capelo era miembro del Partido Demócrata. Richard Morse, estudioso de la urbanización latinoamericana, ha dicho que ella "constituye uno de los libros más prolijos e inteligentes jamás escritos sobre una ciudad latinoamericana. ... Lo que confiere al libro de Capelo su carácter distintivo es su percepción integral de la ciudad en sus dimensiones física, sociológica, institucional, económica y moral"³⁰.

²⁹ En sus escritos no hay mención explícita a sociólogos, si bien el énfasis en la moralidad hace recordar a Durkheim. En general citan en muy contadas ocasiones, y puede decirse en su honor que carecieron de pedantería intelectual: teniendo formación universitaria, no hicieron alarde de ella.

³⁰ Richard Morse: "La Lima de Joaquín Capelo: Un Arquetipo Latinoamericano", en Morse/Capelo: *Lima en 1900. Estudio Crítico y Antología*. IEP, Lima 1973.

Y sin embargo en Capelo y en el conjunto de estos pensadores se encuentra ausente una definición ideológica explícita, autónoma de la aristocracia o el civilismo. La Pro-Indígena insufló valores humanos en un tema ardiente y doloroso, asumido con entereza y desinterés. Ochenta años más tarde su obra se presenta como valiente y sobre todo muy original y creativa, aún en medio de sus inevitables lagunas y vacilaciones.

No obstante, la rapidez con que evolucionaría el clima cultural del país puede medirse si se toma en cuenta cómo luego de unos cuantos años, desde fines de la década del 10 y de manera definitiva en los años 20, el socialismo y el nacionalismo revolucionario irrumpieron produciendo tanto una ruptura en el pensamiento nacional como una resignificación de los aportes anteriores.

Algunas Reflexiones sobre los Desarrollos Ideológicos

Hasta este momento el único pensamiento sobre el país que se proyecta al plano político es el de la "oligarquía civilista". Con la excepción de González Prada, no solamente escriben desde el punto de vista de su clase: también escriben *para* ella, pues prácticamente no existe más audiencia que la aristocracia misma y su entorno. Ella maneja el poder político del Estado a través del Partido Civil, conduce un proceso de recuperación y modernización, y tiene un punto de vista claro acerca de los problemas nacionales así como de la dirección en la cual resolverlos. En una palabra, el pensamiento y la política coinciden y se superponen en contenidos, propósitos y protagonistas.

Pero éste no abarcaba la formulación anticipada de un proyecto a realizar; es, por el contrario, la expresión ideológica de la realidad tal cual ésta se da. Limitado a reflejar el orden existente, es claro que no podía coadyuvar a que el gobierno de la aristocracia fuese mucho más que una simple administración³¹. No hay nada en el presente que deba rectificarse de manera

³¹ La política de mayor consistencia, alcance e impacto en el largo plazo parece haber sido la educativa. Ver al respecto de Carlos Contreras *Maestros, Mistis y Campesinos en el Perú Rural del Siglo XX*. Instituto de

decisiva; solamente queda enfrentar los graves problemas heredados del pasado y encarar las tareas y dificultades que el mismo avance trae consigo.

¿Cómo entender a González Prada en este panorama?. Él pudo ser un accidente en nuestra historia; es decir, carecer tanto de predecesores como de discípulos. Si esto último no fue así, si pudo convertirse en el punto de partida del pensamiento crítico del Perú del siglo XX, fue porque un conjunto de cambios sociales y políticos estaban en curso. En González Prada encontramos solamente un diagnóstico; o mejor, materiales para un diagnóstico radical. No hay propiamente ideología -en el sentido de un planteamiento elaborado-, y su misma filiación anarquista le cierra el paso a definiciones políticas: la teoría no se convierte en práctica. Pero una posible convergencia estaba en camino a través de los cambios sociales y políticos en curso. ¿Cómo es que ello tuvo lugar?.

Hacia los Desarrollos Ideológicos

En apenas quince años (1905-1920, aproximadamente), el panorama político experimenta cambios profundos. La llamada "República Aristocrática" sufre sucesivas fisuras. El Partido Civil se divide estando en el poder durante el primer periodo de Augusto B. Leguía (1908-1912). Luego es derrotado por Billinghurst (1912-1915), quien ensaya un discurso populista. Su fracaso y derrocamiento militar permite al civilismo acceder al gobierno por última vez con el segundo gobierno de José Pardo (1915-1919). El "oncenio" de Leguía le da el golpe de gracia.

Paralelamente, y cuando ya los montoneros pasan a la historia, diversas y vastas zonas del país van a presenciar movimientos campesinos, rebeliones, huelgas, protestas urbanas, y un proceso de organización popular independiente de la aristocracia y las oligarquías locales. Esta autonomía no podía darse sin un mínimo de adopción y formación de ideologías -anarquismo, indigenismo, regionalismo, socialismo. Es indudable que, aún si en forma incipiente, estos

Estudios Peruanos, Documento de Trabajo No. 80. Lima, 1997.

fenómenos hasta entonces inéditos van a ir creando un nuevo espacio socio-político.

Por su parte Leguía, al enfrentarse con la aristocracia civilista crea un ámbito de confrontación donde no solamente entran "proto-ideologías" efímeras como "la Patria Nueva", sino también planteamientos críticos, radicales y autónomos surgidos de una nueva *intelligentsia* atraída de un lado por las funciones modernizantes del Estado, y de otro por las posibilidades políticas que se prefiguran en las clases populares y en las capas medias. Así, desde inicios del siglo XX tenía lugar un sostenido incremento de la población estudiantil universitaria. Numerosos jóvenes provincianos de distinto origen social convergen en la Universidad de San Marcos. A veces son hijos de familias "notables" del interior que entran en decadencia, o pertenecen a sectores emergentes que aprovechan la nueva dinámica económica y política. En ambos casos mostraban lo que Gerhard Lenski ha denominado "inconsistencia de status"³², lo cual los predisponía a inconformismos diversos: no tienen posibilidad de ingresar a la aristocracia y quizá tampoco lo pretendan; se acercan a grupos obreros. Todavía tienen que construir un perfil propio como capas medias autónomas.

Mientras tanto los intelectuales oligárquicos se retiran de la escena pública y se confinan al ámbito universitario, tanto mediante procesos fundamentalmente intelectuales -como su abandono del positivismo, cuestionado por ellos mismos antes que por las nuevas generaciones-, como a raíz de la forma dictatorial más o menos encubierta que asumió el régimen leguista. Este repliegue hizo que los intelectuales contestatarios emergentes careciesen de interlocutores importantes. A fin de cuentas para Leguía ellos eran por lo general menos peligrosos que la antigua clase política.

En este panorama complejo muchas cosas fueron posibles. Por ejemplo, el "indigenismo" oficial. De otro lado, revistas adictas al gobierno, como *Mundial* o *Variedades* podían tolerar los escritos de Mariátegui mientras los intelectuales aristocráticos habían sido deportados o

³² Por ello se entiende la discrepancia interna entre los distintos elementos que en una sociedad dada componen dicho status. Por ejemplo, la combinación de altos y bajos niveles, para cada persona, entre el prestigio cultural de su grupo étnico, ocupación, educación, ingreso, etc.

marchaban al exilio³³.

Por último no es posible omitir el campo internacional, en particular la revolución mexicana, y la revolución soviética al fin de la Gran Guerra de 1914-1918. Para unos la confluencia de estos hechos era poco menos que el fin del mundo. Para otros es tan solo el fin de un mundo caduco y el comienzo de una nueva época para la humanidad; el "pensamiento burgués" se coloca a la defensiva. La siguiente década verá luego el decantamiento de ideologías y partidos absolutamente nuevos. Cuando se habla de la "crisis del sistema oligárquico de dominación" debe entenderse pues, además del debilitamiento de una clase, la emergencia de una nueva situación por la cual *la política misma* deja de ser exclusiva de la clase dominante entendida en sentido estricto.

En este panorama alcanzaron un gran desarrollo los indigenistas y los "nuevos radicales" herederos de González Prada (socialistas y apristas). Ello ocurrió en dos etapas: una primera, que llamaremos "social", y una segunda, propiamente política.

En la primera la política y el Estado se identifican aún con la clase dominante. Los intelectuales ajenos a ella, pertenecientes a capas medias sin perfil claro, y carentes de un papel definido en la vida nacional, sólo acceden a la política de manera oblicua a través de fisuras internas a la clase dominante, como las que Leguía representó. Por eso inicialmente llegaron a tener pensamiento social, pero no propiamente pensamiento político. Este último se pudo

desarrollar posteriormente sobre dicha base, constituyendo la etapa política. Veámoslas rápidamente.

³³ Poco después que éstos, Mariátegui y Haya fueron también deportados por Leguía en distintos momentos y formas.

Los Jóvenes Radicales y Leguía.

"Germinal" es el nombre que hacia fines de la primera década de este siglo asumió un grupo de estudiantes de la Universidad de San Marcos, mayormente provincianos. Formaron parte del mismo, José Antonio Encinas (1888-1958), Hildebrando Castro Pozo (1890-1945), Abelardo Solís (1898-1938) y Erasmo Roca (1893- 1963). Varios de ellos habían integrado en 1911 el grupo *Juventud* y más tarde la *Liga Estudiantil*, agrupaciones desde las cuales realizaron algunas actividades de índole cultural entre sectores obreros y populares.

El nombre que adoptaron sugiere que se auto-percibían como un brote, un comienzo. El grupo canalizó inquietudes sociales y permitió delinear primeras opciones ideológicas, pero sin una línea política propia, al menos en esta época. Esta limitación se evidencia cuando el grupo entra a formar parte de los llamados "germancistas"; es decir, partidarios de Germán Leguía y Martínez. En otras palabras, ni las ideas políticas ni el estilo político "tradicional" del líder-caudillo les fueron ajenos.

Entre los "germancistas" más destacados se encontraban Luis E. Valcárcel (1891-1987), Erasmo Roca (1893-1963), César Antonio Ugarte (1895-1933), Abelardo Solís (1898-1938) y Emilio Romero (1899-1993). Con ellos y "Germinal" -como vemos, algunos pertenecieron a ambos grupos- se inicia un tratamiento más social y económico de la realidad peruana, a la vez que se hace más especializado, a través de distintas disciplinas: así tendremos la pedagogía (Encinas), la etnografía (Valcárcel), la economía (Ugarte).

Quizá el caso más paradigmático de este grupo generacional haya sido de Hildebrando Castro Pozo. Abriéndose paso en Lima por sus propios medios, ingresó a la Universidad de San Marcos cuando los provincianos como él y los estudiantes de las capas medias empezaban a hacer sentir una presencia independiente. Castro Pozo trabajó en una sección moderna del Ministerio de Fomento: estadística, desde donde luego pasó a la sección de Comunidades Indígenas, entonces recién reconocidas por la Constitución de 1920. Un año más tarde, por encargo del Gobierno y en conexión con la Asociación Pro-Derecho Indígena "Tahuantinsuyo",

tuvo un papel fundamental en la organización del Congreso Indígena, el cual formó parte de las celebraciones del Centenario de la Independencia³⁴. Este encuentro se repetiría en los años siguientes.

Es en estos años que, en base a su experiencia con diversas comunidades, escribe *Nuestra Comunidad Indígena* (1924), una de las obras más importantes de este grupo y del pensamiento crítico de esta época. Su publicación tuvo lugar mientras el autor era deportado por Leguía, acusado junto con otros más de haber conspirado contra él en beneficio de Germán.

Nuestra Comunidad Indígena es una obra de corte etnográfico escrita antes que la Etnografía fuera conocida en el país. Resultado de las observaciones minuciosas del autor obtenidas mediante su labor como funcionario del Estado así como de su experiencia juvenil en Piura, Castro Pozo intenta una visión equilibrada del mundo indígena actual comprendiéndolo a partir de sus condiciones de existencia. Allí plantea por primera vez la posibilidad de transformar las comunidades en cooperativas agrarias de producción y de consumo, dado su vigor y su vigencia. En lugar de la "redención" de una masa se propone asegurar, ampliar y modernizar los recursos económicos de un trabajador colectivo que, así considerado, es más una solución que un problema.

Castro Pozo es un indigenista que hoy llamaríamos "modernizante": se refiere al indígena del presente buscando definir sus posibilidades para el futuro en relación con la modernidad. En aras a un esbozo comparativo puede contrastarse su punto de vista con el de Luis E. Valcárcel, quien tres años después publica *Tempestad en los Andes*. A diferencia de Castro Pozo, Valcárcel define la nacionalidad peruana exclusivamente a través del indio, y entendiéndolo en un sentido milenarista:

³⁴ El indigenismo oficial de Leguía puede compararse con el del Gobierno Militar de Juan Velasco Alvarado. También hay semejanzas en las relaciones y tensiones que en ambos casos se establecieron entre las clases dominantes tradicionales, las capas medias, los sectores populares y el Estado.

"El indio es el único trabajador en el Perú, desde hace diez mil años. ...El indio lo hizo todo, mientras holgaba el mestizo y el blanco entregábase a los placeres. En la sangre india están aún todas sus virtudes milenarias. ... El andinismo es el amor a la tierra, al sol, al río, a la montaña. Es el puro sentimiento de la naturaleza. Es la gloria del trabajo que todo lo vence. Es el derecho a la vida sosegada y sencilla. ...El andinismo es la promesa de la moralidad colectiva y personal, la poderosa, la omnipotente reacción contra la podredumbre de todos los vicios que van perdiendo a nuestro país. ...Proclama el andinismo su vuelta a la pureza primitiva, al candor de las almas campesinas. ...Sólo una gran virtud personal; un titánico esfuerzo de moralidad puede salvarnos."³⁵

La misma existencia de los germancistas pone de manifiesto que el ámbito social y político y lo que ello traía consigo para la atmósfera intelectual de la "República Aristocrática" se habían modificado. Sin embargo ellos no conformaron una alternativa, como lo ponen de manifiesto varios rasgos. De un lado, si bien incursionaron en la política, unos lo hicieron ligados a personalidades antes que a planteamientos orgánicos. En los casos en que fue esto último lo que ocurrió, sobre todo a partir de la década del 30, quedaron al margen de los principales partidos, ideologías y movimientos que definieron los siguientes treinta años de la vida política y social del país.

Así, José Antonio Encinas se había declarado socialista desde muy joven, pero no llegó a integrar ninguna organización política. Luego de estar cerca de Mariátegui, Castro Pozo formó parte del Partido Socialista de Luciano Castillo. Valcárcel estuvo sucesivamente cerca del Partido Liberal de Luis Durand, del leguismo y luego de Mariátegui, manteniendo finalmente una relativa cercanía al Partido Comunista. Erasmo Roca fue hombre de Leguía, Solís estuvo en las inmediaciones de Mariátegui pero luego se adhirió a la Unión Revolucionaria de Sánchez Cerro, posiblemente debido a sus ribetes regionalistas. Romero fundó el Partido Descentralista.

Como estudiantes universitarios allanaron el camino a un nuevo grupo, apenas unos años más jóvenes: el grupo de *la reforma*, prolongación del movimiento universitario de Córdoba. Entre estos últimos se gestó en parte el grupo aprista original, en gran medida a través de la

³⁵ *Tempestad en los Andes* [1927]. Editorial Universo, pp. 103-105. Lima 1972.

experiencia de las Universidades Populares González Prada. Al igual que los integrantes de "Germinal" eran en su mayoría de origen provinciano, tenían cerrado el acceso a la aristocracia limeña y empezaron a ligarse de manera colectiva a las clases populares. Algunos provenían de las clases altas provincianas, otros tenían un origen más bien humilde o tuvieron que vérselas por sus propios medios en un ambiente hostil. En su experiencia coincidió el movimiento universitario con la Revolución de Octubre, suscitando inmensas expectativas. La figura dominante de este movimiento fue Víctor Raúl Haya de la Torre.

En otro núcleo, más distante de los círculos universitarios, surge un proyecto ideológico socialista que intenta convertirse en opción política, y cuya figura central será José Carlos Mariátegui. Ambos proyectos tuvieron un origen en las mismas circunstancias y estuvieron entremezclados entre sí a comienzos de los años veinte. En ambos marxismo, socialismo, revolución, nación -cuando no nacionalismo- e indigenismo, se constituyeron como elementos de orientación. La audiencia que buscaron y lograron fueron las capas medias y populares, procurando que aspirasen a un orden social y político fuera de los parámetros del *statu quo*. En ellos se fue forjando una nueva teoría y una nueva práctica.

De este modo hacia fines de los años veinte se habrá gestado un pensamiento social dotado de un impulso totalizador, un decantamiento ideológico, y finalmente un pensamiento político autónomo del Estado patrimonial. Todo ello culminará en la formación de partidos de un tipo absolutamente nuevo. Aquí el pensamiento no es expresión de la realidad objetivada, como en el positivismo civilista, sino parte vital de un movimiento, de una realidad por construir a contracorriente del orden actual. Es lo inverso al imaginario aristocrático; el pensamiento no va tras la realidad, sino por el contrario busca anticiparla. El público es ahora otro: son clases populares, capas medias en estado larvario, y las provincias tienen en él una crucial presencia creativa.

4. EL PENSAMIENTO CRÍTICO: LA ETAPA POLÍTICA

José Carlos Mariátegui

La obra de José Carlos Mariátegui puede ser examinada desde muy diversos ángulos puesto que ella misma fue múltiple. Como animador y guía intelectual propició la aproximación de diversas corrientes que tenían en común el pensar el país desde adentro y desde "abajo", e intentó organizar un trabajo colectivo para el estudio de la realidad nacional y señalar nuevos rumbos; la máxima expresión de este esfuerzo fue la revista *Amauta* (1926-1930). Mariátegui fue eminentemente autodidacta, y desde esa condición inició los estudios marxistas de la sociedad peruana, mientras que como "marxista convicto y confeso" desarrolló a la vez una labor de unificación del proletariado peruano ante las fisuras que en él existían entre anarco-sindicalistas, sindicalistas "puros" y sindicalistas revolucionarios. Por último fundó la primera organización política marxista del país: un Partido Socialista, al cual intentó afiliarse a la Tercera Internacional.

Pero cabe puntualizar que los logros intelectuales incuestionables de JCM -asombrosos en quien no tuvo formación universitaria- no hubieran sido los mismos sin la obra de quienes lo precedieron, a veces por muy pocos años. Ellos proporcionaron una atmósfera de ideas que se hicieron "sentido común" para los intelectuales contestatarios. En esto tampoco puede dejarse de lado la dimensión intelectual que entonces tuvo el movimiento obrero, el cual bajo nuevas orientaciones ideológicas mantenía la capacidad organizativa y cultural que el anarquismo manifestara en sus publicaciones, en las bibliotecas que impulsara, en las representaciones teatrales que auspició, etc.. En ellas expresaban su fe en la ciencia y la razón, el rechazo a la explotación y a todo elemento supersticioso, así como la adhesión a valores como la igualdad entre todos los hombres y la solidaridad, que deberían plasmar una sociedad nueva.

Con Mariátegui y Haya de la Torre como figuras principales de una nueva hornada, este clima llegó a convertirse en política, ideología, organización, partido. Conducir el legado social e intelectual de los pensadores críticos de la República Aristocrática a un plano superior: la

constitución política autónoma de clases capaces de sustentar una alternativa, ya no solamente al civilismo, sino también a la modernización capitalista realizada a la sombra del capital financiero internacional: el proyecto de Leguía en el Oncenio. La "Pro-Indígena" y los intelectuales de su generación habían denunciado la explotación de los indios en las minas, pero no recusaron al imperialismo; con mayor razón no podían tematizar claramente al capitalismo como tal. Salvo como retórica no llegaron a imaginar que las clases y los sectores populares se constituyesen como base de una estructura social alternativa. Denunciaron los abusos *de* un orden, pero sólo implícita o formalmente *a* ese mismo orden. Ese límite fue superado cuando el pensamiento crítico desarrolló opciones ideológicas y alcanzó un nivel propiamente político, e incluso una proyección revolucionaria.

En su obra más conocida y célebre, *7 Ensayos de Interpretación de la Realidad Peruana* [1928], Mariátegui entiende la sociedad peruana a partir de su carácter *colonial*, definido a su vez por la dominación que sobre el mundo indígena lleva a cabo una clase que no puede ser ya feudal, pero que si bien es formalmente burguesa, no alcanza a constituir un orden capitalista.

"...así como socialismo no es la misma cosa que proletariado, capitalismo no es exactamente la misma cosa que burguesía. La burguesía es la clase, el capitalismo es el orden que de esta clase ha nacido. La burguesía es anterior al capitalismo. Existió mucho antes que el, pero sólo después ha dado su nombre a toda una edad histórica." [*7 Ensayos...*, p. 143. 13a. edic., Lima 1968.]

El proceso histórico del país muestra la inexistencia de una burguesía nacional *orgánica*, hecho que es delatado tanto por su incapacidad y renuencia para luchar contra la feudalidad, como por su docilidad ante el imperialismo, el cual extiende un control creciente sobre las exportaciones, el comercio y las finanzas. En cuanto al mundo indígena, tronco del país histórica, económica y demográficamente hablando, sus potencialidades están asfixiadas por el latifundismo y el gamonalismo.

Más allá de toda terminología marxista formal, en *7 Ensayos* Mariátegui encuentra la posibilidad de hacer inteligible el país mostrando cómo bajo los más diversos problemas subyace una determinada *matriz de clase*. Sobre esta base JCM puede entender que el problema de la

economía peruana y en particular del agro no es un mero asunto técnico, que el centralismo no puede resolverse con simples expedientes administrativos, que el problema del indio no reside en la educación y que ésta es mucho más que un asunto pedagógico. Que la religión no se agota en sus aspectos espirituales y que la literatura peruana implica mucho más que problemas estéticos. Todas estas cuestiones son para Mariátegui sobre todo problemas sociales y políticos: la problemática nacional se resuelve en las formas de dominación social y política que con diversos correlatos culturales e ideológicos han tenido lugar en el país.

Desde el ángulo del desarrollo de las herramientas teóricas de las ciencias sociales, quizá el texto más notable escrito en el Perú sea *Defensa del Marxismo*, conjunto de artículos que JCM publicara entre 1928 y 1929 para refutar el libro de Henri de Man *Au dela du Marxisme* [1927]. En él su acostumbrada ausencia de erudición va de la mano con tal profundidad en la comprensión del tema, que hasta ahora no se ha escrito en el país un libro comparable sobre el mismo tema. Mariátegui subraya la unidad de teoría y práctica como piedra angular del marxismo. Éste no es un cuerpo de ideas sino un *impulso revolucionario* que se expresa en ellas para la construcción revolucionaria del socialismo. La unidad de teoría y práctica cobra un sentido revolucionario en la lucha de clases; en ella el proletariado se constituye como clase revolucionaria y adquiere la conciencia requerida para superar el marco estrecho de los intereses materiales; para capacitarse espiritual e intelectualmente. El socialismo comprende una ética, una "moral de productores" que únicamente puede surgir de esta lucha.

Sobre estos puntos de partida Mariátegui enfrenta las acusaciones comunes que se hacen al marxismo de ser esquemático, trasnochado, negador del espíritu -por el "pecado" de su materialismo. La refutación a de Man se extiende a la Segunda Internacional, a la cual de Man pertenecía: es ella, dice Mariátegui, la que ha caído en el economicismo, y no el socialismo revolucionario. En esta refutación recurre a la discutida figura de Sorel, y tras él a la del vitalismo de Bergson³⁶. Y es que las referencias a Sorel quizá no son más que una forma de expresar un

³⁶ Como hemos dicho, en los años veinte los intelectuales de la aristocracia abandonaron su tibio positivismo. No podemos decir que lo superaron, pues lejos de resignificar la problemática que antes habían manejado, tan solo la echaron al olvido, reemplazándola por otra en la que evadieron la realidad. Este repliegue ocurrió a la sombra del vitalismo de Henri Bergson. Muy por el contrario, Zulen escribió una tesis

marxismo vivo, revolucionario, pues para Mariátegui la máxima expresión *práctica* del marxismo no es Sorel, sino Lenin: "el restaurador más enérgico y fecundo del pensamiento marxista", puesto que "la revolución rusa constituye...el acontecimiento dominante del socialismo contemporáneo"³⁷. En una palabra, las alusiones a Sorel, a Bergson e incluso a Pareto, se explican por la adhesión a ese marxismo vivo, unidad de teoría y práctica, y en modo alguno al revés.

Mariátegui enfrenta así mismo aquella acusación según la cual las "predicciones" de Marx sobre el capitalismo no se estaban cumpliendo. Al respecto destacó que la principal de ellas, la concentración del capital, había sido cabalmente confirmada. Apoyándose en Hilferding y Lenin desecha la tesis de la "democratización" del capital a través del accionariado difundido. Pero reconoce que la economía marxista no se ajusta a la realidad en su inmediatez; así también ocurre con el liberalismo: la libre competencia siempre fue una utopía, y lo es aún más en la época de los monopolios. Sin embargo -y esta sutileza es muy reveladora- los monopolios no anulan los principios básicos del capitalismo pues dejan intacta la propiedad privada.

Por lo visto él no ignoraba la distinción entre "apariciencia" y "esencia", ni que ella permitía conjugar principios fundamentales -a los cuales no vacila en llamar "dogmas"³⁸- con la realidad múltiple. Atribuye esta capacidad del marxismo a una filosofía, a que le permite trascender lo empíricamente dado: la filosofía hegeliana. Con ella Marx ha entablado una relación dialéctica, como la que JCM procura establecer con el vitalismo de su época: pues si de Hegel surgió tanto el

en refutación del bergsonismo. Curiosamente Mariátegui fue casi el único de los políticos e intelectuales socialistas que se mostró sensible a este pensamiento, pero asumiéndolo de manera diametralmente opuesta. Valcárcel ha hecho alguna mención indicando que en la Universidad del Cusco Bergson fue acogido por él y otros jóvenes profesores en esta época; sin embargo, precisar la huella dejada en su pensamiento es una labor pendiente. Véase sus *Memorias*, p. 217. IEP, Lima 1981.

³⁷ *Defensa del Marxismo*, p. 21-22. Empresa Editora Amauta. 4a. edic., Lima 1969.

³⁸ "El libre pensador a ultranza, se condena generalmente a la más estrecha de las servidumbres: su especulación volteja a una velocidad loca pero inútil en torno a un punto fijo. El dogma no es un itinerario sino una brújula en el viaje. ... El pensamiento tiene una necesidad estricta de rumbo y objeto." Unas líneas más adelante dice al respecto que en Sorel reconoce "al intelectual que, fuera de la disciplina de partido, pero fiel a una disciplina superior de clases y de método, sirve a la idea revolucionaria." *Defensa...* (ed. cit.), p. 126.

marxismo como un racionalismo conservador, del vitalismo puede brotar una corriente revolucionaria. Nada importa si otros vitalismos desembocan en la reacción.

Notemos finalmente que *Defensa del Marxismo* si algo no asume es precisamente una actitud defensiva. Mariátegui no niega, no subestima ni rechaza los temas enarbolados por los impugnadores; por el contrario los reconoce plenamente y busca recuperarlos para el pensamiento revolucionario. El marxismo no se reduce a lo que el "dogma" destaca -la economía, los intereses de clase- sino que adquiere una amplitud totalizadora.

Un examen desapasionado de la obra escrita de JCM debe reconocer forzosamente su excepcional originalidad y creatividad, así como el hecho sorprendente de ser una obra sin continuadores a pesar de la desmesura con la que su pensamiento ha sido suscrito por generaciones posteriores. Su temprana desaparición a los 36 años dificulta confrontarlo con otras personalidades descolantes de su generación, pero una comparación con la obra de esos años de algunos contemporáneos que lo sobrevivieron, muestra la misma apertura de caminos sumamente novedosos, que aún hoy podrían ser actuales. Lo dramático es que, estrictamente hablando, después de la crisis de los años treinta no encontraron una continuación, *incluso por parte de ellos mismos*.

Víctor Raúl Haya de la Torre

El marxismo de Mariátegui se nutrió sustancialmente en su viaje a Europa, si bien se originó en el Perú; pero el hecho central es que estuvo siempre estructurado por una sensibilidad muy poderosa y singular, así como por la ausencia de todo acartonamiento. Por otra parte, que en los años veinte no era necesario viajar a Europa para aprender marxismo lo muestra la difusión de este pensamiento entre estudiantes e intelectuales de la época, carentes entonces de cualquier experiencia europea o incluso sudamericana: Ricardo Martínez de la Torre, Jorge Basadre, Jorge del Prado, Víctor Raúl Haya de la Torre, por citar algunos nombres importantes. Sin embargo el marxismo de todos ellos es marcadamente distinto al de JCM. Veamos el caso de

Haya, en quien destacan dos rasgos fundamentales: su énfasis inicial en un uso creador del marxismo, y el empeño posterior en superarlo dialécticamente.

A comienzos de los años treinta Haya definía el APRA abiertamente como un "marxismo no comunista". En su exilio por América Latina y Europa Haya había tomado distancia frente al comunismo, en especial el latinoamericano, pero sus divergencias estaban marxistamente fundadas:

"El revolucionario que quiere hacer en América exactamente lo que se hace en Europa, es traidor del más elemental principio socialista y marxista que impone 'no inventar' sino 'descubrir la realidad', como precisa claramente Engels en el *Anti-Dühring*."

Sobre esta premisa Haya establece la especificidad y la *autonomía histórica* de "Indoamérica", así como la necesidad de interpretarla marxistamente. Por ejemplo, mientras en Europa las nuevas formas productivas han erradicado a las viejas, en nuestro continente ellas se superponen; lo viejo sobrevive³⁹. Allá el imperialismo es la última etapa del capitalismo; aquí es la primera. Este razonamiento implica que si algún avance ha habido hacia una historia unificada, realmente universal, tiene límites insuperables como los que el continente americano impone. Sus estructuras económicas y sociales no pueden entenderse con las categorías provenientes de la experiencia europea; de ahí que en el campo político sería necesario establecer una estrategia diferente, aunque en base al marxismo y buscando el mismo fin: superar el capitalismo tras haberlo desarrollado. La acción debía centrarse en derribar el Estado, instrumento de opresión de clase, pues al hacerlo se derrumbaría a la clase misma. Y dado que la situación era común a toda Indoamérica, la lucha debía ser continental.

³⁹ Esta idea, que es recreada en los años sesenta y setenta envuelta en la "teoría de los modos de producción", al parecer estaba bastante difundida ya a más tardar a fines de los años veinte. Así, decía Jorge Basadre en 1928: "...como la República no destruyó las bases sociales y económicas de la Colonia y como la Colonia no había destruido todas las bases sociales y económicas del Perú prehispánico, vino una superposición de planos, de estratos, de realidades. Todo ello fue engendrando una estructura típica dentro de la cual tenía primordial importancia el problema de la tierra, puesto que en la tierra estaba y está aún nuestra fuente principal, casi exclusiva de producción." "Agrarismo, Peruanismo, Unidad". *La Sierra*, Oct./Nov. 1928.

Ahora bien, la dirección de ésta no podía estar a cargo de un proletariado inmaduro, débil e incipiente, muy distinto al europeo. Dada esta ausencia tal función debía ser cumplida por las capas medias: por su mayor cultura y por ser más afectadas por el imperialismo que la clase obrera.

Como puede apreciarse, las categorías conceptuales son marxistas, pero el pensamiento es ambiguo en este sentido: ni el nivel cultural de las clases medias, ni que el imperialismo las afecte *más* que a las otras clases, de por sí las constituirían como revolucionarias, y ello es decisivo en un sentido marxista. Al decir esto no estamos objetando la viabilidad del planteamiento de Haya para hacer su política -exitosa sin lugar a dudas-; nos limitamos a señalar que ahí empieza una crucial distancia frente al marxismo que con el tiempo no haría sino ampliarse. El caso fue que su creciente distanciamiento frente a la Unión Soviética y los partidos comunistas corrió paralelo a la difuminación de su marxismo inicial, en lugar de robustecerlo.

Intelectualmente hablando el punto de partida de este proceso puede encontrarse en la referencia citada a *Anti-Dühring*. Haya la asume absolutizando la especificidad americana. Este absorbente empeño lo llevó hacia 1935 a la idea germinal del "espacio-tiempo- histórico". Tal noción comprende el escenario geográfico y el "tiempo subjetivo" que el hombre concibe en relación a ese espacio. Ambos se relacionan a su vez con un ritmo dado de tiempo objetivo o económico, que socialmente deviene en tiempo histórico. En sus propias palabras,

"¿Cómo medimos...estos lapsos de *tiempo histórico*? Partiendo evidentemente del *tiempo subjetivo*...del concepto Tiempo que cada hombre se forma frente a su espacio geográfico y frente a las condiciones objetivas de tiempo individual y social que en este espacio dado se producen...lo que es *último* en Europa, puede ser *primero* en Indoamérica...luego, las leyes y principios concebidos para un *espacio-tiempo-histórico* no corresponden al otro."⁴⁰

⁴⁰ V. R. Haya de la Torre: "Sinopsis Filosófica del Aprismo", publicado en *Claridad* en 1935. Convertido luego en el Cap. I de *Espacio-Tiempo-Histórico (5 Ensayos y 3 Diálogos)*. Cfr. *Obras Completas* Tomo 4, pp. 403 y 405.

Algunos años después Haya retomó la expresión "pueblo- continente", acuñada por el filósofo aprista Antenor Orrego, para designar una vasta entidad espacio-temporal, supra-nacional, dotada de leyes propias y de autonomía histórica sustancial. En los años cincuenta estuvo muy cerca de la teoría de la historia de Arnold Toynbee, con cuya idea de "civilización" esta noción guarda importantes semejanzas⁴¹. Al mismo tiempo Haya se había ido desembarazando del materialismo dialéctico, argumentando que la física moderna había destruido el viejo concepto de "materia": si de éste se había originado la concepción marxista del mundo, ergo, ya no cabía aplicar el marxismo en forma creadora, sino tan sólo *superarlo* dialécticamente. La tesis era similar a la de algunos filósofos de comienzos de siglo inspirados en el neo-kantismo, y contra quienes Lenin había escrito *Materialismo y Empiriocrítica*.

Una comparación epistemológica entre Haya y Mariátegui muestra que en aquél lo peculiar se convierte en un absoluto: las peculiaridades de Indoamérica son el todo. En cambio JCM, más que "lo específico" de la realidad peruana, busca *lo concreto*, la síntesis entre lo particular y lo general. De ahí que interpretase la realidad peruana como orgánicamente ligada a la expansión del capitalismo, lo cual de por sí impedía siquiera imaginar que países como el Perú pudiesen repetir la historia europea.

A pesar de su rechazo al eurocentrismo en Haya seguía pesando la concepción evolucionista del marxismo -de la Segunda Internacional, habría dicho JCM. Para Haya los países industrializados venían a ser la imagen futura de los no industrializados; por eso primero debía desarrollarse el capitalismo a través del Capitalismo de Estado, antes de intentar llegar al socialismo. Aquí se desvanecían las peculiaridades provenientes de la superposición entre lo viejo y lo nuevo, la autonomía histórica de Indoamérica. Por eso no es de extrañar que Haya no prestase mayor atención al problema campesino en el diseño de su política, mientras que con Mariátegui ocurrió lo contrario. El esfuerzo por acercar a socialismo e indigenismo lo terminó haciendo Mariátegui y no Haya, pese al *indoamericanismo* de éste. Si nuestro análisis es correcto,

⁴¹ La auto-ubicación de Haya frente a Toynbee se encuentra en su libro *Toynbee Frente a los Panoramas de la Historia* (1951-1954). Véase *Obras Completas* (op. cit.), tomo 7.

poco queda en consecuencia de la acusación de "eurocentrismo" que Haya hizo a Mariátegui.

Sin embargo, en términos históricos es con ambos que el marxismo se enraíza políticamente en el país, si bien el curso posterior tropezó con vicisitudes inesperadas. Los seguidores de JCM -Eudocio Ravines, Ricardo Martínez de la Torre, Jorge del Prado, e incluso Hugo Pesce-, asimilaron un marxismo escolástico y prosaico, lo cual en ningún caso puede afirmarse de Haya, y carecieron además de su talento político. De otro lado los dirigentes del PCP fueron tan solo un engranaje de la política internacional soviética. Así puede entenderse que llevado por sus discrepancias Ravines no encontrase otro camino que abandonar en bloque el campo comunista y socialista. De algunos de ellos hablaremos en el próximo capítulo.

Jorge Basadre

Basadre nunca fue estrictamente un político. Sin embargo su trayectoria ilustra bien lo que un intelectual puede hacer desde su propio campo cuando la política ya no es solamente la escena oficial, ni está limitada a las *élites* socioeconómicas.

Entonces un joven y prometedor historiador (nació en 1903), a fines de los años veinte ya había publicado dos obras claves del pensamiento social peruano: *La Multitud, la Ciudad y el Campo en la Historia del Perú* (1929) y *La Iniciación de la República* (1929/30). Un año más tarde da a conocer su libro más célebre de este período: *Perú: Problema y Posibilidad* (1931).

Desde el punto de vista de un planteamiento sociológico de la realidad nacional quizá la más interesante de las obras mencionadas sea la primera. En ella se ocupa de una amplia problemática que no reaparecerá sino hasta tiempos mucho más recientes, desarrollada para América Latina por Richard Morse entre otros, y luego a través del influjo de corrientes sobre todo francesas, centradas en el estudio de la cultura y las mentalidades.

En dicho trabajo Basadre explora múltiples temas: el carácter cambiante del campo y la ciudad y de sus relaciones, los flujos entre ambos así como sus momentos de oposición, desde el Incario hasta la República; el ayllu como refugio frente a la ciudad, los movimientos campesinos; la arquitectura de la ciudad y su significado cultural, la definición de los individuos frente al poder estatal (¿súbditos, ciudadanos?), el carácter que asumían los lugares públicos así como la vida cotidiana que se desarrollaba en ellos, el peso de conventos y militares y las razones del mismo, la oposición entre ejército (ciudad) y montoneras (campo); los días no laborables, procesiones y fiestas; el papel de la mujer en Lima y la influencia que ha ejercido en su cultura, y la diversa participación de las multitudes en la vida pública (multitud religiosa, áulica, criolla, política, patriótica, etc.). En los últimos párrafos de este libro -que por su factura teórica podrían haber sido escritos apenas ayer- dice Basadre, mostrando una finísima sensibilidad sociológica:

"...el pueblo es algo más que lo zafio, lo grosero y lo sucio. Es lo que mediante la comunidad de idioma, de trabajo, de fiestas, de esperanzas llena nuestros ojos, nuestros oídos y nuestra mente de ideas, recuerdos, panoramas, sonidos y produce una comunidad revelada en las horas de pasión general que serían inexplicables sin un fondo inadvertido de impresiones acumuladas en lo que hay de permanente dentro de la vida cotidiana. Si bien se requiere que hayan minorías y grandes hombres para que una nación realice su mensaje, de otro lado, ese grande hombre, esas minorías nada valen por sí, si no encarnan y expresan necesidades y problemas colectivos... ...el medio es un factor que influye pasivamente, en tanto que el hombre es el único elemento activo en la historia y las necesidades, sentimientos y tendencias individuales combinándose dan vida a las fuerzas sociales que reunidas en el espacio y en el tiempo pueden ser consideradas como objetivas. A su vez, esos aportes individuales en forma conjunta, determinan la nueva acción individual que no tiene eficacia histórica sino con la condición de corresponder a la tendencia fundamental de las fuerzas históricas profundas."

Considerando al pueblo casi como un "tercer estado", o como el conjunto de lo que eran las "clases industriales" para Saint-Simon, el joven historiador exclamaba:

"Pueblo: numen de la nacionalidad... El pueblo abarcando todas las clases que aportan algo productivo en la vida social, cada una en su esfera y dentro de su personalidad."

Ya desde sus primeros escritos Basadre mostró una gran inquietud por utilizar todos los medios bibliográficos a su alcance. En esta obra, además de Spengler, Basadre cita a varios

autores que difícilmente aparecen en otros escritores peruanos de la época: Simmel, Sombart, Spencer, Le Bon, Tarde y Mumford, además de Marx. Sin ser marxista, Basadre manifiesta en esa época interés por este pensamiento, así como simpatía por las posibilidades de un socialismo humanista y democrático. Sin embargo, al igual que Belaunde, Mariátegui y Haya, e incluso más que ellos, su obra no puede entenderse a partir de teorías ni de doctrinas sino de cierto norte utópico que él supo expresar en una sentida frase: *la promesa de la vida peruana*.

En su infancia había vivido el Perú desde Tacna como una utopía durante los últimos años de la ocupación chilena. Nacionalista, pero ajeno a todo revanchismo, en sus obras forjó la imagen de una Nación que todavía estaba por hacerse, escindida entre un "país oficial" y un "país real", un "Perú profundo".

"Acaso sólo en el hecho de la perdurabilidad del Perú se pueda fundar una deducción optimista. Porque primero vino la anarquía militar, luego la crisis económica y financiera que llegó hasta la bancarrota, en seguida el desastre internacional, para surgir después once años de 'dictadura organizadora'. Y el Perú, con todos estos males y sus amenazas coincidentes, ha sobrevivido como si su mensaje estuviera por decir, como si su destino aún no estuviera liquidado, como si llevase consigo una inmensa predestinación." (*Perú: Problema y Posibilidad*, p. 242).

En menos de tres décadas la sociedad peruana y los pensamientos que la interpelan han cambiado drásticamente. Si en un inicio el pensamiento pertenecía a la aristocracia, ahora la reflexión más vital y cercana a la realidad se encuentra en manos de sectores medios que quieren hablar en nombre del pueblo trabajador urbano y rural. Del orden y progreso se ha pasado a la revolución; son los contestatarios quienes tienen la palabra, mientras los conservadores prácticamente han enmudecido. Sin embargo cambios tan drásticos como dramáticos van a acontecer a partir de las crisis que estallaron en 1930, cortando de manera abrupta los desarrollos intelectuales que hemos presentado; de esta forma empezará una nueva etapa en la historia de las ideas, y en la historia nacional.

II. LA CRISIS Y LAS DICTADURAS (1930-1950)

Aunque mantuvo el estilo oligárquico en la política, el "oncenio" de Leguía fue un golpe definitivo para el civilismo, pero lo que tuvo lugar a su caída en 1930 fue algo radicalmente diferente: la irrupción de las *masas* en la escena política, en especial a través del APRA, y de manera efímera en el sanchezcerrismo. Quebrado el leguismo y sin que al mismo tiempo hubiese una restauración de la "República Aristocrática", el escenario social quedó copado por masas poco o nada respetuosas del orden tradicional que apelaban a lealtades primarias: el "racismo al revés" de quienes idolatraban al "cholo" Sánchez Cerro, o la adhesión hasta la muerte a Haya de la Torre: "Jefe, Maestro y Guía". De otro lado este escenario contrastaba también de manera muy apreciable con el espacio social de fines de los años veinte, definido por un rostro "clasista" esencialmente obrero, organizado en sindicatos y trajinado por el sindicalismo revolucionario, el socialismo y el sindicalismo puro¹.

Asesinado Sánchez Cerro en 1933, el gobierno militar de Benavides llevó a cabo medidas "populistas" (programas de alivio a la desocupación, seguro social, vacaciones, viviendas para obreros) pero cuidando de no propiciar organización ni movilización alguna. Es decir, existieron condiciones económicas pero no así políticas para que apareciese un *pensamiento* populista manejado desde el Gobierno, como fue en los casos de Chile con el Frente Popular, el Brasil de Getulio Vargas, o Perón en Argentina en los años cuarenta.

El proceso encontró un punto de quiebre con la derrota electoral del APRA, sin que con la victoria conservadora pudiese tener lugar una restauración aristocrática propiamente dicha. Partidos como el Civil, el Demócrata o el Liberal, no pudieron restablecerse; desde este momento

¹ Ello permite entender que al debilitarse las identidades de clase, el Partido Comunista Peruano quedase reducido a una mínima expresión, estando el conflicto político central definido por la confrontación entre el APRA y el sanchezcerrismo. Mucho se ha discutido sobre las diferencias tan grandes entre el APRA y el PCP en términos de arraigo popular. Para muchos de no haber muerto Mariátegui su partido -como quiera que se hubiese llamado- habría desarrollado una "política adecuada". La pregunta a ser formulada es, sin embargo, qué posibilidades tenía Mariátegui de ser una tercera opción entre Haya y Sánchez Cerro, *en el clima político de esos años*.

partidos o corrientes políticas de *élite* sólo podrían hacerse cargo de la política represión mediante. Ello explica las fórmulas dictatoriales y semi-dictatoriales que cubrirían un cuarto de siglo casi ininterrumpido: de 1930 a 1956, con el breve interludio del gobierno de Bustamante y Rivero entre 1945 y 1948.

La razón de ser inmediata de tan largo período no es difícil de hallar: cerrar el camino al aprismo, no solamente hacia el poder, sino también en su accionar organizativo y su presencia ideológica. La represión al APRA y al PCP, el repliegue de socialismo e indigenismo, el receso de la Universidad de San Marcos entre 1932 y 1935, enrarecieron al máximo el clima político así como las posibilidades de un debate ideológico. Quienes en esta época iniciaban su formación universitaria encontraron bloqueado el camino hacia la política y sumamente restringidas sus posibilidades de expresión ideológica e intelectual.

La victoria de los antileguísimos fue casi pírrica en tanto la vida política quedó asfixiada bajo un represivo clima filo-fascista. Como todos, aunque menos que otros, también los conservadores quedaron reducidos a ser y ocupar una posición política marginal, pues si bien estuvieron a cubierto de toda sospecha por parte de la dictadura no lograron ser respaldados por la ciudadanía, y carecieron de propuestas convincentes.

Pero la sola represión no explica en toda su complejidad el panorama que sobrevino en el plano intelectual. La década de los años veinte es usual y merecidamente considerada como uno de los momentos de mayor creatividad cultural e intelectual en el país. En cambio según esta misma evaluación, en los años treinta dicho curso se interrumpe drásticamente; más aún, se trunca. ¿Pero fue ello exactamente así? Precisar esto es importante, porque muchas de las figuras que entonces habían iniciado una valiosa producción literaria, humanística y científica continuaron en plena actividad publicando importantes trabajos. Habría que colocar en primera fila a Luis Valcárcel, "decano" de esta generación, a Emilio Romero, Castro Pozo y Basadre. Pero igualmente a Víctor Andrés Belaunde, Raúl Porras Barrenechea (1897-1960), y Luis Alberto Sánchez (1900-1994).

A nuestro entender un factor que entre otros puede explicar esta imagen de vacío es la ausencia de planteamientos orgánicos susceptibles de ser llevados a la práctica. El APRA había transformado la escena política, y teniendo condiciones para realizar su proyecto fue brutalmente reprimido. De hecho el nuevo escenario, con masas urbanas políticamente organizadas y movilizadas -aún si no necesariamente sujetas a la penetración de ideologías radicales de derecha o de izquierda-, no solo tomó de sorpresa a la sociedad y a los intelectuales; lo que hoy en día más puede llamar la atención es que *no fue objeto de reflexión*. Es indudable que una omisión tan fundamental descolocó al pensamiento social, ya fuese de "derecha" o "izquierda", y lo alienó de la realidad; parecería que los intelectuales de cualquier tendencia habían asumido al país contando con la pasividad de las masas. Este desfase solamente llegó a su fin cuando a mediados de los años cincuenta una base económica más desarrollada, el crecimiento urbano, las migraciones y una nueva institucionalidad, empezaron a incorporar a la población a la política. Fue entonces que reapareció el pensamiento social, pero eso es tema del próximo capítulo.

Según Basadre, en esta época de represiones y dictaduras también entre los intelectuales dominó "el miedo a la revolución social".

"Ni siquiera ocurrió que quienes entonces alcanzaron el privilegio de opinar sin cortapisas por escrito, propugnaran una filosofía de la vida, una concepción de la historia o cualquier manifestación orgánica de cultura en función del Perú o del mundo; lo que se hizo fue evadir el debate, esquivar la discusión."

Pero aún así algo tuvo lugar. Lo examinaremos analizando sucesivamente qué ocurrió con el pensamiento crítico, con los herederos de Mariátegui, con los indigenistas, y con el pensamiento conservador -el de mayor desarrollo en esos años.

1. LOS REFORMISTAS

El fenómeno más importante -muy obvio por lo demás en el clima represivo de ese entonces- es la desaparición o el ocultamiento del marxismo. Claro está, ello no ocurre ni súbita ni totalmente, pero el resultado global fue diametralmente opuesto al que podía esperarse dada -

su previa difusión entre comunistas, socialistas, apristas (quienes entonces definían el APRA como "marxismo no comunista") e intelectuales independientes. Que en esos años existía un gran interés político e intelectual por el marxismo lo revela una propuesta de Emilio Romero para aplicarlo a través de un seminario de investigación nacional; sustentaba este planteamiento en que había en ese entonces una "intensa campaña periodística" sobre esta doctrina. Un año después, en 1934, Alfredo Saco publica "Tecnocracia y Marxismo", en defensa de este último². Por su parte, Luis Alberto Sánchez había publicado en 1932 *Carta a una Indoamericana*, precisando la relación entre marxismo y aprismo. En 1934 publica *Marxismo y Religión*, y en 1938 da a conocer *Dialéctica y Determinismo*³.

De los jóvenes escritores críticos de los años 20 Romero y Castro Pozo continuaron escribiendo obras de envergadura. El primero con *El Descentralismo* (1932) e *Historia Económica y Financiera del Perú*, (1937)⁴, y el segundo con *Del Ayllu al Cooperativismo Socialista* (1936). A ellos habría que agregar a Jorge Basadre, con *Los Fundamentos de la Historia del Derecho en el Perú*, (1937). De ellas *El Descentralismo* y *Del Ayllu...* ofrecen un particular interés.

Para empezar, no son de extrañar algunas coincidencias, como el énfasis en el problema indígena, sin que ninguno de los dos haya sido propiamente indigenista. Ambos trabajos no se limitan al diagnóstico, y buscan soluciones dentro de lo posible sin apelar a un horizonte utópico. Aspiran a realizar reformas radicales en el país desde lo social hacia lo político, y subrayan la necesidad de buscar "soluciones propias" a la vez que eficientes; todo ello desde una posición ideológica sea de centro-izquierda (Romero) o de socialismo reformista (Castro Pozo). Romero fundó un fugaz Partido Descentralista, mientras que Castro Pozo había sido de los

² Véase la *Revista de Economía y Finanzas*, Diciembre de 1933 y Marzo de 1934, respectivamente. Esta publicación, dirigida por el editor Pedro Barrantes Castro, tenía una línea socializante e indigenista.

³ Los tres escritos son ensayos de polémica teórica, más que estrictamente política, lo que muestra sin equívoco el peso que el marxismo tenía entonces en los intelectuales apristas. Véase la nueva edición conjunta de dichos textos en Editorial Galaxia, Lima 1978, bajo el título *Tres Ensayos Polémicos*.

⁴ Dos años antes había escrito en un artículo titulado "Etapas en la Política Económica Nacional" que "El Perú no es un pueblo de etapas económicas concluidas...De ahí la sensación de caos." *Revista de Economía y Finanzas* No. 47 (Octubre 1936).

fundadores del Partido Socialista que se escinde del proyecto de Mariátegui en 1930; ambos fueron representantes en el Congreso Constituyente de 1932. Pero examinemos estas obras.

Emilio Romero

Los trabajos fundamentales de Romero pertenecen a la geografía y la historia económicas. A los 29 años había dado a conocer su célebre *Monografía del Departamento de Puno (1928)*, y un año más tarde publica *Tres Ciudades del Perú (1929)*. *El Descentralismo* aparece en 1932, en pleno debate constitucional. El texto, formado por artículos y discursos, examina la compleja relación existente entre espacio geográfico, sociedad, economía y política, deteniéndose en particular en la demarcación territorial. Romero empieza analizando cómo fue afrontada la distancia geográfica en tiempos pre-hispánicos y en la Colonia. Enfrentar la distancia supone en forma indesligable organizar de una determinada manera el tiempo que exige recorrerla. Y administrar el espacio requiere de una política de poblamiento, como los mítimaes en tiempos de los incas.

Tierra, agua y hombres son los elementos forjadores de la Nación. Romero concibe a los ríos y sus cuencas como criterio natural de demarcación política y económica: el río une en vez de separar; una administración debe controlar ambas riberas así como toda la cuenca y no solamente un tramo de la misma. Las regiones deben definirse según esta conformación territorial, considerando los flujos comerciales y las facilidades para comunicarse al interior de su circunscripción.

Uno de los grandes problemas nacionales es la "absurda" demarcación política del territorio, así como el funcionamiento centralista del Estado; ambos hechos están interrelacionados. El centralismo no se produce solamente entre Lima y el resto del país: ocurre en cada departamento y en cada provincia, pues la administración va a contracorriente del territorio, de sus flujos económicos y humanos. En cada lugar el poder está concentrado en pocas manos, mayormente en políticos profesionales de provincias. Su poder es una de las causas de la apatía política de la población. Este poder debe ser roto mediante la creación de Consejos

Regionales, los cuales deben agrupar a todas las fuerzas sociales y económicas de la región.

Pero con frecuencia Romero parece confiar largamente demasiado en criterios técnicos de combinación de factores (para él una Nación es, como hemos visto, la resultante de una adecuada combinación de tierra, agua y un grupo humano)⁵. Sin embargo, más allá de algunas simplificaciones explicables su libro se asoma a la formulación de perspectivas fundamentales, incluso en el plano epistemológico, cuando intenta redefinir la relación que los grupos de poder, la clase política y el Estado en general han establecido con el territorio y sus recursos.

Como puede comprenderse, la atmósfera política e intelectual de esos años no fue propicia para el desarrollo de proyectos como éste, cuya actualidad es hoy asombrosa, amén de la rápida disolución del Partido Descentralista.

Hildebrando Castro Pozo

En 1936 Castro Pozo publica *Del Ayllu al Cooperativismo Socialista*. Desde mediados de la década anterior ya es un marxista convencido, y aparece luego como co-fundador del Partido Socialista en 1930 con Luciano Castillo. Distanciados ambos de Mariátegui éste decide afiliarse a la Tercera Internacional, conformaron la representación socialista elegida al Congreso Constituyente de 1931, junto con Alberto Arca Parró y Saturnino Vara Cadillo. Pese a su escaso número tuvieron una destacada labor sustentada en su capacidad técnica e inteligencia doctrinaria.

Del Ayllu... es una obra plena de análisis históricos a partir de información tanto lingüística como etnográfica. Es fundamentalmente una defensa de los *ayllus* indígenas que, rechazando todo romanticismo, busca apoyarse en hechos objetivos, como la supervivencia de

⁵ Ha comentado Javier Iguñiz que "el principal error político de los descentralistas fue quizá pretender el cambio en la estructura política regional sin comenzar por la destrucción de los núcleos fundamentales de poder con quienes los caciques locales estaban en relación de complicidad". "Prólogo" a *El Descentralismo*, 2da. edición. Tarea, Lima 1987.

éstos luego de siglos de acoso, sus actuales muestras de vitalidad, así como su capacidad para integrar en su seno formas progresistas de organización social y producción económica. La base de estas posibilidades son las formas de trabajo comunitario que supervivirían desde tiempos pre-hispánicos, formas que permiten a los indígenas aprovechar con eficiencia los limitados recursos que en ellas poseen. Pero además las comunidades se presentan como eficaz alternativa al latifundio, y no solamente desde el punto de vista económico, sino también social y espiritualmente, puesto que en ellas no existen las relaciones serviles, responsables de la regresión del indígena desde la Colonia hasta la actualidad.

Al desarrollar estos argumentos el libro ofrece una visión general del desarrollo histórico peruano desde los orígenes del hombre en América. Castro Pozo pone especial atención en el Imperio Inca, del cual si bien no da una imagen idílica lo describe en términos altamente positivos, tanto económicos como sociales. El Imperio no solamente construyó grandes obras agrícolas, caminos y tambos para alimentar a su población: desdeñando los criterios individualistas del lucro personal también "resolvió el más grave problema económico de los tiempos presentes; el de la pasividad económica de su población"(p. 76). Paradójicamente ese mismo régimen que "supo aprovechar toda la energía vital de sus pobladores...no supo educar a sus hombres y pueblos, ni prevenirlos para el porvenir"(p. 77).

"La estricta vigilancia y reglamentación de los actos de la vida, por medio de los funcionarios del Estado central y los del curacazgo, convirtió a los hombres en autómatas." (p. 78)⁶

Comparando al mundo andino con la cultura Occidental traída por España, Castro Pozo rechaza orgánicamente el individualismo así como los mecanismos e instituciones en que éste se apoya: propiedad privada, moneda, valor de cambio. Pero hay también una razón de un orden mucho más "material" en sentido estricto: su inadecuación al territorio peruano andino. "[El trabajo colectivo] no aparece como una invención de los hombres, sino impuesto por la necesidad ante la agresión del medio en que éstos desenvuelven sus actividades" (p. 144).

⁶ Posiblemente este comentario haya buscado colocar una cierta distancia frente al colectivismo soviético defendido por el PCP, que en ese entonces era conducido por Eudocio Ravines.

Por otra parte aquí no existieron animales de labranza y de carga, cuyo manejo es individual. En cambio, se cultivaba mediante la *taklla*, la cual requiere la acción conjunta de dos personas (p. 107 y ss.). Igualmente importante fue la ausencia de esclavitud (p. 116 y ss.). Castro Pozo recorre caminos próximos a los de Emilio Romero cuando pondera la correspondencia que en las épocas prehispánicas habría existido de un lado entre el territorio, y del otro las formas de organización social y económica. Con estos criterios en mente Castro Pozo rechaza los argumentos "neoespiritualistas" que Víctor Andrés Belaunde desarrolla en defensa de la Colonia (p. 208)⁷.

Por el contrario ésta es condenada sin atenuantes, no solamente por la explotación del indio -en la cual tomaron parte curacas y caciques-, sino también por destruir su agro-ganadería y distorsionar su estructura económica al volcarla hacia la explotación minera. Y más aún, por la desaparición del espíritu de trabajo al no percibirse su finalidad (p. 169). Ese y no otro sería el origen de la modorra indígena (p. 174).

La estructura social de la Colonia no cambió con la Independencia, pues ésta fue una revolución puramente política carente de todo contenido social. "Cambiaron de tirano, pero se erigieron otro cuasi de su propio barro, más responsable ante los fueros de la futura revolución socialista." Sin embargo, Castro Pozo afirma que el dominio durante la República ha estado mayormente en manos del milicianismo, apoyado en el "demos" urbano, y no en los intereses económicos, por la ausencia de una clase burguesa (p. 197-199). La República ha proseguido el acoso a la comunidad y ha propiciado el ascenso del gamonalismo (p. 202-205), así como nuevas formas de explotación del indígena a través del enganche y la construcción de caminos (p. 205).

Por último, el autor hace una pionera exploración de la estructura económica nacional en términos de su adecuación o inadecuación para satisfacer las necesidades nacionales. Critica la irracionalidad de la composición de importaciones y exportaciones así como el énfasis en el azúcar, el algodón y el arroz, y defiende las posibilidades del yanaconaje como una forma transicional hacia una organización de tipo cooperativo (p. 242- 247). Previamente había

⁷ Más adelante nos ocuparemos del pensamiento de Belaunde en esta etapa.

mostrado el dinamismo de las comunidades y la inoperancia del latifundio (p. 227-238).

Tanto las comunidades como la pequeña propiedad rural deben transformarse en cooperativas socialistas de producción (p. 268). En su opinión no debemos aprovechar del ayllu "sus prácticas geneonómicas, ni el sentido doliente o pesimista de la vida; tampoco su espíritu gregario, supersticioso o misoneísta, forjado en el yunque de la esclavitud, del alcoholismo y el despojo violento de sus tierras durante varios siglos. Lo que debemos aprovechar del ayllu es su unidad económico-moral: tierras de usufructuación colectiva, cooperación de brazos y de intención y voluntad en la producción socializada; factores de orden económico y espiritual...idiosincráticos de aquél." (p. 269-270)

Estas propuestas de Castro Pozo ya se encontraban planteadas doce años atrás en *Nuestra Comunidad Indígena*, pero en ese entonces carecían de la argumentación política y del sustento teórico marxista del segundo libro. Se trata, eso sí, de un marxismo fuertemente evolucionista -el colectivismo agrario es una etapa universal (p. 105)- y objetivista; por ejemplo, en su opinión la ausencia de animales de tiro de manejo individual, la misma geografía, obligan como una necesidad al trabajo colectivo, limitan el uso de tecnologías como el tractor e *impiden* el paso por una etapa capitalista. Empleando una interpretación de la realidad nacional en términos de clases sociales, Castro Pozo rechaza explícitamente los factores raciales (p. 185) así como los de nacionalidad⁸. Acercándose aparentemente al determinismo geográfico, pero con una óptica similar a la de Emilio Romero, decía:

"Las masas sociales o los hombres no pueden llegar a ser lo que anhelan preescindiendo de los factores climatológicos o geográficos del medio en que desenvuelven sus actividades. Son éstos los que les imponen la orientación que deben dar a sus energías, la modalidad específica de sus instituciones religiosas, económicas y políticas, el colorido idiosincrático, en fin de su cultura." (p. 1)

⁸ "Durante mucho tiempo, quienes miraron en este asunto superficialmente creyeron que el remedio para conjurar este mal consistía en la nacionalización del crédito... mas, dichos autores olvidaban la índole utilitaria, individualista del capital, sea cual fuere su nacionalidad..." (p. 258)

Lejos de considerar a lo indígena como un "problema", afirma que es una solución para sí mismo y al mismo tiempo para el país, *siempre y cuando asuma en forma autónoma la modernidad*. Básicamente es la misma posición que unos veinte años más tarde tendría José María Arguedas a partir del ejemplo de las comunidades del valle del Mantaro y que hoy en día enarbolan distintos estudiosos, persuadidos de las potencialidades encerradas en la tecnología, los conocimientos y la organización andinas.

Del Ayllu... fue un intento de conjugar el indigenismo -bajo una versión modernizada, muy diferente por ejemplo a la de un Valcárcel- con el marxismo, aspiración que prácticamente había muerto con Mariátegui. En el contexto en que fue escrita y publicada esta obra no tuvo mayor acogida, y permaneció en el olvido durante más de cuatro décadas.

Leídas al borde del siglo XXI, tanto *La Multitud, la Ciudad del Campo, El Descentralismo*, como *Del Ayllu...*, presentan una sorprendente anticipación a preocupaciones que son plenamente contemporáneas. Junto con *Teoría Regionalista y Regionalismo Peruano* de Diógenes Vásquez (Trujillo 1932) o *Un Ensayo de Escuela Nueva en el Perú* (1932) de José Antonio Encinas, vieron la luz, pero no formaron parte de un movimiento intelectual vertebrado. Hubo ausencia de discusión, hasta el punto que Basadre calificara el silencio sobre el libro de Castro Pozo como un "estigma" para los intelectuales peruanos⁹. Podríamos agregar además, en sentido inverso, la ausencia de una réplica desde el pensamiento crítico a *La Realidad Nacional* de Belaunde. Pero antes de entrar al pensamiento conservador veamos qué aconteció con algunos de quienes compartieron los esfuerzos e ideales propiamente políticos de Mariátegui.

2. LOS HEREDEROS POLITICOS DE MARIÁTEGUI

Ricardo Martínez de la Torre (1904-1968) fue un temprano historiador del movimiento obrero, divulgador del marxismo y del socialismo ante auditorios de trabajadores y de

⁹ Quizá Basadre haya sido el único que en su momento publicó un extenso comentario a esta obra, donde lanza esta elocuente acusación. Su trabajo apareció en *Revista de Economía y Finanzas* No. 46 (Octubre 1936) y No. 47.

estudiantes. Diez años menor que Mariátegui, fue su brazo derecho en proyectos tan importantes como *Amauta* y el Partido Socialista. Sin embargo, pese a la ascendencia que Mariátegui debe haber ejercido sobre él, su obra intelectual no es sino una "aplicación" convencional de las herramientas teóricas marxistas, particularmente en el campo económico¹⁰. En ese sentido este contraste es una elocuente muestra de la singularidad intelectual de Mariátegui, así como de la soledad política en la que se encontraba en medio de sus más cercanos colaboradores. El marxismo de Ravines fue del mismo cuño que el de Martínez, pudiendo estar la diferencia solamente en tener a su favor una mayor versación teórica y política, fruto de largas estadías en Europa y la Unión Soviética.

La figura de Hugo Pesce requeriría de un tratamiento que desborda la información de la que disponemos. Siendo un médico de ascendencia italiana, dotado de una vasta cultura profesional y humanista, reunía algunas condiciones para haber continuado cuando menos parte de la obra intelectual de Mariátegui. Sin embargo tampoco en él encontramos un marxismo comparable al del "Amauta".

Pese a la dispersión que hemos mencionado, el pensamiento crítico no careció de instancias organizadas que posibilitaron el encuentro de intelectuales de izquierda o simplemente liberales. Ellos forman en 1936 el Frente Antifascista y en 1938 la *Asociación de Escritores, Artistas e Intelectuales del Perú*, dos años después denominada *Asociación Nacional de Escritores y Artistas* (ANEA). Luis E. Valcárcel ha recordado en sus memorias que en ella predominaron

"...personalidades de filiación democrática e izquierdista, entre quienes la guerra despertaba enorme inquietud ...a través de nuestra revista *Garcilaso*, fijamos nuestra posición sobre la guerra y otros sucesos mundiales que comprometían la situación internacional del Perú. *Garcilaso* fue una revista abierta a las opiniones democráticas y presta a defender los derechos de la libertad de expresión y de conciencia... Y en *Garcilaso* tomamos la lucha contra el fascismo como la defensa de las más elementales

¹⁰ Véase en particular *El Movimiento Obrero en 1919*, y *la Teoría del Crecimiento de la Miseria Aplicada a Nuestra Realidad*, publicados ambos en la revista *Amauta* e incorporados luego al Tomo I de *Apuntes para una Interpretación Marxista de la Historia del Perú*. En el campo político Martínez de la Torre se opuso a la conversión del Partido Socialista de JCM en el Partido Comunista Peruano de Ravines.

libertades humanas."¹¹

Sin embargo de parte de esta corriente hay una carencia de estudios medulares o publicaciones de importancia. *Garcilaso* fue una revista de corta duración (1940-1942) a la que siguió *Hora del Hombre* (1943-1948), dirigida por Jorge Falcón; la fuerza política que la orientaba era el PCP, si bien en sus páginas publicaron muchos escritores bastante remotos a este partido. Durante la Segunda Guerra Mundial, cuando el PCP orientó sus esfuerzos exclusivamente en la "defensa de la democracia", las páginas de *Hora del Hombre* plantearon una imagen de la historia peruana contemporánea centrada no en la lucha de clases sino en la lucha por el desarrollo económico, el progreso, la industrialización, como condiciones necesarias para lograr una sociedad democrática.

Falcón enjuiciaba negativamente el anterior crecimiento exportador, pues no había traído beneficios sino a las fuerzas tradicionales, mientras que el pueblo estaba desorientado por el anarquismo. Leguía había representado una salida evolucionista, si bien sus errores explican el retroceso que hubo con Sánchez Cerro; esa coyuntura fue "mal aprovechada" por las fuerzas progresistas. Luego Benavides había logrado continuar la línea de Leguía, y en ese momento (1944)

"a diferencia de ayer, la burguesía progresista, en estrecha alianza con la clase obrera, está en condiciones de completar la obra de los libertadores, rompiendo los caducos y estrechos marcos colonialistas, e impulsando nuestra incipiente industria por senderos más amplios y sólidos... Ha llegado la hora en que las fuerzas de esa burguesía progresista asuman el papel que el devenir histórico les señala. Para ello cuenta con aliados que pesan ya bastante en la balanza política contemporánea: entre ellos, la cada vez más creciente clase obrera, la más consecuente y leal."

Hora del Hombre hizo de estos planteamientos y de la defensa de la democracia en el fundamento de una política cultural en la cual destaca la edición de antologías del pensamiento liberal peruano del siglo XIX, así como de obras contemporáneas centradas en los problemas que para el PCP eran los más importantes del momento. Figuran entre ellas, *Derrota del Fascismo*, *Libertad del Hombre* de José Macedo Mendoza, *Autonomía de las Nacionalidades en el Perú* de

¹¹ Valcárcel, Luis E.: *Memorias*, p. 330. IEP, Lima 1981.

Isaías Loayza Guerra, *Silabario Sindical* del dirigente y escritor obrero Julián Huanay, y *José Carlos Mariátegui (Etapas de su Vida)* de María Wiesse.

En suma, continuó una producción intelectual apreciable y diversa, pero no estuvo suficientemente renovada (por ejemplo, ignoró la nueva estructura social y política derivada de la movilización de masas), y careció de la profundidad y de la proyección totalizadora que había tenido en los años veinte. El pensamiento crítico quedó reducido a temas culturales y literarios, con algunos comentarios de actualidad¹²; el estilo intelectual correspondiente privilegió el dato erudito y minimizó el análisis y la interpretación.

3. LOS INDIGENISMOS DISMINUIDOS Y EL HISPANISMO EN ASCENSO

A todo esto los indigenismos entran también en repliegue. No es que falten escritos sobre el "problema del indio", como bien lo han mostrado José Tamayo Herrera y Luis Enrique Tord¹³.

El tema continuó ventilándose, pero esta vez los indigenistas de la década anterior, como Luis E. Valcárcel, centran por un tiempo su interés en el pasado pre-hispánico. A la vez desaparecen organizaciones y movimientos como la sociedad "Tahuantinsuyo", sin que otras las reemplacen. En el plano regional las voces que se refieren al indígena contemporáneo se concentran en las principales ciudades de la sierra sur. En contrapartida cobró un cierto auge la reivindicación cultural, entendida como defensa de la "pureza del folklore"¹⁴, y la pintura "indigenista" mantuvo

¹² Fue por ejemplo el caso de *Palabra* (1936-1937), publicación de un grupo de estudiantes de San Marcos, entre los que destacaron Augusto Tamayo Vargas, Alberto Tauro y José María Arguedas.

¹³ Luis Enrique Tord: *El Indio en los Ensayistas Peruanos, 1848-1948*. Editoriales Unidas, Lima 1978. José Tamayo Herrera: *Historia del Indigenismo Cusqueño. Siglos XVI-XX*. INC, Lima 1980, e *Historia Social e Indigenismo en el Altiplano*. Ediciones Treintatrés, Lima 1982. Tamayo insiste, con justa razón, en los múltiples rostros que el indigenismo ha presentado a lo largo de su historia. Por otra parte discrepamos radicalmente de la evaluación (positiva) que Tord hace de los indigenistas posteriores a 1930, al compararlos con los anteriores.

¹⁴ En este campo investigadores muy serios como Josafat Roel, Efraín Morote y José María Arguedas encontraron el llamado "mito de Inkari" en Ayacucho, en los años 50. Ello sería el punto de partida para un nuevo campo de estudios que transformaría a la antropología peruana en las décadas siguientes.

una importante presencia nacional simbolizada en la figura de José Sabogal. Él, como Director de la Escuela Nacional de Bellas Artes, y Valcárcel en el Museo Nacional de Historia, proporcionaron una imagen de lo indígena como estética, que el Estado podía admitir en esos momentos.

Pero en general en las esferas oficiales volvióse a poner énfasis en una imagen negativa de lo indígena, fundamentada como resultado no sólo de la dominación colonial y de la desatención dispensada por la República, sino también de la dominación inca. Hay un regreso a los planteamientos pedagógicos e incluso raciales, mientras la problemática económica, la estructura política, el centralismo, el Estado y el imperialismo quedan soslayados en los análisis, salvo en la profusa panfletería política de esos años. Las voces que entonces se levantaron sobre algunos de esos temas vinieron de un activo pensamiento conservador, como veremos en seguida.

4. CATÓLICOS, HISPANISTAS, CORPORATIVISTAS, FASCISTAS

Mientras que todas las corrientes intelectuales llamables "progresistas" se dispersaron o estancaron durante los años de las dictaduras, por el contrario el pensamiento conservador experimentó un auge indiscutible e importante en sus distintas aristas. Éste fue inicialmente una respuesta a los movimientos políticos e intelectuales radicales, pero no se limitó a situarse a la defensiva frente al pensamiento crítico, sino que su desarrollo fue más allá del enfrentamiento con éste.

De todos modos surge una pregunta incómoda: ¿qué entender por "progresista" o por "conservador"? Es obvio en este caso, como en tantos otros, que cada cual sólo puede entenderse en función del otro, con lo cual corremos el riesgo de una definición circular: uno sería conservador porque se opone a lo progresista, y viceversa. Pero podemos salir de este entrapamiento con un criterio bastante obvio: lo conservador radicaba en plantear que el país saldría adelante prosiguiendo un camino ya trazado, potenciando los aspectos positivos y neutralizando con ellos los elementos contrarios; de esta manera el *statu quo* institucional y la

estructura social existentes podrían permanecer en todo lo esencial. Más allá del significado que ahí cobran los términos por él empleados, estas líneas de Riva Agüero lo muestran con elocuencia:

"Nosotros no somos conservadores; antes bien somos restauradores, porque buscamos extender y purificar todo aquello de valor que pertenece a nuestras tradiciones nacionales. Afirmer que en el Perú no hay tradiciones es una absurda blasfemia, y equivale a sostener que no hay intereses comunes o ideales heredados y que carecemos del cuerpo y del alma de una patria."¹⁵

Es decir, el país es visto sobre todo a partir de un acervo muy grande y rico de potencialidades, lo cual marca para el futuro una política esencialmente constructiva; así también la política que se propone para las clases subalternas consiste en buscar que se plieguen a la sociedad oficial. No es que se esté contra todo cambio -lejos de ello-, sino que tales cambios no implican ir contra nada ni contra nadie de quienes tienen el poder o pueden acceder a él¹⁶. En una palabra, el cambio sólo puede ser entendido dentro del orden.

Cabe observar que en este período tal pensamiento conservador no se plasmó en organizaciones políticas; como hemos dicho, las dictaduras no asfixiaron solamente a los contestatarios, sino *toda* vida política, de modo que también los intelectuales conservadores se limitaron a operar en el campo de la cultura. Diríase que, aunque menos que los otros, también ellos quedaron reducidos a una posición marginal. A fin de cuentas no fueron ideólogos de estas dictaduras, ni ellas se ganaron a las masas movilizadas, como sí lo consiguiera Mussolini en Italia en 1922.

Fue así que por ejemplo Riva Agüero y Belaunde solo hicieron incursiones secundarias en la política, como el Ministerio de Justicia e Instrucción el primero, o en la diplomacia, temprana vocación del segundo. De hecho no intentaron formar un partido social-cristiano ni produjeron nuevos *enjuiciamientos* de la realidad nacional. Esta reorientación se evidencia, por ejemplo, en

¹⁵ J. de la Riva Agüero: *Por la Verdad, la Tradición y la Patria* Vol. 2 Lima, 1938.

¹⁶ Obviamente lo contrario puede sostenerse del pensamiento "progresista".

la total ausencia de referencias a la vida política nacional en *Mercurio Peruano* cuando éste reaparece en 1939, en notoria diferencia con los números iniciales de 1918¹⁷. Por el contrario, *Historia*, revista editada por Jorge Basadre entre 1943 y 1945, abundó en pronunciamientos sobre el momento político.

Como quiera que fuese, el caso es que se formó un denso pensamiento, muy ligado a la investigación histórica, siguiendo las líneas generales que hemos mencionado. La figura más notable al respecto fue, sin duda, Víctor Andrés Belaunde, tanto por su obra escrita en esos años, como por su labor en aglutinar una nueva generación de intelectuales.

Víctor Andrés Belaunde

Durante mucho tiempo en los años 70 y 80 la denominada "polémica Haya-Mariátegui" fue estudiada con pasión. No era para menos: aquél fue un enfrentamiento esencialmente político, y esencialmente ese carácter tuvieron los estudios y opiniones que luego corrieron sobre él. Sin embargo, un intercambio mucho más sustantivo de ideas sobre la realidad nacional fue el que se había producido entre Belaunde y Mariátegui. En ambos casos la muerte de éste les puso un prematuro fin, y la longevidad de sus interlocutores permitió amplias evoluciones a sus pensamientos respectivos que la prematura desaparición de Mariátegui no consintió.

¹⁷ *Mercurio Peruano* llevaba como subtítulo "Revista de Ciencias Sociales y Letras". Sin embargo a partir de su reaparición si algo va a faltar en sus paginas son precisamente las ciencias sociales. En sus índices d

ominan los temas de historia colonial y filosofía espiritualista y católica. Años más tarde el *Mercurio* cobra también un carácter "oficioso", al dedicar ediciones íntegras a aniversarios institucionales diversos;. Finalmente asume incluso un carácter personalista, al consagrar varios números a publicar los discursos de VAB en la ONU.

Vamos a exponer someramente los planteamientos del Belaunde que retorna a la Iglesia asumiendo lo que denomina el "catolicismo integral", pues en su oposición a las diferentes vertientes del pensamiento crítico se condensa una gran parte de los modos de pensar - incluyendo no solamente diagnósticos e ideas, sino además actitudes, sensibilidades, premisas- que trasiegan, aún hoy en día, a las corrientes "conservadoras" y "radicales". En tal sentido concentraremos nuestra atención no en *La Realidad Nacional* (1930), sino en *Peruanidad* (1942 y 1957).

Quizá la premisa mayor de la cual parte Belaunde es la oposición entre lo "civilizado" y lo "primitivo". Por mucho que valore al mundo indígena pre-hispánico -lo cual hace de manera elocuente y razonada-, éste no deja de presentarse ante sus ojos como algo inequívocamente inferior. Para Belaunde ello está fuera de toda duda cuando uno compara la religión *católica* con las religiones pre-hispánicas. El criterio de ese juicio no es el desarrollo de la técnica, el dominio sobre la materia (material en sí mismo), sino el desarrollo del espíritu. La civilización es precisamente eso: desarrollo de lo espiritual frente a lo material¹⁸.

La verdadera fundación del país se da, pues, a través de la Conquista, pues ella es entendida como proceso civilizador, y en primer lugar, evangelizador. Su apreciación del Incaico se hace a partir de valores occidentales de corte espiritual y político, excluyendo criterios *estrictamente* materiales, como podría ser la tecnología.

En sus respectivas valoraciones del incaico Mariátegui y Belaunde no dejan de tener puntos de coincidencia, pero difieren en la importancia relativa que dan a lo que ponderan: Mariátegui valora sobre todo la organización productiva y la distribución, atribuyéndoles un carácter *comunista*. Para el pensador marxista todo ello *se perdió* a partir de la conquista -la cual define en todos los terrenos una "solución de continuidad"-, y sólo sería recuperable a partir de una nueva ruptura: la revolución socialista, pero que sin embargo en modo alguno sería restauradora¹⁹.

¹⁸ Esto es esencial tomarlo en cuenta para diferenciar la concepción de mestizaje que hay en Belaunde y los hispanistas, de otros desarrollos de esta noción.

¹⁹ Véase al respecto el extenso comentario en el que Mariátegui discute los argumentos de Augusto

Belaunde en cierta forma reconoce una ruptura, pero le da un signo positivo al considerar que con la Conquista se produce la verdadera fundación del Perú²⁰. Pero el énfasis de su pensamiento subraya que a lo largo de nuestra historia hay una profunda *continuidad*²¹. Por ejemplo, la justicia y la protección social, que quizá tuvo su punto más alto en el Imperio Incaico, estuvo representada en la Colonia por la legislación a favor del indígena; hoy en día pueden y deben retomarse a través de la Doctrina Social de la Iglesia. Ahora bien, no es que el legado incaico e hispánico tengan vigencia material en todos sus aspectos -lejos de ello-, sino que *deben* tenerla, y ello es una magna tarea para el presente. Como vemos, ruptura versus continuidad forman una de las antinomias centrales que surgen de la contraposición de ambos puntos de vista.

En el pensamiento de Belaunde las realidades *sociales* tienen una importancia secundaria frente a las *esencias*, frente a las posibilidades espirituales que los valores encierran. En tal sentido tales potencialidades no nos aferran al pasado, porque centralmente están orientadas hacia el futuro. Así, no es que España haya destruido, sin reemplazarla, la "formidable máquina de producción" que fue el Imperio (7 *Ensayos...*, p. 13), pues trajo nuevas especies animales y vegetales, enseñó artes y oficios, creó industrias, fundó un nuevo tipo de ciudades, y lo más importante es que todo ello *se enraizó*. En una palabra, lejos de disminuir las *posibilidades*, la presencia española las incrementó en forma sustancial. Por el contrario el pensamiento crítico ponía el acento en la destrucción de las *realidades* previas, y en la constatación de que no existían condiciones para ser reconstruidas.

Mientras para Mariátegui la postración del indígena es resultado directo de la dominación colonial y de su prolongación en el presente, para Belaunde ello es más bien

Aguirre Morales contra la caracterización del Imperio Incaico como "comunista", en el ensayo sobre la tierra, nota 15.

²⁰ La Conquista significó una quintuple transformación: biológica, económica, política, cultural y religiosa. Véase *Peruanidad*, pp. 62 y ss. *Obras Completas* (op. cit.), tomo V.

²¹ Belaunde reconoce como legado del Imperio, la unidad política, la eficiencia administrativa económica, la obra vial, la justicia social, la misión civilizadora, y la dignidad imperial. Véase *op. cit.*, Cap. III.

resultado de su propio primitivismo, de su misma condición cultural²²; es ella la que le impide ejercer plenamente los valores de los conquistadores. La solución salta a la vista: completar la asimilación del indígena al legado de la peruanidad. Por otra parte, luego de todos estos siglos el indígena en modo alguno es el mismo que al inicio de la presencia europea, pues ha sido transformado por ésta. Esa transformación es, ante todo, de orden espiritual; por ejemplo, a través de la idea cristiana de *persona*²³.

La historia nacional es así, continuidad y *enriquecimiento* a través de la integración de los distintos aportes. La integración es un proceso que recibe un nombre clave: *mestizaje*. Si para el pensamiento crítico las instituciones españolas no fueron asimiladas, y de ahí derivan nuestros mayores problemas, para Belaunde sí lo fueron, y se hicieron parte integrante y definitiva de la nacionalidad.

De esta manera, *Peruanidad* tiene un carácter apologético -o si se prefiere, afirmativo-consistente en resaltar el *legado* que cada época hace a la historia nacional. Ella se convierte así en una sucesión y acumulación de aportes, de "posibilidades", que superan grandemente los "problemas" -para citar los términos de Basadre. El Perú es una "síntesis viviente no concluida". El pasado nos brinda los medios para enfrentar los problemas de hoy; aquél no es la causa de los problemas que encontramos en éste, podemos y debemos estar orgullosos de dicho pasado: la tarea para el futuro consiste en seguir construyendo a partir de su legado mejor²⁴.

²² Todo lo que la "leyenda negra" de la época colonial ha destacado es tratado por Belaunde en cinco líneas: "Este cuadro tiene la sombra innegable de las injusticias cometidas en el régimen de trabajo, no obstante las disposiciones bien intencionadas del gobierno español. Junto con la mita es evidente que los obreros contribuyeron a la disminución de la población indígena." (*Op. cit.*, p. 87.)

²³ Digamos de paso que Mariátegui coincide con la opinión común según la cual la organización incaica "había enervado en los indios el impulso individual" (*7 Ensayos...*, p. 13). Véase el ya mencionado comentario sobre Aguirre Morales.

²⁴ Es palmario que tal estilo de pensamiento fue trasladado a la política por un sobrino de VAB, el Arq. Fernando Belaunde Terry, Presidente de la República entre 1963-1968 y 1980-1985. Para él sólo cuentan las luces en la historia peruana; las sombras, los odios y rencores, vienen de afuera. Si como análisis este planteamiento es insostenible, como recurso político no ha carecido de efectividad.

El caso es que este pensamiento pudo, más que cualquier otra vertiente, formar y nuclear a un consistente grupo de jóvenes intelectuales que empiezan a producir precisamente en los años treinta, durante el repliegue del pensamiento crítico. Lo hicieron bajo el sello conservador del hispanismo católico, por lo general corporativo, y en sus extremos abiertamente fascista²⁵. Los más destacados, ordenados según su año de nacimiento, son Raúl Ferrero Rebagliati (1911-1977), Pedro Benvenuto Murrieta (1913-1978), José Pareja y Paz Soldán (1913), Guillermo Lohman Villena (1915), Alberto Wagner de Reyna (1915), José Agustín de la Puente y Candamo (1922) y César Pacheco Vélez (1929-1989). La mayor parte de ellos han sido y son historiadores, pertenecientes al Instituto Riva Agüero y desligados de toda relación con la Sociología y el pensamiento social, con las excepciones marginales de Ferrero y Wagner.

La Tesis del Mestizaje

Fue en esta atmósfera que el pensamiento conservador enfrentó las empalidecidas voces críticas e indigenistas de esos años, acuñando entonces la tesis del *mestizaje*. De la visión crítica que Belaunde dio del mestizo en 1912 Belaunde ha pasado al encumbramiento del mestizaje como crisol de la nacionalidad. Mediante esta tesis proclamó la unidad que existía en el Perú entre lo hispánico y lo indígena en lo cultural y espiritual.

Sin embargo entre ambos componentes estos pensadores establecían una nítida jerarquía. Así, para Alberto Wagner lo indígena es el contenido, mientras lo hispánico es la forma. Desde la perspectiva tomista que él asume la materia prima es una potencia más bien pasiva capaz de transformarse en muchas cosas diferentes, mientras que la forma es lo que determina su esencia o substancia²⁶. Desde la Colonia el Perú pertenece a Occidente y por tanto

²⁵ Mucho se ha discutido en años recientes la proximidad que VAB habría tenido frente al fascismo en esa época. Un examen de los escritos y de la trayectoria personal de los principales protagonistas de estos episodios permiten afirmar que, a diferencia de otros, él no escribió a favor del fascismo, al menos con nombre propio, y que cuando menos vio al fascismo con muchas reticencias. Pero es también claro que se dejó ganar por la atmósfera de los círculos católicos e hispanistas, que eran *los suyos*, donde diversas órdenes religiosas, numerosos sacerdotes españoles e intelectuales a quienes él avaló, actuaron claramente a favor de Mussolini y Franco.

²⁶ Alberto Wagner de Reyna: "Iberoamérica". *Mercurio Peruano* No. 212. Nov. 1944. Ello llevaba por

su matriz cultural es hispano-católica o heleno-cristiana. Los distintos elementos culturales indígenas que pueden ser rescatados y formar parte de dicha peruanidad tienen por tanto que ser compatibles con dicha matriz. A su vez, el meollo de dicha matriz es el catolicismo, el cual unificaba efectivamente al país.

"La mayor parte de nosotros los peruanos descendemos físicamente y todos nosotros descendemos espiritualmente de la cultura europea, romana y mediterránea que España introdujo en nuestra tierra. El Catolicismo, unido consustancialmente con la cultura española, ha dado forma a nuestros más medulares valores."²⁷

Fascistas y Corporativistas

En el exponente más explícito de las ideas fascistas en el Perú, Carlos Miró Quesada Laos (1903-1969), el mestizaje es también la clave para entender al país. En la historia peruana han existido dos razas guerreras, conquistadoras, que buscaron y consiguieron la grandeza: incas y españoles. De la fusión de éstas ha surgido el mestizo peruano, el cual ha retenido estas virtudes; lo demuestra el que peleara por ambos bandos en la Emancipación, así como en las épocas de caudillismo militarista. Pero a partir de la Independencia ha faltado un grupo dirigente fuerte y con capacidad de mando, y en ello radican los problemas nacionales. Su solución, como es obvio, va a depender de la restauración de tal grupo²⁸.

ejemplo, a afirmar tajantemente que en el terreno religioso el mundo indígena había sido convertido efectivamente al catolicismo, planteamiento que ya en 1930 había cuestionado José Uriel García en *El Nuevo Indio* (Cusco). Desde Arguedas en los años 50 la investigación antropológica contemporánea ha puesto el problema en otros términos.

²⁷ J. de la Riva Agüero: *Por la Verdad, la Tradición y la Patria* (op. cit.).

²⁸ Estas ideas aparecen en su conferencia "Carácter y Alma del Perú" (21 de Noviembre de 1940) que cerró un ciclo sobre peruanidad organizada por la Sociedad de Escritores, Maestros y Artistas Católicos realizado en el Colegio de la Inmaculada. Presentando al conferencista Víctor Andrés Belaunde dijo: "Por eso nosotros afirmamos sin riesgo de ser desmentidos, ni siquiera discutidos, razonablemente, que hay una ecuación entre catolicismo y peruanidad, entre peruanidad y catolicismo." Véase *Ficción y Realidad del Ecuador y otras Cinco Conferencias*. Lima, 1942.

Raúl Ferrero Rebagliati ha sido el más explícito defensor y propugnador del Estado corporativo en y para el Perú, como el mejor camino para encarar los problemas sociales del país y la única manera de enfrentar y derrotar al marxismo. Su obra fundamental -una tesis presentada ante la Facultad de Ciencias Políticas y Comerciales de la Universidad Católica- lleva por título precisamente *Marxismo y Nacionalismo. Estado Nacional Corporativo* (1937).

Esta obra, en lo fundamental bastante bien informada sobre el marxismo, empieza con una refutación filosófica y científica de éste. Luego el autor expone un conjunto de ideas sobre el orden social que fungen como esbozo de teoría sociológica general, tras lo cual procede a enjuiciar al capitalismo señalando tanto sus virtudes como sus defectos. En particular Ferrero afirma que los méritos del capitalismo están en la producción, mientras que sus deficiencias residen en la circulación. El fascismo permite mantener las virtudes a la vez que subsanar sus taras a través de las corporaciones, organizadas por el Estado. Sin embargo es muy claro en afirmar que el absoluto no es el Estado sino la Nación, la cual "...no es la *suma de individuos* que la integran, sino, principalmente, la conciencia colectiva de ellos y las instituciones..." (p. 158-159).

La última parte esboza lo que sería una aplicación del Estado corporativo a la realidad peruana. En el campo político sugiere el voto acumulativo o el uso de un cuociente electoral (p. 188), obteniendo algo así como un voto calificado, pero conservando el sufragio universal. Así también insta a la aplicación de la Cámara Funcional, ya prevista en la Constitución, para lo cual podrían servir las organizaciones patronales ya existentes, asociaciones de auxilios mutuos, trabajadores independientes, etc. Sin embargo casi no se refiere a los trabajadores asalariados, obreros específicamente. Más adelante propone estimular las cooperativas, especialmente en la agricultura pues ella es la base de nuestra economía. Critica al capital extranjero debido a que sus ganancias no se quedan en el país, y pondera la importancia de la agricultura de subsistencia frente a la de exportación, en razón del área cultivada, la población trabajadora y el valor de producción de cada una. Sugiere la parcelación de latifundios no cultivados, así como hacer irrigaciones orientadas con criterio social hacia la pequeña propiedad.

En el campo social propone medidas como el seguro social, el salario mínimo y los

subsidios familiares, estos últimos dirigidos sobre todo a la clase media debido a las dificultades que ésta tiene para formar familia. Dado este conjunto de planteamientos y preocupaciones no es de extrañar su posterior dedicación al derecho laboral en compañía de Carlos Scudellari, y cuyo principal fruto ha sido *El Derecho del Trabajo en el Perú*, obra escrita por ambos y reeditada numerosas veces desde 1955.

Al carácter muy general de estos planteamientos se agrega la ausencia de toda reflexión concreta sobre el problema indígena, frente al cual sólo acierta a proponer el "mestizaje espiritual" (p. 242). Argumenta que el Ejército sería el mejor medio para lograr la integración del indígena -una visión entonces inequívocamente masculina en la medida en que entonces las mujeres estaban al margen del servicio militar. En dos o tres generaciones la población indígena quedaría rehabilitada (p. 241)²⁹.

Para Ferrero hay que ser tradicionalista sin ser cómplice "con las actuales formas de explotación social" (p. 254). Su posición es militantemente nacionalista, antinorteamericana, virulentamente antijudía, y contraria a la inmigración de chinos y japoneses. El protestantismo es atacado por ser aliado del imperialismo; contra él enarbola el catolicismo y la generosidad del feudalismo, en contraste con la plutocracia (p. 215). Finalmente rechaza el carácter escéptico y calculador de la burguesía, así como el desconcierto ideológico creado por el liberalismo que desacredita sin construir. El marxismo es vástago del liberalismo, de ahí que ambos sean disolventes de la tradición.

Ferrero escribió un libro de texto -*Sociología* (1939)- para uso de los institutos militares, pero esta incursión en el tema tuvo un carácter fortuito y ocasional; es decir, nunca fue sociólogo ni buscó ser identificado como tal. Igualmente no puede decirse que esta obra se inserte en el

²⁹ La idea genérica de mestizaje ha seguido sin embargo una suerte muy variada. En una trayectoria muy distinta e incluso inversa a la de los hispanistas, diversos intelectuales le dieron forma bajo una versión "indigenista": el *cholismo*. Pueden considerarse como hitos en esta vertiente, *El Nuevo Indio* (Cusco 1930 y 1937) de Uriel García, *El Cholo y el Perú: Perú Mixto* (1962) de José Varallanos, y la obra antropológica y literaria de José María Arguedas. A él volveremos más tarde.

proceso de formación de una Sociología nacional³⁰.

Digamos para concluir que, dada la represión de estos años, el hispanismo católico no tuvo contendores, pero tampoco generó un amplio consenso. Antes bien estuvo circunscrito a círculos bastante restringidos, difundiendo un pensamiento más bien arcaizante en medio de un país que empezaba a introducirse a una etapa radicalmente nueva. La siguiente generación, incluyendo a los futuros políticos de orientación católica, iba a transitar por otros rumbos.

¿Cómo evaluar las corrientes de este período revisadas hasta ahora, que son inseparables del mismo en cuanto está marcado por el tiempo de las dictaduras?. Más que en las décadas anteriores las diversas alas del pensamiento social se polarizaron con respecto a la clave para interpretar al país y hacerle propuestas. El pensamiento crítico estuvo centrado en las rupturas, las carencias, las no realizaciones, tanto del pasado como del presente. El pensamiento conservador, por el contrario, puso el acento en los múltiples legados y sus potencialidades. El respeto o no respeto al orden establecido marca la diferencia de fondo.

En lo más íntimo del primero late un ánimo "restitutivo", reivindicativo de los explotados y postergados, convertidos en herederos de la grandeza pre-hispánica; sin embargo no se pregunta en concreto por cuál es su realidad contemporánea. El segundo sí tiene una definición: el indígena de hoy ya no es el de épocas pasadas, y sólo cabe proseguir la labor "civilizadora" iniciada en la Colonia. Pero va a ignorar las contradicciones y límites del proceso de "modernización" del país, como por ejemplo las tensiones producidas por la urbanización, la nueva expansión industrial, el acelerado crecimiento demográfico y la presión sobre la tierra, el crecimiento de la alfabetización y la instrucción pública, etc., justamente los temas en los que un nuevo pensamiento crítico va a desarrollar profusamente desde los años 60, y sobre los que el entorno conservador tradicional guardará silencio.

³⁰ Aparte de las obras examinadas pueden mencionarse así mismo, *Orientación Filosófica y Nacionalista de la Enseñanza* (1939), *Concepto de la Historia* (1943), *El Liberalismo Peruano* (?) y *Tercer Mundo* (1972).

5. HACIA LAS CIENCIAS SOCIALES: LA MIRADA RENOVADORA DEL ETNOLOGO ARGUEDAS

En medio del panorama gris y mediocre de esos años veremos cuán distante se encontró de las distintas "alas" que hemos visto, el pensamiento del joven etnólogo José María Arguedas (1911-1969). Siendo por entonces un escritor y literato que empezaba a ser reconocido, fue uno de los primeros egresados del Instituto de Etnología y Arqueología que se fundara en la Universidad de San Marcos en 1946. Terminados estos estudios Arguedas va a publicar en la siguiente década, y en parte en plena dictadura odriísta, un conjunto de trabajos de notable factura, injustamente postergados durante mucho tiempo³¹.

Se trata de escritos académicos pulcramente pensados, cálidamente escritos, y dados a conocer desde un espacio *profesional*. De ellos queremos resaltar su concepción de una cultura indígena cambiante a través de la historia, su idea del mestizo así como la relación entre tradición y modernidad. Esta última encierra por anticipado un correctivo a los extravíos que las ciencias sociales iban a tener de los años 60 en adelante a propósito de modernización y modernidad.

La variada experiencia vital de Arguedas por distintas zonas del país fue construyendo en él ciertas premisas que pueden ser expuestas de la siguiente manera. Es por completo imposible entender al mundo indígena si lo colocamos al margen de la experiencia colonial -vale decir, servil- tanto pasada como presente. El caso crucial del valle del Mantaro, donde no han existido relaciones serviles, muestra a través del dinamismo, la capacidad de innovación económica y tecnológica -tan frecuentes y notables en sus comunidades-, que los rasgos negativos atribuidos al indígena no le son intrínsecos, sino que derivan de las formas de organización socioeconómica y política en las cuales ha estado inserto.

Ahora bien, mientras que en Mariátegui no encontramos con claridad una imagen del mundo indígena que tome en cuenta sus transformaciones a lo largo de los siglos de contacto con el mundo occidental, en Arguedas esto último es rotundo. En el presente, dice, "muchos de

³¹ Los más importantes conforman la selección hecha y prologada por Angel Rama: *Formación de una Cultura Nacional Indoamericana*. Siglo XXI, México 1975.

los rasgos que caracterizaban al indio son elementos españoles en su origen y forma"; por ejemplo, de la "danza de tijeras" afirma que todos sus elementos formales y materiales son de origen occidental. A la letra estas afirmaciones coincidirían con Belaunde en *Peruanidad*, más que con el mismo Mariátegui, aunque en concreto quizá provengan de los pioneros trabajos etnohistóricos de George Kubler.

Pero, y aquí viene lo peculiar de la visión de Arguedas, toda esa asimilación de elementos europeos "no acercó definitivamente al indio a la cultura occidental"³². En otras palabras, *el indio sigue siendo diferente*, en tal sentido no habría un verdadero mestizaje, en tanto el indígena permanezca ajeno al núcleo básico de la cultura occidental. Y ese núcleo lo forman los conceptos de trabajo y propiedad, frente a lo cual aquél mundo y el indígena mismo serían irreconciliablemente diferentes. La excepción que verifica este planteamiento³³ es el ya mencionado fenómeno del valle del Mantaro, "primer caso de transculturación en masa", donde el indio "se convierte en mestizo y en un factor de producción económica positiva."

Esta situación se origina en una región de hombres libres, donde no actuaron instituciones de origen colonial, pero se está desarrollando bajo varias circunstancias modernas, entre las cuales destaca la formación de una gran ciudad, como es Huancayo.

"...la masa indígena que allí acude o vive es autóctona en el fondo y no en lo exótico...; y está, además, movida por el impulso de la actividad, del negocio, del espíritu moderno... Y el mestizo o el indio...pasará desapercibido en la ciudad hasta cuando lo desee; pero podrá también abrigarse en la compañía de gentes...de la misma habla, de idéntico status Y será un ciudadano, aún a la manera todavía ínfima, pero real, de los barredores municipales que chacchan coca y conversan en quechua, a la madrugada, tendidos en las aceras de las calles; pero con la seguridad de que han de recibir un salario que les permitirá, si lo deciden, entrar al restaurante 'El Olímpico'..., y libres, en todo momento, del temor de que alguien blanda un látigo sobre sus cabezas. Y podrán esperar, sin duda, cambiar de condición, para mejorar, porque la ciudad ofrece perspectivas para todos, sin exigir a nadie que reniegue de sus dioses para ser admitido

³² Estos entrecomillados y los siguientes corresponden a "La Sierra en el Proceso de la Cultura Peruana" (1953), en A. Rama: *Op. cit.*

³³ En los textos de metodología tal estrategia se denomina "método de las diferencias". En estos trabajos Arguedas ha hecho un empleo mucho más explícito y extenso de esta metodología que la generalidad de los científicos sociales peruanos de cualquier época.

en su recinto.³⁴

En tal sentido, Arguedas está muy lejos de una concepción abstracta del mestizaje pues tiene en mente distintos tipos de *mestizos*, según las condiciones socioeconómicas bajo las que se hayan constituido. Así, mientras el mestizo del Mantaro es resultado de un proceso de *fusión* de culturas, "en el sur...es producto no de fusión sino de fuga"; por lo tanto presenta "los trágicos caracteres psicológicos del individuo desajustado, en constante e insoluble búsqueda de patrones de conducta."³⁵

Comparando con diversas comunidades y zonas de la sierra sur, Arguedas encuentra que ahí las ciudades se han estancado, y tanto lo indígena como lo hispánico contribuyen a formar una amalgama muy conservadora. Incapaces de modernizarse, muchas economías campesinas del sur languidecen ante la fragmentación de las parcelas, mientras que en el valle del Mantaro, habiendo incorporado aportes materiales y espirituales modernos, sus elementos culturales "tradicionales" se fortalecen y alcanzan un brillo sin precedentes³⁶.

Cabe aquí una comparación con la noción de "mestizaje" tal como existe en Belaunde. Mientras que para éste se trata de *lo* mestizo que existe en la nación peruana -rasgo que tiende a tratarlo en forma esencialista-, para Arguedas se trata de *el*, o los mestizos: es decir, conjuntos humanos, mundos socioculturales en los cuales se mezcla no solamente lo "hispánico" y lo "indígena", sino donde convergen multitud de elementos de muy diversas culturas, empezando por las del propio país: en Arguedas se trata de un mestizaje en gran medida *al interior de lo* popular, y con elementos internacionales, cuando no cosmopolitas³⁷.

³⁴ "Evolución de las Comunidades Indígenas" (1957). A. Rama: *Op. cit.*, pp. 139-140.

³⁵ *Op. cit.*, p. 122. Apoyándose en trabajos como los de Escobar y Adams sostiene -al inicio del mismo párrafo- que en el valle del Mantaro "se trata de un cabal proceso de fusión de culturas, que no habría sido posible, como no lo es en el sur, si las castas y culturas coetáneas hubieran estado divididas por irreductibles conceptos de superioridad y por la práctica de costumbres sustancialmente diferentes. No existió tal diferencia porque no se implantaron las instituciones de servidumbre que en el sur fundaron un status rígido para castas y cultura."

³⁶ Hay muchos elementos en común entre el pensamiento del etnólogo Arguedas e Hildebrando Castro Pozo, como se puede constatar fácilmente en una comparación de sus obras.

³⁷ En una lectura algo apresurada César Pacheco Vélez ha sostenido la semejanza entre el "indigenismo"

Al igual que en el caso del mestizaje, en lugar de nociones abstractas como "tradición" y "modernidad", Arguedas maneja *preguntas* respecto a cuál es el núcleo de una cultura, si ésta posee un eje, si éste es autónomo: si sus integrantes son capaces de tomar decisiones voluntarias sobre la incorporación o rechazo -y en qué términos- de elementos culturales provenientes del exterior. De otro lado, él parte de un franco reconocimiento de la diversidad que marca a esta sociedad, lo cual la hace irreductible a una sola fórmula, a un solo patrón. La unidad del país es una posibilidad, pero solamente a partir de la eliminación de las relaciones serviles en los distintos campos de la vida social.

Ideológicamente, aunque quizá más lo sea desde un punto de vista moral, Arguedas se siente discípulo de Mariátegui, alguna vez estuvo en la periferia del Partido Comunista Peruano, fue *visceralmente* socialista -el término es nuestro-, y siempre se consideró un hombre de izquierda, aunque sabía que estaba en las antípodas del hombre de partido. Ahora bien, la somera revisión que hemos hecho del campo etnológico de su obra muestra que estas filiaciones no aparecen en él de una manera doctrinal convicta y confesa, como puede ser el caso de Mariátegui o de Belaunde, sino a través de los *valores* que profesa -el rechazo a la condición servil, la libertad con solidaridad y fraternidad- y cuya adhesión muestra a través de sus reflexiones y argumentos.

Por otro lado, desde el punto de vista metodológico, al margen de su valor sustantivo y a contracorriente de la reiterada modestia de su autor sobre su "débil formación científica", estos trabajos son sumamente rigurosos: Arguedas utiliza la historia y la comparación, coteja y contrasta informaciones, incluyendo la experiencia personal; con todos estos elementos busca variaciones concomitantes, correlaciones, y construye evidencias de relaciones de causalidad. Muy pocas veces hemos encontrado entre los científicos sociales peruanos tanto cuidado en este orden de cosas.

La unidad entre el literato y el etnólogo la encontramos en el principio ético que ya hemos mencionado: la naturaleza humana no puede desarrollarse al interior de ningún tipo de

de Belaunde y el de Arguedas, pasando por alto las diferencias que aquí señalamos. Véase su libro *Ensayos de Simpatía: Sobre Ideas y Generaciones en el Perú del Siglo XX*, p. 270. Universidad del Pacífico, Lima 1993.

servilismo sin que éste envilezca tanto al siervo como al amo. Tal es el *leitmotiv* de toda su obra y a este tema regresaremos brevemente en el siguiente capítulo. Por último, recordemos que estos textos e ideas en su mayoría fueron escritos o pensados durante la dictadura de Odría, bajo un clima que la mayor parte de intelectuales progresistas, unos más viejos y otros más jóvenes que Arguedas, encontraron asfixiante. En cambio, bajo circunstancias tan poco propicias, Arguedas supo trabajar con suma creatividad y con alegría³⁸.

6. A TODO ESTO,...LA CATEDRA DE SOCIOLOGIA

Hemos visto que en sus inicios la enseñanza de la Sociología en la Universidad de San Marcos se limitó a la transmisión de teorías y conceptos, sin abordar con ellos el análisis de la realidad nacional. Tras el viaje a Europa de Cornejo, su titular, dicha cátedra pasó a otras manos: a Antonio Miró Quesada de la Guerra entre 1906 y 1910, a su hermano Oscar (RACSO) en 1911, y luego a Carlos Wiese hasta su retiro de la docencia, a fines de los años veinte. Según la escasa información de que disponemos no solamente la cátedra mantuvo ese carácter puramente discursivo; quienes estuvieron a su cargo no escribieron obras propiamente sociológicas, y ni por ellos mismos ni en los ambientes universitarios e intelectuales fueron considerados sociólogos; en este sentido hubo un retroceso pues Cornejo sí lo había sido. Por otra parte la Sociología, así entendida y practicada, en ningún momento entró en polémica, confrontación o diálogo con el vasto pensamiento social que aquí hemos revisado. Tal estado de cosas en lo esencial va a continuar hasta la década del 50, aunque no sin algunas variaciones que veremos a continuación.

En 1929 se hace cargo de la cátedra de Sociología un joven abogado de origen tacneño, Roberto Mac Lean y Estenós (1904-1982). Se había graduado de bachiller en derecho con la tesis *Principales Reformas en el Procedimiento del Juicio Ordinario* en 1927; al año siguiente fue

³⁸ En una conversación personal con Aníbal Quijano sobre este tema él hizo una distinción entre los intelectuales que siendo algo mayores pudieron continuar trabajando y produciendo, y los más jóvenes, que se sintieron totalmente derrotados con la dictadura de Odría. A los primeros pertenecieron Josafat Roel, Efraín Morote, Jorge Núñez del Prado, José Matos Mar además de Arguedas. Los segundos son los del "Palermo", célebre café donde se reunía buena parte de lo que se conoce como la generación del 50. Según Quijano, quedaron "alucinados en un mar de palabras".

elegido diputado por Tacna en las filas del leguismo. La caída de Leguía en 1930 y luego el cierre de la Universidad de San Marcos cortaron esta primera incursión en la cátedra, pero Mac Lean retoma este puesto en 1935 tras la reapertura de la Universidad y lo mantiene hasta el momento en que fue desterrado por Manuel A. Odría en 1953. Por lo demás, entre 1939 y 1945 había vuelto a ser diputado por Tacna.

A despecho de su variada obra literaria, y a diferencia de sus predecesores en la cátedra, Mac Lean ha quedado como el primer sociólogo reconocido y auto-reconocido como tal en nuestro medio. A ello hay que agregar una copiosa producción llamable sociológica -parte de ella publicada en México en razón de su exilio- de la que pueden extraerse los siguientes títulos: *Sociología: exégesis sobre el contenido, método, orientaciones y leyes de la Sociología* (1929), *Sexo. Aporte Para un Ensayo de Sociología Sexual* (1935), "La Ciudad y el Campo: Sociología Urbana y Rural" (Primer Congreso Interamericano de Municipios, La Habana 1938), *Sociología* (1938), *Del Salvajismo a la Civilización* (1938), *La Brujería en el Perú (Sociología Peruana)* (1a. ed. 1939; 2a. ed. Buenos Aires 1953), "Clases Sociales en el Perú" (conferencia en la Escuela Superior de Guerra, 1941). *Sociología Peruana* (1942 y 1959), *Racismo* (1944), *Sociología Educativa del Perú. Historia de la Pedagogía Peruana* (1944, Premio Nacional de Cultura), *Sociología Integral* (1945 y 1951), *Negros en el Perú* (1947), *Negros en el Nuevo Mundo* (1948), *Sociología Educativa en el Antiguo Perú* (1955), *Indios de América* (México 1962), *La Reforma Agraria en el Perú* (México 1965).³⁹

Desde 1942 estuvo también a cargo de una nueva cátedra, la de Sociología Peruana. Hacia 1950 fundó un Instituto Peruano de Sociología; en él participaron catedráticos de la materia de otras universidades del país, como Víctor Camacho (Trujillo), Jorge del Busto (PUC), Jorge Cornejo Bouroncle (Cusco) -cuya abundante producción está todavía por ser evaluada-

³⁹ Mac Lean escribió además poesía, ensayo, estampas costumbristas, y mantuvo durante varios años columnas periodísticas de corte social y político, especialmente en los años 30. En el diario *La Crónica* publicó entre 1933 y 1938 la columna política "Mosaicos" -de corte pro-fascista, según Willy Pinto Gamboa- y firmada con el seudónimo de "Viracocha". Puedo verse una semblanza de la ideología pro-fascista de MacLean en *Cultura y Modernización en la Lima del 900*, de Julio Ortega, pp.80-83. Cfr. así mismo José Ignacio López Soria *El Pensamiento Fascista*. Mosca Azul, Lima 1981, y Willy Pinto Gamboa *Sobre Fascismo y Literatura...* (op.cit.). Editorial Cibeles, Lima 1983.

amén de otros profesores de San Marcos como Juan Bautista Velasco, Luis Cabello Hurtado, Carlos Neuthaus Rizo Patrón, Adriana Cabrejos y el hombre de letras Ernesto More⁴⁰. De todo ello se desprende que en San Marcos las cátedras de Sociología se habían multiplicado, siempre bajo el control de Mac Lean, pero sin que la Sociología hubiera conseguido un status independiente, como sí fue el caso de la Etnología en 1946.

En 1953 fue deportado, según relató él mismo, debido a su defensa de la autonomía universitaria ante las exigencias del gobierno de Odría de requerir un certificado policial de buena conducta a los postulantes universitarios. Radicado en México, prosiguió enseñando y publicando; años más tarde fue delegado del Perú ante la UNESCO.

Una apreciación pormenorizada de su obra sociológica está aún por hacerse, considerando las diversas etapas por las que pudo haber atravesado así como la cambiante vinculación de su autor con la política. Si nos atenemos al contenido de algunos de sus trabajos generales cabe destacar lo siguiente. Mac Lean está bajo la influencia de un pensamiento positivista, evolucionista y biologicista. Así, subraya el paso de la barbarie a la civilización en los diferentes pueblos, aunque a través de trayectorias que pueden ser más o menos diferentes. Por otro lado, da una gran importancia a la geografía y al factor racial, atribuyendo a determinados grupos humanos -como a indios, negros y diversos tipos de mestizos- características psicológicas definidas que a su vez determinan su comportamiento social. Pero los factores que para Mac Lean tienen un papel decisivo son el sexo y lo que él denomina el "espíritu colectivo", donde incluye el mito, el lenguaje y finalmente la costumbre, "almácigo y reservorio" del derecho y la moral.

"Las fuerzas sociales tienen una naturaleza cósmica. Son una y varia. Una en su esencia y varia en sus manifestaciones. De la misma manera la fuerza universal es una sola, siendo, en cambio, múltiples sus expresiones (gravitación, calor, luz, etc.)".

El papel que Mac Lean le otorga al sexo no tiene bases freudianas, y antes bien se acerca -en forma por demás implícita- al biologicismo culturalista de Malinowski. Hay en el hombre

⁴⁰ Véase *Sociología Integral*, tomo I, p. 341-342. Ediciones del Instituto Peruano de Sociología, Lima 1951.

impulsos innatos, como alimentarse, defenderse, reproducirse. Esta acción reproductora va evolucionando desde la promiscuidad sexual hacia la monogamia, base del patriarcado.

"El sexo resulta así en sus diferentes módulos, en el profundo y elevado sentido de su función creadora y de su trascendencia social, un conjunto de fuerzas vivas y actuantes, cuyo análisis y crítica es indispensable para comprender la clave de algunos fenómenos colectivos que, sin las investigaciones y comprobaciones sexológicas, resultarían inexplicables.

"Pero no solo de sexo vive el hombre. Existe, complementándola, otra fuerza social de no menor importancia y significación: el espíritu colectivo. ... El espíritu colectivo es independiente de los espíritus individuales y difiere de ellos en su esencia misma. Una teoría sociológica, opuesta al materialismo histórico, proclama que el espíritu colectivo es el que determina la historia, explicando mediante él la organización y la existencia de las múltiples formas de convivencia social y los cambios en su estructura. ... El sentimiento colectivo crea el mito; la inteligencia colectiva, el lenguaje; la voluntad colectiva, la costumbre que, a su vez, origina la moral y el derecho."⁴¹

Sobre este tipo de armazón teórica Mac Lean compiló obras, a veces sumamente voluminosas, de un carácter esencialmente descriptivo, en las que expone situaciones particulares o incluso narra acontecimientos a modo de ilustración. Por ejemplo, su *Sociología Peruana* de 1942, discurre extensamente sobre el origen del hombre en América, la influencia de la geografía en la evolución social del Perú, la idea de Patria, la ciudad, el sexo (matriarcado, patriarcado, instituciones reguladoras de la actividad sexual, delitos sexuales, y valoración sexual de la mujer) y el espíritu colectivo: mito (animismo, brujería, demonismo y zoolatría), lenguaje, y costumbre (derecho y moral). Estas descripciones a su vez están permeadas por numerosos juicios de valor. Incluye además un capítulo sobre las clases sociales en el Perú, cuyos argumentos centrales son los siguientes.

Empieza distinguiendo una primera etapa prehispánica, sin clases sociales, organizada en ayllus. Las clases aparecen con el Imperio, a través de una jerarquía piramidal con carácter de casta. El poder inca convirtió a los indígenas en seres dóciles que vivían en condición casi esclava; sobre estas bases Mac Lean rechaza toda similitud del Incario con un gobierno socialista.⁴² La Conquista fue un choque de razas biológicamente diferentes y cuyo resultado fue la definición de

⁴¹ *Sociología Peruana*, p. 229-230.

dos clases: vencedores y vencidos, blancos e indios. El autor no escatima crudeza en la descripción de la explotación sobre indios y -más adelante- negros. Luego describe la diferenciación que ocurrió al interior de los españoles y sus descendientes, resultado tanto de grandes privilegios y discriminaciones como de procesos de movilidad ascendente y descendente, a lo que se agrega el resultado de los múltiples cruzamientos étnicos.

Aquí diferencia entre el mestizaje que se lleva a cabo entre razas homogéneas -por ejemplo entre los diversos grupos europeos que inmigraron a los Estados Unidos- del que se da entre razas diferentes, como el ocurrido en México y Perú. El primero produce buenos resultados; el segundo no.

"El blanco tuvo desprecio y temor por el indio. Temor y odio sintió el indio contra el blanco. El mestizaje de ambas razas, impuesto por ineludibles razones biológicas, no pudo ser, por eso, el fruto de una colaboración espiritual, libre, armoniosa y activa."⁴³

El acendrado espíritu clasista durante la Colonia sería entonces consecuencia de privilegios y discriminaciones entre grupos diferenciados por la etnia, el lugar de nacimiento y la fortuna. Este espíritu se ha prolongado durante la República en el siglo XIX, a través del antagonismo entre caudillos militares -los cuales han sido expresión social y política del pueblo-, y civiles aristocráticos, cuya mejor expresión ha sido el Partido Civil. Sin embargo, sorprendentemente según Mac Lean, luego de que la plutocracia criolla se adueñase del país y mantuviera su predominio hasta los primeros años del siglo XX, "nuestra organización es cada vez menos clasista. La intervención de la clase media y la acción cada vez más ostensible de la clase obrera son los signos característicos de esta nueva etapa de la evolución social".⁴⁴

⁴² Sin embargo no retoma los debates que sobre el tema se habían dado.

⁴³ Op. cit., p. 99. A esto debemos agregar que Mac Lean suscribe las ideas de Luis E. Valcárcel sobre la condición psicológica marginal de los mestizos durante la colonia.

⁴⁴ Mac Lean, R.: *Op. cit.*, p. 117.

¿Cómo juzgar esta afirmación?. Si vamos a los procesos que Mac Lean expone, la misma clase media ha sufrido un proceso de polarización tras la primera guerra mundial: "sus estamentos inferiores fueron sometidos a un intenso proceso de proletarización, en tanto que algunos de sus grupos industriales y mercantiles, afortunados en sus golpes de especulación, mejoraron su posición social considerablemente" (p. 118). Pero de otro lado esta clase media carece de "sentido de su propia ubicación clasista". Sus miembros "nada hacen por la clase media, porque seguramente nada esperan de ella". En resumen, no es una clase conflictiva.

En cuanto a la clase obrera, Mac Lean pondera la legislación social peruana, que protege al trabajador desde la seguridad y la higiene en el trabajo, pasando por los salarios, la condición de las mujeres obreras, la defensa judicial gratuita que les presta el Estado, los programas de vivienda obrera, los restaurantes populares, el Seguro Social Obligatorio y la Ley Orgánica de Enseñanza.

"Nuestra patria, por eso, no es el escenario de la lucha entre el capital y el trabajo, origen del drama social contemporáneo. ... La justicia social auténtica jamás podrá ser el dictado de la violencia ni advendrá al mundo entre el clamor sangriento de las barricadas callejeras. Llegará, antes bien, como ha llegado al Perú, con el ritmo sereno y profundo del progreso espiritual, del desarrollo colectivo y por la acción de los gobernantes y de los legisladores que no son ni pueden ser ajenos a la emoción social de nuestra época."⁴⁵

Si bien no ha trascendido a su época, la labor intelectual e institucional de Mac Lean, significó el inicio de la Sociología como un espacio desde el cual podían hacerse reflexiones y estudios empíricos, en un momento en el que esos trabajos aparecían confinados a la Historia y a la Antropología.

De otro lado no es necesario insistir mucho en los grandes límites que sus obras muestran. En Mac Lean no se encontrará una perspectiva consistentemente sociológica: sus escritos carecen de un armazón teórico sistemático, la descripción es guiada por juicios que podríamos llamar "progresistas" dentro de cauces muy convencionales e inclusive sensibleros. Sus últimos libros de síntesis teórica, a diferencia de la obra de Mariano H. Cornejo, estaban

⁴⁵ Op. cit., p. 122-123. El temor jurídico y moralizante que este párrafo trasunta se extiende por toda la obra. La cita proviene de un discurso de Mac Lean en la Cámara de Diputados en 1939.

asombrosamente desactualizados, y correspondían poco más o menos al estado de la disciplina de comienzos de siglo⁴⁶.

Tal desfase no puede ser atribuido a la simple falta de información, pues Mac Lean viajó lo suficiente por Estados Unidos y Europa, antes y después de su destierro, como para estar al tanto de Durkheim y Weber, de Gurvitch y Marshall, de Parsons y Merton. Algo muy parecido había ocurrido en las mismas décadas en el conjunto de América Latina⁴⁷.

La Sociología era entonces un pequeño territorio gris y/o ocupado por personalidades grises, casi deliberadamente ajenas al intenso y rico pensamiento social, así como a los procesos de cambio del país y de la región. En el Perú este panorama va a cambiar cuando desde fines de los años cincuenta un proceso de modernización universitaria impulsado internacionalmente por organismos como la UNESCO, la introducirá como disciplina científica y como profesión, a la vez que un segundo momento de desarrollo del pensamiento crítico, ocurrido esta vez tanto dentro como fuera de las cátedras, la va a cuestionar, interpelar y penetrar.

⁴⁶ Muestra de ello es el subtítulo de la *Sociología Peruana* de 1942: "Génesis y Télesis Social en el Perú", términos tomados del sociólogo norteamericano Lester Ward, y que no son posteriores a 1883. El mismo juicio puede hacerse también de *Sociología Integral*. La última publicación de Mac Lean de la que tenemos conocimiento es *La Reforma Agraria en el Perú*. UNAM, México 1965. En ella muestra una perspectiva anti-latifundista sumamente radical, mientras que sus propuestas se sitúan dentro de las coordenadas de la Alianza para el Progreso y las Naciones Unidas. Por otro lado esta obra está mucho mejor estructurada que sus trabajos anteriores.

⁴⁷ En algunos estudios sobre la evolución de la Sociología en diversos países de la región esta etapa es caracterizada como la "sociología de cátedra", que en general se agota en la transmisión de sí misma a estudiantes de otras profesiones como un elemento de cultura general. Véase la IIIa. Parte del volumen editado por Daniel Camacho: *Debates sobre la Teoría de la Dependencia y la Sociología Latinoamericana (Ponencias del XI Congreso Latinoamericano de Sociología)*. EDUCA, San José de Costa Rica, 1979. Sin embargo, en comparación con otros casos Mac Lean hizo un esfuerzo mucho más consistente para que alguna forma de investigación empírica fuera parte constitutiva de la Sociología.

SEGUNDA PARTE

NUEVA PROBLEMÁTICA Y NUEVO PENSAMIENTO

III. LA RECONSTITUCIÓN DEL PENSAMIENTO CRÍTICO

1. UN NUEVO CONTEXTO

Desde el punto de vista económico-social los años treinta son de crisis, pero también de una lenta recuperación endógena que continúa en los años 40 bajo el signo trágico de la Segunda Guerra. La ampliación del mercado interno, la reapertura del comercio al fin de la conflagración mundial, la competencia a la incipiente industria nacional primero, y la nueva demanda de materias primas que trajo consigo la guerra de Corea después, dieron lugar a amplios cambios en la estructura de oportunidades¹. Ya en los años 50 el ritmo de vida se hizo más dinámico, más "moderno", mientras al mismo tiempo la política estaba bajo clausura por una dictadura apenas embozada. Tal discrepancia al parecer catalizó la imaginación y la inteligencia.

Esta reactivación intelectual, que estuvo acompañada de amplias movilizaciones sociales y políticas, es un fenómeno similar al que culminó en los años 20, pero sobre puntos de partida totalmente diferentes. El proceso va a rematar en varias líneas de un nuevo pensamiento crítico, *en buena parte ajeno al anterior*, y que se va a nutrir sobre todo del pensamiento europeo de la postguerra. Casi paralelamente la Sociología va a ir cobrando poco a poco una presencia más dinámica, hasta constituirse a comienzos de los años 60 en una carrera universitaria autónoma, pero que todavía en esa década se encontraba alejada de este nuevo corpus. Será recién hacia el final de esa década que tanto por la marxistización de la sociología como por el impacto del gobierno militar de 1968, va a producirse por vez primera una convergencia entre ambos hasta su práctica identificación. Pero examinemos en detalle este proceso.

¹ Una expresión popular de ello es el buen recuerdo que mucha gente, aún siendo aprista, guarda del gobierno de Odría: "porque había trabajo".

Nuevas Circunstancias y Trayectos

Los años cuarenta, aún no bien estudiados, marcan los inicios de todo lo que va a caracterizar al Perú de fines del siglo XX. A partir de entonces, y durante unas cuatro décadas, el país experimenta un amplio ciclo de expansión, diversificación y modernización de la economía. Mientras que el ciclo iniciado a fines del siglo XIX había fortalecido formas "tradicionales" de producción y dominación (latifundio y gamonalismo), el nuevo curso incide en su deterioro: fragmentación de haciendas, ausentismo de terratenientes, nuevas modalidades de intermediación y nuevos personajes sociales (auge de un comercio más vigoroso, innovación en cultivos destinados al mercado interno urbano, etc.), asedio a la producción campesina -más que a sus tierras-, deterioro y en algunos casos modernización de ésta, migración a la ciudad de importantes contingentes rurales: terratenientes y campesinos; ellos contribuyen a transformar la ciudad en forma decisiva. La ciudad de Lima en particular cambia de fisonomía con una nueva estructura espacial: las familias de clase alta abandonan definitivamente el centro y crecen nuevos distritos residenciales así como de capas medias; aparecen las primeras "barriadas".

Ocurre que se está produciendo tanto una transformación del patrón demográfico -descenso de la mortalidad, mantenimiento de la natalidad, consiguiente presión sobre los recursos; en particular el factor tierra- como del mercado interno. El censo de 1940 revela un inesperado porcentaje de "mestizos" e hispanohablantes; crece la castellanización y la escolaridad, una supuesta forma de conseguir la "integración nacional". La carretera Panamericana contribuye a sustituir el transporte marítimo por vías que asumen formas más cotidianas e individuales: el ómnibus y el camión, con sus choferes que "unen" al país; el automóvil empieza a generalizarse entre diversos sectores medios. Estas formas de transporte, sobre todo el avión, se constituyen en símbolos de la modernidad. Quizá nadie mejor que el más destacado de los indigenistas de la primera hora para dar cuenta de estos cambios:

"Terminada la Segunda Guerra Mundial todo parecía indicar que el proceso de transculturización en el Perú sufriría un impulso decisivo. Estábamos en los umbrales de la modernización, que a través de las nuevas vías de comunicación llegaría a los lugares más remotos de la patria. ...nuestras primeras investigaciones combinaban a veces los

estudios remotos de la vida indígena con los cambios en la actualidad. Posteriormente, la realidad actual fue primando sobre la preocupación histórica, requería nuestra atención. Conforme pasaron los años se dio preferencia al estudio de los aspectos sociales, la organización económica y el hábitat de las comunidades actuales. ...la tradicional carrera de historia comenzó a perder adeptos frente al crecimiento de nuevas profesiones como la etnología y la sociología. Ese cambio se percibe claramente después de 1950².

A este complejo conjunto de transformaciones, que en su mayoría fueron endógenamente generadas, se agregó en los años 50 una nueva dinamización de las exportaciones, las que sin dejar de tener la condición de materias primas, desarrollaron un mayor eslabonamiento con la producción local, sea como proveedora o demandante de insumos. El caso es que el Perú empezaba un profundo proceso de transformación hacia *una sociedad de otro tipo*.

Qué fue ocurriendo entonces con el pensamiento social y con la Sociología ante estas transformaciones. En líneas generales el pensamiento social anterior, tanto indigenista como hispanista, iba a quedar desfasado ante nuevas realidades que no fue capaz de procesar, pero cabe preguntarse si es que apareció un pensamiento social *nuevo*, y en tal caso en qué habría consistido.

Los Intelectuales Jóvenes de los Años 40 y 50

A lo largo de los años 40 aparecen diversos núcleos de intelectuales jóvenes, reclutados ahora fundamentalmente de las capas medias, y mayormente de origen limeño. Han crecido y han llegado a la juventud junto con el ambiente que acabamos de describir. Ya no son ni provincianos ni aristócratas, y la universidad no es más una prolongación de la sociedad o del Estado oligárquicos, sino un ámbito especializado definido por un saber universal. Surge pues un nuevo tipo de "intelligentsia" definida por el cosmopolitismo, ya como realidad o como aspiración. Por ejemplo, a partir de esta época empiezan a generalizarse los estudios de perfeccionamiento en el extranjero; lo mismo ocurre en el campo del arte.

² Luis E. Valcárcel, : *Memorias* (op. cit.), p. 367

Estos nuevos intelectuales nacen en su mayoría entre 1920-1925³, por lo que reciben el impacto de todas las crisis sociales que en el plano mundial culminaron en la Segunda Guerra: el avance del fascismo y el nazismo, la Guerra Civil española. Al borde de sus veinte años la nueva Gran Guerra los encontró viviendo todos los días la clausura de los espacios políticos. Mientras que las *élites* aristocráticas pertenecían casi por definición al núcleo de la vida política, para los nuevos intelectuales ésta es un terreno al cual no pueden acceder bajo las circunstancias de entonces. Las antiguas *élites* de inicios de siglo, aún cuando podían haber sido librecas, se habían formado en un medio personal y familiar del que la política era su secuela natural; desde ahí generaban diagnósticos e imágenes que se estructuraban a través de formas doctrinarias y cargadas de juicios de valor, más que mediante la aplicación estricta de teorías y recursos fundamentalmente cognitivos.

En cambio, para estos jóvenes mesocráticos la política es un campo *tabú* en el terreno práctico, al que no podían dejar de aspirar desde múltiples inquietudes por la cultura, la filosofía, la ética, la estética. De ahí que cuando años después participan en la política partidaria lo hayan hecho más con una vocación consejera que como actividad instrumental o con una efectiva voluntad de poder. Para las nuevas *élites* este clima les significa una suerte de vacío intelectual y político. No es casual que para ellas la breve experiencia del Frente Democrático Nacional, que llevó a la Presidencia de la República a José Luis Bustamante y Rivero (1945-1948), significara el anuncio de una nueva época en la historia nacional. Intelectuales importantes y políticos que luego en décadas posteriores han forjado nuevas organizaciones de importancia decisiva, tuvieron en ese episodio un inolvidable bautismo político.

Entre distintos sectores destaca un grupo de nuevos profesionales de carreras técnicas, como ingenieros y arquitectos, que contra el rasgo "moderno" de una especialización cada vez más estricta, fungen de intelectuales y reinician la reflexión sobre los problemas del país. Junto con filósofos, literatos y pensadores desarrollaron un punto de vista que enjuiciaba al capitalismo por su inhumanidad, aunque sólo tiempo después un sector llegaría a una postura genéricamente

³ En tal sentido hay que distinguirlos de la llamada "generación del 50", cuyos integrantes siendo apenas un lustro más jóvenes constituyen un conjunto que debe ser tratado aparte.

socialista, sin pasar necesariamente por Marx ni por la social-democracia.

En su sentido común se orientan hacia una integración nacional en términos económicos y administrativos, pragmáticos y universalistas -en una palabra, cosmopolitas- más que culturales o espirituales. Ello conllevaba fortalecer la acción del Estado, la integración vial, la alfabetización. Integrar al país significaba conectarlo a imagen y semejanza del mundo "desarrollado", el cual por esos años comienza a resurgir de las cenizas de la Segunda Guerra Mundial apoyado en las nuevas fuerzas productivas que ella había forjado y en el "Estado benefactor", el cual en cierta forma era, una nueva fuerza productiva y símbolo de la época: políticas "keynesianas", planificación indicativa.

Desde los años 30 tanto el APRA como el PCP habían quedado absorbidos por la política, a la par que las dictaduras de la época los condenaron a un largo período de clandestinidad y exilio -sobre todo al APRA. Ello en parte explica que no desarrollaron ninguna producción intelectual o ideológica importante. Nada tiene de extraño entonces que ni política ni intelectualmente hayan podido atraer a los jóvenes modernizantes. Estas fuerzas habían surgido en el transcurso de grandes crisis nacionales e internacionales que luego de 1945 parecían terminar; no eran caminos políticos e ideológicos válidos para los pensadores jóvenes que veían el país con los ojos de lo nuevo, de lo moderno.

Ellos fueron permeables a una cultura europea vanguardista en la cual -al decir de Francisco Moncloa- destacaban Proust, Huxley, Picasso, Caldwell, y a quienes usaron de ariete contra los cultores de Madariaga, Darío, Chocano y Lorca. También contra indigenismo e hispanismo. Pero por lo mismo no estuvieron igualmente cerca de la cultura política de la ciudadanía y del pueblo de entonces, como fue el caso del APRA por lo menos hasta fines de los años 50.

En tal sentido los desgajamientos que este partido sufre -casi todos hacia la izquierda- y las críticas internas que le fueron formuladas, sobre todo a partir de los años 40, no tuvieron un impacto político real, no darán lugar a la aparición de fuerzas políticas alternativas. Esto último

va a ocurrir solamente en las postrimerías del "ochenio". Así, al tiempo que en estos años no surge una nueva generación de intelectuales apristas, la joven intelligentsia se forjó intelectual, política e ideológicamente alejada de lo que era en ese momento la conciencia política real de las masas populares.

El conjunto de tales circunstancias hace que el proceso de formación de estos nuevos intelectuales siga un curso que si no fue estrictamente racionalista, estará marcado por el intelectualismo, por tener como punto de partida la formación universitaria, para arribar como punto de llegada al análisis de la realidad nacional. Expresiones colectivas de este talante fueron el pensamiento social-cristiano, la agrupación *Espacio* en los años 50, y principalmente el Movimiento Social Progresista, fundado en 1955. Todos ellos compartieron algunas fuentes, como el humanismo, el padre Lebreton, François Perroux.

Desde el punto de vista cultural lo nuevo de esta época se expresa en que, con la excepción de los conservadores, para las nuevas generaciones intelectuales indigenismo e hispanismo pierden la significación que tuvieron hasta para los discípulos de José Sabogal y Víctor Andrés Belaunde. Es decir, el Perú empezaba a ser visto a través de las posibilidades *futuras* que la modernidad le auguraba, las cuales chocaban con un presente saturado de limitaciones; el país no va a ser percibido o definido por su pasado, ya fuese éste colonial o andino⁴.

Pero además, y esto abarcó incluso a conservadores modernizantes, como Pedro Beltrán, cambiaron los *términos*, el lenguaje con el cual se definían y pensaban los problemas. Éste pasó a ser *un lenguaje socioeconómico*: desde la Comisión para la Reforma Agraria que presidió Beltrán hasta los marxistas de la época, pasando por José Luis Bustamante, la realidad pasó a ser entendida a partir de nociones como las de utilidad privada y pública, rentabilidad, eficiencia, costos y beneficios⁵.

⁴ Un buen símbolo de este clima es el libro *El Perú en Marcha: Ensayo de Geografía Económica* (Lima, 1941), escrito por Antonello Gerbi para conmemorar el cincuentenario del Banco de Crédito.

⁵ Guillermo Nugent ha hecho notar con agudeza que "Ni Mariátegui...ni Haya de la Torre...vieron la

Dada esa diferencia semántica la actitud más genérica frente a los predecesores consistió en ignorarlos. Es muy elocuente en particular que los nuevos intelectuales *no* "ajustaran cuentas" con sus "maestros". Así, cuando en los años sesenta el joven filósofo Augusto Salazar Bondy (1925-1974) -uno de los exponentes más representativos de estas nuevas generaciones- exploró la historia del pensamiento social y de la filosofía en el Perú republicano⁶, no encontró y tampoco parece haber buscado la conexión entre su propio presente y la historia que él había empezado a recorrer. Diera la impresión que, al menos subjetivamente, dicha historia no fuese *suya*. La relación que unos años más tarde llega implícitamente a formular corresponde a una posición negativa y negadora: la trayectoria anterior ha sido mimética, imitadora, inauténtica; un verdadero pensamiento nacional está todavía por lograrse y deberá empezar prácticamente desde cero⁷. No debemos olvidar que en ese entonces los conservadores y sus discípulos se limitaban a prolongar análisis que no daban cuenta de la nueva dinámica nacional entonces en curso; es decir, perdían terreno.

Sin embargo, lo paradójico es que en una primera etapa las únicas obras importantes fueron escritas por personajes pertenecientes a generaciones muy distantes: *Peruanidad*, de Belaunde, que ya hemos examinado, y dos textos breves de José Luis Bustamante y Rivero [1894-1989]: *Mensaje al Perú* (1955) y *Perú: Estructura Social* (1959). Con un criterio un tanto laxo podríamos agregar *Perú: Retrato de un País Adolescente* (1958) de Luis Alberto Sánchez [1900-1994]. De éstos hay varias razones para examinar con atención el segundo texto de Bustamante; luego volveremos a las nuevas generaciones cuando ya empiezan a expresar su palabra.

necesidad de mencionar la *pobreza* como un aspecto destacable de la sociedad peruana de entonces." En cambio en estos años ello empieza a ocurrir, no solamente a consecuencia de la migración y la formación de barriadas; es decir, por la aparición masiva de "pobres". El migrante habría podido ser -y fue- definido como tal, o como "invasor", o "serrano", o "cholo"; es decir, por rasgos ajenos a la dimensión socioeconómica. Si esto último ocurrió fue por un cambio *cultural* muy vasto en la sociedad, incluyendo a los intelectuales. El cambio fue incluso *epistemológico*, como lo pone de manifiesto esta transformación del vocabulario, la mutación del punto de vista. Cfr. José Guillermo Nugent: *El Laberinto de la Choleidad*, p. 29 y ss. Fundación Friedrich Ebert, Lima 1992.

⁶ A. Salazar Bondy: *Historia de las Ideas en el Perú Contemporáneo (El Proceso del Pensamiento Filosófico)*, 2 tomos. Moncloa Editores, Lima 1965.

⁷ No las palabras, pero sí las ideas, son similares a las que a comienzos de siglo expresara Belaunde, especialmente a través de su noción de *anatotipismo*. Sin embargo en Salazar no hay la menor mención al

El País Atrasado de José Luis Bustamante y Rivero

Son muchas las sorpresas que depara este trabajo y su autor. Para empezar, él cuenta al momento de escribirlo con 65 años, y no ha publicado otros textos del mismo corte. No obstante, podría decirse que es él quien formula el primer análisis integral del país en los términos del nuevo clima de pensamiento. Más aún, en segundo término y técnicamente hablando, *Perú: Estructura Social* es quizá el primer análisis de la realidad nacional, hecho en términos de las ciencias sociales modernas, pero además es uno de los primeros en los que se intenta ver el país a través de los cambios que en esos momentos estaban ocurriendo. Esas mutaciones mostraban cómo el Perú iba pasando a ser una sociedad de otro tipo, por lo que ese nuevo país debía ser entendible no tanto a partir de su pasado sino de los procesos contemporáneos que lo iban atravesando⁸. A su vez éstos se correspondían con los cambios que venían dándose a nivel mundial -en particular, el desarrollo tecnológico y los problemas filosóficos y éticos que la vida moderna traía consigo. Una de las dimensiones de esa transformación es la complejización de la sociedad, que se manifiesta por ejemplo en la emergencia de las clases medias con un peso cuantitativo y cualitativo que no habían tenido antes.

En tercer lugar -y ello es sumamente llamativo-, todo el texto está centrado en el análisis de las clases sociales, además de explorar los nexos existentes entre ellas así como su conciencia⁹. Por último, y aunque no mencione esta noción, el ensayo está escrito desde la óptica de la transición a la modernidad, perspectiva que tanto para sus seguidores como sus detractores, será la más importante en la sociología peruana en ciernes.

respecto.

⁸ Esto muestra un contraste muy marcado con Víctor Andrés Belaunde. Bustamante no postula un legado, una tradición a preservar. En modo alguno define al país por el catolicismo, y tampoco por el mestizaje.

⁹ "...don José Luis desarrolló un trabajo sobre las clases sociales en el Perú y, que yo sepa, es la primera y única vez en que ha habido un estudio del fenómeno de las clases en el Perú que no obedezca a un criterio marxista sino a un criterio socialcristiano." Antonino Espinoza Laña, en Jaime Rey de Castro (ed.): *Testimonio de una Generación: Los Social-Cristianos*, p. 227. Universidad del Pacífico. Lima 1986.

Bustamante contrasta la organización social de estamentos y castas con la de clases sociales. Hay al comienzo del capitalismo, dice él, una estricta polaridad entre capital y trabajo, pero luego ella se va complejizando por el desarrollo tecnológico, la movilidad social que éste permite y alienta, y los avances en el pensamiento y la política social. El camino que se abre es el de buscar un equilibrio justo entre todos los elementos componentes de la sociedad.

Luego de reseñar brevemente estos cambios tal como ocurren en el mundo moderno de la postguerra, aclara que el Perú se encuentra en una situación de *retraso*, no ya ante los países avanzados, sino inclusive frente a otros países latinoamericanos. Para Bustamante *no es posible pensar en el futuro del país como simple proveedor de materias primas para un mundo industrializado*, y sobre ese criterio va a fundar sus juicios sobre la estructura social peruana. Ésta queda dibujada en tres grandes clases: la clase dominante, la clase popular (rurales y urbanas) y la clase media.

En la clase dominante Bustamante distingue entre una aristocracia de corte señorial y de base familiar que viene perdiendo influencia, y una plutocracia de origen heterogéneo, centrada en Lima pero expandiendo su poder hacia el conjunto del país, moderna pero en general insensible ante la realidad nacional, que además no ha logrado constituirse en una verdadera *clase directora*.

La clase popular está diferenciada a la vez por regiones, por los ámbitos rural y urbano, pero además según el régimen económico (colonos, pequeños propietarios, comuneros, arrendatarios, artesanos, obreros) y el monto de capital. Al mismo tiempo Bustamante perfila una diferenciación según "raza", que en realidad viene a ser la mayor o menor distancia cultural con el mundo blanco occidental. Un criterio que él hereda casi sin variante alguna de varias generaciones atrás es la calificación de la población indígena serrana de primitiva -y a fortiori la selvática-, aún sin desconocer sus múltiples aptitudes¹⁰. A lo largo del texto el autor va a ir deslizándose propuestas de solución, como la concentración de parcelas, la difusión de tecnologías,

¹⁰ "...la vida del campesino indígena discurre en los ayllus enteca y miserable, sin grandes perspectivas de espontáneo mejoramiento económico y lo que es más penoso, sin ningún horizonte espiritual." Op. cit., p.

la colonización de la selva, pero también la eliminación del ausentismo de los terratenientes y otras modalidades de reforma agraria¹¹. En general, tanto con respecto al mundo rural como urbano, Bustamante ve a la clase popular como necesitada de tutela, frente a los patronos y a los demagogos.

Es en la clase media donde Bustamante ve manifestarse con mayor claridad -y en términos positivos- el nuevo tipo de sociedad que va apareciendo. Si hasta pocas décadas atrás sólo habían dos campos en la población, "el del grupo dirigente y rico; y el del pueblo modesto y pobre", ahora el aumento de la población, la industrialización, el desarrollo del comercio y los servicios, etc., han llevado al crecimiento cuantitativo de la clase media, a la elevación de su educación y preparación intelectual, y a su mayor influencia social, cultural e intelectual, y finalmente política.

"Como fuerza nueva que es, y con vigor de juventud, aspira el grupo medio a ganar posiciones en la vida nacional. Después de haber alcanzado acceso a la propiedad, comienza ahora a disputarle al grupo dominante su viejo monopolio político. ... estaría llamada a representar en nuestra estructura social una orientación de serena mesura democrática, un útil elemento de síntesis entre la grandilocuencia decimonónica de nuestros repúblicos, la holgada solvencia de nuestros potentados y la eficacia popular de nuestros montoneros." (Op. cit., p. 138)

Sin embargo Bustamante critica que esté excesivamente volcada hacia la abogacía, cuando debiera dedicarse más bien hacia las carreras técnicas que el país necesita¹².

El análisis se cierra con una visión de conjunto acerca de las relaciones entre todas estas clases -tema que curiosa y lamentablemente ha sido soslayado en casi toda la sociología

106. De la misma forma va a condenar el consumo tradicional de coca, ligándolo al del alcohol.

¹¹ En *Mensaje al Perú* Bustamante había dicho al respecto: "Claro está que como expresión de un episodio revolucionario o de un estado de fuerza, la reforma agraria puede y suele ser un simple despojo de tipo primitivo...en que la posesión de facto se convierte en el único título jurídico. Pero, legalmente hablando, reforma agraria quiere decir adaptación del régimen existente de propiedad rural a las exigencias sociológicas del medio y a los conceptos elementales de justicia, bajo determinadas pautas procesales. Por cierto, los actuales propietarios no deben llamarse a engaño; esas pautas implicarán siempre cesiones, recortamientos y renunciaciones, a veces graves, de situaciones adquiridas. Pero tal es el precio del saneamiento de una estructura carcomida y de la paz social." Op. cit., p. 46.

posterior- y sobre el grado de conciencia que pudiesen tener. El cuadro general que emerge no es solamente el de grandes desigualdades, sino lo que en términos económicos se llamaría grandes diferencias de *productividad*, es decir, no todas las desigualdades son iguales entre sí. Bustamante concluye en que es a la vez necesario distribuir la propiedad y elevar la productividad en general, sobre todo la de los sectores más atrasados¹³.

Por último, cabe destacar de este trabajo sus referencias a los diversos fenómenos de movilidad social que se aprecian en el Perú -profesionales cuyos padres han sido analfabetos, por tomar un ejemplo-, por lo cual estos procesos ligan a unos grupos con otros; explican también la declinación de la deferencia hacia la aristocracia, etc., y todo ello ocurre dentro de un gran dinamismo que impide fijar a las clases como ya sedimentadas y conscientes de sí mismas.

"La conciencia de clase se robustece y consolida a medida que la sociedad progresa y se perfecciona. Mientras mejor comprendidos son el valor y la excelencia del trabajo...el individuo adquiere mayor conciencia de la importancia de su grupo y de la función social que a él le toca desempeñar en su seno. Entonces sobreviene la conciencia de clase, el sentirse a gusto donde se está. ... Porque sin perjuicio de la diversidad, cada clase tendrá su propio equilibrio y su propia estabilidad. Porque en cualesquiera de ellas el hombre vivirá como hombre, con libertad sin temor, con holgura sin hambres, con personalidad sin envidias, con un nivel de cultura que le permita el sagrado placer de pensar. Y esto llega [sólo por] un acto fervoroso de voluntad que dé a los miembros de todas las clases el cristiano sentimiento de justicia. Entonces será prácticamente indiferente pertenecer a una clase o a otra, porque en todas tendrá realización el ideal de la fraternidad humana." (Op. cit. p. 144-145.)

Debemos agregar que Bustamante es bastante crítico de la labor social realizada hasta entonces por la Iglesia Católica: lejanía frente a la mayoría del público -por una o por otra razón ninguna de las tres grandes clases le parece muy ligada a la Iglesia-, imagen de ser "solidaria de los grandes intereses" y de mantener "una implícita alianza con los Poderes temporales"; ausencia de su palabra en la relación entre capital y trabajo, caridad entendida como dádiva y no como

¹² Estos puntos coinciden con el diagnóstico de Belaunde en su discurso de 1914 "La Crisis Presente".

¹³ Su criterio ha quedado expresado en los siguientes términos: "Cuando hay correlación equilibrada entre la calidad personal del grupo y la posición funcional que ocupa en el conjunto, y entre el volumen del grupo y el volumen de sus recursos, no hay tensiones ni problemas en la comunicación. Pero cualquier desequilibrio en alguna de estas proporciones genera la ineficacia, el atraso y la lucha." (Op. cit., p. 133-134.)

deber, etc.

"Ha faltado divulgación de la doctrina de Cristo en la clase poderosa para inducir a suavizar su dureza frente a las demandas del trabajo. ... Ha faltado también contacto humano con los obreros de la ciudad y el campo...para hacerles ver que, en la hora de la justicia, no se limitan a predicar resignación, sino que saben apoyar con su autoridad moral las reivindicaciones justas y humanas y les muestran el camino de llegar hasta el alma de sus principales con argumentos de verdad que harán inútil la violencia; para demostrarles, en suma, que la Iglesia no está solidarizada con ninguna oligarquía o menudo interés." (Op. cit., p. 148)

Como puede apreciarse, los términos son por completo diferentes a los que Belaunde presenta en *Peruanidad*, y es que si bien ambos parten de la doctrina social de la Iglesia, Bustamante se adhiere a la vertiente social-cristiana¹⁴ -por ejemplo, no hay referencia alguna al corporativismo. Pero además el terreno de su análisis es por completo otro: Bustamante no define al país ni por la religión ni por tradición o mestizaje alguno, sino como hemos visto, por el atraso, *por la distancia frente a los modelos económicos y éticos de desarrollo*. Tampoco lo entiende a partir de las posibilidades que daría la tradición, sino por las realidades efectivas, entendidas sobre todo como carencias; no por el pasado sino por las disyuntivas del presente hacia el futuro; su visión del Perú es la de una inmensa tarea por delante para recuperar el tiempo perdido. Sin duda el mensaje es universalista, aunque no estrictamente cosmopolita. Por eso es que su texto, cercano en la doctrina y en la cronología al de Belaunde, pertenece en realidad a otro tiempo: al tiempo de la *modernización*.

Ahora bien, no obstante su coincidencia con la nueva atmósfera de esos años, un planteamiento de esta naturaleza pasó desapercibido. No dio lugar a ninguna secuela -menos aún a una escuela-, pocas veces ha sido citado y menos aún apareció alguna vertiente de Sociología Católica -que de hecho aún existía en esos años en algunos países europeos. Si pese a ello la sociología que vino posteriormente tiene con él muchos puntos afines -amén de innegables

¹⁴ Sobre todo en *Mensaje al Perú*, Bustamante habla sin ambages de socializar la economía, de ampliar la función tutiva del Estado, así como de ligar más al país a la red de organismos técnicos internacionales que las Naciones Unidas fundaban o acogían. Pueden encontrarse en su discurso muchos puntos afines con el pensamiento de la CEPAL, así como con las políticas que en los 70 emprendería Juan Velasco. Ello no significa que hubiera tenido simpatías hacia el gobierno de este último.

diferencias-, es porque compartían similares matrices de pensamiento.

Por su parte los jóvenes partieron de una formación académica moderna, así como de las preocupaciones europeas de postguerra: la economía del desarrollo, la planificación, la doctrina social de la iglesia, el humanismo y el existencialismo. Fue así que con ese bagaje y esa problemática, a mediados de los años cincuenta iniciaron tanto nuevos caminos políticos -en particular con la formación de Acción Popular, la Democracia Cristiana y el Movimiento Social Progresista (fundados los tres alrededor de 1955)-, como una reflexión sobre el país que prácticamente empezaba desde una tabla rasa. Lo curioso es que un hombre como Bustamante, que en ese entonces prácticamente les doblaba la edad, hizo lo mismo; el corte con el cordón umbilical del pasado era una exigencia de la época para todo aquél que pudiera percibirla. Las ciencias sociales de los años 60 se iban a constituir con esta cesura como premisa. Al mismo tiempo, no hay indicios de que ese distanciamiento fuese consciente: como si el pensamiento anterior voluntariamente hubiese enmudecido.

2. LAS VERTIENTES DEL PENSAMIENTO CRÍTICO

Pasemos ahora a examinar el pensamiento de los intelectuales jóvenes de la época. Básicamente pueden encontrarse dos grandes vertientes: la del marxismo ortodoxo (ligado de una u otra manera a alguna de las Internacionales marxistas), y la del pensamiento "progresista", tributario del pensamiento europeo de postguerra¹⁵.

¹⁵ Algunas obras constitutivas del pensamiento crítico de la época, son las siguientes.

- 1955 Virgilio Roel: *El Sendero de un Pueblo*
- 1957 César Guardia Mayorga: *La Reforma Agraria en el Perú* (2da. edic. 1962)
- 1959 Virgilio Roel: *Problemas de la Economía Peruana*
- 1961 Virgilio Roel: *La Economía Agraria Peruana*
- Francisco Miró-Quesada: *Las Estructuras Sociales*
- 1962 Sebastián Salazar Bondy: *Lima la Horrible*
- 1964 Carlos Malpica: *Los Dueños del Perú*
- 1965 Augusto Salazar Bondy: *Historia de las Ideas en el Perú Contemporáneo. El Proceso del Pensamiento Filosófico*
- 1966 Augusto Salazar Bondy: "La Cultura de la Dependencia"

El Marxismo Ortodoxo

En el caso de los intelectuales marxistas de entonces hay de un lado un intento de reformular la visión que entonces se tenía de la historia del país, y de otro el incursionar en temas y enfoques nuevos. Nombres importantes son los de Carlos Núñez Anavitarte (cuya obra fue escrita y publicada en el Cusco), Emilio Choy, Carlos Malpica, César Guardia Mayorga y Virgilio Roel. Roel se forma como economista y planificador de profesión. Entre su copiosa producción hay que mencionar su primer libro *El Sendero de un Pueblo* (1955), un ensayo que daba una visión panorámica de la historia nacional desde tiempos pre-hispánicos interpretada en base a la lucha de clases. Posteriormente publica *Problemas de la Economía Peruana* (1959) y *La Economía Agraria Peruana* (1961). Al respecto cabe mencionar la importancia que entonces cobraba el "problema agrario"; en tal sentido César Guardia Mayorga, no obstante haber sido filósofo toda su vida, publicó por estos años *La Reforma Agraria en el Perú* (1957 y 1962).

La imagen que estas obras expresan es la de un país definido por la extrema concentración de la propiedad, y en este caso por el control de la tierra, pero sobre todo por las formas económicas y sociales bajo las que la producción agraria se lleva a cabo, y que desde larga data habían perdido toda razón histórica de existir. Para estos intelectuales los términos claves que definen estas formas son los de *feudalismo* y *semi-feudalidad*, convertidos en sinónimos por un lado de expoliación, abuso, estancamiento, parasitismo, y del otro de ignorancia, superstición, ausencia de auto-estima, pasividad.

Ahora bien, para ellos -así como para muchos políticos e intelectuales de otras ideologías- la situación del país se iba haciendo cada vez más precaria si no explosiva: la población se increhantaba a un ritmo muy superior al del crecimiento del área cultivada -la frontera agrícola estaba prácticamente estancada-, o de la producción y productividad agropecuaria. Este incremento demográfico tenía lugar sobre todo en las áreas rurales. A la par la expansión de la agricultura de exportación había desplazado cultivos de panllevar, obligando a

1966 Carlos Malpica: *El Mito de la Ayuda Exterior*

Jorge Bravo Bresani: Desarrollo y subdesarrollo: De la Economía del Hombre a la Economía del

una creciente importación de alimentos, amén de la concentración de la tierra y del agua que ello implicaba. El cuadro resultante era el de una polarización cada vez mayor, donde no estaba muy lejos el esquema de una pauperización creciente. Aún sin utilizar el término, podríamos decir que este diagnóstico concluía en que el curso del país estaba definido por una *modernización perversa*, es decir, que reforzaba, en vez de debilitar, los aspectos más "retrógrados" de la vida económica y social, y en tal sentido producía resultados opuestos a los esperables¹⁶.

La base teórica que va a marcar esta vertiente del pensamiento crítico es un marxismo muy "ortodoxo" y a su vez fuertemente histórico, anclado en primer término en nociones como la lucha de clases¹⁷, y de manera secundaria en principios como la determinación de la superestructura por la base. En la lectura del pasado como punto de partida se buscan analogías entre el curso europeo con la historia nacional, aunque en modo alguno se rehuyen las diferencias; un evolucionismo unilinear subyace como telón de fondo. Obviamente, los países socialistas son tomados como un ejemplo elocuente de que una transformación radical y más o menos rápida -la revolución- es posible.

De otro lado la historia es utilizada como refutación de explicaciones geográficas y en general a-sociales que atribuyen los problemas nacionales a la "raza", en particular a los indígenas, a la topografía, a la ausencia de vías de comunicación, etc. En su lugar se colocan las

Hombre.

¹⁶ Muy representativo de esta mirada es *La Reforma Agraria en el Perú*, de Guardia Mayorga. En el campo de los sentimientos que esta obra trasuntó es patente un impulso liberador, animado por la convicción de que la marcha de la historia demanda la eliminación de *obstáculos* al progreso económico y social, como condición no solamente necesaria sino -al menos, al parecer- también suficiente. Este modelo de los "obstáculos", sea al progreso, al desarrollo, a la liberación, al libre mercado, es común a muchas formas del pensamiento crítico. Veremos después que algunas versiones de la teoría de la dependencia fueron muy críticas de este esquema, el cual reaparece en los años 80 en las formas más comunes del pensamiento neoliberal: p. ej., al sostener que el crecimiento vendrá de por sí al eliminarse los frenos que la intervención estatal coloca en la economía. Los sentimientos de liberación y encuentro con la historia que acompañan estas imágenes son también muy similares.

¹⁷ En tal sentido esta interpretación es ostensiblemente opuesta a la que *Hora del Hombre* había esbozado una década atrás en el contexto de la política antifascista de la Unión Soviética. De todos modos un punto en común en casi todo el pensamiento radical y de izquierda va a ser la expectativa en la existencia de una "burguesía nacional", y la esperanza en que venza su "timidez" frente a la oligarquía y el imperialismo.

formas de explotación de la tierra, el interés absorbente del latifundista por la renta, postergando la producción, la explotación misma como origen de los defectos atribuidos a los indígenas, etc. De ahí la centralidad que en este pensamiento tiene la política, pues el atraso *tiene responsables*, no es una inevitable fatalidad. Por lo mismo, ya lo hemos dicho, para ellos lo central no estaba en el pasado, como sí lo estuvo tanto en el pensamiento indigenista como hispanista, sino en el presente.

Ahora bien, algunos, muy lejos del indigenismo, rechazaron la tesis del "comunismo incaico" y remarcaron la existencia prehispánica de una explotación esclavista patriarcal. Carlos Núñez Anavitarte adelanta por escrito este planteamiento en 1952 basándose exclusivamente en la literatura marxista clásica. Unos años después Emilio Choy avala esta caracterización apoyándose en los cronistas de la Colonia. Desde entonces esta perspectiva ha ganado un lugar en el pensamiento marxista actual, especialmente a través de la obra del arqueólogo Luis Guillermo Lumbreras¹⁸.

El Cambio de Estructuras y el Pensamiento Progresista

Desde los años 50 los distintos grupos contestatarios y reformistas lograron incrustar en el lenguaje político corriente la expresión "cambio de estructuras". A propósito de ella hubo una polémica periodística entre los más importantes diarios de entonces: *La Prensa*, *El Comercio*, y *Expreso*. Protagonista de este debate, el filósofo Francisco Miró Quesada (n. 1918 y entonces militante de Acción Popular) publicó con ánimo didáctico *Las Estructuras Sociales* (1961). En este breve libro asume un punto de vista político entroncado con la Alianza para el Progreso y rechaza la vía marxista revolucionaria, por conducir hacia el totalitarismo. La fundamentación empírica que aporta Miró Quesada en favor de su opción es la plasticidad que ha demostrado el capitalismo desarrollado para transformarse a sí mismo; el camino para un país como el Perú consiste en hacerlo progresar en los mismos sentidos, preservando el sistema democrático. Y sin

¹⁸ Las luchas de clase al interior del Tawantinsuyu fueron un elemento analítico fundamental para entender su caída ante los españoles, y que por razones opuestas entre sí no podía ser explicada

embargo urge de todos modos la transformación de las estructuras socio-económicas nacionales por razones de justicia. En su diagnóstico no se vislumbran sospechas de una explosión social inminente, pero en todo caso es explícito en rechazar esa posibilidad para fundamentar la necesidad de los cambios.

Miró Quesada utilizó un lenguaje y un tono desapasionados, buscando dar a su exposición un carácter estrictamente objetivo y científico, procurando de este modo elevar el nivel periodístico en que se había desarrollado la polémica. Pero se movió en un plano casi exclusivamente abstracto; por ejemplo, no utilizó sus herramientas conceptuales -bastante ricas en verdad- para esbozar un análisis de la realidad nacional.

También por afuera de la línea marxista, que en general estaba ligada al Partido Comunista o a alguna de las múltiples escisiones que experimentara desde inicios de los años 60, empezó a perfilarse desde mediados de lo años 50 una corriente que tendría su expresión más cabal en el Movimiento Social-Progresista, y luego en el Instituto de Estudios Peruanos. Figuras paradigmáticas de esta vertiente fueron los hermanos Sebastián y Augusto Salazar Bondy. Examinemos los aspectos más relevantes para nuestro tema de la trayectoria y la obra del segundo.

Augusto Salazar (1925-1974) no fue sociólogo ni científico social sino un filósofo de muy altos niveles profesionales. Su obra está centrada alrededor de dos campos básicos: de un lado en problemas específicamente filosóficos, especialmente en la axiología, y por otro en la educación y la política educativa -fue uno de los gestores de la reforma educativa del gobierno militar de 1968. A ellos cabe agregar un tema que de alguna manera los enlaza: la cultura de la dominación, y lo que en un país subdesarrollado ésta implica para las estructuras sociales así como para la vida de las personas y sus relaciones recíprocas. El espacio teórico en el que todas estas preocupaciones van a terminar insertándose es la dominación sobre el conjunto de la sociedad, como definición constitutiva del país. Así, una de las motivaciones políticas centrales de Salazar fue lograr una "educación liberadora". Examinaremos este tema "puente", pues toca de lleno a lo

satisfactoriamente por las tesis indigenista e hispanista.

que fueron las ciencias sociales entre las décadas del 60 y 70.

No siendo científico social, y quizá por ello mismo, Salazar encarnó de manera ejemplar ciertas formas de pensamiento características del pensamiento crítico -ya entonces fusionado con las ciencias sociales-, formas de pensar comúnmente asociadas con el "paradigma de la dependencia". Su texto más representativo al respecto es "La Cultura de la Dominación"¹⁹.

Como hemos mencionado anteriormente, en un aspecto su punto de partida es similar al de Víctor Andrés Belaunde a comienzos de siglo: una visión crítica de la realidad nacional entendida como esencialmente defectuosa y carencial, y examinada desde la calidad de nuestras relaciones sociales. En este caso las carencias se deben a la dominación sobre el conjunto de la sociedad ejercida por potencias extrañas²⁰. Bajo esas condiciones la cultura existente es imitativa, carece de vigor creador, y en todo caso sus realizaciones son mediocres o parciales; en particular la cultura se limita a consumir sin llegar a producir ni a aportar en todo aquello que es universal y/o moderno: ciencia, arte, literatura, técnica, industria, política, economía, religión.

Salazar argumenta que esa cultura, generada y/o alentada por dicha dominación, enmascara nuestra "verdadera realidad" y la puebla de mitos mistificadores y alienantes: la prodigalidad de la naturaleza, la grandeza pasada, el orden democrático y constitucional "que adormece las rebeldías y quiere ignorar la existencia efectiva de varios regímenes legales...fundados en intereses dispares de individuos y grupos particulares", o los mitos de hispanidad, indianidad, u occidentalidad del Perú, etc. (p. 65-66). Pero sigamos el texto en su propia secuencia.

Luego de una introducción terminológica "La Cultura de la Dominación" ensaya una *fenomenología* de la vida peruana -hoy se diría de la "vida cotidiana"- a partir de rasgos tales como "la mistificación de los valores, la inautenticidad y el sentido imitativo de las actitudes, la

¹⁹ Originalmente editado a mimeógrafo en el IEP en 1966 con el título "Cultura y Dependencia". La versión definitiva apareció en el libro colectivo *Perú Problema*. Moncloa Editores, Lima 1968.

²⁰ No se trata de una dominación de clase sino sobre la sociedad en su conjunto: "Hemos sido un grupo humano o una conjunción de grupos dominados..." (p. 73).

superficialidad de las ideas y la improvisación de los propósitos" (p. 63). Expresión de ello es que las palabras no corresponden a los hechos y los enmascaran (ejs. "catolicismo", "capitalismo", "democracia", etc.), de modo que "las actitudes sucumben en la inautenticidad"²¹. Tras esas máscaras hay una "verdadera realidad", un "mundo efectivo" (p. 66): la dominación y la dependencia (p. 74), a los que en vez de enmascarar debemos reconocer y hacer frente.

En el campo de las relaciones humanas el resultado de todo esto es que "el grado de confiabilidad es mínimo...y la duda y el recelo se imponen entre nosotros como actitud generalizada, lo cual es otro poderoso factor de dislocamiento social y cultural que debe ser tenido en cuenta al juzgar a los peruanos." (p.65)

Otra indicación de tales problemas es la dificultad del especialista para vivir en el Perú, que Salazar conceptualiza como un caso de alienación, aunque aquí se trataría de alienación frente a un modo de vida inauténtico. Es decir, quien asume cabalmente los cánones de la modernidad, como la división del trabajo, la especialización profesional, queda extrañado del país, e inclusive debe alejarse físicamente de él²².

Salazar no reclama originalidad a su diagnóstico, pero siente que la explicación por él proporcionada se aleja de los convencionalismos: esa explicación es el subdesarrollo, aunque a su vez éste no es sino el efecto de la dependencia y la dominación (p. 71), y en especial de la dominación económica. La conclusión a la que llega Salazar es que nuestra cultura es *inauténtica por ser una cultura dominada*. La dominación es la causa del subdesarrollo y de las falencias de la vida en el Perú.

Estos planteamientos fueron desarrollados, discutidos y expuestos en múltiples ocasiones. El uruguayo Angel Rama y el filósofo y diplomático peruano Alberto Wagner de Reyna

²¹ Es imposible pasar por alto la similitud de estas ideas con las de su hermano Sebastián en *Lima la Horrible* [1962]. Véase especialmente el Cap. VIII de esta última obra, "Sátira e Instinto de Casta".

²² Las otras formas de alienación son las de los grupos discriminados y deprimidos (por estar excluidos, aunque también de un modo alienado de existencia), y las capas medias, por ser éstas las grandes consumidoras de los mitos aludidos. En nuestra opinión, la noción de alienación de Salazar es muy poco coherente.

-desde puntos de vista muy diferentes entre sí- objetaron las tesis de Salazar mediante críticas a las cuales éste respondió²³.

Problemas, Preguntas

Salazar quizá sea uno de los primeros en ser consciente que su generación se situaba de manera espontánea y natural en una suerte de ruptura frente a las generaciones intelectuales previas -en especial las académicas- y sus tradiciones respectivas. Esa generación recusó a sus predecesoras al tiempo que rechazaba *in toto* la realidad con la cual habían estado asociadas. El rechazo provenía de una comparación con un modelo ideal ilustrado tomado de Occidente (una sociedad fundada en la razón), mientras en forma paralela- y contradictoria recusaba a esa cultura occidental en tanto que capitalista. Era una operación intelectual equivalente a capturar fotográficamente la realidad, compararla con un modelo ideal -que es difícil no ver como un *a priori*- para construir desde allí un diagnóstico crítico que fundamente soluciones que acerquen la realidad al modelo en referencia.

De ese modo se forjaba un esquema para interpretar la historia, pero en el cual se perdía -o cuando menos se corría el riesgo de perder- una apreciación efectivamente histórica y concreta del proceso nacional. La definición del país a partir de la dominación y la dependencia hacía dividir su trayectoria en dos períodos: el pre-hispánico, caracterizado por la autonomía, y el período signado por la dependencia, que desde la Conquista continuaba hasta la fecha²⁴. Tras esta operación intelectual, en la cual el mundo con el que las sociedades pre-hispánicas entran en contacto no habría cambiado en 500 años, aparece una "esencia nacional" formada por potencialidades a las que una dominación de tipo colonial ha impedido desarrollar, y que

²³ La polémica con Alberto Wagner de Reyna apareció en la revista *Aportes*, Nos. 13 (Julio 1969) y 15 (Enero 1970). Finalizó en un número posterior con una "dúplica" de Wagner. Un recuento pormenorizado de esta polémica, así como de toda la obra de Salazar, se encuentra en *Repensando la Tradición Nacional I. Estudios sobre la Filosofía Reciente en el Perú*, Vol. II, de David Sobrevilla. Edit. Hipatia, Lima 1989. La bibliografía de Salazar, la polémica con Rama y otros artículos suyos ha sido incluida en *Textual*/No. 9. INC. Lima, Dic. 1974.

²⁴ Es lo que sostiene José Matos Mar en su contribución a dicho volumen de *Perú Problema* (pp. 28-30). La misma idea se encuentra en varios historiadores profesionales, como Pablo Macera y José Tamayo.

aguardan la liberación para poder desplegarse. Esas potencialidades eran básicamente las de dicha sociedad ilustrada y racional -totalmente europea-, pero no las que podrían extraerse de una mirada a la historia y realidad nacionales.

Se entiende así el rechazo tanto al indigenismo como al hispanismo, en pro del conocimiento que las ciencias sociales modernas pueden brindar: ocurre que tanto el indigenismo como el hispanismo hacen parte de una tradición mistificadora e inauténtica. Convertida así la tradición en ajena, la historia quedaba constituida en la reiteración de un solo acto, o mejor, de una sola relación: la dominación con todas sus secuelas²⁵, y el país aparecía conformado por un conjunto de carencias.

No es fácil establecer cómo se fue constituyendo este punto de vista en Salazar. Cuando uno examina su *Historia...* encuentra en el capítulo final un severo enjuiciamiento de conjunto al pensamiento peruano, en especial al académico. Ahí están, apretadamente, las ideas del ensayo que venimos comentando; pero en el corpus del libro, que fue compuesto entre 1955 y 1959, dichas ideas están por completo ausentes. De modo que al leerlo no hay cómo saber quiénes, en qué y cómo así -de los pensadores estudiados- pecan o pecaron de superficialidad, fueron imitativos y poco críticos, o inauténticos²⁶.

Ahora bien, plantear esta observación no equivale por nuestra parte a rechazar en principio tales juicios, sino a exigir que ellos hubiesen estado presentes a lo largo del trabajo, para no correr el riesgo de caer en un *a priori*, en una tesis elaborada deductivamente. Parafraseándola vendría a consistir en lo siguiente: un país dominado *no puede* tener una cultura

²⁵ Indudablemente que esto confiere al análisis un tenor estático, por ejemplo al hablar de la desintegración nacional como una constante. En cambio, como vimos en el capítulo anterior, y lo citamos aquí sólo a modo de ejemplo, desde cierto punto de vista el hispanismo tenía un enfoque más histórico. En su crítica a Salazar, Wagner afirmaba que hay *un proceso no concluido* de integración entre lo hispánico y lo indígena, por lo que se convierte en una tarea para el presente y el futuro. "No se puede hablar, pues, de *desintegración* (que supone un todo cohesionado que ha sufrido desmembración), sino de un hallarse-en-vías-de lograr la integración." A. Wagner: "Interpretación del Perú en 5 Ensayos", en *Aportes* No. 13, p. 139. Julio 1969.

²⁶ Queriéndolo o no, sabiéndolo o ignorándolo, éste fue un pensamiento caracterizado por la negación. A modo de ejemplo: "Nuestra manera de ser auténtica debe surgir del reconocimiento de la carencia que

creadora, original y auténtica; y como éste es un país dominado su cultura *debe* tener esas características. Pero sobre estas bases, ¿cómo así algunos pensadores -según el mismo Salazar- fueron creativos?. Si lanzáramos una mirada inductiva ellos parecieran ser quienes no estuvieron ligados a la academia ni a los mundos oficiales, y al saltar esa barrera Salazar ha hecho un gran aporte al incorporarlos a su *Historia*²⁷, similar a lo que hizo Sánchez cuando incorporó la literatura pre-hispánica a la literatura peruana. Pero al universalizar sus juicios clausura un espacio de análisis que era muy sugerente para analizar el pensamiento nacional, para dar cuenta de sus distintas capas, y de la dialéctica existente entre ellas.

En 1961 Salazar había colaborado con Francisco Miró Quesada en la redacción de un texto escolar sobre Filosofía y Lógica. Ese mismo año apareció *Las Estructuras Sociales*, texto que ya hemos citado. Si comparásemos a ambos se percibe que Miró Quesada opta por aprovechar la plasticidad del capitalismo mientras que Salazar la obvia y se dirige directamente al socialismo. Al mismo tiempo el primero no acepta una explicación "conspirativa" de la historia: las clases dominantes no lo pueden todo, hay aspectos, inercias, que se escapan a la voluntad de todos los hombres. En cambio el segundo -y a ello contribuye el preferir el término "dominación" al de "dependencia"- se inclina hacia dicha interpretación; mucho de los debates en la sociología de los años 70 van a transcurrir entre estas coordenadas.

Visto a más de dos décadas de distancia, lo más valioso del trabajo de Salazar parece encontrarse en esa fenomenología de la vida peruana que esbozó en "La Cultura de la Dominación". El punto débil estuvo en la forma en que intentó explicarla.

somos, de la limitación y precariedad que nos define." *Historia de las Ideas...* (op. cit.), p. 461.

²⁷ No fue el único en hacerlo. También estas figuras aparecen en la obra *En Busca del Perú*, de Jorge Guillermo Llosa. Coetáneo de Salazar, Llosa dice en la introducción "Existe en el Perú la difundida convicción de que el país ha entrado en un momento definitorio de su evolución histórica. Parece que hoy día despertaran fuerzas ocultas que golpean fuertemente a nuestros oídos. Sabemos que estamos viviendo un gran viraje en nuestra ruta y nos apercibimos de la inquietud que despiertan estos bruscos cambios de rumbo, hacia metas que aún ignoramos." (p. 5). Ediciones del Sol, Lima 1962.

Literatura, Sociología y Sociedad

Ahora bien, al mismo tiempo que empieza a despuntar un pensamiento racionalista, instrumental y especializado sobre la realidad social, de otro lado y quizá más que en ningún otro período, la literatura se constituyó en la forma privilegiada para aprehender la realidad y expresarla críticamente²⁸. La mirada sobre la sociedad asume una forma literaria a través del cuento y la novela, amén de la poesía en lo que ella tuvo de "social". Indudablemente esto tiene que ver con un nuevo perfil de las capas medias, más autónomo culturalmente, capaz de conformar un nuevo *público* para dicha literatura. Surgen jóvenes narradores, y se desarrolla la "novela urbana", mayormente centrada en los entonces emergentes sectores marginales. La novela urbana es claro indicio de la visibilidad de nuevos sectores sociales en la escena nacional que tenían que ver con procesos de cambio acelerado. Pues bien, como es usual, también en este caso la literatura y otras expresiones artísticas se anticiparon en su tratamiento a las ciencias sociales.

Pero no se trataba solamente de una novedad en los temas, sino muy en particular de los *modelos narrativos*: los jóvenes literatos se forman en la literatura europea, especialmente inglesa, francesa, y norteamericana, y conocen a los novelistas latinoamericanos cosmopolitas. Mediante todos ellos descubren las nuevas "técnicas" narrativas, y rechazan tajantemente la tradición de la novela indigenista o de la épica revolucionaria que la Revolución Mexicana había inspirado²⁹. Es decir, como en el pensamiento analítico, también en la imaginación literaria hubo un rechazo, o cuando menos un desapego a los legados de la tradición.

²⁸ "...la poesía social tenía funciones políticas que en ese momento eran importantes... casi no había mitin universitario o movilización en la que no intervinieran los poetas...habían presos y deportados entre ellos...en el festival de poesía de Arequipa del año 1954 ó 55, los recitales terminaban en grandes manifestaciones de mil o dos mil personas por la plaza de armas, y estaban en hombros Romualdo, Valcárcel, Rose..." Antonio Cornejo Polar en Cornejo et al.: *Literatura y Sociedad en el Perú (I)*, pp. 75-76. Mosca Azul, Lima 1981.

²⁹ Un elocuente testimonio al respecto lo da Mario Vargas Llosa en *El Pez en el Agua (Memorias)*, p. 295-296. Seix-Barral, Barcelona 1993. Un análisis de este proceso, a ratos muy parcial, se encuentra en *La Generación del 50: un Mundo Dividido*, de Miguel Gutiérrez. Ediciones Sétimo Ensayo, Lima 1988. Véase en especial los Caps. 3 y 8, y también la cita que hace de Abelardo Oquendo en p. 91.

Simultáneamente -y esta combinación es muy significativa- la narrativa, en especial la novela, era juzgada -y apreciada- en razón de su "realismo" y de su posición crítica frente a la realidad social. Ello implicaba moverse "entre dos aguas": entre la literatura y el ensayo, entre la expresión y el conocimiento interpretativo. Una muestra cabal la constituye una célebre e incisiva fenomenología de Lima de Augusto Salazar Bondy -*Lima la Horrible* -, feroz alegato contra la "Arcadia Colonial" y la ideología que la inspiraba, y viva muestra de un pensamiento *para*-sociológico, en momentos en que la Sociología está a punto de nacer como especialidad universitaria.

El caso es que en el clima cultural de esos años literatos e intelectuales críticos de diversas orientaciones y profesiones formaban círculos que se intersectaban muy ampliamente, lo cual sólo tenía sentido si desde ambos campos se suponía que era posible una comunicación entre dos modalidades creativas habitualmente antitéticas: la intuición del artista y la rigurosidad del científico. Como evidencia de este terreno de encuentro entre ciencias sociales y literatura estuvieron publicaciones que intentaron ser periódicas, como *Tareas del Pensamiento Peruano* (1960) dirigida por el poeta Alejandro Romualdo, y *Visión del Perú*, impulsada por algunos intelectuales del Movimiento Social-Progresista³⁰.

Como quiera que fuese, por esos años muchas tempranas inclinaciones literarias cedieron el paso a una vocación por la Sociología. La literatura fue en tales casos la forma en que se prefiguraron las inquietudes frente a la realidad social de entonces, pero la época parecía reclamar a las mismas una imaginación científica³¹. Quizá hoy en día estemos asistiendo al proceso inverso.

³⁰ Quizá el más claro y dramático ejemplo de los límites de estas convergencias fue la mesa redonda que el Instituto de Estudios Peruanos organizó en 1965 entre literatos y científicos sociales sobre la novela de José María Arguedas *Todas las Sangres*, pero a esto nos referiremos en el siguiente capítulo.

³¹ Según Jorge Cornejo Polar el multifacético Sebastián Salazar Bondy habría ido deslizándose desde criterios estéticos hacia puntos de vista sociales e ideológicos (Cfr. *Caretas* No. 1119, p. 73 y 84. 30/III/1990).

IV. EL AUGE DE LA SOCIOLOGIA

1. LOS INICIOS DE LA SOCIOLOGIA COMO DISCIPLINA

UNIVERSITARIA: LOS ASPECTOS INSTITUCIONALES

De una existencia que hasta entonces estaba limitada a unas cuantas y dispersas cátedras desde la época de Cornejo, a inicios de los años 60 la Sociología pasó a constituirse como disciplina universitaria, primero académica y luego profesional. Apareció primero en forma casi simultánea -y en ese orden- en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos (1961), la Universidad Nacional San Agustín de Arequipa (1963), y la Pontificia Universidad Católica del Perú (1964), pero pocos años después se produjo una suerte de "boom" de esta disciplina¹.

Sin embargo, al margen de los aspectos cuantitativos, lo fundamental de esta época, es que en ella la Sociología desarrolla un pensamiento propio, ocupando un espacio clave en el mundo intelectual peruano. En tal sentido se constituyó no solamente en el centro de gravedad de un conjunto de disciplinas o especialidades nuevas (como la Demografía o la Sociología del Derecho), e influyó considerablemente en la reorientación de otras muy consolidadas (en el caso de la Historia, la Antropología, y hasta cierto punto la Economía). Sino que también fue el centro de gravedad del pensamiento crítico de los años 70. Luego de setenta años de permanecer ajena al pensamiento crítico, a la par que éste hasta entonces había sido sustancialmente extra-académico, en ese momento, se produjo más que un acercamiento, una fusión entre ambos, o quizá antes bien la sustitución del pensamiento crítico por la Sociología.

¹ En los años 70 se multiplicaron los centros universitarios donde ella se enseñaba; así, hasta 1975 llegaron a existir quince centros universitarios que incluían la especialidad. De 73 alumnos registrados en 1960 en San Marcos se llegó a más de 4,300 estudiantes a nivel nacional en 1977 y 6042 en 1980. Fuente: CONUP, *Boletines Estadísticos*, citados por Bruno Podestá et al.: "Notas para un Estudio de la Formación Profesional y el Mercado Ocupacional del Sociólogo en el Perú", p. 3 (Ponencia básica al Primer Congreso Peruano de Sociología, Huacho 5-8 de Mayo de 1982.) y Enrique Bernal: *El Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú*, p. 36. Universidad del Pacífico, Lima 1981. En años posteriores se han ido cerrado algunos de estos centros, y la matrícula ha descendido ostensiblemente en casi todos los restantes.

Podemos decir que en ese entonces la Sociología fue un símbolo intelectual de la época y una manera de vivirla. Más aún, diríamos que esta disciplina se constituyó como una parte de la *conciencia social*, dado el interés que supo concitar en muchos ámbitos de la sociedad - magisterio, trabajadores sindicalizados, dirigentes vecinales, diversos grupos profesionales, etc. - como lo atestiguan, por ejemplo, los numerosos "cursillos sobre realidad nacional" que proliferaron en esos años, estructurados tomando como eje la "nueva Sociología" que entonces surgía. Pero este proceso no transcurrió como un curso fijo hacia una meta fijada de antemano. Antes bien, académicamente hablando la Sociología tuvo sobre todo en sus inicios, una trayectoria muy académica y formal. Examinemos pues esta trayectoria.

Sería excesivo detallar el proceso de formación institucional de la Sociología, pese a que su importancia para entender la "sociologización" de la vida intelectual que entonces ocurrió es muy grande, pero vamos a señalar algunos hitos de mención imprescindible. En primer lugar, la política de la UNESCO de institucionalizar esta ciencia en un conjunto de países "en vías de desarrollo"². Esta política se tradujo en la presencia en San Marcos de François Bourricaud, entonces un joven discípulo francés de Talcott Parsons, quien dictó algunos cursos especializados en 1953 (año en el que Roberto MacLean fue deportado) y 1956; en el otorgamiento de becas a profesores de esa universidad hacia Francia y Santiago de Chile, y en la labor de profesores chilenos, como Guillermo Briones y Hernán Godoy. Por su parte en la Universidad Católica funcionaba desde 1960 el Instituto de Estudios Sociales, el cual merced a una importante ayuda holandesa fue la base de la cual se formó la Facultad de Ciencias Sociales en 1964. Así también la Universidad Nacional Agraria impulsó una Facultad de Ciencias Sociales donde se enseñaba Economía y Sociología, con un curriculum que integraba otras disciplinas como Historia y Lingüística, aunque su existencia lamentablemente fue efímera.

² Quizá su logro más importante en la región fue fundar la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO) en Santiago de Chile en 1957. Un recuento de su proceso de constitución lo hace José Joaquín Brunner en *Los Orígenes de la Sociología Profesional en Chile*. FLACSO, Documento de Trabajo No. 260. Setiembre 1985. Véase también de Brunner y Alicia Barrios *La Sociología en Chile: Instituciones y Practicantes*. FLACSO, Santiago 1988.

Tanto en San Marcos como en la Católica la formación inicial quedó estructurada según los cánones internacionales que la Sociología empezaba a institucionalizar a partir del modelo norteamericano: una orientación teórica de corte estructural-funcionalista, complementada por una metodología cuantitativa. Sin embargo quizá lo central haya sido la débil presencia de la realidad nacional. Por otra parte, debido a su carácter "importado" la sociología trazaba implícitamente un cerco alrededor de sí misma frente al pensamiento social previo: la Sociología asumía estar partiendo de cero, y daba por sentado que no existía ningún conocimiento previo utilizable; el pensamiento social, ya fuese contemporáneo o proveniente de décadas anteriores, fue ignorado. Para todo efecto práctico fue como si nunca hubiera existido, y en ello no se hizo sino prolongar la situación que existió desde Cornejo.

Ahora bien, desde el punto de vista teórico la ausencia de una definición concreta de la realidad se tradujo en el eclecticismo, más que en un marco teórico orgánicamente constituido³. Ello es bastante claro en las investigaciones de la época, si bien las preocupaciones que parecieran estar detrás muestran afinidad con el estructural-funcionalismo, al asumir un modelo homogéneo e integrado de sociedad. Así, los estudios que por entonces se empezaron en San Marcos se ocuparon de distintos fenómenos -como el grado de satisfacción en el trabajo que sentían los obreros, las orientaciones políticas de los jóvenes, la prostitución, etc.- indagando por el posible efecto disfuncional que estos fenómenos parciales podían ejercer sobre la sociedad en su conjunto⁴. Pero, como hemos dicho, omitiendo la exploración concreta de ésta, en la medida en que la sociedad era asumida en base a dicho modelo de homogeneidad e integración⁵.

³ Según dijera uno de los fundadores sanmarquinos "la tendencia general era de un curriculum teorizante. Estábamos, como quien dice, en un período de imitación, de mimesis... Naturalmente no hubo una relación entre teoría y práctica. Esta fue una demanda de los estudiantes posteriormente hacia los años 1967-1969." (Entrevista inédita concedida a un alumno de la Universidad Católica en Julio de 1977)

⁴ Puede verse este patrón de análisis en la mayor parte de trabajos aparecidos en la *Revista de Sociología* de San Marcos, cuyo primer número aparece en 1964.

⁵ En la Universidad Católica también se daba el mismo patrón funcionalista, aunque quizá estuvo más presente la problemática de la modernización; así también hubo un interés mayor por el mundo rural, mientras San Marcos centró su atención en el mundo urbano.

Y sin embargo, estos ejercicios tenían lugar a inicios de los años 60; es decir, en momentos en los cuales el país era sacudido por movilizaciones campesinas, por el despuntar del sindicalismo clasista, la radicalización del movimiento estudiantil, la aparición de la "nueva izquierda" (MIR, Vanguardia Revolucionaria) y las experiencias guerrilleras de 1962 y 1965, catalizadas por la experiencia cubana, y alcanzaba plena vigencia un debate nacional que venía incubándose desde hacía mucho tiempo atrás: la reforma agraria, el problema del petróleo, el debate sobre la industrialización, el papel del Estado en la economía, la planificación. Además son momentos en los cuales salen a la luz las obras del pensamiento crítico que hemos examinado en el capítulo anterior, amén de iniciarse la publicación de las *Obras Completas* de Mariátegui -notable fenómeno en un país de tirajes cortos y ediciones únicas- y donde desde la literatura aparecen novelas como *Todas las Sangres* de Arguedas (1964), que expresaban de manera palpitante la movilización y transformación total del país.

En sus inicios la Sociología académica se mostraba pues, ajena y distante a esta efervescencia⁶. Sin embargo, algunos autores y textos -precisamente los que han mostrado una gran vigencia posterior- escaparon a tales limitaciones; son sobre todo los casos de François Bourricaud y Aníbal Quijano, en trabajos acerca de las transformaciones en la estructura social y la estratificación social peruana, o sobre aspectos del mundo rural. Son los ensayos de Bourricaud sobre la oligarquía nacional y el sistema político, y los de Quijano enjuiciando la Sociología en el país y proponiendo una interpretación global del Perú contemporáneo, entre otros. A ellos cabe agregar la conferencia de José Mejía Valera, "La Estratificación Social en el Perú", que los precedió (1960)⁷, y el ensayo de Julio Cotler "La Mecánica de la Dominación Interna

⁶ Una muestra de ello es el contenido de los primeros 6 números de la *Revista de Sociología* de la Universidad de San Marcos, que se editó irregularmente a partir de 1964. Téngase en cuenta que un documento tan importante en esa época, como fue "Imagen y Tareas del Sociólogo en la Sociedad Peruana" (1966) de Aníbal Quijano, no fue publicado en ella, sino en la revista *Letras* No. 74-75, de la misma universidad.

⁷ Los más importantes de esos textos de excepción son los siguientes.
1960: J. Mejía Valera: "La Estratificación Social en el Perú"
1962: F. Bourricaud: *Cambios en Puno* (en francés)
1964: A. Quijano: "La Emergencia del Grupo Cholo y sus Implicancias en la Sociedad Peruana"
F. Bourricaud: "Notas sobre la Oligarquía Peruana"
1965: A. Quijano: "El Movimiento Campesino del Perú y sus Líderes"

y del Cambio Social en el Perú" (1967), que de alguna manera la cierra. La disolución de esta etapa está marcada por el auge del marxismo y la "marxistización" de la Sociología hacia el de los años 60, y la irrupción del gobierno militar de Juan Velasco en 1968.

2. LA SOCIOLOGÍA DE LOS AÑOS 60

El Cordón Umbilical con la Antropología

Conocida entonces como Etnología, la Antropología había adquirido un importante desarrollo a partir de la creación en 1946 del Instituto de Etnología y Arqueología en la Facultad de Letras de San Marcos⁸, y de la presencia desde fines de los años 30 de un flujo constante de antropólogos y arqueólogos norteamericanos, fenómeno que luego no se repetiría para la Sociología.

Surgió una vertiente de Antropología Aplicada, y otra de Antropología Social. En esta última las comunidades fueron estudiadas en aspectos desacostumbrados para la Antropología posterior, a saber, su historia, organización productiva, comercio, vinculaciones judiciales y políticas con los centros urbanos, etc., dando como resultado una imagen muy distante de la de un mundo "folk" (Redfield). En cuanto a los patrones culturales se prestó mucha atención a sus transformaciones. De este modo -y a nuestro entender esto es tan importante como notable- tales estudios, al igual que los trabajos de Arguedas tratados en el capítulo anterior, se desarrollaron *sin asumir los criterios de la antropología funcionalista*; prefiguraron más bien los

-
- 1966: A. Quijano: "Imagen y Tareas del Sociólogo en la Sociedad Peruana"
 J. Bravo Bresani: "Mito y Realidad de la Oligarquía Peruana"
 1967: A. Quijano: "Naturaleza, Situación y Tendencias de la Sociedad Peruana Contemporánea"
 F. Bourricaud: *Poder y Sociedad en el Perú Contemporáneo*
 J. Cotler: "La Mecánica de la Dominación y del Cambio Social en el Perú"

⁸ En ese entonces se crearon siete institutos: antropología y arqueología, etnología, historia, filosofía, filología, literatura y literatura peruana, y folklóreo. Cfr. Carlos Daniel Valcárcel: *La Facultad de Letras y Ciencias Humanas (1915-1966)*. Lima, 1967.

que el Instituto de Estudios Peruanos (IEP) iba a desarrollar una década más tarde, influidos por las nociones de pluralismo y colonialismo interno.

De la misma forma, cuando a mediados de los 50 José Matos estudió las barriadas de Lima no lo hizo desde el punto de vista de su (in-) adaptación al "sistema", sino en cuanto a su proceso de formación, la iniciativa de sus pobladores y el proceso político que se generaba alrededor de este impactante fenómeno. Muchos años más tarde la Sociología iba a retomar y en cierta forma a redescubrir estos problemas⁹.

Fue también desde la Etnología que se hicieron los primeros esbozos sobre los cambios que estaban experimentando las poblaciones rurales, especialmente andinas. De esta manera se acuñaron ciertos temas y conceptos referidos a una estratificación social definida por criterios étnico-estamentales; entonces empezó a hablarse y discutirse sobre el "cholo" y el proceso de "cholificación", el "criollo", el "mestizo" y el "misti", como también sobre sus complejas relaciones. Los cambios en las relaciones entre ellos fueron caracterizadas por varios autores como una *transición de casta a clase*¹⁰, si bien mucho de la reflexión quedó centrada en el plano de los individuos.

Por todo lo anterior, estudios como *Cambios en Puno* de Bourricaud, o el ensayo de Quijano sobre el grupo cholo, se realizaron en una atmósfera bibliográfica y profesional antropológica, aunque se trataba de una antropología muy "sociologizada"¹¹.

⁹ Debemos volver a mencionar aquí los trabajos etnológicos de Arguedas reseñados en el capítulo anterior, pues ellos escaparon o fueron ajenos a la contraposición tradición/modernidad -o a sus antecesoras, como civilización/barbarie, u occidental/indígena- que años después va a introducirse con tanta fuerza en las ciencias sociales peruanas.

¹⁰ Quizá la versión clásica al respecto, y en una fecha tan temprana como 1953, es la de Richard Adams: "A Change from Caste to Class in a Peruvian Sierra Town". *Social Forces* Vol. 31 No 3: pp. 238-244.

¹¹ Entre los autores que aportaron a formar un *corpus* bibliográfico alrededor de esta problemática estuvieron Ralph Beals, Gabriel Escobar, Humberto Ghersi, William Mangin, Héctor Martínez, Bernard Mishkin, Ozzie Simmons y Charles Wagley. Es significativo que José Mejía Valera y Aníbal Ismodes, fundadores de la especialidad de Sociología en la Universidad de San Marcos, parecieran haber sido muy ajenos a la producción antropológica sobre la realidad nacional. Por el contrario, los dos sociólogos

De otro lado, rondaba ya en el ambiente el esquema interpretativo entonces dominante a nivel internacional, tanto en Sociología como en Antropología, en este último caso sobre todo en sus vertientes aplicadas: el de la *modernización*. Tras la Segunda Guerra Mundial llamaban la atención el rápido crecimiento que se producía en países como los de América Latina en fenómenos como la urbanización, la producción industrial, el crecimiento de las capas medias, el incremento de la escolaridad y reducción del analfabetismo, en la especialización profesional, el desarrollo de organizaciones voluntarias y sus demandas políticas, etc.

Con este enfoque se intentaba entender la naturaleza y el grado de la influencia del mundo moderno hacia el mundo tradicional, visto básicamente como una *transición*, es decir, como la metamorfosis del segundo en el primero. De ahí el diagnóstico de "países duales" que entonces surgió, para referirse al carácter incompleto de este curso, pero que se asumía cierto y se proponía como meta. Sin embargo, quizá debido a la influencia de la Antropología Social que hemos visto -bastante alejada de este marco-, los primeros trabajos sociológicos también lo fueron, e incluso en algún caso aportaron hacia una alternativa. Ahora bien, tanto el enfoque de la *modernización*, como un esquema abstracto de transición, tuvieron alcances mucho más vastos y profundos de lo que en ese momento podía suponerse.

Algunos Hitos

Veamos estos aspectos en "La Estratificación Social en el Perú" (1960), de José Mejía Valera, el ensayo "La Emergencia del Grupo Cholo..." de Quijano (1964), la mesa redonda sobre la novela *Todas las Sangres* (1965), el debate sobre la oligarquía peruana (1964-1969), y el ensayo de Cotler "La Mecánica de la Dominación Interna y del Cambio Social en el Perú" (1967).

peruanos por excelencia, Aníbal Quijano y Julio Cotler, habían empezado sus inquietudes por las ciencias sociales en la Antropología y/o la Historia. Puede verse una apreciación muy negativa de Arguedas sobre el plantel de profesores sanmarquinos de Sociología en su correspondencia con John Murra, pp. 47. J. Murra y Mercedes López-Baralt: Las Cartas de Arguedas. PUCP, Lima 1996.

José Mejía Valera: "La Estratificación Social en el Perú"¹²

Para Mejía el Perú experimenta una evolución "desde una estratificación a base de estamentos o castas hacia otra a base de clases, cuyo punto de ruptura se puede colocar en la aparición de una burguesía incipiente a partir de las primeras épocas de la República."

El análisis de Mejía transcurre en términos de constitución de estratos -unos claramente definidos y otros marginales-, movilidad social (ascendente) y equilibrios-desequilibrios entre estructuras. Así, distingue dos tipos de conflictos de distinto curso histórico: a) el que transcurre entre blancos e indios, nunca resuelto y que "se ahonda cada día más" por fundarse en la expoliación, y b) el que se dio "entre el poder imperial y los nuevos grupos sociales nativos". Este último fue resuelto con la Independencia, si bien la nobleza criolla fue reticente a ésta.

La República implicó, mediante el guano y el salitre, el advenimiento de una clase burguesa-terrateniente. De otro lado un nuevo tipo de clase media "comenzó a borrar las antiguas fronteras entre los criollos plebeyos y los mestizos para amalgamarlos en una capa perfectamente definida por su posición dentro de la estructura económica del país", y desde fines del siglo XIX se enfrentó con la clase burguesa-terrateniente, entrando a competir con ella y presionando "sobre los canales de la movilidad social, especialmente sobre el de la educación".

Hoy en día hay una demanda antes desconocida por la educación, "haciéndose presente en los colegios un nuevo tipo de alumno que hasta entonces había sido desconocido: el proveniente de la clase baja, con normas y patrones de cultura propia de su estrato. En buena parte la llamada crisis de la educación secundaria se debe a la movilidad social ascendente." En el campo productivo fábricas y latifundios costeros dan lugar a un proletariado que va a sindicalizarse buscando mejorar su status económico. La industria está permitiendo la movilidad

¹² El texto formó parte de un ciclo de conferencias a cargo de diversos catedráticos que tuvo lugar en la Universidad de San Marcos entre Julio y Diciembre de 1960. El ciclo en su conjunto fue publicado bajo el título *Cultura Peruana*. UNMSM, Lima 1962. El texto de Mejía también ha aparecido en *Cuadernos Americanos* Vol. 133 No. 2, México 1964.

social de los migrantes."

Sobre el mundo rural dice Mejía que debe distinguirse entre los campesinos de la zona norte y los del sur, "auténticamente indios"; sobre unos y otros tiene lugar una explotación y dominación similares a la colonia, y no hay evidencias de intentos de movilidad social. Su conclusión es que "el sistema de estratificación de la sierra se está moviendo dentro de los patrones de las castas, con ligeras modificaciones de tipo clasista." Todos forman un bloque respecto al indígena, y las tensiones serían muy graves, si no existiera "un elemento moderador entre ellos...que consiste en la posibilidad de conseguir un status superior en los márgenes de los límites de las clases. Tal situación marginal es el llamado grupo 'cholo'".

Para Mejía este grupo repite el patrón de los mestizos durante la colonia: "no desea pertenecer a la casta indígena campesina, pero tampoco es admitido totalmente por las clases medias provincianas. ...la persistencia de costumbres y normas de tipo indio impide una plena aculturación, dando como resultado una mezcla informe de dos culturas de las cuales se ha tomado lo más llamativo e inmediato y se ha dejado lo más revelador y determinante." Pero en cuanto a la ubicación estructural del cholo conviene citar el siguiente párrafo en toda su amplitud¹³.

1. "El grupo de los 'cholos' no constituye una clase porque no tiene un sentido de permanencia para el individuo, quien en cualquier momento puede reintegrarse a la casta de los indios.

1.1. La clase significa destino, posición fija y duradera a un status determinado dentro de la estructura de la sociedad y, sobre todo, imposibilidad de dejarla o abandonarla si no es por medio de los canales de la movilidad socialmente reconocidos y que, a menudo, requiere de una o dos generaciones, salvo los casos de transformaciones violentas.)

¹³ Hemos dividido este fragmento en proposiciones y las hemos numerado para apreciar mejor su estructura. La proposición No. 1.1. va entre paréntesis por ser única que posee un carácter conceptual.

2. Por otra parte, el 'cholo' no tiene un sustento económico típico, ya que cambia de ocupación con mucha facilidad, aunque por regla general se dedica al pequeño comercio.
 - 2.1. Se trata, por lo tanto, de una simple diferencia de status dentro de una misma categoría de la estratificación, solamente que dicho status queda al margen de las clases y castas colindantes, con la característica que sus ocupantes están en constante intercambio entre el status del cholo y el status del indio.
 - 2.2. Aún cuando la intercambiabilidad de status no sea real, aparece como potencial para los miembros de la casta india, presentándose como una alternativa para salir de la inmovilidad estructural.
3. Como tal, sirve de parachoques entre las castas dominante y dominada, en la sierra del Perú.
 - 3.1. La marginalidad del grupo de los cholos es lo que disminuye la tensión entre las castas campesinas, constituyendo una puerta de escape a las frustraciones propias de la clausura y convirtiéndose en el elemento decisivo para la estabilidad del sistema.
 - 3.2. De no haber sido así es probable que se hubiera producido un violento choque estamental de consecuencias insospechables."

El texto termina con estas ideas:

"Tal es la situación de la actual estratificación social del Perú. La estructura social ha entrado, desde hace algunos decenios, en un proceso de transformación circunscrito a las clases urbanas pero que puede extenderse, en el futuro, a las rurales. No hay que olvidar que el conflicto entre castas no llegó a resolverse con la revolución de la independencia y aún espera solución."

De este modo, es la precariedad de las comunicaciones entre campo y ciudad, la relativa separación entre ambos, lo que impide que los cholos se conviertan en líderes de los indígenas y que el conflicto, latente y potencial, pase a ser una lucha abierta. El autor nos deja con la velada advertencia de que el proceso avanza hacia el desarrollo de esos nexos, y por lo tanto hacia la erosión de un elemento estabilizador de un sistema inherentemente inestable.

Cabría ponderar de este breve y olvidado texto varios rasgos sorprendentes. a) En primer lugar, su afinidad implícita con el pensamiento social de los años 20: hace un enfoque histórico, y establece ciertos desgarramientos en la estructura social debido al distinto ritmo en que se transforman. b) De otro lado el diagnóstico es inquietante: la estructura social peruana va presentando un carácter explosivo debido al desarrollo de un desgarramiento que lleva desde su origen, y que ha permanecido en forma latente debido a la limitada relación entre distintas partes de dicha estructura; ahora la modernización de la vida nacional incrementa el riesgo de hacerla manifiesta. c) Al mismo tiempo como diagnóstico es estrictamente académico, pues está lejos de presentarse sea en términos de advertencia o de profetización. d) En cuanto a las escuelas de pensamiento que pueden estar presentes hay una noción implícita de "equilibrio", pero el enfoque no es sistémico y menos aún estructural-funcional, sino más bien guarda afinidad con la "sociología del conflicto"¹⁴. e) En suma, hay una imagen *concreta* de la estructura social, muy por encima de esquemas interpretativos convencionales, como el eje tradición-modernidad, cuya exportación a los países subdesarrollados iba a recibirse bajo modalidades sumamente formales.

Aníbal Quijano: La Emergencia del Grupo Cholo

El texto de Quijano se sitúa en un campo de confrontaciones bastante complejo. De un lado tenía lugar la discusión sobre el "dualismo" de la sociedad peruana, la problemática de la "integración"; de otro se discutía sobre las migraciones del campo a la ciudad y las transformaciones del migrante, el paso de un sistema de "castas" a un sistema de "clases", el llamado proceso de "cholificación", etc. En suma, diferentes aspectos que terminaban englobados al interior de un horizonte: la *transición desde la tradición hacia la modernidad*. Ese fue el gran tema que en las décadas del 50 y del 60 conectaron a las ciencias sociales con lo que sería la matriz por excelencia de la época: el *subdesarrollo* como condición y el *desarrollo* como meta.

¹⁴ El tipo de equilibrio por falta de conexión entre las partes es el mismo planteamiento que Alvin Gouldner había hecho apenas un año atrás en un artículo que se ha convertido en clásico: "Reciprocity and Autonomy in Functional Theory". Llewellyn Gross (ed.): *Symposium on Sociological Theory*. Harper and Row, 1959.

El texto de Quijano (escrito en 1964) es uno de los que marca los inicios de una sociología nacional, pues al enfrentar la teoría de la modernización para dar cuenta de la dinámica del país, así como al criticar el concepto de aculturación para caracterizar la situación del grupo cholo, asumía la necesidad de *construir herramientas teóricas propias* en función de las exigencias de la realidad nacional.

Quijano argumenta que hablar de una sociedad *en* transición, además de estimar que la fase de tránsito será relativamente breve, asume un curso y un punto de llegada predeterminados, nada de lo cual sería aceptable en términos científicos¹⁵. Como alternativa Quijano propone el término "sociedad *de* transición", una sociedad donde los procesos de cambio no son un momento pasajero sino su quintaesencia; y sobre todo donde *la meta no está predeterminada*. Ello parecía concordar con muchas evidencias históricas del Perú y con el curso sociocultural que seguía el "grupo cholo": al emerger del mundo indígena no buscaba asimilarse sin más a "la versión criolla de la cultura occidental", sino que trataba de forjar su propio camino. Quijano llega entonces a decir que "está en proceso de emergencia una cultura incipiente, mestiza, embrión de la futura nación peruana si la tendencia se mantiene" (p. 61), "embrión de la futura personalidad cultural del Perú (p. 83).

El ensayo coloca además al grupo cholo y su emergencia al interior de un conjunto de cambios socioeconómicos e institucionales que atraviesan la sociedad peruana, aún si todavía no da una imagen global de ésta. Pero al mismo tiempo Quijano explora el fenómeno en términos psico-sociales, haciendo hincapié en la fuerte inestabilidad personal que para los individuos significa esta transformación, donde hacia adelante nada está definido ni tampoco están excluidas las marchas hacia atrás¹⁶.

¹⁵ Y tampoco ideológicos: estamos en los albores de la gran batalla de la sociología latinoamericana por la *especificidad* de América Latina que tendrá lugar sobre todo en la siguiente década.

¹⁶ Por entonces hubo un brote, lamentablemente no continuado, de estudios de psiquiatría social, animados por Humberto Rotondo. Véase de él y otros: *Estudios de Psiquiatría Social en el Perú*, Lima 1960.

No es posible en este contexto dejar de mencionar un texto muy sólido como fue "Poder, Raza y Etnia en el Perú Contemporáneo", de la pluma del antropólogo Fernando Fuenzalida, aunque escrito desde una óptica claramente sociológica. Este trabajo cambiaba drásticamente los términos de la discusión: para Fuenzalida las categorías étnicas, como "indio" y "mestizo", o "cholo", no designaban ni a individuos ni a grupos, pues eran clasificaciones exclusivamente relativas al punto de vista del observador y en verdad inexistentes en sí mismas. Lo que según Fuenzalida existía eran diferencias generacionales, pero que no llegaban a cristalizar en formas diferentes, estables, y menos aún, con un carácter colectivo que pudiera traducirse en una acción determinada.

"...la categorización es contextual y se da, en cada momento y para cada caso individual, en el plano de la interacción, de modo que 'el mismo individuo puede ser considerado indio desde un punto de vista y mestizo desde otro'. ...Algo semejante ocurre con el 'mozo' o 'majta'...[quien es] meramente el 'indio joven' que, moviéndose en un medio de comunicación incrementada y más expuesto que sus padres a estímulos procedentes de la sub-cultura urbana, imita el comportamiento del mestizo y, con frecuencia, lo suplanta si es que existe la ocasión. Por su condición generacional, los majta tienden a comportarse como grupo en cada pueblo, sin que esto -como es natural- les otorgue la estabilidad y permanencia de un estrato aparte."¹⁷

Cabe comentar que siendo la de Fuenzalida una argumentación muy aguda y de fundamental importancia, de todos modos deja sin explicar -e incluso sin preguntarse- por qué aún si no existen objetivamente rasgos y criterios que hagan unívocas tales clasificaciones, sin embargo; *éstas* (y no otras) existen por qué se califican a las personas según una realidad "ficticia", étnico-racial, y no de otro tipo. Si de percepciones relativas se tratase, éstas podrían tener un contenido totalmente diferente al caso en cuestión. El autor soslaya pues, cuál era la base real de estas imágenes.

Ahora bien, ya cuando Fuenzalida escribió su trabajo toda esta problemática venía siendo no solamente reemplazada por otra, sino simple y llanamente olvidada, incluso por los

¹⁷ F. Fuenzalida: "Poder, Raza y Etnia en el Perú Contemporáneo", en José Matos et al.: *El Indio y el Poder en el Perú*, pp. 78-79. Moncloa-Campodónico, Lima 1970. La frase entrecomillada pertenece a Bernard Mishkin, y es de 1946.

protagonistas de la misma, como fue el caso de Quijano mismo. En 1979, hacia las postrimerías de lo que fue la práctica identificación de marxismo y Sociología, él escribió respecto a su texto de 1964 que se trataba "de un material en realidad muy envejecido", por no disponer entonces de "los instrumentos de la teoría de las clases sociales", por carecer de herramientas tales como

"la articulación entre modos de producción, entre capital y no-capital; entre capital monopólico, servidumbre y reciprocidad andina; la asociación de intereses entre burguesía y gamonales, con todas sus implicaciones sobre el carácter de clase del Estado, de la entera configuración de clases y de sus conflictos, sobre la ideología y sobre las formas del conflicto."¹⁸

Escapa al período que nuestro trabajo abarca, el indagar cómo ocurrió esta conversión teórica, pero visto a tres décadas de distancia, uno de los más notables méritos del ensayo de Quijano fue haber esbozado una visión de la sociedad peruana, de sus cambios, sus perspectivas y sus (nuevos) actores, que tomaba clara distancia frente al paradigma de la transición.

Según éste, y dicho en muy breves términos, las ciencias sociales miraban al mundo a partir de una división entre países desarrollados y sub-desarrollados; las diferencias fundamentales entre ambos se debían a que los primeros habían desarrollado una cultura moderna, mientras los segundos mantenían culturas tradicionales. Sobre este telón de fondo había un movimiento espontáneo por el cual lo tradicional avanzaba hacia, o era reemplazado por lo moderno; la política de los gobiernos debía alentar ese proceso.

La transición era la forma y la *modernización* el contenido. Para una sociología fuertemente tributaria de la Antropología la transición tenía lugar a través del proceso de *aculturación*. Ya hemos visto cómo Quijano precisamente afirma que el grupo cholo *no* transcurre mera y simplemente por ésta; de esa forma Quijano encontraría en la realidad un proceso que le permitiría distanciarse de (y criticar a) estos enfoques. Sin embargo estamos todavía a mitad de los 60s, cuando la fuerza de estas ideas se encontraba en su punto máximo:

¹⁸ "Introducción" a *Dominación y Cultura. Lo Cholo y el Conflicto Cultural en el Perú*, p. 12 y 13. Mosca Azul, Lima 1980.

entonces existía la aguda conciencia de estar viviendo dramáticos cambios, y ello no podía tener lugar sin buscar en ellos -y a su vez *darles* mediante la acción política- un curso determinado, *un sentido*, una orientación, que coincidieran con lo que unos u otros deseaban como meta¹⁹. Las nacientes y aún poco diferenciadas ciencias sociales, Sociología incluida, difícilmente podían haber estado al margen de tal exigencia.

*La Mesa Redonda sobre "Todas las Sangres":
El Rostro Oculto de la Transición y la Modernidad*

Ya hemos mencionado en el capítulo anterior la amplia intersección que en esos años existía entre literatos y científicos sociales. En 1964 se forma el Instituto de Estudios Peruanos, en gran medida a partir de intelectuales que habían integrado al ya auto-disuelto Movimiento Social-Progresista. Dos de sus miembros, Jorge Bravo Bresani y Sebastián Salazar Bondy, organizaron unas mesas redondas para examinar entre escritores, críticos literarios y científicos sociales, las relaciones que pudieran existir -y las formas cómo podrían aprovecharse-, entre las ciencias sociales y la literatura. El debate que sobre la novela de Arguedas tuvo lugar en junio de 1965 es muy elocuente respecto a las distintas ideas que estuvieron en juego sobre el tema, pero que también iban mucho más allá de él²⁰.

Un primer aspecto sorprendente de la mesa redonda es lo poco que los hombres de letras con la excepción de Alberto Escobar, dijeron desde un punto de vista literario, con la excepción de Alberto Escobar, y lo mucho que la juzgaron escudriñando los valores a los cuales Arguedas se suscribiría. Les sorprendía sobre todo que el autor pareciese inclinarse hacia lo arcaico, lo

¹⁹ Recordando el clima político-intelectual de esos años Ernesto Yepes ha comentado que "...si nos centramos en el pensamiento de esa nueva izquierda que tiene su apogeo entre el 50 y el gobierno militar, allí encontraremos que sus formulaciones son muy claras. Nunca fue el Perú tan nítidamente definido por su simplicidad. Todo el mundo sabía lo que era la revolución, el país, el imperialismo. Se consideraba que las transformaciones estaban a la vuelta de la esquina." En Alberto Adrianzén (ed.): *Pensamiento Político Peruano 1930-1968*, p. 404. DESCO, Lima 1990.

²⁰ Además de Arguedas tomaron parte Alberto Escobar (lingüista), José Miguel Oviedo (crítico literario), Sebastián Salazar Bondy (escritor y ensayista), Henri Favre (sociólogo), Jorge Bravo Bresani (economista), José Matos Mar (antropólogo) y Anibal Quijano (sociólogo).

tradicional e incluso lo irracional, encarnados en personajes feudales e indígenas, frente a lo moderno, el progreso y la razón.

Pero cabe tener en cuenta que todos -Arguedas incluido-, calificaron a la obra como novela social, y por tanto realista. A partir de ahí la juzgaron en base a su fidelidad a lo que según ellos era el país era en ese momento, y también en función de la viabilidad de los caminos que la novela estaría proponiendo. Como puede notarse, en estas apreciaciones confluían exigencias de objetividad (cómo era el país), de juicios de valor (con qué personajes uno se podía identificar y qué representaban), y de tipo político-programático (qué caminos habían hacia adelante). Más allá de su desmesura, estas exigencias eran muy elocuentes de todo lo que por entonces se agitaba en las preocupaciones de los participantes.

Sin embargo hubo un ángulo más sofisticado de crítica: el referente al marco estructural de la novela. Reconociendo finalmente que los personajes eran muy realistas, y que aún los más arcaicos podían existir en ese entonces, Favre criticó el marco estructural *de casta* que marcaba sus relaciones. Según él en la sierra ya no habían indígenas, sino campesinos explotados, y según Quijano en su experiencia reciente los líderes campesinos que había encontrado no eran indios sino cholos; es decir, el escenario de la sociedad peruana cambiaba de casta a clase. Por el contrario, como dijo sobre todo Bravo Bresani, en la novela eran los indígenas que permanecían en condición de tales, y un señor feudal que vivía alucinado en un mundo arcaico y mágico, quienes expresaban las "posibilidades de salvación"²¹.

²¹ En la novela el líder de los indígenas regresa a su pueblo natal después de haber vivido muchos años en Lima, pero hace causa común con un atormentado terrateniente, indigenizado y casi místico. Emplazado a explicar lo que parecía ser una gran incongruencia, Arguedas resaltó los elementos que ambos personajes tenían en común, en contraste con otros terratenientes y con los personajes del mundo capitalista. Pero más allá de las críticas y de la defensa de Arguedas lo que aquí debe tomarse en cuenta es que en esta novela "realista" con Don Bruno acontece algo insólito: el acercamiento entre el señor de horca y cuchillo y el líder campesino se produce porque el primero experimenta una honda transformación personal a través del amor, lo cual lo convierte en un "buen patrón" para con sus colonos. Este es un tema eminentemente literario, pero el carácter hiper-sociologizado de la discusión, inclusive entre los hombres de letras, obvió tal dimensión, y el mundo de la novela fue juzgado por su imagen y semejanza con el mundo empírico.

En su conjunto estas críticas asumían que el país estaba cambiando hacia lo moderno, y que tradición y modernidad eran opciones excluyentes; de ese modo todo lo que no fuese una neta opción por lo moderno implicaba optar por la tradición. El modelo de la transición, y con él la idea de la modernización estaban así profundamente presentes. Desde el ángulo de la ideología, si bien los críticos no deseaban avanzar hacia la modernidad capitalista, no alcanzaban a definir la modernidad que deseaban sino como un racionalismo occidental productivista: eran profundamente escépticos acerca de las posibilidades de desarrollo endógeno de colonos y comuneros; lo indio podía ser parte del problema, pero no de la solución.

Y sin embargo en algunos de los participantes había paralelamente *otra* manera de pensar, mucho más afín con la manifestada por Arguedas en la novela y que Escobar explicara durante la discusión. ¿A qué nos referimos?

Hemos visto cómo en su ensayo sobre el cholo Quijano insiste en que muy diversos fenómenos, si no la sociedad peruana en su conjunto, incluyendo la "cholificación", pueden ser entendidos si se les ubica en una situación -a falta de un mejor término- "intermedia", donde nada permite calificarla como una fase transitoria conducente a corto plazo hacia otra etapa y en una dirección predeterminada. En ello se apoya, como hemos visto, para proponer el término "*de* transición", en lugar de la noción convencional "*en* transición".

Pero esta situación intermedia es resultado y punto de partida de permanentes tensiones, ambigüedades, carencias y contradicciones. En consecuencia, por ejemplo en el campo psicológico, el resultado no puede ser sino una personalidad "extremadamente conflictiva", marcada por la inseguridad y la frustración, donde difícilmente puede esperarse una solución "típico ideal".

En cuanto a la relación entre modernidad y tradición, Quijano afirmaba que las recuperaciones de tierras obtenidas por los movimientos campesinos desde fines de los años 50 les proporcionan más recursos, con los cuales fortalecen las prácticas comunales. Más aún, un mes después de la mesa redonda interpreta el mito de Inkarrí como un *mito moderno*, expresión

de que el "fatalismo" y la "apatía" campesinas llegaran a su fin²². En suma: los grupos campesinos indígenas se ligan más a la sociedad nacional, al mercado, vuelven más horizontal su relación con la cultura dominante, y *con ello* revitalizan su propia cultura y *siguen creando mitos*.

Finalmente, en ese mismo trabajo Quijano había distinguido dos teorías del cambio. En una de ellas éste es entendido como *la sustitución* de lo tradicional por lo moderno, y correspondería con la "sociedad *en* transición". En la otra "los elementos de uno y otro lado se fusionan y se combinan en estructuras institucionales comunes, nuevas, ya sea modificándose en este proceso o manteniéndose pero cambiando de lugar y de significación en la nueva estructura". Sin dejar de reconocer a la primera de éstas una parcial adecuación a la realidad, Quijano se inclinaba más por la segunda. Con ello dejaba en claro que empíricamente podían haber casos que se adecuasen sea a la una o a la otra, las cuales dicho sea de paso también podían ser entendidas como propuestas.

Ahora bien, todo esto aparece en la novela; por eso es paradójico que Quijano objetara:

- Que un personaje ya "totalmente cholificado" a través de sus años de experiencia en ciudades de la costa, como Demetrio Rendón, al regresar a su pueblo se vaya "plegando progresivamente a la densa atmósfera de misticismo e irracionalidad que rodea el mundo de don Bruno" [el terrateniente tradicional]. Es decir, Quijano reclamaba una transición como *sustitución*, y que ésta fuese irreversible, tanto en el plano social como en el personal.

- Que en la novela se encontrasen de manera incongruente las dos teorías del cambio mencionadas. ¿Pero en qué consistiría la incongruencia?. Únicamente que el texto daba ejemplos adecuados a cada una de ellas; es decir, el reconocimiento de la diversidad empírica fue confundida por Quijano con una debilidad teórica.

²² A. Quijano: "El Movimiento Campesino del Perú y sus Líderes", Julio 1965. Incluido en *Problema Agrario y Movimientos Campesinos*. Mosca Azul, Lima 1979.

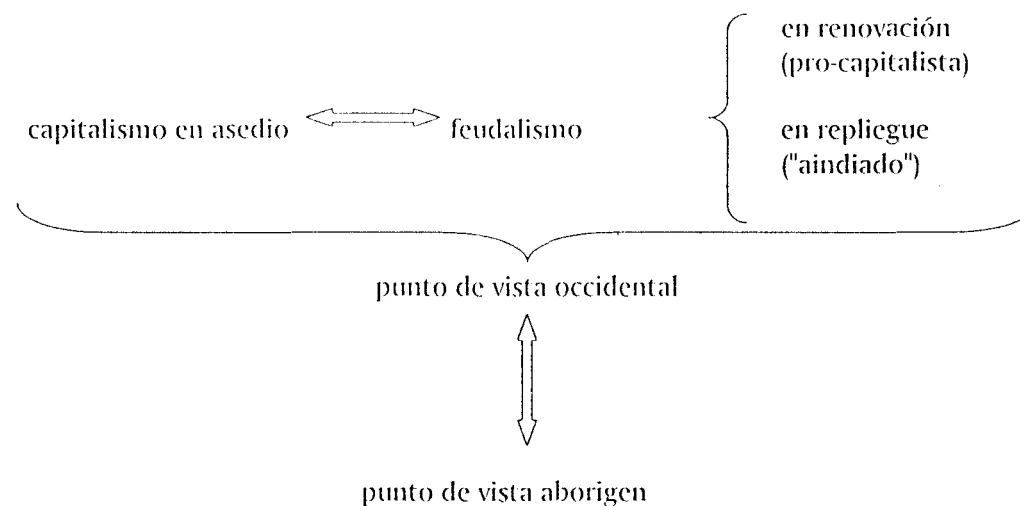
Resumiendo, salvo Arguedas y Escobar, los demás mostraron adherirse al esquema de la transición como sustitución, y entender al país como sociedad *en* transición. Lo irónico es que también lo hizo Quijano, pese a los enfoques alternativos que venía elaborando, afines a los que habían servido a Arguedas para estructurar su novela así, como para sus trabajos etnológicos de la década anterior.

No hay aquí el espacio suficiente para destacar aquí la notable comprensión que de la novela mostró Escobar. Diremos tan sólo que él identificó no dos sino *tres* elementos: el feudalismo (a su vez diferenciado en un feudalismo en renovación y otro en repliegue), el capitalismo que lo asedia, y el mundo indígena que se contrapone a la vez que se fusiona con todos ellos. A diferencia del modelo de la transición las relaciones entre estos elementos no se daban en términos de *polos*, entre los cuales tendría lugar un tránsito, sino mediante *oposiciones*. Pero además éstas no iban paralelamente, recorriendo de distinta manera la misma dimensión, sino que transcurrían en planos diferentes. Este diseño permitía a Escobar concluir con que los conflictos no se daban de manera lineal,

"sino que aparecen mezclados, confundidos, resquebrajados. Entonces se dan: patrones aindiados, indios amestizados, racionalistas con cierto sentido religioso, mágicos con un sentido racionalista. Y es precisamente esta *con*-fusión, este mundo desarticulado y desintegrado, el que para mí es el testimonio de la confusión mental, real y social, que es el Perú de hoy día."²³

Es indudable que esta perspectiva permite, mucho mejor que cualquier otra, entender una configuración quebrada y múltiple como la que aparece en la novela y en la realidad misma, donde no siempre hay opciones claramente decantadas, excluyentes e irreversibles, ni cursos fáciles en direcciones preestablecidas.

²³ Intervención en la mesa-redonda, p. 32-33. Dirigiéndose a Oviedo y Salazar, agregó: "O sea, lo que ustedes ven como defectos, yo lo veo como virtud."



Por último, hay un punto más que merece resaltarse, cual es una tensión no resuelta por los participantes entre el conocimiento científico y la intuición artística. ¿Qué relaciones se postulaban?: ¿autonomía, complementariedad, oposición, jerarquía?. En la mente de los organizadores había el supuesto de una complementariedad e incluso identidad entre ambas formas de conocimiento, al menos en sus puntos de llegada. Así en la reunión inaugural Bravo Bresani había dicho lo siguiente:

"Sabemos que el arte es una forma de conocimiento y un lenguaje simbólico. Que la intuición del artista proporciona reconstrucciones ideales cuya lógica interna es semejante a la realidad. Sabemos que los símbolos que el artista crea son en cierto modo intuiciones y proposiciones de esa imagen del hombre futuro presente en todo proyecto social que preside las tareas históricas y motiva y prefigura las luchas y los combates, las cooperaciones y las solidaridades de los hombres. Conocemos también la penetración analítica encerrada en la metáfora, muchas de las cuales...develan antes que el análisis científico la esencia de los comportamientos humanos."²⁴

Sin embargo, entre las declaraciones iniciales y los resultados se abrió un abismo. No era para menos; por más que ambas puedan ser actividades creativas, de la razón científica a la imaginación literaria se abre una brecha insalvable por estar constituidas por distintas "reglas",

²⁴ Jorge Bravo B.: "Literatura Peruana y Sociología". *Revista Peruana de Cultura*, No. 7-8, p. 182. Casa de la Cultura del Perú, Lima 1966.

como diría Wittgenstein, adecuadas en cada caso a prácticas específicas dentro de cuyos límites - y solamente dentro de ellos- tienen validez. El precio que se pagó en esa discusión, y lo pagó la literatura en la persona de Arguedas, devino de haber pensado que esa distancia podía haber sido eliminada haciendo que la literatura -y sobre todo *su* novela, calificada por todos de "realista"-, se sujetase a la ciencia.

Ahora bien, recordando lo que ya hemos adelantado en el capítulo II, si comparamos al Arguedas etnólogo con el escritor de ficción, ¿de qué manera convivían en él estas distintas "racionalidades"? ¿cuál era la manera de conocer que en él habitaba?. Más allá de su sensibilidad tan aguda y particular, la base de su ideología personal, o si acaso de su ética, es una preocupación esencial por la convivencia humana en base a la igualdad, la fraternidad y el respeto a las diferencias. De aquí se desprende como corolario que las relaciones serviles deben ser abolidas ahí donde se encuentren. Tal fue el punto de partida tanto de sus ensayos etnológicos como de sus obras literarias; es decir, una fundamentación *moral* única que discurrió por varios cauces.

Como ha dicho Carmen María Pinilla, Arguedas tenía un primer conocimiento vivencial, directo, de la realidad -el cual iba acompañado por dicho basamento moral. Primero el discurso literario, en forma muy espontánea, y luego el discurso científico de manera deliberada y formal, fueron los principales recursos que sus convicciones utilizaron, pero lo que nos parece sustancial en Arguedas es el impecable respeto que mostró por las reglas de cada discurso.

Ahora bien, según sugiere Pinilla, después de esta mesa redonda la capacidad de Arguedas para mantener la autonomía de ambos discursos se habría debilitado decisivamente²⁵. El caso es que para escribir su última novela Arguedas tuvo que recurrir a recoger materiales mediante un "trabajo de campo" pensado al interior de una investigación; el Perú que ahora

²⁵ Carmen M. Pinilla: *Arguedas: Conocimiento y Vida*, p. 244 n. 162. PUCP, Lima 1994. Según Vargas Llosa sería en *Todas las Sangres* que la autonomía de la literatura se habría fracturado en Arguedas, pero no en aras de las ciencias sociales, sino de las exigencias ideológicas de la época. Véase *La Utopía Arcaica: José María Arguedas y las Ficciones del Indigenismo*, Cap. XVI. FCE, México 1996.

enfrentaba ya no podía ser aprehendido a través de las vivencias de su infancia. Indudablemente el país se había transformado, y el proceso aún continuaba.

El Debate sobre la Oligarquía

Uno de los principales temas del pensamiento crítico que se reactiva en los años 50 es la naturaleza del poder en el Perú, al que se califica de parasitario y explotador. Pero hasta entonces el tema no había sido tratado aún desde el nuevo espacio de las ciencias sociales, las cuales quedaban orientadas centralmente por el problema desarrollo-subdesarrollo. Por esta línea era inevitable encontrarse con el tema, pues a poco que se avanzase en los diagnósticos y en las propuestas la mirada debía dirigirse a los actores sociales concretos que estaban en posibilidad de tomar decisiones, y definir y enjuiciar su carácter, trayectoria y posibilidades.

El primero que inició estas exploraciones desde la Sociología fue François Bourricaud, con su ensayo "Remarques sur l'Oligarchie Péruvienne" (1964)²⁶. Éste dio lugar a un conjunto de otras contribuciones mutuamente relacionadas donde intervino Jorge Bravo Bresani y los franceses Henri Favre y Jean Piel, conformando lo que se dio en llamar la "polémica sobre la oligarquía"²⁷. No vamos a hacer sino un recuento muy esquemático de ésta, examinando los términos en los cuales la discusión fue llevada.

Sociológicamente hablando la situación de Bourricaud tiene algo de paradójico. Se ha formado en el estructural-funcionalismo; sin embargo habla de "oligarquía" -por lo cual un

²⁶ Por razones de espacio no vamos a ocuparnos de su contribución de mayor alcance de los años 60: *Poder y Sociedad en el Perú Contemporáneo* (1967). Sin embargo lo que vamos a reseñar brevemente tuvo más trascendencia en razón del debate a que dio lugar. Puede verse una ponderada evaluación que el mismo autor hace de este libro, dieciocho años después, en *Análisis, Cuadernos de Investigación* No. 13 (Lima 1988), incorporada luego a la segunda edición de dicha obra. IEP, Lima 19--.

²⁷ Todos estos trabajos fueron reunidos en el importante volumen *La Oligarquía en el Perú*. Moncloa-Campodónico, Lima 1969. Las páginas que citaremos en esta sección corresponden a este volumen.

hombre de prensa peruano lo calificará de "marxista"- y estudia un poder que está basado no en el consenso sino en la cooptación de sectores medios y en la exclusión de las masas (41). Acaso su orientación teórica se revela en la formulación de sus preguntas de base: ¿podrá la oligarquía *mantenerse* en el poder, como lo ha hecho a lo largo del siglo XX?, ¿o será capaz de transformarse para poderse adecuar a las crecientes presiones que recibe?. Así planteadas, parecen ser las preguntas inversas a las del pensamiento crítico y la izquierda en general, interesados en *cancelar* cuanto antes a dicha oligarquía; pero al tratarse de una diferencia *diametral* de óptica, existía entre ambas plena correspondencia: a fin de cuentas Bourricaud también se preguntaba por las posibilidades de una explosión.

Las diferencias de fondo las ve Bourricaud en el diagnóstico mismo: "la doctrina común y constante de la extrema izquierda es que la oligarquía constituye un grupo cerrado, un cuerpo extranjero, una especie de cáncer que es posible extirpar por una cirugía expeditiva. Es precisamente este punto de vista el que me parece discutible, porque atribuye a la oligarquía de hoy una cohesión, una unidad, que la de ayer con toda su fuerza no tuvo jamás" (51). Es decir, su énfasis está puesto en explorar la flexibilidad de lo estructurado, su complejidad. Mientras el pensamiento ideologizado simplifica desmesuradamente y el pensamiento crítico de la época lo era-, la actitud científica reconoce la complejidad de la realidad.

Bravo Bresani centró la polémica con Bourricaud en cuestionar la importancia y en último caso la existencia de un grupo claramente definido, de origen nacional, que detentara el poder en el Perú. Esta oligarquía no es sino

"un conjunto de intermediarios (una masa sin poder propio)...Lo que nos queda en las manos, no es pues un grupo homogéneo, más o menos permanente, capaz de decisión decisoria...sino más bien una poliarquía de intermediarios heterogénea, variable y solamente capaz de negociar las 'condiciones' a veces casi impuestas y a veces casi mendigadas, en que se realizarán las decisiones importadas..."(86).

En tal sentido, Bravo calificaba como un error el considerar a los agro-exportadores como el núcleo básico del poder en el país, y al control sobre la tierra como condición fundamental

para su ejercicio. Si de sectores se trataba, la minería y el crédito resultaban ser mucho más importantes, y fundamentalmente porque conducían a donde estaba el verdadero poder: en el exterior.

Quizá "la verdad" se encontrara a medio camino, pero analizados los textos en su conjunto es evidente que la diferencia maestra radicaba en la construcción del objeto. En Bourricaud la unidad de análisis es la sociedad global, incluyendo la política; se trata del país, el Estado-Nación, como quiera que éste pueda existir. O en una palabra, la esfera pública. Por el contrario Bravo parece más interesado en *los poderes*, en los grupos de poder; desde ahí puede preguntarse por su influencia política, pero no llega a la política como tal. Aquí el poder es un poder privado que busca fines privados, utilizando lo público como instrumento.

Bourricaud no discute que la oligarquía maneje al país como un asunto privado, pero como sociólogo político no puede prescindir de la existencia de lo público, por más reducido que este espacio pudiera ser. De ahí que haya insistido en varios momentos sobre las dificultades en las relaciones entre la oligarquía y las fuerzas armadas, tema que no tendría cómo incorporarse a la perspectiva de Bravo Bresani. Por lo mismo, si hay una esfera pública, el país no puede quedar tan fácilmente atravesado por los intereses extranjeros²⁸. Para Bourricaud existe una sociedad nacional en proceso, en tránsito; para Bravo hay mucho menos en ese sentido: arriba existen círculos puramente intermediarios, al centro clases medias dependientes y frustradas, y en la base no hay ni "proletarios auténticamente transformadores [ni] existe en el Perú todavía un campesinado verdaderamente revolucionario."(88)

²⁸ Cuando se desarrolla esta polémica Bravo dirigía una amplia investigación denominada "Gran Empresa y Pequeña Nación", de la cual se publicó en 1968 un pequeño ensayo con ese mismo título. Su centro de interés estaba en las unidades empresariales más importantes, los sectores que controlaban, las redes que conformaban, su campo de influencia. Una versión más amplia, terminada dos años después del golpe militar de 1968, es "Dinámica y Estructura del Poder. Reflexiones Preliminares". En Fuenzalida et al: *Perú Hoy*. Siglo XXI, México 1971. Debemos señalar que por estos mismos años aparecen varios trabajos que intentan "revelar" la ubicación del poder en el Perú determinando a los grandes propietarios. El que mayor difusión ha tenido ha sido *Los Dueños del Perú*, de Carlos Malpica. Otros trabajos fueron el de Eduardo Anaya, y el de Espinoza y Osorio. En general, a diferencia del de Bravo abundaron en información, a la par que carecieron de un marco teórico significativo.

La discusión dejó como resultado diversas ideas y exploraciones interesantes sobre los altos círculos, algún ensayo histórico-social de conjunto, pero se agotó sin llegar a conclusiones sólidas. Muy poco tiempo después tendría lugar una polémica más larga y desordenada, esta vez en términos de "clase", sobre la existencia o inexistencia de una "burguesía nacional". En ella poco o nada fue retomado de este debate, pero esto escapa ya a nuestro estudio.

Julio Cotler: "La Mecánica de la Dominación Interna..."²⁹

En este célebre trabajo tenemos uno de los primeros intentos en dar cuenta del funcionamiento de la sociedad nacional desde la sociología moderna, analizando en particular las *relaciones sociales* que serían fundantes de la estructura social y dando un gran énfasis a la *dominación*; estos temas van a marcar desde entonces su línea de pensamiento. Es, de otro lado, prácticamente el primer trabajo de su autor en calidad de sociólogo, pues años atrás se había graduado como antropólogo en la UNMSM.

El texto se inicia con una larga crítica al dualismo a partir de nociones como la de "colonialismo interno", puesta en circulación por entonces por los mexicanos González Casanova y Stavenhagen. La crítica de Cotler incluye a nociones como la de "pluralismo", utilizada entonces por Matos Mar y Bravo Bresani, y su efecto es no solamente poner de relieve las relaciones entre ámbitos aparentemente separados, sino sobre todo destacar el predominio del poder y de la sociedad nacionales sobre el ámbito local.

En tal sentido Cotler se distancia en algunos aspectos de los aportes que se venían haciendo sobre la estratificación nacional, y que partían de la distinción y contraposición entre indios y mestizos -es decir, de una definición étnica de los sujetos sociales. Ahora bien, no se trata en principio de rechazar estos términos, pues Cotler los asume. Como para Bourricaud y

²⁹ Citamos de la edición de *Perú Problema* No. 1. Moncloa, Lima 1968. El ensayo ha sido incluido con supresiones menores y retoques de estilo en J. Cotler: *Política y Sociedad en el Perú: Cambios y Continuidades*, pp. 17-57. IEP, Lima 1994.

otros, también para él "indio" y "mestizo" se diferencian entre sí debido a sus rasgos culturales - como el acceso que tengan o no al manejo del castellano oral y escrito-, a la vez que sólo pueden entenderse el uno en razón del otro, en tanto existen como tales al formar una relación de dominación. Sin embargo, lo que en última instancia le interesa es establecer sobre qué bases se reproduce esta última.

Al respecto hablar de indios y mestizos es colocarse en principio en un plano local y no en el plano nacional, pero entonces surge una pregunta fundamental: ¿cómo son las relaciones socio-políticas entre ambos espacios?. La literatura previa no había tratado este problema sino fragmentariamente, y Cotler se pregunta si la relación local no dependerá solamente de lo que ocurra en la zona, sino del funcionamiento del centro del sistema social y político. Si tal como se afirma, por ejemplo para el departamento de Puno, el mestizo "es el elemento dominante en esa circunscripción, ¿en qué medida su situación se encuentra sostenida y al mismo tiempo dependiente de la zona y los estratos sociales metropolitanos, radicados en la región costera? Y de darse esas relaciones, ¿cuáles son los mecanismos que les dan a los mestizos en vigencia regional...?"(160)

Cotler plantea un análisis en términos de comunicaciones ¿quiénes tienen o no *acceso* al poder central, y qué estrategias asumen en consecuencia?. Todo ello conduce a una imagen de la estructura social en razón de posiciones estructurales y roles, así como de relaciones de poder de ahí resultantes. Sin embargo de aquí no se desprenden definiciones étnicas; tenemos pues, un doble lenguaje: el étnico, al hablar de la sociedad local, y el estructural, cuando se analiza la sociedad en su conjunto. ¿Qué relación van a guardar entre sí?

El autor procede a desarrollar su enfoque refiriéndolo primero al mundo rural serrano. Describe así las relaciones de dominación en haciendas y en comunidades, cuyos perfiles difieren marcadamente. La dominación del hacendado sobre el colono tiene una base económica: el control sobre la tierra, que le permite disponer del *tiempo* del colono y privarlo a éste de toda posibilidad de dedicarse a sí mismo (164). Ante ello el colono recurre a una *estrategia estrictamente individual*, cual es el compadrazgo, a su vez utilizada por el patrón para fortalecer

los lazos particularistas de lealtad personal (166). El resultado es un estado general de desconfianza *entre* los colonos, o en otras palabras, el célebre "triángulo sin base" (167).

En principio la situación en las comunidades sería muy diferente en todos estos aspectos,³⁰ aunque el resultado final lo es mucho menos: el crecimiento demográfico lleva a los comuneros a depender de las tierras de las haciendas (168), y sus vínculos con el mundo oficial requieren obligadamente de intermediarios, definidos como "mestizos" -aquí se reintroduce la terminología étnica, punto que discutiremos más adelante. Esta relación de dependencia es denominada *clientelismo*.

Si bien las diferencias que entre compadrazgo y clientelismo son obvias también tienen importantes puntos en común, como que en ambas la figura dominante controla todos los vínculos con el mundo "exterior", y cuando menos ante la percepción de los dominados sus amos pertenecen a él. El sistema gamonal controla todas las esferas de autoridad (177), de modo que las autoridades no necesitan tomar en cuenta a la masa dominada (176). El resultado es una *privatización* del poder, la cual se extiende a las relaciones entre estratos de mestizos (179)³¹.

Con todo este análisis, y hablando globalmente para el caso de la sierra, Cotler constata que la propiedad de la tierra no es una condición necesaria, aunque sea suficiente para sustentar dicha dominación. En cambio la condición "necesaria y suficiente" del sistema de dominación consiste en el *acceso al sistema de autoridad* que tiene el mestizo a través de su manejo del castellano y de su alfabetismo (171). Es decir, la situación de poder en la esfera local, dependería no de recursos locales, sino de los nexos con poderes más "reales", ubicados en el mundo urbano y oficial. La función central del mestizo es la de ser un intermediario³².

³⁰ Debieron transcurrir dos décadas antes de que se hiciese un análisis crítico de este planteamiento. Véase Nelson Manrique: *Yauar Mayo: Sociedades Terratenientes Serranas (1879-1910)* pp.157-162 DESCO, Lima.

³¹ Años más tarde para referirse a este fenómeno Cotler usará reiteradamente la noción de "patrimonialismo", tomada de Max Weber.

³² El énfasis de Cotler en los intermediarios recuerda la figura del "cacique parlamentario" que Belaunde había resaltado cincuenta años atrás, así como el fino análisis que entonces realizara. Decía Belaunde que

Examinemos esto con mayor detalle. ¿Estamos hablando simplemente de un conjunto de individuos, o de algún tipo de colectividad?. Si la definición de mestizo se redujese al manejo del castellano oral y escrito, todo indio alfabeto se convertiría en mestizo, lo cual no era el caso, como el mismo Cotler lo señala al hablar poco después del proceso de "cholificación". Es decir, ser indio o mestizo implica además estar ubicado en cierta posición social.

Ya en el "Prólogo" a *Tempestad en los Andes* de Valcárcel (1927) Mariátegui había escrito que "el indio alfabeto se transforma en un explotador de su propia raza porque se pone al servicio del gamonalismo", el cual no designaba solamente a los latifundistas, sino a "una larga jerarquía de funcionarios, intermediarios, agentes, parásitos, etc."; es decir, a todo un *sistema*. No bastaba alfabetizarse: era necesario entrar a formar parte del poder. Pero en ese entonces Mariátegui fundamentaba todo este sistema en "la hegemonía de la gran propiedad semifeudal en la política y el mecanismo del Estado", punto que desde entonces no había sido vuelto a examinar. Esto es sumamente importante, porque plantea la pregunta de si, asumiendo que para su época el análisis de Mariátegui hubiera sido correcto, a fines de los años 60 estaría perdiendo correspondencia con la realidad.

Al respecto el análisis de Cotler sugiere una dedicación creciente de los terratenientes a actividades de tipo legal y burocrático, que se incrementa a la par de su ausentismo en las haciendas. Implica también que ellos percibían ingresos no agrícolas ni provenientes del trabajo de los colonos. Al mismo tiempo, y no sin múltiples excepciones y límites, crece la presencia de autoridades del Estado, dependientes ya no del poder local sino del poder central. En suma, esa gran propiedad venía perdiendo injerencia en el ámbito nacional de poder.

este personaje *no era* por lo general terrateniente, ni caudillo o líder: "El cacique es un agente del poder central en su provincia, es un colaborador del régimen personal. Es una sombra de prestigio, una ficción de poder, una alucinación de fuerza detrás de la cual sólo hay un contenido real y un valor sustantivo: el subprefecto que le da el poder central a trueque de sus votos en el parlamento. ... Los intereses que patrocina son personales y lugareños, su influencia no sólo es perturbadora en la vida general, sino profundamente desmoralizadora y perjudicial en el régimen local. Él encarna, por una paradoja profundamente cierta, el más absorbente centralismo." V. A. Belaunde: "Plutocracia Costeña, Burocracia Militar y Caciquismo Parlamentario" (1917), en *Meditaciones Peruanas*, op. cit., p. 303 y 305. Véase nuestro Cap. I.

Pero este ensayo intenta dar una imagen global del país en su conjunto. Por lo tanto, ¿qué hay en la estructura social y política además de indios y mestizos?. Lo básico es, a su modo de ver, un conjunto de sectores organizados que merced a intensas luchas han conseguido algunos beneficios del poder central. Sin embargo, estos segmentos han luchado por una "incorporación segmentaria" a dichos beneficios; es decir, sin buscar incluir a quienes estarían fuera de estas organizaciones. Al actuar de esta manera levantan barreras frente a los marginados y se convierten por lo tanto en un factor de mantenimiento del sistema de dominación, no de su erosión y reemplazo³³.

El trabajo termina con algunos apuntes sobre procesos y fuerzas de cambio que, pese a todo lo anterior, van socavando la dominación interna. Ellos son, en primer lugar, la migración del campo a la ciudad bajo modalidades que reducen el desarraigo de los migrantes y "ruralizan" las ciudades. Pero algo que debe agregarse es la *escala* a la que esto ocurre: se produce de manera tan masiva y múltiple que las demandas desbordan las posibilidades de clientelización del poder y sus diversos agentes, haciéndoles entrar en competencia entre sí, y despojándolos de la posibilidad de exigir lealtad personal (190-191). Aún sin dar una explicación clara al respecto, Cotler afirma que el accionar de estos nuevos sectores, como obreros y como pobladores marginales, ya no es sementaría sino clasista (188-9).

De otro lado el mantenimiento de lazos con el lugar de origen lleva a una muy amplia difusión de innovaciones culturales en el mundo indígena. Del conjunto de estos procesos surge el fenómeno "cholo". Aquí Cotler retoma los análisis de Bourricaud y Quijano, subrayando en particular en la "incongruencia de status" de la situación chola (192) en contraste con la perfecta congruencia de la condición de indio (177); las diferencias en el plano psico-social son también muy grandes.

³³ Es evidente que detrás de esta evaluación se encuentra una postura ética, cual es el *universalismo*, así como el supuesto de que la universalidad de las demandas tendría la capacidad de abolir toda dominación no democrática. Pero un balance del diagnóstico de Cotler lo haremos más adelante.

El campo socio-político en las zonas rurales perfila así una nueva situación: los cholos lideran a los indígenas, socavan la imagen de omnipotencia del patrón, y se enfrentan a los mestizos locales, desplazando y debilitando el sustento de los estratos mestizos altos y de la "oligarquía" limeña³⁴. Finalmente, el efecto real de las fracasadas guerrillas ha ido en ese mismo sentido.

De todo ello se colige una situación sumamente volátil, si no explosiva, frente a la cual el Estado no hace sino postergar las acciones indispensables que permitirían incorporar a la población, pues ellas requerirían "de ciertas medidas previas de reorganización interna del aparato estatal que implicaría la reestructuración del sistema social en su conjunto" (196). En suma, un peligroso inmovilismo.

3. UNA APRECIACION DE CONJUNTO

Los años 60 presencian por primera vez el surgimiento de una sociología moderna en el Perú que, como tal, empieza a estudiar al país en su conjunto y mediante términos *análogos* a los que utilizaran anteriormente el pensamiento social y el pensamiento crítico, si bien lo hace sin aludir a él³⁵.

Quizá el ejemplo más claro sea el debate sobre la "oligarquía" e inclusive el uso mismo de dicha noción. Pero en general se van construyendo imágenes globales del país definidas en términos de desigualdades muy profundas, aunque también -lo que no es lo mismo- a partir de

³⁴ El término entrecomillado sugiere que Cotler lo empleó por concesión a la polémica que entonces se desarrollaba entre Bourricaud y Bravo Bresani. Cotler no consideró necesario pronunciarse respecto a ella.

³⁵ No teniendo este capítulo una pretensión exhaustiva sólo haremos una mención rápida a Carlos Delgado. Antropólogo de profesión, se orientó luego en una dirección sociológica. (Como hemos dicho, este cambio también se produjo en Quijano y Cotler). De filiación aprista hasta los años 60, sería un caso ideal donde el pensamiento crítico y la Sociología hubieran podido encontrarse. Un examen de sus ensayos nos muestra que ello no fue así. Véase por ejemplo, "Ejercicio Sociológico sobre el Arribismo" (*Amaru*, Marzo 1968), donde recorre, aparentemente sin saberlo, ideas muy similares a "los factores psíquicos de la desviación de la conciencia nacional" del Belaunde de 1912.

desequilibrios, desgarramientos y contradicciones. Si bien no es catastrofista, el cuadro resultante ofrece un panorama dramático, pues advierte sobre las posibilidades de un cambio drástico en el ordenamiento social.

Ahora bien, si de un lado las inquietudes de base están cercanas a las del pensamiento crítico coetáneo, no dejan de existir importantes diferencias. Este último se ha centrado en la denuncia del orden existente, poniendo el énfasis en el carácter parasitario de sus clases dominantes, y no ha realizado un análisis de la realidad actual sino en términos bastante superficiales. Su metodología descriptiva culmina en visiones "dualistas" del país, donde tanto la producción capitalista como la "semi-feudal" parecieran ser autónomas entre sí y, por ejemplo, capaces de generar cada una sus propias bases de poder. El aparente predominio cuantitativo de lo "semi-feudal" conduce a caracterizaciones muy convencionales. La denuncia de extremas desigualdades, que tienden a ser vistas como situaciones de injusticia tiende a complementarse con una predisposición a magnificar las posibilidades revolucionarias de los explotados, o en su defecto a minimizarlas³⁶. Más aún, la experiencia de la revolución cubana precipita las experiencias guerrilleras en el Perú y otros países, sobre el supuesto de una situación insostenible, y de masas que de por sí permanecerán inmóviles.

Cabe mencionar las bases sociales de estos intelectuales. Los marxistas son en general, provincianos, con una experiencia vital muy vívida de la omnipotencia de los poderes locales, incluyendo a los terratenientes³⁷. Por el contrario los "progresistas" son más bien limeños, modernos y cosmopolitas (en algunos casos inclusive han pertenecido a los círculos oligárquicos, como Jorge Bravo); tienen todas las condiciones para poner el acento en el capital financiero y en su dimensión transnacional. Eso sí, todos, incluyendo a franceses como Bourricaud y Favre, coinciden al menos en un punto: la clase dominante usa su poder en su propio y exclusivo

³⁶ Como hemos referido, en el debate sobre la oligarquía, Bourricaud ha dicho en más de una ocasión cómo en cada viaje que hacía a Perú los izquierdistas le hablaban de lo "inaguantable" que era la situación, en especial para las grandes masas. A él le impresionaba antes bien la capacidad de adaptación de éstas, así como la de la oligarquía.

³⁷ Luis Guillermo Lumbreras, uno de sus más caracterizados representantes, ha vertido su testimonio al respecto en una entrevista de Raúl Gonzáles publicada en *Quehacer* No. 42, Ago-Set. 1986.

beneficio; por tanto no es una clase dirigente.

Quienes van a formar las nuevas ciencias sociales y la sociología están más cerca de este segundo grupo. Aunque en ocasiones parece ser un punto de llegada más que un punto de partida -como en Cotler- el énfasis está puesto en lo capitalista, lo urbano, la industria. Como hemos visto, el poder en la sierra depende de lo que ocurra en Lima, y la propiedad de la tierra importa mucho menos que antes³⁸. El análisis del poder es mucho más fino; por ejemplo, tanto Favre como Bourricaud van a mencionar, mucho antes de 1968, que las relaciones entre las fuerzas armadas y la "oligarquía" eran bastante precarias, y sugieren que aquéllas ya no eran simplemente los "perros guardianes" de ésta.

Por último, hay una conciencia clara de la novedad de los cambios: el surgimiento de "cholos" no aculturados, o de sectores sociales que ya no actúan segmentariamente. Todo ello apunta a construir herramientas para distanciarse de la teoría de la modernización y trabajarla, o para reubicar la dimensión étnica de las relaciones sociales, y para esbozar un análisis histórico-estructural antes que el término fuese puesto en circulación por Cardoso y Faletto en el marco de la "teoría de la dependencia".

Todo ello muestra como en esos momentos estas diversas contribuciones estaban constituyendo la base de un planteamiento nuevo. Se iba avanzando si no en la formación de una corriente, al menos en la acumulación de una cierta tradición mediante el desarrollo de un *corpus* a la vez diverso y no obstante cohesivo: es decir, mutuamente referible. Pero inesperadamente la irrupción del gobierno militar en Octubre de 1968 truncó estos desarrollos, a la par que catapultó otros.

³⁸ Durante los años 70 un "enigma" que iban a encontrar los estudiosos del agro, era la supervivencia de los poderes locales pese a la práctica desaparición de los terratenientes. De haberse tenido en cuenta un análisis como el de Cotler el "problema" hubiese podido abordarse muy fácilmente. El marco de referencia que estuvo tras la reforma agraria estuvo más cerca al pensamiento ortodoxo que a las nuevas ciencias sociales.

Para no dar sino algunos ejemplos, hacia 1970 Bourricaud dejó de visitar y de ocuparse de nuestro país, en momentos en que éste era literalmente invadido por decenas de estudiosos que ansiaban investigar el "proceso" o el "experimento" peruano. De otro lado, haciendo parte de un movimiento incontenible, Quijano hizo explícito un drástico giro teórico de su sociología hacia el marxismo, y Cotler prácticamente canceló el discurso que venía desarrollando para pasar -por breve lapso- a integrar el proyecto político-intelectual de éste. De su lado, el Gobierno Militar elaboró una ideología rudimentaria, pero sobre todo difundió una interpretación de sí mismo y de la historia con abundantes elementos del discurso crítico e incluso de las mismas ciencias sociales. Simultáneamente surgieron multitud de estudios que, sobre nuevas bases, iban a constituir la compleja sociología de los años 70. Pero esa historia la abordaremos en otra oportunidad.

V. REFLEXIONES SOBRE UNA HISTORIA INTELECTUAL

En estas páginas vamos a retomar los interrogantes que nos hicéramos al inicio de este trabajo, con miras a explorar una posible respuesta. Centralmente, ¿por qué, si la Sociología fue conocida en el Perú desde inicios de siglo, solamente empieza a tener una presencia significativa en el pensamiento nacional a inicios de los años 60, cuando llegó *de nuevo*, y desde fuera?. Sin embargo antes de entrar a ello cabe discutir anteriores: la imagen de discontinuidad tan marcada entre las generaciones de intelectuales, que de nuestro recorrido se desprende.

I. CONTINUIDAD Y DISCONTINUIDAD EN EL PENSAMIENTO: LA SUCESIÓN GENERACIONAL ENTRE LOS INTELLECTUALES PERUANOS

En nuestra exposición lapso no aparecen corrientes centrales, no es transparente que cada grupo generacional herede de sus predecesores algo que los identifique; prácticamente no hay escuelas, o líneas de pensamiento que perfilen alguna continuidad, algún trabajo acumulativo.

¿Es que "en verdad" no existe algo que proporcione una mínima coherencia, o será más bien una ilusión creada por nuestro modo de aproximarnos, que privilegia al autor y su instante?. Cualquiera puede argumentar que en el Perú del siglo XX ha existido un "pensamiento de derecha", varias corrientes que se han reclamado de "izquierda", y una amplia franja de pensamiento de "centro". ¿No estuvimos acaso saturados de "mariateguismo" en los años 80 (lo cual, por poner un ejemplo reciente, daría una continuidad de medio siglo?). ¿No es posible establecer troncos de interpretación de nuestra realidad y nuestra historia? Es pues indispensable sopesar la imagen que, al proceder inductivamente, hemos ido construyendo.

Es obvio que todo grupo generacional, ya tenga o no una formación universitaria, ya se defina o no por una vocación o profesión de tipo intelectual, "aprende" de una generación previa. Ello implica compartir con ésta un espacio cultural mediante el cual puedan ubicarse

mutuamente, tener cada uno una imagen del "otro". Pero tratándose de intelectuales el criterio tiene que ser más exigente, pues aquí de lo que se trata es de intercambios explícitos y conscientes de preguntas, problemas, categorías conceptuales, ideas, "conocimientos". En otras palabras, no es lo mismo examinar la continuidad generacional entre gentes para las cuales la discusión de ideas y la reflexión gratuita sobre la realidad es un aspecto inexistente o definitivamente secundario de su existencia, que hacerlo respecto a quienes fundamentalmente *viven* en dicho espacio.

Para evaluar este aspecto podemos utilizar varias entradas. De un lado están las declaraciones explícitas: si alguien se declara discípulo de algún predecesor -o si es considerado así por terceros-, y en qué términos. En sentido contrario, tenemos a quienes afirman "no tener maestros"; ahí se impone examinar los criterios que avalarían esa afirmación. Así, algún miembro de la "generación del novecientos" declaró que "no tuvieron maestros", frase que también ha sido pronunciada por algún representante de la "generación del centenario". Tras minuciosas investigaciones Osmar González ha podido concluir que "es tradición en nuestro país que cada generación afirme que careció de maestros para conseguir una mayor individualidad"¹. Por lo mismo no podemos tomar estas afirmaciones de los interesados sin beneficio de inventario; sin embargo, en una sociedad como la peruana, donde las figuras directoras son tan importantes en todo orden de cosas -empezando por la política-, es de destacar la ausencia de "discípulos" en el sentido estricto de la palabra.

Del otro están los espacios organizados capaces de ostentar una dilatada trayectoria que atraviese a más de una generación: universidades, asociaciones de intelectuales, centros de investigación, publicaciones periódicas, etc. Sin instituciones (dándole al término un sentido muy amplio) no puede garantizarse una continuidad de largo alcance.

Con los mencionados supuestos en mente podríamos decir que el entramado que terminaron formando la revista *Mercurio Peruano* de Víctor Andrés Belaunde (fundada en 1918) y el Instituto Riva Agüero, asociado a la Universidad Católica del Perú (fundado en 1947),

¹ Osmar Gonzales: *Sanchos Fracasados: Los Ariclistas y el Pensamiento Político Peruano*, p. 267. Ediciones PREAL, Lima 1986.

constituyen el caso donde más (pero *mucho más*) que en ningún otro hemos tenido la continuidad inter-generacional de una corriente de pensamiento, el cual en este caso podríamos denominar "cristiano-conservadora". Para la época que hemos cubierto en nuestro trabajo no hay, ni de lejos, ningún otro caso semejante².

Si damos una mirada a la cuatricentenaria Universidad Nacional Mayor de San Marcos el panorama es completamente distinto: en ella, para bien o para mal ni el indigenismo, ni el liberalismo, ni el marxismo, tuvieron el enraizamiento, el peso o la continuidad suficientes como para formar algo comparable a la corriente de la Universidad Católica. Podemos conseguir una imagen bastante aproximada de ello si examinamos qué casos hubo en el mismo sentido. Así, Julio C. Tello formó una aplicada generación de arqueólogos, entre los que *como discípulo* destacó Toribio Mejía Xespe. Pero si bien el legado de Tello es indiscutible, la Arqueología en el Perú ha transcurrido luego por derroteros muy diversos y plurales. No hay ni hubo una escuela que sea, estrictamente hablando, *la* heredera de las ideas de Tello.

También en San Marcos Luis E. Valcárcel tuvo un importante conjunto de alumnos en el campo de la Etnohistoria -en ese entonces novísimo campo de estudios que él decisivamente contribuyó a fundar. De ahí surgieron los estudios de Etnología hacia 1946. Pero a diferencia del pensamiento católico, el de Valcárcel -y sobre todo el de sus alumnos- fue recibiendo el influjo decisivo de nuevas épocas, de modo que su magisterio fue más personal que científico o

² El único caso comparable, pero que estrictamente está en el límite del período que cubre nuestro estudio, sería el del sacerdote Gustavo Gutiérrez y la *Teología de la Liberación*. Si bien tiene características diferentes, Gutiérrez ha sabido congregarse a un conjunto de jóvenes de diversas profesiones, quienes empezando por ser discípulos suyos en esta corriente, han hecho esfuerzos por proyectarla hacia distintos campos del saber. En tal sentido su influencia se ejerce sobre una amplia gama de escenarios, incluyendo de manera central a las ciencias sociales. No deja de llamar la atención la manera cómo el "factor religioso" es definitorio en las dos ocasiones más destacadas en las cuales se ha dado una continuidad generacional.

ideológico. A fin de cuentas terminó siendo una figura patriarcal y ejemplar, antes que el fundador de una corriente definida. Para ilustrar lo que decimos piénsese en las distancias recíprocas que pueden haber entre Valcárcel, José María Arguedas y José Matos Mar.

Menos aún es lo que en el sentido de las continuidades pudo significar, entre los años 30 y 50, el entramado de la ANEA y las revistas afines al pensamiento de izquierda que estuvieron en su cercanía: *Garcilaso*, u *Hora del Hombre*. De todos modos este conglomerado incluyó un núcleo afín al Partido Comunista que, como hemos visto, en los años 50 forjó una escuela -si cabe la expresión- de Ethnohistoria marxista. Ha sido lo más semejante a una corriente intelectual de cuño marxista en el campo de las ciencias sociales.

¿A todo esto, cómo queda Mariátegui?. Posiblemente el suyo sea el caso más extremo entre los grandes pensadores peruanos, en el sentido de no haber tenido *ni un solo discípulo real*, a despecho de la admiración y reverencia de la que gozó en vida, y sobre todo varias décadas después de su muerte. Más allá de cualesquier hagiografía de nuestra parte, la originalidad de su pensamiento está fuera de toda duda. Pues bien, es en ese terreno que -creemos- ninguno de los jóvenes intelectuales que lo rodearon en sus últimos años, podría colocar su obra en continuidad con la del "Amauta". Lo que más bien ocurrió fue la aparición de un heterogéneo mar de adhesiones y simpatías por cuenta propia en intelectuales posteriores que no pudieron conocerlo: desde José María Arguedas y José Luis Rouillón (uno de sus biógrafos), a Aníbal Quijano, Raymundo Prado y Alberto Flores-Galindo, pero donde en cada caso el perfil intelectual de cada uno -y como no podía ser de otra manera- se formó principalmente a partir de muchas otras influencias. La adhesión a Mariátegui resulta ser un acto *a-posteriori*, voluntarista, cuyos resultados no pueden ser sino heterogéneos, y en nuestro medio político-intelectual, dispersos.

Un fenómeno análogo, aunque quizá más dramático, sería el de Haya. Es tanto más dramático puesto que él dispuso de una organización política sin paralelo en el país, gozó -a diferencia de Mariátegui- de innumerables discípulos partidarios en no menos de tres generaciones, y realizó de manera consistente, aunque con diversas intermitencias, una amplia labor político-pedagógica. Y sin embargo en la época estudiada no hay una corriente

específicamente aprista en el campo de las ciencias sociales y/o del pensamiento social: quienes en los años setenta y ochenta pudieron empezar a destacar como intelectuales, recibieron fuera del APRA la formación en ciencias sociales de aquellos años.

Visto este panorama desde otro ángulo, las simpatías o afinidades en generaciones posteriores a los inicios de tales corrientes tienen una diferente amplitud. En el caso de los católicos es casi forzoso que sus adherentes hayan pasado por la institucionalidad de la Universidad Católica y/o el Instituto Riva Agüero; también parece ser la situación del aprismo. En cambio en los otros casos (Mariátegui, Arguedas) la amplitud de su influencia ha llevado a que "muchos caminos conduzcan a Roma".

Sin embargo, nada de lo dicho significa negar la existencia de grandes *preocupaciones y problemas* que atraviesan desde tiempo atrás la vida nacional. Tómese como ejemplo "el problema del indio". El punto en discusión es que tales temas de por sí no equivalen a una continuidad de ideas

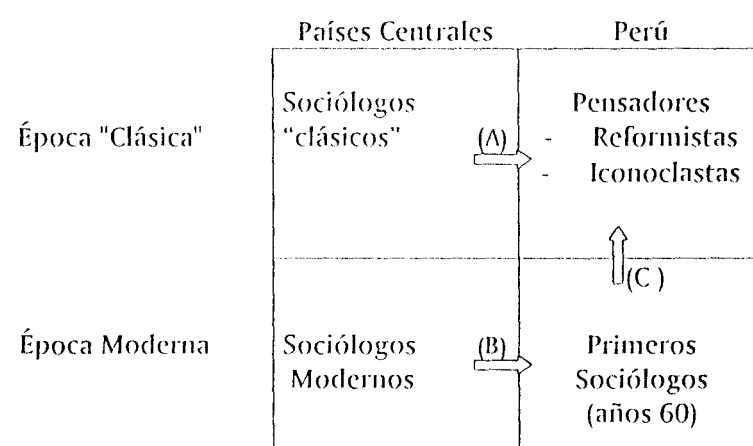
Desde el campo de las afinidades -reconocidas o no, deseadas o no- pueden identificarse diversas vertientes socio-políticas, pero su denominación, diferenciación recíproca, así como la clasificación de los intelectuales en ellas sería un acto sujeto a muchas incógnitas solucionables únicamente según criterios centralmente dependientes del observador. Así podríamos distinguir, siempre para el período estudiado, un reformismo conservador, un reformismo liberal, o radical, un radicalismo mesocrático, revolucionarismos marxistas, y anarquismos. Pero se entenderá fácilmente lo inconducente de tal empresa debido a lo borroso de estos términos (¿cuántas líneas habría que distinguir dentro de cada uno?), a su multiplicación ilimitada, y a su inevitable superposición sobre el mismo contenido.

En cambio las cesuras intelectuales en estas casi ocho décadas pueden comprenderse mejor si los relacionamos con una combinación de los momentos políticos que atravesó nuestro país con la *gran transformación* social que éste fue experimentando. De manera harto esquemática el auge y la crisis que hemos visto en los dos primeros capítulos guarda cierta semejanza con las revoluciones europeas de 1848: Un pensamiento crítico generado al interior de

las *élites* de la coalición dominante, que luego es desbordado por el ímpetu contestatario de sectores medios radicales y masas movilizadas. La insurrección fracasa y es seguida por un largo período de calma represiva. En él van germinando procesos que conducen a una verdadera mutación en la estructura social, obligando a complejos reajustes. Como parte de ellos surge un nuevo pensamiento social, de signo crítico y anti-tradicionalista, y en parte cabalgando sobre él, la sociología moderna.

II. SOCIOLOGÍA Y PENSAMIENTO SOCIAL

Ahora es el momento de entrar de lleno a la pregunta que nos hicéramos al inicio de este trabajo. La misma implica manejar dos ámbitos, que son la sociología proveniente de los países centrales, y el pensamiento social peruano. Y también exige considerar dos momentos: la época de los fundadores de la Sociología propiamente dicha, y el momento de la expansión de la Sociología profesional hacia los países periféricos, alrededor de las décadas del 50 y del 60. De esta manera se configura un cuadro como el siguiente:



Considerando que cada uno de los cuatro elementos puede relacionarse con otros tres (y que las relaciones no tienen por qué ser simétricas), en una deducción puramente abstracta

tendríamos 12 nexos diádicos. Sin embargo para desarrollar nuestro tema cabe centrarnos en solamente tres de ellos: a) entre los fundadores de la sociología y nuestros pensadores originarios, b) entre la sociología moderna y los primeros sociólogos peruanos, y c) entre los pensadores originarios y estos sociólogos .

¿Por qué, pues, si la Sociología fue conocida en el Perú desde inicios de siglo, solamente empieza a tener una presencia significativa en el pensamiento nacional a inicios de los años 60 (cuando nos llegó *de nuevo*, y "desde fuera")?

A. Una respuesta posible consiste en no aceptar los términos de la pregunta: ¿por qué decir que no hubo Sociología? A fin de cuentas, a comienzos de siglo en ninguna parte del mundo ella era una disciplina suficientemente distintiva. Podríamos decir que los pensadores peruanos –por ejemplo, los “arielistas”- hicieron una sociología en la medida de sus posibilidades, y sobre todo *de sus necesidades*. En tal sentido no estaría de más hacer una comparación entre sus formas de razonar y la de los “clásicos”.

CLASICOS

Desarrollan una reflexión en múltiples planos, que comprenden sus propias sociedades (naciones), el mundo moderno en su conjunto, o inclusive la sociedad en general, la marcha de la civilización. En una palabra, piensan en términos universales aún cuando se limitan a enfocar sus sociedades y su época, pues tienen una clara conciencia de la naturaleza central de las mismas.

Sus diagnósticos están orientados hacia el análisis del ser. La reflexión por el “deber ser” puede ser muy grande, pero está en los márgenes de la preocupación. De alguna manera el deber ser y los grandes problemas que diagnostican están ligados a las tendencias centrales del ser, a su devenir, lo cual permite tomar cierta distancia frente a los aspectos axiológicos encerrados en el diagnóstico. Dicho en otras palabras, lo inevitable de las tendencias centrales hace que el deber ser se aproxime al ser . Por último, el ser incluye en sus tendencias básicas

de un lado los problemas que pueden definir una época, pero de otro comprende recursos para enfrentarlos. El pensamiento del "centro" no dirige la mirada hacia otras realidades buscando la solución a sus problemas.

PENSADORES

Por el contrario, la reflexión de los pensadores está centrada en la realidad nacional, sin pretensiones de hacer proposiciones universales. En general son muy conscientes del carácter derivado o marginal de sus propias sociedades; es decir, ellas parecen no poder ser pensadas desde sí mismas, por presentarse como deficitarias, como carenciales.

Ello se traduce en la presencia, central para el análisis, de un "deber ser" como requisito para definir estas sociedades. Pero para definirlos, paradójicamente *por lo que no son*, por aquello de lo que carecen, y que sin embargo es su horizonte, su *telos*. Se trata de una "esencia" no realizada.

Por lo general el análisis se hace, no a partir de tendencias, de procesos en curso, sino con referencia a estructuras, a situaciones dadas. Dichas estructuras son la fuente de problemas, pero no contienen los recursos necesarios para su solución. Tales recursos o deberán venir "de fuera" (de los países centrales), o provendrán de adentro, de esa esencia por realizar (es lo que ocurre en diversas tendencias indigenistas y nacionalistas).

Desde este contraste prácticamente diametral los pensadores de comienzos de siglo hicieron en sus escritos *alusiones* a los fundadores, pero sin colocar las categorías de éstos en el centro de sus análisis. Como quiera que fuese, con o sin Sociología, el resultado es un tipo de interpretación asentado en construcciones de tipo moral: la noción de "peruanidad" en Belaunde, o el lema "peruanicemos el Perú" de Balarezo Pinillos (Gastón Roger), suscrito por Mariátegui, o "la promesa de la vida peruana" de Basadre. En sentido contrario tenemos, los "vicios" de la psicología nacional (Belaunde), o la incapacidad del indígena (Deustua).

Si lo anterior es cierto nuestro razonamiento nos deja ante dos posibilidades. De un lado, considerar que sí hubo Sociología en un país como el Perú, aunque ella tenía una estructura casi inversa a la de los países centrales. La segunda consistiría en sospechar que más bien no hubo Sociología propiamente dicha, porque *tampoco podía haberla* hasta que el país entrase a la modernidad. ¿Por qué esto último?

La Sociología como "Indicador" de Modernidad

Según varios importantes autores existiría una relación bastante estrecha entre Sociología y modernidad. Tal es el pensamiento de Anthony Giddens, cuya teoría de la estructuración supone que la sociedad se construye desde la experiencia individual y formas de conciencia que, propiamente hablando, solamente aparecen en esta época. Siguiendo otros derroteros Agnes Heller ha planteado una relación similar en un breve texto donde, apoyándose en Niklas Luhmann, sostiene que a diferencia de las sociedades pre-modernas, que tenían una organización estratificada, las sociedades modernas tienen una organización funcional que las fetichiza³. Parafraseando a Luhmann ella dice que "la ciencia social no era posible mientras la sociedad atravesaba el proceso de transformación del modelo estratificado al modelo funcionalista."⁴

Ello haría que al advenir las sociedades modernas la Filosofía ya no pudiese ser una forma adecuada para estudiarlas, como habría sido hasta ese momento; la fetichización implica la existencia de una instancia paralela a la de las personas, la sociedad dejaría de organizarse mediante status adscritos, inseparables de quien los ocupa, y pasaría a ordenarse sobre la base del desempeño de *roles* adquiridos, pensados independientemente de los individuos, y cuya relación recíproca fundamental sería la interdependencia antes que la jerarquía. Ello haría necesario un enfoque capaz de asumir aquella lógica funcional: en dos palabras, la Sociología.

³ En el manejo de esta categoría Heller deja sentir la huella del su maestro, György Lukács.

⁴ Agnes Heller: "La Sociología como Desfetichización de la Modernidad", p. 16. *Debates en Sociología* No. 16. PUCP, Departamento de Ciencias Sociales. Lima. 1991.

"En las sociedades pre-modernas no fue necesaria ninguna sociología como ciencia social, para formular una teoría verdadera de la sociedad: la Filosofía desempeñó admirablemente esta tarea. Desde Platón hasta Hegel la comprensión de la sociedad en modo alguno tuvo un nivel inferior al que las teorías sociológicas logran de la sociedad moderna. La Sociología apreció precisamente porque la Filosofía no podía por sí sola desempeñar la misma tarea en una sociedad funcionalista. ...La sociedad funcionalista impone a la Filosofía algunas importantes restricciones metodológicas; la teoría sociológica y la Sociología en general proporcionan los recursos necesarios para enfrentarlas" (p. 17).

Claro está, no es fácil tomar "al pie de la letra" esa dicotomía entre lo jerárquico y lo funcional si pensamos que en la sociedad moderna las formas de "estratificación" o de "clasación" no están precisamente ausentes. Pero se entiende que el funcionamiento de la sociedad moderna, si bien incluye una jerarquía, no coloca a ésta como el hecho central. Ilustremos esto. Mientras que en una relación de servidumbre la diferencia jerárquica es esencial entre el señor y el siervo, y su representación gráfica debiera ser vertical, en una empresa capitalista es posible representar al capital y al trabajo en una relación horizontal que establezca los flujos de sus prestaciones recíprocas, y sin excluir el "trabajo no pagado". Pero además es posible hablar de "capital" y "trabajo", y no solamente de "capitalista" y "trabajador": una formulación abstracta similar no es posible, no existe, para relaciones pre-capitalistas.

Por caminos muy diferentes Alain Touraine había llegado a planteamientos parecidos. Para Touraine la Sociología requiere del desarrollo de lo que él denomina "historicidad": es decir, la capacidad de una sociedad para actuar sobre sí misma. La Sociología sería por tanto el estudio de "los sistemas de acción históricos". En contrapartida ella no puede aparecer en una sociedad dominada por lo que Touraine llama los "garantes metasociales del orden": Dios, "el príncipe", "el progreso"; es decir, instancias que colocan fuera de lo social la explicación de lo social⁵.

Claro está, los criterios de Luhmann/Heller y los de Touraine producen distintas cronologías: para los primeros la Sociología habría podido surgir, aproximadamente, después de la Revolución Industrial. Para Touraine, la Sociología es centralmente una cuestión del siglo XX; los "clásicos" serían más bien "precursores", pues cuando menos habrían sido tributarios de la

⁵ Alain Touraine: *Introducción a la Sociología*. Ariel, Barcelona 1978.

noción del "progreso", cuando no del concepto de "evolución".

No nos corresponde intentar resolver estos problemas en lo que tienen de estrictamente teóricos, pero ¿son pertinentes estos argumentos para nuestro tema?.

Hacia un Nuevo Ordenamiento de la Sociedad Peruana

Pensamos que sí, en tanto que a lo largo de este siglo la sociedad peruana atraviesa una transformación decisiva. El sentido que encontramos a dichas transformaciones, desde el punto de vista de nuestro tema, consiste en el desplazamiento desde una sociedad estamental y cerrada, basada en rasgos adscritos, hacia una sociedad que avanza tendencialmente hacia un patrón donde el cambio pase a ser paulatinamente considerado como "normal"; por lo tanto, una sociedad tendencialmente *moderna*⁶. Aparición larvaria de un ordenamiento social moderno, basado en el mercado, la individuación, el conocimiento especializado, tendencialmente democrático en el plano social (variable en lo político), y orientado hacia el futuro. O dicho en otros términos, el paso de una dualidad abismal y "congelada" entre el mundo indígena y la "sociedad nacional", hacia una estructura mucho más diversificada y flexible, en la que todos sus términos van a ser móviles y sujetos a cambios y mutaciones.

No se tratará solamente de que en la balanza entre lo "indígena" y lo "mestizo" lo primero vaya cediendo terreno frente al segundo, sino que nos movemos hacia un ordenamiento donde no es tanto que cada una de esas categorías vaya a albergar múltiples matices, sino que *los mismos términos* vayan perdiendo vigencia. En el Perú a mediados del siglo XX las migraciones y sus secuelas, la urbanización, el crecimiento de la escolaridad y de la educación en general, la

⁶ Aquí entendemos por sociedad moderna aquella donde el cambio pasa a ser admitido como normal, y tanto las instituciones como las personas funcionan de esa manera. Véase *Modernización, Cambio Social y Protesta*, de *Samuel Eisenstadt* Editorial Amorrortu, Buenos Aires 1969. Una definición alternativa de modernidad descansa en la generalización de la acción instrumental -Weber diría, de la "acción racional con arreglo a fines". Si bien este es un elemento importante, está centrado en el comportamiento de los actores - no en la estructura social. De otro lado, por tener un carácter "típico-ideal" dista de ser un principio suficientemente distintivo: a modo de ejemplo, en sociedades sumamente "tradicionales" los criterios instrumentales pueden ser perfectamente manejados para definir las alianzas matrimoniales, y multitud de otros efectos que nosotros consideraríamos sujetos a la "acción afectiva" (Weber).

ampliación de los mercados, incluido el de fuerza de trabajo, nos acercan en la realidad a ese significado de la condición moderna que lo asocia con "la normalidad del cambio".

Esta transformación tiene algunos rasgos centrales; uno de los más relevantes es la aparición de capas medias modernas, que de un lado están caracterizadas por un nuevo tipo de saber, el cual configura nuevos tipos de especialistas y de profesionales. Por otro van constituyéndose nuevas condiciones de *ejercicio* de dicho saber: éste puede ser, inclusive de manera simultánea, dependiente e independiente, pero ambas opciones tienen lugar en una estructura económica mucho más urbanizada y diversificada que en épocas anteriores. Tanto el nuevo saber como las nuevas condiciones de su ejercicio hacen a estas capas medias más autónomas frente a las élites tradicionales -lo que convencionalmente podría llamarse "la oligarquía", y las llevan a un enfrentamiento acerca de las políticas económicas necesarias para ampliar el mercado interno. Hay, en suma, nuevos espacios donde las capas medias logran una autonomía en primera instancia cultural, y en segundo término política, de la que no habían gozado anteriormente.

Esto puede verse en claro si comparamos los caminos abiertos a las capas medias que estaban vigentes hasta los años treinta. Sus opciones habían sido, primero, el acomodamiento mimético a las *élites*, sin aspirar a ningún perfil propio -es decir, lo que peyorativamente se denomina "arribismo"-, y luego el enfrentamiento radical con dicho orden oligárquico buscando su derrumbe. Sus realizaciones más claras serían las proclamas de "clase contra clase" del Partido Comunista Peruano en los años 30, y los intentos insurreccionales apuristas de esa y de la siguiente década.

Pero más allá de las capas medias, estos años son también testigos de una profunda, aunque todavía poco visible transformación del Perú rural: decadencia de la gran propiedad terrateniente tradicional, diversificación de los poderes locales, desarrollo de los intercambios mercantiles, de los medios de transporte, de medios de comunicación inéditos como la radio -cuyo impacto todavía queda por ser estudiado-, aumento en las tasas de crecimiento de la población, mayor reconocimiento de los jóvenes en las comunidades. Por último, migración hacia las urbes, en particular hacia Lima.

El resultado final de ambos procesos es el deterioro del carácter estamental que había definido a la sociedad peruana hasta entonces, y donde cada cual tenía *un* lugar predeterminado. Visto desde otro ángulo lo que tenemos en los años 50 es un proceso de *movilidad social*, básicamente hacia arriba, facilitado entonces por lo que fue un dinamismo simultáneo de crecimiento exportador y de los mercados internos. Desde entonces la movilidad ascendente, "el progreso", ha tendido a presentarse como horizonte generalizable -si acaso como utopía⁷. Por este camino en el límite tendríamos una sociedad formada por individuos y ya no por estamentos o corporaciones.

Todo este fermento cobraba forma colectiva mediante la aspiración política a transformar al país a través de *reformas estructurales*, dentro de una nueva problemática, entonces recién emergente, que era la del *desarrollo*. Temas como la industrialización, la necesidad social y económica de la reforma agraria, etc., ponían de manifiesto que la mirada estaba orientada hacia el futuro, hacia un norte cuyos modelos tenían básicamente un origen externo.

Una Nueva Sociología

Por otra parte habíamos mencionado también el cambio de la Sociología en el mundo "desarrollado". En la posguerra vamos a asistir a una renovación en las ciencias sociales. Es decir, lo que va a llegar desde mediados de los años 50 no son los "clásicos" de inicios de siglo, sino una Sociología profesionalizada y especializada. Este cambio es parte de una transformación general en las ciencias sociales. Así, vamos a observar la emergencia de una Ciencia Económica que se hace eco de la intervención del Estado en los países "centrales" -sea a raíz de la experiencia del New Deal y las teorías y propuestas de Keynes, del fascismo o de la Unión Soviética antes de la II Guerra, y de los planes de reconstrucción de estos mismos países después de ella. Desde inicios de siglo en la Ciencia Económica hay nuevas ópticas, como la "Economía del Bienestar", y después

⁷ Sin tener que suscribir ni rechazar el planteamiento de Touraine sobre la divergencia entre la Sociología y la idea de progreso, vale la pena distinguir entre la aspiración al progreso individual o familiar que puede existir en el sentido común, y un *telos* que, para ciertos círculos de intelectuales, haría inteligible la marcha de la sociedad.

de la Segunda Guerra la planificación indicativa. Sin embargo las nociones que más directa e inmediatamente van a impactar en países como el Perú son las de "crecimiento" y "desarrollo". Tomemos nota que la Sociología llega en este nuevo vocabulario detrás de la Economía: los temas del crecimiento y del desarrollo, los obstáculos para lograrlos, constituyeron el entorno en el cual se situaron los términos de "tradición" y "modernidad". En el Perú el uso de nociones como "casta" y "clase" eran una traducción a escalas interiores a la sociedad nacional.

En su conjunto todas estas disciplinas convergen en un punto particularmente relevante que está a la vez en los campos de la academia, la cultura y la política: el robustecimiento de manera inusitada de la creencia -y la confianza- en la capacidad de una sociedad para influir en y dirigir su propio futuro. Y en hacerlo desde el Estado. Esto último era algo casi obligado, dada la experiencia de la Postguerra de los países beligerantes, la Guerra Fría que le siguió, y la debilidad de las sociedades en los países que a partir de entonces serán conocidos como "subdesarrollados". Entre nosotros la Comisión Económica para América Latina (CEPAL) fue quizás el foco más importante en esta dirección, así como la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO), ambas operando desde los años 50 en Santiago de Chile.

En el terreno conceptual la Sociología en los años 50 empezaba a configurarse en los países centrales, y sobre todo en los EEUU, alrededor de la dicotomía "tradición-modernidad"; paralelamente —sobre algunas tardías experiencias coloniales del siglo XX se desarrolla una Antropología aplicada—constituida a partir de la noción de "dualismo". A ello se agregará algo más tarde, sobre todo en el campo de la Sociología, una visión evolucionista de las sociedades. Estos cambios en las tres disciplinas mencionadas tiene lugar más o menos en forma simultánea, pero en principio son independientes entre sí en lo que a la institucionalidad académica se refiere, si bien van a tender a converger en la "problemática del desarrollo"⁸.

⁸ Ahora bien, en sentido estricto nada de ello había sido ajeno a la "Sociología clásica": como co-protagonistas de su cultura, los clásicos de las ciencias sociales compartieron el convencimiento de que Occidente moderno era poco menos que *el* punto de referencia para juzgar las demás sociedades, pasadas y contemporáneas, así como que esta cultura era depositaria de la "universalidad" de lo humano, si no como su culminación. Pero había una diferencia importante respecto a los "clásicos". Y es que en el pensamiento de ellos, como lo hemos mencionado en el cuadro comparativo anterior con los pensadores sociales, tanto el punto de mira como la unidad de análisis era la "civilización", o la "cultura" (Oriente, Occidente, o "la sociedad industrial", o "el capitalismo). En cambio para la sociología moderna dicha unidad pasó a ser más bien la "sociedad", entidad difícil de definir, pero que en líneas generales coincidía con el Estado-Nación. Si

Es difícil generalizar con respecto a la Sociología peruana de esa época, precisamente porque entonces no eran muchos los sociólogos ni su producción escrita. Sin embargo, y ateniéndonos a lo visto en el capítulo anterior, ella estuvo sujeta a una múltiple tensión entre las corrientes predominantes de la sociología "internacional", el nuevo pensamiento crítico en sus varios cauces, el marxismo (los marxismos), y una incipiente tendencia hacia una reflexión autónoma. Como vimos al analizar la mesa redonda sobre la novela *Todas las Sangres*, estas tensiones no solamente se daban entre los intelectuales, sino al interior de cada uno de ellos. En el juego posterior de estas fuerzas terminaron predominando el pensamiento crítico y el marxismo en los años 70, para luego ceder el paso a planteamientos sustancialmente internacionales y cosmopolitas: el neoliberalismo, la postmodernidad, sin perjuicio que paralelamente se hayan retomado algunas de las líneas que entonces fueron más prometedoras. Mencionamos como un ejemplo entre otros, los trabajos de Carlos Franco sobre "la otra modernidad", que vuelven a recorrer, si acaso inadvertidamente, algunos de los caminos hollados entonces por Aníbal Quijano.

III. CONCLUSIONES: LA SOCIOLOGIA PERUANA Y EL PENSAMIENTO SOCIAL ORIGINARIO

Por último, si consideramos que lo más valioso de todo este trayecto se encuentra en la época clásica de nuestros pensadores, y en los inicios de la Sociología moderna, ¿cómo se comparan entre sí, sabiendo que ésta no dialogó con aquélla?

Así, en términos de las centrales, los pensadores trabajaron con categorías desprovistas de carácter "científico" que, a falta de un mejor término llamaríamos "multívocas". Es el caso, por poner un ejemplo, del criterio "racial". Salvo quizá en Deustua, en los demás pensadores el estado de postración del indígena era un resultado histórico, aunque dependiendo del

bien el punto de mira continuaba siendo la "cultura" en el sentido de los "clásicos", las categorías de análisis estaban más bien centradas en la sociedad que transcurría dentro de los confines del Estado y de la Nación. Las teorías del desarrollo, al colocar al Estado como el sujeto por excelencia de los procesos, proyectos y políticas, coincidieron con aquellas capas medias que, enfrentándose a la sociedad tradicional, buscaban un desarrollo nacional.

diagnóstico empleado, para todo efecto práctico podía aparecer como inevitable: y por lo mismo tan natural como la "raza". Inclusive podía ayudar a esa conclusión el manejo de un lenguaje alusivo⁹ a la Psicología, en la medida en que los rasgos psicológicos –utilizados como criterio explicativo de la sociedad- asumieran una condición inapelable. Cornejo fue consciente de ese riesgo, y por ello dejó muy en claro que para él los fenómenos sociales debían ser explicados socialmente; de lo contrario –y en esto seguía muy de cerca los planteamientos de Durkheim- no tendrían solución. Sin embargo, lo que nos interesa mostrar es que estas categorías no funcionaban como conceptos propiamente científicos, sino como categorías que hacían parte de un discurso fundamentalmente moral. En contraste, la Sociología de los años 60 sí pudo operar con categorías relativamente *unívocas* que dejaban un espacio mínimo para el análisis neutro, al mismo tiempo que abordó una temática muy similar.

En segundo lugar, a comienzos de siglo todavía podían estar en el imaginario de los intelectuales –independientemente de su filiación ideológica y política-, nociones como "civilización" y "barbarie", que aludían a situaciones *dadas*, deseadas e indeseadas. En cambio en los años 60 las nociones de "modernización" y "tradicionalismo" aludían a *procesos* en marcha cuyo significado definitivo no estaba predeterminado.

Por último, hay un margen de diferencia entre la sociología de los años 60 y nuestros pensadores originarios, cual es el peso comparativamente menor que tienen las *carencias* en el análisis de esta sociedad. Es el caso del pensamiento de Arguedas, o el de un intento conceptual como la "sociedad *de* transición" de Quijano. Ello puede contrastarse con categorías que fueron tan importantes entonces y después, como las de subdesarrollo, dependencia, y también "alienación" (Salazar Bondy).

En resumen, la Sociología de los años 60 en el Perú fue un intento tan valioso como trunco, de organizar una reflexión sobre el país que aprovechara de los desarrollos que venían teniendo lugar en las ciencias sociales, entendiéndolos como herramientas de análisis para explorar las potencialidades encerradas en las transformaciones que el Perú atravesaba. Un diálogo con nuestros pensadores "clásicos" –en particular con Belaunde y Mariátegui- hubiera

⁹ Decimos que es alusivo en la medida en que estos términos son mencionados discursivamente, sin

sido entonces posible y deseable, entre otras razones para resistir las presiones de otras formas de pensamiento que, como el marxismo de los años 60, pretendían constituirse como una reflexión alternativa, pero que carecía de la indispensable atención a aquellas potencialidades.

pretensión de rigor científico. Es por ejemplo el caso de Belaunde en *Meditaciones Peruanas*.

BIBLIOGRAFÍA

A. FUENTES PRIMARIAS

1891

GONZALEZ PRADA, Manuel: *Páginas Libres*. Editorial Universo, 1976.

1899

CORNEJO, Mariano H.: "Los Principios Generales de la Sociología"

1900

MIRÓ QUESADA, Luis: *La Moderna Crisis Social*

1901

MIRÓ QUESADA, Luis: *El Contrato de Trabajo*

1907

GARCÍA CALDERON, Francisco: *Le Pérou Contemporain*. París.

VILLARÁN, Manuel Vicente: "Las Ciencias Morales Contemporáneas y su Tendencia Positiva".
Revista Universitaria, Año II No. 10. Universidad de San Marcos.

1908

GONZALEZ PRADA, Manuel: *Horas de Lucha*. Librería Lima S. A. (s.f.)

BELAUNDE, Víctor Andrés: "La Historia". *Obras Completas*, Tomo II.

CORNEJO, Mariano H.: *Sociología*

VILLARÁN, Manuel Vicente: *El Factor Económico en la Educación Nacional*

1914

BELAUNDE, Víctor Andrés: "La Crisis Presente"

1924

CASTRO POZO, Hildebrando: *Nuestra Comunidad Indígena*

1927

VALCÁRCEL, Luis Eduardo: *Tempestad en los Andes*. Edit. Universo, 1972.

1928

MARIÁTEGUI, José Carlos: *7 Ensayos de Interpretación de la Realidad Peruana*. 13ª. Edic., 1968.

BASADRE, Jorge: "Agrarismo, Peruanismo, Unidad". *La Sierra* Oct./Nov.

MARIÁTEGUI, José Carlos: *Defensa del Marxismo*. 3ª. Edic., 1967.

1929

BASADRE, Jorge: *La Multitud, la Ciudad y el Campo en la Historia del Perú*

MARTÍNEZ DE LA TORRE, Ricardo: *La Teoría del Crecimiento de la Miseria Aplicada a Nuestra
Realidad*. Ediciones Amauta.

1930

BELAUNDE, Víctor Andrés: *La Realidad Nacional*. París
GARCÍA, Uriel: *El Nuevo Indio*. Cusco. Edit. Universo 1973

1931

BASADRE, Jorge: *Perú: Problema y Posibilidad*

1932

BELAUNDE, Víctor Andrés: *Meditaciones Peruanas*. (Obras Completas, tomo II. 1987)
ROMERO, Emilio: *El Descentralismo*. 2da. edic. Tarea, 1987.
SÁNCHEZ, Luis Alberto: *Carta a una Indoamericana*. En *Tres Ensayos Polémicos*. Editorial Galaxia, 1978.

1933

SACO MIRÓ QUÉSADA, Alfredo: "Tecnocracia y Marxismo". *Revista de Economía y Finanzas*, Dic. 1933 y Mzo. 1934.

1934

SÁNCHEZ, Luis Alberto: *Marxismo y Religión* En *Tres Ensayos Polémicos*. (Op. Cit.)

1935

HAYA DE LA TORRE, Víctor Raúl: "Síntesis Filosófica del Aprismo". *Claridad*, Buenos Aires.

1936

CASTRO POZO, Hildebrando: *Del Ayllu al Cooperativismo Socialista*
BASADRE, Jorge: [Comentario a *Del Ayllu...*] *Revista de Economía y Finanzas* No. 46 y 47.
HAYA DE LA TORRE, Víctor Raúl: *El Antiimperialismo y el APRA*. En *Obras Completas*, tomo 4. Edit. Mejía Baca, 1976.

1937

FERRERO REBAGLIATI, Raúl: *Marxismo y Nacionalismo. Estado Nacional Corporativo*

1938

RIVA AGÜERO, José de la: *Por la Verdad, la Tradición y la Patria, Vol. II*.

1940

MIRÓ QUESADA LAOS, Carlos: "Carácter y Alma del Perú". Publicado en *Ficción y Realidad del Ecuador y otras Cinco Conferencias*. 1942.

1941

GERBI, Antonello: *El Perú en Marcha: Ensayo de Geografía Económica*

1942

BELAUNDE, Víctor Andrés: *Peruanidad*. Edit. Lumen. En *Obras Completas*, tomo V, 1987.
MARTÍNEZ DE LA TORRE, Ricardo: *El Perú ¿Una Nación?*. Ediciones Frente. Incluido en *Apuntes para una Interpretación Marxista de la Historia del Perú*, tomo II. (s.f.)

- 1944
WAGNER DE REYNA, Alberto: "Iberoamérica". *Mercurio Peruano* No. 212. Nov.
- 1945
VALCÁRCEL, Luis E.: Ruta Cultural del Perú. México. (2da. edic., 1964)
HAYA DE LA TORRE, Víctor Raúl: "Espacio-Tiempo-Histórico". *Cuadernos Americanos* Mayo-Junio. Año IV No. 3, México.
- 1951
MAC LEAN Y ESTENÓS, Roberto: *Sociología Integral* (2 tomos). Ediciones del Instituto Peruano de Sociología.
- 1953
ARGUEDAS, José M.: "La Sierra en el Proceso de la Cultura Peruana"
ADAMS, Richard: "A Change from Caste to Class in a Peruvian Sierra Town". *Social Forces* Vol. 31 No. 3, pp. 238-244.
- 1955
BUSTAMANTE Y RIVERO, José Luis: *Mensaje al Perú*. Edit. Universitaria (s.f.)
ROEL, Virgilio: *El Sendero de un Pueblo*
- 1957
ARGUEDAS, José M.: "Evolución de las Comunidades Indígenas"
GUARDIA MAYORGA, César: *La Reforma Agraria en el Perú*. (2da. edic. 1962)
GARCIA, José Uriel: "Raíces Sociales e Ideológicas de la Cultura y de la Democracia Peruanas". *Cuadernos Americanos (La Revista del Nuevo Mundo)*. Mayo-Junio 1957, Año XVI No. 3, México.
- 1958
SÁNCHEZ, Luis Alberto: *Perú: Retrato de un País Adolescente*
- 1959
BUSTAMANTE Y RIVERO, José Luis: *Perú: Estructura Social*. En *Mensaje al Perú*, (op. cit.)
ROEL, Virgilio: *Problemas de la Economía Peruana*
- 1960
MEJÍA VALERA, José: "La Estratificación Social en el Perú" En Varios autores: *Cultura Peruana*. UNMSM, 1962.
ROTONDO, Humberto et al.: *Estudios de Psiquiatría Social en el Perú*. Ediciones del Sol.
- 1961
ROEL, Virgilio: *La Economía Agraria Peruana*
MIRÓ QUESADA, Francisco: *Las Estructuras Sociales*
VÁSQUEZ, Mario C.: Hacienda, Peonaje y Servidumbre en los Andes Peruanos. Monografías Andinas No. 1. Edit. Estudios Andinos.

1962

SALAZAR BONDY, Sebastián: *Lima, la Horrible*LLOSA, Jorge Guillermo: *En Busca del Perú*. Ediciones del Sol.

1964

QUIJANO, Aníbal: "La Emergencia del Grupo Cholo y sus Implicancias en la Sociedad Peruana"

BOURRICAUD, François: "Remarques sur l'Oligarchie Péruvienne". París

1965

MAC LEAN Y E., Roberto: *La Reforma Agraria en el Perú*. UNAM, México.QUIJANO, Aníbal: "El Movimiento Campesino del Perú y sus Líderes" Incluido en Quijano, A.: *Problema Agrario y Movimientos Campesinos*. Mosca Azul, 1979.MEJÍA VALERA, José: "Densidad de la Población y Desorganización Social", en Varios autores: *Población y Altitud*.

1966

QUIJANO, Aníbal: "Imagen y Tareas del Sociólogo en la Sociedad Peruana". *Letras* No. UNMSM.BRAVO BRESANI, Jorge: "Literatura Peruana y Sociología". *Revista Peruana de Cultura* No. 7-8. Casa de la Cultura del Perú.

1967

BOURRICAUD, François: *Poder y Sociedad en el Perú Contemporáneo*. Editorial Sur, Buenos Aires.

COTLER, Julio: "La Mecánica de la Dominación y del Cambio Social en el Perú" (mimeo) Instituto de Estudios Peruanos.

SALAZAR BONDY, Augusto: "Balance y Perspectivas", en *Historia de las Ideas en el Perú Contemporáneo: El Proceso del Pensamiento Filosófico*, tomo II. Francisco Moncloa Editores.

1969

WAGNER DE REYNA, Alberto: "Interpretación del Perú en 5 Ensayos". *Aportes* no 13. Julio, París.BRAVO BRESANI, Jorge et al.: *La Oligarquía en el Perú*. Moncloa-Campodónico.

1970

FUENZALIDA, Fernando: "Poder, Raza y Etnia en el Perú Contemporáneo", en Matos, José et al.: *El Indio y el Poder en el Perú*. Moncloa-Campodónico.

1981

VALCÁRCEL, Luis E.: *Memorias*. Instituto de Estudios Peruanos.

B. ANTOLOGIAS Y RECOPIACIONES

ARGUEDAS, José María: *Las Cartas de Arguedas*. Edición de John V. Murra y Mercedes López-Baralt. PUCP, Fondo Editorial, 1996.BELAUNDE, Víctor Andrés: *Obras Completas*. Edición del Centenario, 1987.

CORNEJO, Mariano H.: *Discursos Escogidos, Datos Biográficos y Remembranzas*. Editorial Jurídica, 1974.

HAYA DE LA TORRE, Víctor Raúl: *Obras Completas*. Librería Editorial Juan Mejía Baca, 1976.

KAPSOLI, Wilfredo: *El Pensamiento de La Asociación Pro Indígena*. Centro Las Casas. Cusco 1980.

SALAZAR BONDY, Augusto: *Textual* No. 9 [Número dedicado a A. Salazar Bondy] INC, Diciembre 1974.

VILLARÁN, Manuel Vicente: *Páginas Escogidas*. 1862.

C. FUENTES SECUNDARIAS

ADRIANZÉN, Alberto (ed.): *Pensamiento Político Peruano 1930-1968*. DESCO, 1990.

BERNALES, Enrique: *El Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú*. Universidad del Pacífico 1981.

CAMACHO, Daniel (comp.): *Debates sobre la Teoría de la Dependencia y la Sociología Latinoamericana (Ponencias del XI Congreso Latinoamericano de Sociología)*. EDUCA, San José de Costa Rica 1979.

CONTRERAS, Carlos: "Maestros, Mistis y Campesinos en el Perú Rural del Siglo XX". Instituto de Estudios Peruanos, Documento de Trabajo No. 80. Diciembre 1996.

CORNEJO POLAR, Antonio et al.: *Literatura y Sociedad en el Perú (I)*. Mosca Azul, 1981.

CORNEJO POLAR, Jorge: [Nota sobre Sebastián Salazar Bondy] *Caretas*, No. 1119, p. 73 y 84. 30 de Julio de 1990.

GONZALES, Osmar: *Sanchos Fracasados: Los Arielistas y el Pensamiento Político Peruano*. Ediciones PREAL, 1996.

GUTIÉRREZ, Miguel: *La Generación del 50: Un Mundo Dividido*. Ediciones Sétimo Ensayo, 1988.

HAMPE MARTÍNEZ, Teodoro: *Historia de la Pontificia Universidad Católica del Perú (1917-1987)*. PUCP. Fondo Editorial, 1989.

IGUÍÑIZ, Javier: "Prólogo" a la 2da. edic. de *El Descentralismo* de E. Romero. Tarea, 1987.

LÓPEZ, Sinesio: "El Estado Oligárquico en el Perú: Un Ensayo de Interpretación" [1977]. En *El Dios Mortal: Estado, Sociedad y Política en el Perú del Siglo XX*. Instituto Democracia y Socialismo, 1991.

- LÓPEZ SORIA, José Ignacio: *El Pensamiento Fascista*. Mosca Azul, 1981.
- MANRIQUE, Nelson: *Yawar Mayu: Sociedades Terratenientes Serranas (1879-1910)*. IFEA-DESCO, 1988.
- MORSE, RICHARD: "La Lima de Joaquín Capelo: Un Arquetipo Latinoamericano", en Morse/Capelo: *Lima en 1900. Estudio Crítico y Antología*. Instituto de Estudios Peruanos, 1973.
- NUGENT, Guillermo: *El Laberinto de la Choleidad*. Fundación Friedrich Ebert, 1992.
- ORTEGA, Julio: *Cultura y Modernización en la Lima del 900*. CEDEP, 1986.
- PACHECO VÉLEZ, César: *Ensayos de Simpatía: Sobre Ideas y Generaciones en el Perú del Siglo XX*. Universidad del Pacífico, 1993.
- PINILLA, Carmen María: *Arguedas: Conocimiento y Vida*. PUCP, Fondo Editorial, 1994.
- PINTO GAMBOA, Willy: *Sobre Fascismo y Literatura*. Edit. Cibeles, 1983.
- PLANAS, Pedro: *El 900: Balance y Recuperación*. Centro de Investigación y Tecnología para el Desarrollo de las Ciencias Sociales, 1994.
- PODESTÁ, Bruno: "Notas para un Estudio de la Formación Profesional y el Mercado Ocupacional del Sociólogo en el Perú". Ponencia Básica al Primer Congreso Peruano de Sociología. Huacho 5-8 de Mayo de 1982.
- QUIJANO, Aníbal: "Introducción" a *Dominación y Cultura. Lo Cholo y el Conflicto Cultural en el Perú*. Mosca Azul 1980.
- RAMA, Angel: *Formación de una Cultura Nacional Indoamericana*. Siblo XXI, México 1975.
- RATINOFF, Luis: "Las Ciencias Sociales y el Desarrollo Reciente de América Latina, Notas y Comentarios". [Illa Reunión de Instituciones y Centros Latinoamericanos de Investigación del Desarrollo. Bogotá, 11-15 de Octubre de 1967. Documento de Trabajo No. 5.]
- ROCHABRÚN, Guillermo: "Las Ideas Socialistas en el Perú". *Los Caminos del Laberinto* No. 1986.
- REY DE CASTRO, Jaime: *Testimonio de una Generación: Los Social-Cristianos*. Universidad del Pacífico 1986.
- SOBREVILLA, David: *Repensando la Tradición Nacional I. Estudios sobre la Filosofía Reciente en el Perú*, Vol. II. Editorial Hipatia, 1989.
- TAMAYO HERRERA, José: *Historia del Indigenismo Cusqueño. Siglos XVI-XX*. 1980.
- TAMAYO HERRERA, José: *Historia Social e Indigenismo en el Altiplano*. Ediciones Treintaitres, 1982.

TRAZEGNIES, Fernando de: *La Idea de Derecho en el Perú Republicano del Siglo XIX*. PUCP, Fondo Editorial 1979.

TORD, Luis Enrique: *El Indio en los Ensayistas Peruanos, 1848-1948*. Editoriales Unidas, 1978.

VALCÁRCEL, Carlos Daniel: *La Facultad de Letras y Ciencias Humanas (1919-1966)*. 1967.

VARGAS LLOSA, Mario: *El Pez en el Agua (Memorias)*. Seix-Barral, Barcelona 1993.

VARGAS LLOSA, Mario: *La Utopía Arcaica: José María Arguedas y las Ficciones del Indigenismo*. FCE, México 1996.

D. REFERENCIAS TEORICAS

GIDDENS, Anthony: *The Consequences of Modernity*. Stanford University Press, 1989.

HELD, David y John B. Thompson (eds.): *Social Theory of Modern Societies: Anthony Giddens and His Critics*. Cambridge University Press, 1989.

HELLER, Agnes: "La Sociología como Desfetichización de la Modernidad" *Debates en Sociología* No. 16. PUCP, Departamento de Ciencias Sociales. Setiembre 1991.

TOURAINE, Alain: *Introducción a la Sociología*. Ariel, Barcelona 1978.