

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ

Escuela de Posgrado



El progresismo del social progresismo: Pensamiento y reformas del Movimiento Social Progresista difundidas en la revista *Libertad*, 1956 – 1962.

Tesis para obtener el grado académico de Magíster en Ciencia Política y Relaciones Internacionales con mención en Política Comparada que
presenta:

Juan Luis Salinas Dávila

Asesora:

María Rosa Alayza Mujica

Lima, 2022

Informe de Similitud

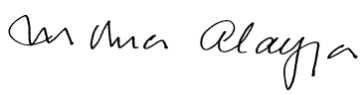
Yo, María Rosa Alayza Mujica, docente de la Escuela de Posgrado de la Pontificia Universidad Católica del Perú, asesora de la tesis titulada “El progresismo del social progresismo: Pensamiento y reformas del Movimiento Social Progresista difundidas en la revista Libertad, 1956 – 1962” del autor Salinas Dávila, Juan Luis; dejo constancia de lo siguiente:

-El mencionado documento tiene un índice de puntuación de similitud de 11%. Así lo consigna el reporte de similitud emitido por el software Turnitin el 25/04/2023.

-He revisado con detalle dicho reporte y la Tesis / el Trabajo de Investigación y no se advierte indicios de plagio.

-Las citas a otros autores y sus respectivas referencias cumplen con las pautas académicas.

Lugar y fecha: Lima 2 de mayo 2023

Apellidos y nombres del asesor / de la asesora: Alayza Mujica, María Rosa	
DNI:07814726	Firma: 
ORCID: orcid.org/0000-0002-6721-931X	

Agradecimientos

A mi familia, por acostumbrarme a siempre ir por más y a esforzarme para conseguir lo que me proponga.

A Alexia, por toda la motivación y ayuda incondicional a lo largo de estos casi tres años de maestría, especialmente en estos últimos seis meses. Sin tu ayuda no hubiera acabado nunca.

A Renzo y Martin, sin cuya influencia e insistencia, la idea de hacer esta Maestría nunca habría cruzado mi mente.

Y, finalmente, a Rosa, por aceptar guiarme en este proceso y por toda la paciencia, orientación y sugerencias que convirtieron una idea bastante general en la primera tesis que he hecho.

Resumen

La presente tesis estudia el pensamiento, las propuestas y los aportes del Movimiento Social Progresista (MSP, 1956 – 1962), partido político peruano inscrito en el reformismo de mediados de la década de 1950 sobre el cual existe limitado conocimiento. A partir del análisis extensivo de *Libertad*, revista política que difundió el pensamiento y actividad política del partido, se realizó una investigación cualitativa exploratoria e inductiva para entender en qué consistió el progresismo para el MSP y cuál fue su aporte.

La investigación encontró que el MSP entendió al progresismo como una doctrina y una política humanista basada en una “teoría del hombre”, cuyo objetivo principal era permitir el progreso del ser humano a lo largo de la historia mediante políticas que le dieran la libertad para autoconstruirse en una sociedad solidaria y justa. Esta visión de progresismo tomó la forma de un socialismo humanista desarrollado para la realidad peruana como una vía para dejar atrás el régimen oligárquico imperante.

El desarrollo ideológico efectuado por el partido permite situar su aporte en dos campos. En primer lugar, en el estudio del concepto de progresismo, pues sus postulados permiten fortalecer y debilitar las definiciones existentes en torno a un término ampliamente utilizado y poco estudiado. En segundo lugar, en el aporte de ideas únicas para la resolución de la crisis contextual de su época, a la cual aportó un humanismo socialista en el nivel ideológico, una incisiva crítica al capitalismo e imperialismo en el nivel diagnóstico de la problemática nacional, y las reformas más radicales entre los tres partidos del segundo reformismo.

Palabras clave: Movimiento Social Progresista, progresismo, socialismo peruano, segundo reformismo

Abstract

This thesis studies the political thought, proposals, and contributions of the Movimiento Social Progresista (Social-Progressive Movement, MSP, 1956 – 1962), a Peruvian political party inscribed in the reformism of the mid-1950s about which there is limited knowledge. From the extensive analysis of *Libertad*, a political magazine that disseminated the party's thoughts and political activity, this thesis carries out exploratory and inductive qualitative research to understand what progressivism consisted of for the MSP and what was the party's contribution.

The investigation found that the MSP understood progressivism as a humanist doctrine and policy based on a "theory of the man," having as its primary objective facilitating the progress of the human being throughout history through the application of policies that gave him the freedom to build himself in a just and caring society. This vision of progressivism took the form of a humanist socialism model developed for the Peruvian reality, which aimed to liquidate the extant oligarchic regime.

The party's ideological development allows placing its contribution in two fields. First, it contributes to the study of progressivism as a concept, as the party's ideas allow to strengthen and weaken existing definitions around a widely used but little-studied term. Secondly, the party contributed to resolving the contextual crisis of its context by proposing unique ideas. As such, they contributed through the development of a socialist humanism approach at the ideological level, through the elaboration of an incisive critique of capitalism and imperialism at the national problems' diagnostic level, and through the proposal of the most radical reforms among the three parties of the second reformism.

Índice

Carátula	i
Informe de Similitud	ii
Agradecimientos	iii
Resumen	iv
Abstract	v
Índice	vi
Introducción	1
Capítulo I. Marco conceptual y Estado de la Cuestión	2
1.1. Marco conceptual	3
1.1.A. Progresismo	3
1.2. Estado de la cuestión	9
1.2.A. Movimiento Social Progresista	9
1.2.B. Partidos progresistas en el Perú	13
1.2.C. Pensamiento político de élites peruanas entre 1950 y 1970	17
Capítulo II. Diseño de la investigación	23
2.1. Preguntas de investigación	23
2.2. Hipótesis	25
2.3. Diseño Metodológico	25
Capítulo III. Contexto histórico	28
3.1. Contexto social	29
3.2. Contexto político	32
3.3. Contexto económico	39
3.4. Contexto internacional	42
Capítulo IV. La revista Libertad	47

4.1.	Primera época (1956).....	49
4.2.	Segunda época (1957).....	50
4.3.	Tercera época (1959)	52
4.4.	Cuarta época (1961 - 1962)	53
Capítulo V. El progresismo para el social progresismo		55
5.1.	El progresismo, definición en términos positivos	56
5.1.A.	El progresismo como doctrina y su fundamentación humanista	56
5.1.B.	El progresismo como política	59
5.1.C.	El socialismo humanista, el modelo político del progresismo en el contexto de 1950 - 1960 ...	62
5.2.	El progresismo, una definición en términos negativos.....	67
5.2.A.	El rechazo a la razón de Estado	68
5.2.B.	El rechazo al capitalismo	69
5.2.C.	El rechazo al dogmatismo, la dictadura y el comunismo	72
5.3.	El progresismo y su aplicación en el Perú de 1950-1960	75
Capítulo VI. El aporte del Movimiento Social Progresista.....		86
6.1.	El aporte al estudio del concepto de progresismo.....	86
6.1.A.	El progresismo del MSP y las definiciones de “progresismo” en diccionarios de ciencia política	88
6.1.B.	El progresismo del MSP y las definiciones de “progreso” en diccionarios de ciencia política ...	89
6.1.C.	El progresismo del MSP y la definición de “progresismo” en contraposición al conservadurismo de Bonazzi (1992).....	91
6.1.D.	El progresismo del MSP y las definiciones de “progresismo” en fuentes académicas.....	92
6.1.E.	El aporte del progresismo del MSP al entendimiento del concepto “progresismo”	94
6.2.	El aporte social progresista al Perú de su época	95
6.2.A.	El socialcristianismo de la Democracia Cristiana	97
6.2.B.	Acción Popular y “El Perú como Doctrina”	104
6.2.C.	El aporte del socialismo humanista propuesto por el Movimiento Social Progresista	112
6.3.	El progresismo del MSP y su aporte contra las hipótesis	118
Conclusiones		120

Recomendaciones.....	124
Referencias bibliográficas.....	126
Anexos	130
Anexo I – Cuadro resumen de las características de las épocas de <i>Libertad</i>.....	130
Anexo II – Grupo Organizador del Movimiento Social Progresista.....	132



Introducción

La presente tesis estudia el pensamiento y las propuestas del Movimiento Social Progresista (MSP, 1956 – 1962) que fueron plasmados en su revista política “Libertad”. El MSP fue un partido político compuesto por profesionales, empleados, obreros y estudiantes que mayoritariamente militaban por primera vez en un partido político (Objetivo básicos del Movimiento Social Progresista, 1957), pero que en la práctica fue una organización de destacados intelectuales (Contreras & Cueto, 2018) que posteriormente jugarían roles importantes en la vida pública del país. Por ejemplo, dentro de sus miembros más destacados se encontraron Alberto Ruiz Eldredge y Francisco Moncloa, futuros asesores del Gobierno Revolucionario de las Fuerzas Armadas; y Jorge Bravo Bresani, José Matos Mar y Augusto y Sebastián Salazar Bondy, intelectuales fundadores del Instituto de Estudios Peruanos.

Junto con Acción Popular y la Democracia Cristiana, el social progresismo fue parte del llamado “segundo reformismo” (Pease & Romero, 2014), grupo de partidos políticos conformados mayoritariamente por profesionales de la pequeña burguesía que buscaba transformar las instituciones existentes con el fin de reorganizar la sociedad (Cotler, 2005). La historia de la acción y pensamiento político de Acción Popular es bastante conocida y ha sido ampliamente estudiada por el duradero protagonismo de dicho partido en la historia política del Perú. También se cuenta con una cierta claridad respecto a la acción y pensamiento político de la Democracia Cristiana, pues la relevancia de su programa para las reformas del Gobierno Revolucionario de las Fuerzas Armadas y la posterior actividad política del Partido Popular Cristiano (producto de su escisión), la han hecho un popular objeto de estudio. No obstante, probablemente debido a su efímera existencia y a su poco éxito electoral, el Movimiento Social Progresista no ha corrido la misma suerte, pues existen escasas publicaciones acerca de su actividad política, su pensamiento y su importancia.

La omisión de estudios sobre el social progresismo no significa que sea irrelevante estudiar su existencia. La ausencia de conocimiento sobre el MSP ocasiona, en primer lugar, que se tenga una visión incompleta sobre qué fue el segundo reformismo, pues este estuvo

conformado por tres partidos y el conocimiento acerca de este se concentra en solo dos. En ese sentido, la ausencia de estudios sobre el MSP afecta la capacidad de entender la naturaleza de la acción política suscitada en la década de 1950, donde se intensifica la discusión pública en torno a problemas estructurales y posibles soluciones que una década después serían adoptadas por el gobierno militar. En segundo lugar, este desconocimiento también genera un vacío de conocimiento en torno al pensamiento y participación política de élites intelectuales en el Perú oligárquico. Esto último es particularmente desafortunado dado que, por su condición de partido de intelectuales, el MSP dejó atrás una vasta producción intelectual plasmada en las páginas de *Libertad*, revista política que, en su calidad de órgano oficial, difundió el pensamiento del partido, su análisis de la realidad nacional e internacional y su actividad política. Asimismo, en tercer lugar, el estudio del Movimiento Social Progresista resulta también interesante como estudio de caso sobre el pensamiento de partidos autodenominados progresistas en el Perú, pues permite conocer cómo se ha utilizado en el pasado este concepto político tan cotidiano y ambiguo a la vez.

Por tales motivos, esta tesis tiene como objetivo central aportar a llenar el vacío de conocimiento en torno al Movimiento Social Progresista, específicamente en lo referente a su pensamiento y entendimiento sobre el progresismo y a sus aportes tanto al entendimiento del progresismo como a la resolución de la situación de crisis en la que se desarrolló. En ese sentido se busca dar respuesta a dos preguntas centrales **¿en qué consistió el progresismo del Movimiento Social Progresista? y ¿cuál fue el aporte del Movimiento Social Progresista?**

Capítulo I. Marco conceptual y Estado de la Cuestión

La presente tesis trabaja principalmente con el concepto de progresismo. La siguiente sección está dedicada a la definición del mismo a partir de fuentes secundarias.

Una vez definido el conceptos a ser utilizado en esta investigación, se presenta la discusión acerca de los principales trabajos académicos dedicados al estudio del Movimiento Social Progresista, del progresismo en el Perú, y del pensamiento político de élites peruanas entre

1950 y 1970 con el fin de entender el conocimiento existente y los vacíos de conocimiento sobre el tema en cuestión.

1.1. Marco conceptual

1.1.A. Progresismo

Se identifican pocos esfuerzos por definir el progresismo de manera conceptual en la literatura académica. Aún en los diccionarios de ciencia política, las entradas dedicadas a la definición del progresismo son limitadas y escuetas. De Mahieu (1966) define el término como una “tendencia a aceptar cualquier novedad, considerándola por el solo hecho de serlo un progreso con respecto a la situación anterior” (p. 287); Collin (2004) define al progresista como alguien “a favor de algo nuevo, usualmente de izquierda” (p. 193); y Bealey y Johnson (1999) definen “progresistas” como un “término muy general destinado a indicar un grupo de personas con políticas innovadoras” (p. 271).

Las tres definiciones que abordan directamente el término progresismo o progresista tienen en común tanto la asociación del término con una actitud que favorece lo novedoso e innovador, como lo general y breve de las entradas, pues ninguna de las tres realiza un desarrollo exhaustivo al respecto. No obstante, otras entradas en estos y otros diccionarios de ciencia política permiten construir una imagen más completa del término

Partiendo de la definición de De Mahieu (1966), que hace hincapié en la relación del progreso con el progresismo, resulta relevante entender qué se entiende por progreso. La entrada en este mismo diccionario menciona que el progreso es una ideología, versión optimista del determinismo, que considera que “la civilización va mejorando constantemente a lo largo de su evolución, independientemente de la voluntad de los hombres” (De Mahieu, 1966, p. 288).

En la misma línea, en el diccionario de Bobbio et al. (1992) se define progreso como

“la idea según la cual el curso de las cosas, y en particular de la civilización, tuvo desde el principio un aumento gradual de bienestar o de felicidad, un mejoramiento

del individuo y de la humanidad, un movimiento hacia un objetivo deseable”
(Testoni Binetti, 1992, p. 1,288).

Agregan, además, dos aspectos importantes a considerar. En primer lugar, que este debe ser concebido en un sentido relativo y no absoluto, pues dependerá del objetivo deseable hacia el cual se produce el movimiento: si no se adapta la idea de progreso a los cambios de situaciones históricas, es posible caer en una actitud conservadora; mientras que, si la idea de progreso se entiende como un valor absoluto, es posible caer en el utopismo (Testoni Binetti, 1992). En segundo lugar, estos autores resaltan que la doctrina del progreso puede ser ilustrada o idealista. Esta será ilustrada en tanto adopte la idea de la perfectibilidad humana, revisando la historia de forma crítica para identificar épocas de progreso y retroceso, para así saber las consecuencias que determinadas acciones tendrán en el curso del progreso (Testoni Binetti, 1992). Por otro lado, la doctrina del progreso será idealista en tanto se considere al progreso como un proceso necesario del universo que resulta inevitable, por lo que el rol de la acción humana es solamente la aceleración del proceso histórico (Testoni Binetti, 1992).

De ambas definiciones de progreso se desprende que, si el progresismo favorece la novedad, es porque considera que los cambios que trae implican necesariamente la mejora de la civilización. Que estos cambios sean producto de la voluntad de la acción humana o no, dependerá si se observan desde una doctrina del progreso idealista o desde una doctrina del progreso ilustrada.

Otra entrada de diccionario que ayuda a esclarecer qué es el progresismo es la dedicada a conservadurismo. El diccionario de Bobbio et al. (1992), a pesar de no otorgar al progresismo una entrada propia, desarrolla el concepto como la contraposición al conservadurismo en la entrada sobre este último. Bonazzi (1992), autor de la entrada, menciona que la existencia del conservadurismo como un sustantivo implica la existencia de un concepto, y su existencia como un adjetivo (conservador) da lugar a una asociación con determinadas ideas. Sin embargo, la falta de una teoría política común hace que el estudio del concepto se realice principalmente de forma individual en función de las

posiciones, asumidas por individuos, consideradas en la práctica como conservadoras (Bonazzi, 1992). De esta manera, se considera que el conservadurismo es un “término que indica aquellas ideas y actitudes que apuntan al mantenimiento del sistema político existente y de sus modalidades de funcionamiento, y se ubican como contrapartida de las fuerzas innovadoras” (Bonazzi, 1992, p. 318). De esta última frase, se desprenden dos ideas: en primer lugar, que la atención de la definición está centrada en la función que cumple el concepto (designar un conjunto de valores e ideas) y que dar un carácter universal al concepto haciéndolo una constante implicaría perder de vista su especificidad (Bonazzi, 1992).

A pesar de lo anterior, el autor menciona que sí es posible llegar a interpretar el conservadurismo sobre la base de su contenido y no solo de una manera funcional, para lo cual se debe reconocer una polaridad existente en la civilización moderna entre éste y otro término, igual de ambiguo: el progresismo (Bonazzi, 1992). Al hacer este reconocimiento, el autor define progresismo como un término que “estaría indicando una actitud optimista respecto de las posibilidades de perfeccionamiento y desarrollo autónomo de la civilización humana y de cada individuo en ella” (Bonazzi, 1992, p. 319), el cual cuenta con una naturaleza dinámica y se encuentra en una tendencia continua a la expansión (Bonazzi, 1992). Tanto para el progresismo como para el conservadurismo, el autor resalta que su contenido solo puede ser aclarado en el aspecto histórico y enmarcándolo en una naturaleza dinámica de la relación conservadurismo – progresismo (Bonazzi, 1992), lo cual coincide con la importancia otorgada por Testoni Binetti (1992) de concebir el progreso en un sentido relativo y no absoluto.

Para ejemplificar lo anterior, Bonazzi (1992) rescata algunos de los contenidos históricos que ha tenido el progresismo a lo largo del siglo XIX y XX. Explica que la dinámica progresista sigue una línea cada vez más radical porque su “tesis radical hacía del hombre una criatura exclusivamente histórica y capaz de adecuarse en la vida práctica a niveles de conocimiento cada vez más elevados, a los cuales correspondían formas nuevas y óptimas, por ser racionales, de convivencia social” (Bonazzi, 1992, p. 320). De esta manera, el progresismo se va escindiendo entre los siglos XIX y XX en diferentes tendencias y movimientos políticos

antagónicos entre sí, contruidos bajo tres hipótesis fundamentales: una científica, una democrática y una materialista histórica (Bonazzi, 1992). La combinación de estas tres tesis en distintas formas da pie a modelos interpretativos y diversas ideologías progresistas como el liberalismo, el nacionalismo y el socialismo, que surgen al teorizar un elemento progresista e individualista particular (Bonazzi, 1992). Así, es posible englobar ideologías políticas muy diversas bajo la bandera del progresismo, en medida que estas adopten la búsqueda del progreso como parte de su expresión política. Esto da sentido a las afirmaciones de Bealey y Johnson (1999) sobre la generalidad del término y a lo escuetas y generales de las definiciones de De Mahieu (1966) y Collin (2004).

Fuera de los diccionarios de ciencia política, otros intentos de definir el progresismo desde la ensayística y la academia recogen algunos de los principales elementos señalados. En la ensayística, por ejemplo, Esteban Hernández (2018) define el progresismo en función de su relación con el tiempo al afirmar que

“los progresistas (...) ven el mundo como un flujo en continuo avance, (...) creen que estamos destinados a seguir dando pasos a través de los cuales sustituimos lo existente por algo mejor, un movimiento que, al fin y al cabo, constituye la historia” (Hernández, 2018, p. 19).

Asimismo, en cuanto al contenido histórico, dado que este autor enmarca su definición buscando designar el significado de los conceptos de derecha e izquierda en el siglo XXI, afirma que “desde hace muchos años conservadurismo y derecha vienen a ser lo mismo, y progresismo e izquierda también” (Hernández, 2018, p. 19). La definición del progresismo en función del tiempo está en línea con todas las definiciones de los diccionarios de ciencia política que resaltan la creencia en el progreso. Por su parte, el significado histórico del progresismo en el siglo XXI, asociándolo con la izquierda, hace eco de las ideas de Bonazzi (1992) y Testoni Binetti (1992) sobre la estrecha dependencia del significado en función de su contexto histórico.

Desde la academia, por su parte, la definición relacionada a la posición respecto al flujo de la historia coincide también con una serie de textos críticos hacia el progresismo iniciados

en 1916 por Ortega y Gasset en su texto “Nada ‘moderno’ y ‘muy siglo XX’”. De acuerdo con Conill (2011), para Ortega y Gasset “la idea progresista consiste en afirmar que la humanidad (...) progresa necesariamente” (Ortega y Gasset, citado en Conill, 2011, p. 258). A partir de esta idea, Ortega y Gasset desarrolla una crítica al progresismo por considerar que éste tiene una “fobia al pasado” (Conill, 2011, p. 254) y “considera que la vida no tiene más valor que el de preparar el futuro” (Conill, 2011, p. 255), por lo que el progresista tiene “el afán de supeditar la vida actual y pasada a un mañana que no llega nunca” (Ortega y Gasset, citado en Conill, 2011, p. 255). Asimismo, Conill menciona que Ortega y Gasset critica también a los progresistas por “‘dictaminar sobre cómo deben ser las cosas’, en vez de empezar analizando ‘lo que es’”, no teniendo en cuenta la factibilidad de realizar los cambios propuestos (Conill, 2011, p. 255).

Juan Pablo Serra (2016) coincide con la crítica que asocia a los progresistas con el desprecio por lo existente y por el pasado al realizar un análisis de compatibilidad entre reformismo y progresismo. Él afirma que “hay en el progresista una visión de la historia que le lleva a preferir el futuro, ningunear el presente en tanto *presente o regalo* y despreciar el pasado en tanto *pesado o lastre*” (Serra, 2016, p. 111), y que este rechazo al pasado no solo se debe a una superioridad científica del progreso, sino sobre todo a una superioridad moral que lleva a ver la mentalidad del pasado como “retrógrada, superada y hasta recordada con vergüenza” (Serra, 2016, p. 112). Incluso, afirma que progresismo y reformismo son incompatibles, pues “el que reforma parte de una aceptación de lo que hay. El progresista, de un rechazo a lo dado” (Serra, 2016, p. 98). Más allá de la coincidencia en la crítica a la posición del progresismo respecto a la historia, Serra aporta dos formas prácticas de entenderlo. En primer lugar, coincidiendo con Hernández desde un aspecto de contenido histórico, reconoce que, tanto en la literatura especializada como en el lenguaje cotidiano, “la izquierda suele equivaler al progresismo” (Serra, 2016, p. 108). Por otro lado, y en cierto modo siguiendo la lógica de Bonazzi (1992) de que el contenido del progresismo se debe definir no solo en función de su contexto histórico, sino en la relación conservadurismo – progresismo, Serra afirma que “el progresista (...) se define más por lo que rechaza que por lo que hace” (2016, p. 109). En ese sentido, las posiciones de rechazo que asumen los

partidos u actores políticos considerados u autodenominados progresistas podrían contribuir a elucidar tanto el contenido del conservadurismo (lo que rechazan y otros buscan conservar) como del progresismo, en contraposición.

La literatura mencionada permite obtener ciertas ideas clave sobre cómo entender progresismo. Existe un consenso en torno a la existencia de una relación estrecha entre el progresismo y la creencia en el progreso a lo largo del tiempo. Todas las definiciones coinciden en que el progresismo tiene una visión optimista del futuro y cree que la humanidad necesariamente debe progresar, sea porque es inevitable o porque cuenta con los medios para hacerlo. Por tal motivo, el progresismo rechaza lo pasado y establecido, y está en una búsqueda constante de cambios que permitan un mayor desarrollo de la sociedad y el individuo. Esta búsqueda constante, a su vez lo hace susceptible a las críticas que lo acusan de tener una necesidad de buscar cambios, sin considerar lo valioso de lo establecido y sin prestar mayor atención a la conveniencia de realizarlos. Respecto al contenido específico asociado al concepto, se refuerza la idea de la necesidad de que este sea aclarado en función de su contexto histórico, puesto que, aunque actualmente está con la izquierda, en el pasado el progresismo ha sido asociado a ideologías diversas como el liberalismo, al nacionalismo y al socialismo.

En función de lo anterior, y de manera sintética, la presente tesis utilizará la definición del progresismo como una ideología que busca cambios sustanciales a lo establecido pues considera que traerán formas superiores de vida tanto a nivel individual como colectivo, oponiéndose así necesariamente al paradigma imperante en un determinado contexto histórico, lo que implica la identificación de los aspectos a desechar y el desarrollo de una propuesta alternativa que consideran superior.

Finalmente, la necesidad de dotar de un contenido histórico al concepto hace necesario que, para entender qué fue el progresismo para el Movimiento Social Progresista, se realice un estudio tanto del contexto histórico en el que este se desarrolló como de los contenidos que expresó.

1.2. Estado de la cuestión

1.2.A. Movimiento Social Progresista

La literatura acerca del Movimiento Social Progresista es bastante limitada. Esta está circunscrita a ciertas menciones en las páginas dedicadas a explicar el segundo reformismo en “Clases, Estado y Nación en el Perú” de Julio Cotler (2005) y “La política en el Perú del siglo XX” de Henry Pease y Gonzalo Romero Sommer (2014); y a un breve testimonio del militante Abelardo Oquendo (2017) en “La Ilusión de un País Distinto”. A pesar del limitado espacio dedicado al social progresismo en estos textos, son las fuentes que ofrecen más detalles sobre este partido político. De manera complementaria, existen también algunas menciones menores en “Historia del Perú Contemporáneo” de Carlos Contreras y Marcos Cueto (2018) y en el capítulo escrito por Francisco Guerra García en “Apogeo y Crisis de la Izquierda Peruana: Hablan sus protagonistas” de Alberto Adrianzén (2011).

Cotler (2005), Pease y Romero (2014) y Guerra García (2011) coinciden en que el contexto de la caída de Odría y la convivencia entre el APRA y la burguesía¹ llevó al surgimiento de nuevos partidos liderados por capas medias de la sociedad, quienes en alianza con sectores populares buscaron ocupar el espacio abandonado por el APRA en la lucha contra la burguesía y el imperialismo. Estos fueron Acción Popular, la Democracia Cristiana y el Movimiento Social Progresista, los cuales en conjunto compusieron lo que Cotler (2005) y Pease y Romero (2014) denominan “segundo reformismo”, Contreras y Cueto (2018) “reformismo” y Guerra García (2011) “partidos de orientación centrista” (p. 64)².

En el marco del estudio de este segundo reformismo, los autores suelen hablar de las características del conjunto de los tres partidos, y hay apenas breves desarrollos sobre qué fue el Movimiento Social Progresista. Contreras y Cueto (2018) definen al MSP como “una efímera organización de destacados intelectuales” (p. 346), donde, según Cotler (2005), al igual que en la Democracia Cristiana, destacaba particularmente la presencia de

¹ La caída de Odría y la convivencia entre el APRA y la burguesía son explicados a mayor profundidad en el capítulo III.

² Las características del segundo reformismo como conjunto son abordadas con más profundidad en el capítulo III, mientras que las creencias de cada uno de esos tres partidos son abordadas en el capítulo V, en el caso del Movimiento Social Progresista, y VI, en el caso de Acción Popular y el Partido Demócrata Cristiano.

arquitectos, ingenieros, escritores, poetas, filósofos y antropólogos. Oquendo (2017) refuerza esta descripción narrando que este nació como un grupo de discusión política, cuyos miembros no eran realmente políticos y no tenían mucha más voluntad que discutir:

“(…) Cuando se funda el MSP, estoy con este grupo. Desde muy temprano, desde el principio, integro el comité ejecutivo de este movimiento. Era un movimiento de discusiones de los temas importantes que había entonces. Nadie allí era realmente un político, en el sentido de activista. Creo que del grupo que formaba la directiva, Francisco Moncloa y Alberto Ruiz Eldredge, eran los políticos propiamente. Los demás era gente que conversaba, discutía temas y no estaba dispuesto a hacer mucho más que eso”. (p. 36)

Aunque no hay en la literatura identificada un listado detallado de los dirigentes y militantes, entre los mencionados por Pease y Romero (2014), Cotler (2005) y Oquendo (2017) se identifica a Sebastián Salazar Bondy, Alberto Ruiz Eldredge, Efraín Ruiz Caro, Francisco Moncloa, José Matos Mar, Santiago Agurto Calvo, Adolfo Córdova y Augusto Salazar Bondy, este último señalado por Cotler (2005) como el ideólogo del partido.

A nivel de ideología, la literatura muestra un mayor desarrollo sin que este sea muy exhaustivo. Este consideraba que el subdesarrollo del Perú era producto del capitalismo y la explotación de la economía peruana por parte de Estados Unidos con apoyo de la oligarquía (Pease & Romero, 2014; Salazar Bondy, citado en Cotler, 2005). Ante este diagnóstico, Cotler (2005) menciona que el social progresismo proponía una “revolución que devolviera a la colectividad el control de los recursos nacionales” (p. 300), que fuera socialista “puesto que el capitalismo que regía era la causa del subdesarrollo y de la dependencia que caracterizaban al país” (p. 300), pero que fuera humanista para evitar el stalinismo y permitir al ser humano su desarrollo. Esta distancia del comunismo es resaltada por Oquendo (2017), quien afirma que a pesar de que el MSP respaldaba plenamente la revolución cubana, al declararse esta como marxista y comunista, se produjo una crisis dentro del partido entre quienes apoyaban esta declaración y quienes no, estando él con los últimos. Esto hizo que, si bien para la prensa eran “los rojos, que [defendían] a Cuba”

(Oquendo, 2017, p. 38), para los múltiples movimientos de izquierda los militantes del MSP fueran “pequeño-burgueses reaccionarios” (Oquendo, 2017, p. 38). A pesar de esto, esta cercanía socialista explica por qué Pease y Romero (2014) consideran que el MSP fue el más radical de los tres partidos del segundo reformismo.

Cotler (2005) y Pease y Romero (2014) describen brevemente las cinco reformas centrales que el MSP planteaba para lograr esta transformación. En primer lugar, el social progresismo buscaba la implementación de un Estado comunitario (Pease & Romero, 2014), modificando la estructura existente para que, mediante instituciones intermedias, fuera posible democratizar la representación y participación de las mayorías sociales (Cotler, 2005). En segundo lugar, planteaban una reforma de la empresa, cuya naturaleza de propiedad privada cuestionaban (Pease & Romero, 2014). Por tal motivo, el social progresismo proponía la transformación progresiva de la empresa capitalista hacia una empresa comunitaria (Pease & Romero, 2014) donde su estructura y función fuera democratizada otorgando la propiedad y gestión a los trabajadores (Cotler, 2005) y permitiendo ordenar la producción de bienes materiales para el servicio de las personas (Pease & Romero, 2014). En tercer lugar, también proponían una reforma agraria radical que no solo rompiera la concentración de tierras (Cotler, 2005), sino que pusiera a la agricultura al servicio de la colectividad devolviendo la responsabilidad de la tierra al campesinado y haciendo que las rentas fueran para quienes la trabajan (Pease & Romero, 2014). En cuarto lugar, buscaban una reforma educativa que no solamente ampliara la población escolar y las estructuras físicas, sino que educara de forma técnica y social, política y ética y capacitando para la vida del trabajo (Pease & Romero, 2014), inculcando valores nacionales y comunitarios desvirtuados por el capitalismo (Cotler, 2005). Finalmente, proponían también una reforma del crédito, sobre la cual apenas se menciona que consistía en la nacionalización de las finanzas (Cotler, 2005). El sentido de las reformas planteadas hace que, para Cotler (2005), resulte evidente en el pensamiento del Movimiento Social Progresista la búsqueda del “bien común”, aunque con un fuerte énfasis neocorporativo. No obstante, estas propuestas no llegarían a ser implementadas directamente por el MSP.

La literatura existente también hace breves comentarios sobre el fracaso social progresista en las elecciones generales de 1962. El partido participó como uno de los tres partidos de izquierda, siendo su candidato presidencial a Alberto Ruiz Eldredge y obteniendo apenas 2% de los votos (Letts, 2011). No obstante, Pease y Romero (2014) mencionan que a pesar de que el partido tuvo pocas oportunidades para triunfar electoralmente, su existencia fue importante. Para ellos, el MSP fue relevante porque muchas de sus ideas de reforma eventualmente serían adoptadas por el futuro gobierno militar de 1968, del cual varios de sus miembros serían partícipes (Pease & Romero, 2014). Este es el caso, por ejemplo, de Ruiz Eldredge y Moncloa, en calidad de asesores del Gobierno Revolucionario de las Fuerzas Armadas (Gonzales, 2011). Asimismo, Cotler (2005) destaca también la importancia inmediata que tuvo el MSP en la definición de las elecciones de 1962, pues, a pesar de su baja votación, “el Movimiento Social Progresista desistió de su candidatura presidencial y otorgó sus votos a Belaunde, al igual que el Partido Comunista” (p. 309), lo cual resultó ser clave en la definición de la elección en favor de Belaunde.

La anterior explicación abarca toda la producción académica identificada sobre el Movimiento Social Progresista. La limitada literatura, si bien brinda algunas luces sobre el pensamiento del partido, no permite responder con claridad en qué consistía el progresismo para el Movimiento Social Progresista. A todas luces, se entiende que efectivamente hay un rechazo a lo dado, reflejado en la denuncia del capitalismo y la propuesta de reformas radicales que modificaran las dinámicas políticas y sociales. Sin embargo, no se cuenta con mayor el detalle sobre sus propuestas ni de su idea sobre el progreso, y cómo este último se relaciona éste con la apuesta del partido por un socialismo humanista para traer formas superiores de vida. En ese sentido, las pocas páginas dedicadas al pensamiento del Movimiento Social resultan insuficientes para entender los atributos centrales del progresismo que propugnaban.

Resulta, por ende, fundamental entender con mayor grado de detalle, por ejemplo, el fundamento detrás del socialismo humanista y su relación con la idea de progreso, sobre todo teniendo en consideración fue un movimiento “fértil en la producción ideológica”

(Cotler, 2005, p. 299). En ese sentido, la existencia de *Libertad* permite llenar los vacíos de conocimientos que existen en torno al pensamiento del Movimiento Social Progresista.

1.2.B. Partidos progresistas en el Perú

La literatura que estudia partidos que se reconocen como progresistas en el Perú es limitada y se limita a las breves menciones realizadas sobre el Movimiento Social Progresista, abordado en el punto anterior, y al Club Progresista. Este último fue una asociación (McEvoy, 2019), “embrión de partido político” (Basadre, 1929, p. 43) o primer partido político del Perú³ (Orrego, 1990, 2005a y 2005b) que en 1851 presentó la primera candidatura presidencial de un civil al postular a Domingo Elías para el cargo. En esta, el candidato progresista terminó ocupando el tercer lugar, por detrás de José Rufino Echenique, quien contó con el auspicio del oficialismo castillista, y por detrás de Manuel Ignacio de Vivanco, candidato del sur y de la oposición a Castilla (Orrego, 2005b).

La literatura existente sobre el club se concentra en dos aspectos. Por un lado, en la figura de los miembros del partido, principalmente sobre Domingo Elías y, en menor medida, sobre otros dirigentes como Pedro Gálvez y José Sevilla. Sobre el primero, Orrego (2005b) lo describe como un empresario y hacendado iqueño de ideas liberales, que expande su fortuna en parte gracias a sus vínculos con el Estado, y que tuvo un rol protagónico en la revolución liberal acontecida en Arequipa en 1854. Por otro lado, la literatura existente también habla sobre las principales creencias del club. Una revisión de los textos de Basadre (1929) y Orrego (1990, 2005a y 2005b) permite desarrollar una idea general de cómo se entendió el concepto “progresista” en el Perú decimonónico.

A nivel de programa político, en “Los Hombres de Traje Negro” (1929), Basadre menciona que los puntos principales del programa incluían:

“(…) el fomento de la inmigración, la reforma del sistema tributario, la unidad de las Cámaras, el establecimiento de escuelas para artesanos la difusión de la instrucción

³ No es la intención de la presente investigación discutir si el Club Progresista era o no un partido político constituido como tal. Juan Luis Orrego, historiador, lo considera así, a pesar de la existencia de consenso en considerar al Partido Civil, surgido dos décadas después, como el primer partido político del Perú.

pública, la abolición de la pena de muerte, la elección directa, la reducción del período presidencial, la responsabilidad ministerial, la reducción del ejército, la organización de la guardia nacional, la economía en los gastos; y, sobre todo, el gobierno civil” (p. 43).

Orrego (2005a), por su parte, ahonda en las propuestas recogidas por Basadre, y detalla otras a partir del análisis de artículos difundidos en su revista “El Progreso”, cuyo lema fue “el progreso es una ley fundamental de los seres dotados de razón y libertad” (p. 202). Por ejemplo, menciona que los liberales del Club Progresista consideraban que los problemas del país provenían de la adopción incompleta de instituciones liberales, creían que la modernización del país se daría impulsando el crecimiento económico mediante la industrialización y se inclinaban hacia la adopción del libre comercio (Orrego, 2005b). Asimismo, eran críticos con las leyes por no ajustarse con la realidad, y con los legisladores por centrarse en aspectos irrelevantes de los debates, pero también defendían instituciones existentes como los gobiernos municipales al considerar que favorecían la seguridad del pueblo (Orrego, 2005a). Por otro lado, en el aspecto social, aunque no tratan el tema del indio de manera particular, sí denuncian sus condiciones de atraso y proponen como solución abolir sus comunidades para darles propiedad individual y que sean parte del progreso (Orrego, 2005b).

La literatura existente coloca la factibilidad de estas posiciones progresistas de la época en tela de juicio. Orrego (2005a) menciona que los liberales del Club Progresista “tenían una visión demasiado optimista del Perú de 1849 en relación con el futuro” (p. 14), que “pretendían reducir varios siglos de historia del desarrollo capitalista en pocos años” (p. 17) y que “quedaban en una suerte de vacío social [pues] basaban sus principios sobre un país que ellos imaginaban” (p. 18). La visión optimista del país se refleja en una serie de supuestos irreales: consideraban que ya existía un esfuerzo en todo el territorio por cultivar la inteligencia, que la mujer ya estaba recibiendo una educación liberal, que los conocimientos en algunas ciudades del Perú estaban al nivel de Europa, que existía tolerancia religiosa en la conciencia del pueblo, que se respetaba la propiedad y las garantías civiles, que se había asumido la soberanía del pueblo, entre otras (Orrego, 2005b).

Esto sugiere la falta de una mirada amplia de la problemática nacional sea por una fuerte ideologización o por falta de contacto con la realidad fuera de la élite. Asimismo, en el aspecto económico, Orrego (2005b) menciona la existencia de un programa contradictorio en el que, a pesar de añorar la industrialización, apoyan el libre comercio como motor de modernización, con lo que dejan de lado la creación de un mercado interno, distanciando más a la élite a la que pertenecían del resto de población.

La literatura existente sobre el Club Progresista y su progresismo del siglo XIX muestra cómo el pensamiento de este partido se relaciona con la definición del concepto en el marco conceptual. En primer lugar, evidentemente, existía en los progresistas de la época un notorio desafío al paradigma imperante en su contexto y a las instituciones establecidas. El Club Progresista desafiaba la forma de hacer política en su época, pues ante la tradición de cerca de cincuenta años de una sucesión de gobiernos militares, abogaban por el gobierno civil; y ante un sistema electoral indirecto, proponían la instauración de elecciones directas. En segundo lugar, este desafío al paradigma imperante se hacía debido a la convicción del progreso como un proceso inherente al ser humano, tal como el nombre de su revista política y su lema ilustran. En este caso, como producto de su contexto histórico, este progreso adquiere el significado de la adopción de las instituciones liberales en el Perú, por lo que el progresismo del Club Progresista está relacionado con el liberalismo, a diferencia del Movimiento Social Progresista, relacionado a un socialismo humanista.

Por otro lado, las críticas esbozadas por Orrego hacia el programa del Club Progresista también se condicen con las críticas esbozadas a nivel conceptual sobre la viabilidad de los cambios propuestos por el progresismo. Como fue mencionado en el marco conceptual, Ortega y Gasset critica el idealismo progresista de definir el cómo deberían ser las cosas ignorando la factibilidad de los cambios necesarios para lograrlo (Conill, 2011). En línea con esto, la propuesta liberal del Club Progresista parece dar la razón a esta crítica al aparentemente estar guiada por un dogmatismo liberal que los llevó a asumir que la mera adopción de instituciones liberales conllevaría indefectiblemente al progreso, lo cual es puesto en tela de juicio por Orrego.

Asimismo, la sustancialidad de los cambios propuestos o la radicalidad del progresismo del Club Progresista es también puesta en duda. La defensa de ciertas instituciones existentes desestima las críticas que acusan al progresismo de un rechazo incuestionable a absolutamente todo lo dado, como lo planteaba Serra (2016). Orrego (2005b), a partir de lo dicho por Trazegnies, incluso afirma que el Club Progresista proponía una “modernización tradicionalista’[;] es decir, no pretendían tanto sustituir lo antiguo por lo nuevo, sino la incorporación de lo nuevo a lo antiguo” (p. 210); y, el mismo autor, en un trabajo previo, señala que “El Club Progresista fue a la vez liberal y conservador” (Orrego, 1990, p. 345). Esto sugiere que el progresismo del Club Progresista, a pesar de contar con propuestas que retóricamente apuntaban a una transformación radical, apostaron en el poder de cambio de la aplicación de los conceptos liberales, mostrando a la par su falta de interés en transformar estructuras sociales. Eso los colocaría más en línea con un reformismo y no con la implantación de un cambio profundo.

Las conclusiones anteriores sobre la relación entre el Club Progresista y el concepto de progresismo han sido elaboradas en base a una literatura limitada proveniente de pocos autores. Las tres fuentes con más detalles son de un mismo autor, y el tratamiento otorgado por otros autores como Basadre y McEvoy resulta muy limitado en cuanto a profundidad. No obstante, su estudio permite obtener una idea general de ciertos atributos presentes en su progresismo, aunque no es suficiente para afirmarlos con certeza. Al igual que en el caso del Movimiento Social Progresista, el análisis de fuentes primarias como la revista El Progreso permitiría llenar los vacíos de conocimientos que existen en torno al pensamiento progresista decimonónico. De la misma forma, hacer el mismo ejercicio para otros partidos autodenominados progresistas en diferentes periodos de la historia nacional, estudiando su contexto y su pensamiento, permitiría obtener una idea más concreta de cuál ha sido el contenido del concepto “progresismo” en el Perú. La presente tesis aporta en el análisis de uno de estos partidos, quedando pendiente realizar investigaciones complementarias que permitan un mayor conocimiento acerca del pensamiento progresista peruano.

1.2.C. Pensamiento político de élites peruanas entre 1950 y 1970

En su tesis de maestría, el sociólogo y catedrático Guillermo Rochabrún (1998) realiza un recuento de la trayectoria del pensamiento social en el Perú desde fines del siglo XIX hasta 1970, englobando el periodo de tiempo que esta tesis abarca. A pesar de que afirma que en el Perú no existieron escuelas de pensamiento propiamente definidas, pues hay una falta de sucesión generacional y una amplia diversidad de ideas (Rochabrún, 1998), clasifica el pensamiento social en tres etapas.

Existió, para el autor, un primer momento del pensamiento social de fines del siglo XIX a la década de 1930, donde se produjo un pensamiento social rico y diverso propiciado por el orden y progreso socioeconómico (Rochabrún, 1998). Este fue seguido por un periodo de repliegue entre 1930 y 1950, donde el espacio político cerrado y la alta polarización ideológica fue acompañada por una escasez de ideas donde, las que hubo, tuvieron un limitado impacto social (Rochabrún, 1998). Finalmente, de 1956 hasta fines de la década de 1960, se reactivó el pensamiento, particularmente el pensamiento crítico, en un contexto de retorno a elecciones libres y ordenamiento de la sociedad (Rochabrún, 1998). Aunque el contexto de la acción política y pensamiento del Movimiento Social Progresista se enmarcan en esta tercera etapa, vale la pena hacer también una breve explicación de la segunda etapa mencionada por Rochabrún, pues existe una cierta superposición en el tiempo entre una y otra.

En las dos décadas transcurridas entre 1930 y 1950, Rochabrún (1998) menciona que las corrientes intelectuales progresistas se dispersaron o estancaron, mientras que las conservadoras experimentaron un auge importante en distintos aspectos, aunque en general existió una “ausencia de planteamientos orgánicos susceptibles de ser llevados a la práctica” (p. 57). Del lado del pensamiento progresista o crítico, el autor argumenta que los reformistas trataron de desmarcarse del marxismo y enfatizaron la necesidad de desarrollar soluciones propias y eficientes; los herederos políticos de Mariátegui se alejaron de su herencia, asumiendo un marxismo ortodoxo, ignorando la nueva estructura social existente y concentrándose en temas culturales y literarios; y los indigenistas se replegaron,

desapareciendo sus organizaciones y movimientos anteriores y concentrándose sus estudios en el pasado pre-hispánico (Rochabrún, 1998).

Por su parte, los conservadores tuvieron un importante desarrollo de pensamiento, pero operaron principalmente en el campo de la cultura y no en la política, dada la asfixia de la vida política por las dictaduras (Rochabrún, 1998). Dentro de esta corriente, resalta la figura de Víctor Andrés Belaúnde, quien desarrolla una visión de “catolicismo integral” (Rochabrún, 1998, p. 71): para él, el mundo indígena prehispánico era primitivo por su falta de desarrollo espiritual; y dado que la Conquista había traído la civilización a través de los valores católicos, había que asimilar al indígena a la peruanidad mediante el mestizaje para superar su primitividad. Este mestizaje era la integración de distintos aportes culturales a lo largo la historia, donde cada época tenía un legado que aportaba al desarrollo de la nacionalidad, y donde el pasado daba los medios para enfrentar a los problemas de la época (Rochabrún, 1998). Un claro ejemplo de este pensamiento es que Belaúnde consideraba que a lo largo de la historia nacional existía una continuidad de protección social tanto en el imperio incaico como en la Colonia, por lo que esta debía ser retomada mediante la Doctrina Social de la Iglesia (Rochabrún, 1998).

La importancia del pensamiento de Belaúnde estuvo en su capacidad para “formar y nuclear a un consistente grupo de jóvenes intelectuales que empiezan a producir precisamente en los años treinta, (...) bajo el sello conservador del hispanismo católico, por lo general corporativo, y en sus extremos abiertamente fascista” (Rochabrún, 1998, p. 74). En ese sentido, dentro del espectro conservador aparecieron diversas tesis. Alberto Wagner proponía una tesis del mestizaje que lo asumía como una unidad entre lo hispánico e indígena, bajo una matriz cultural hispano-católica donde los elementos culturales indígenas podían incorporarse sólo si eran compatibles con dicha matriz; Carlos Miró Quesada Laos, máximo exponente del fascismo, defendía la llegada al poder de un grupo dirigente mestizo fuerte y con capacidad de mando, heredero de dos razas guerreras, que solucione los problemas nacionales; y Raúl Ferrero proponía un Estado fascista organizado en corporaciones desde el Estado, donde el poder absoluto recayera en una nación

entendida como la conciencia colectiva e instituciones en vez de como la suma de individuos (Rochabrún, 1998).

Rochabrún (1998) menciona que si bien el pensamiento conservador del “hispanismo católico” de estos años no tuvo mayor contrapeso en el pensamiento crítico, tampoco generó un amplio consenso en la sociedad y quedó circunscrito a círculos bastante restringidos. En general, existió una polarización del pensamiento social entre conservadurismo y pensamiento crítico en torno al rol de la historia para interpretar el país: el pensamiento crítico se concentró en las carencias y no realizaciones del pasado para proponer reivindicaciones, pero ignoró su realidad contemporánea; mientras que el pensamiento conservador vio en la historia una serie de legados del pasado que eran potencialidades para mantener el orden establecido y continuar con la labor civilizadora de la Colonia, pero también ignoró las contradicciones traídas por la modernización del país en esta época (Rochabrún, 1998).

Rochabrún (1998) considera que esta época de repliegue en el pensamiento culminó a mediados de la década de 1950 debido a su incapacidad para procesar las nuevas realidades sociales⁴ y a la aparición de una nueva generación de jóvenes intelectuales limeños, de clase media, con educación universitaria (muchas veces de carreras técnicas como ingeniería y arquitectura) y de visión cosmopolita. Para esta nueva generación, formada en un contexto de cierre del espacio político nacional, guerras internacionales y auge del fascismo, la política resultó ajena, por lo que plasmaron sus inquietudes en la cultura, filosofía, la ética, entre otros, formándose intelectual, política e ideológicamente de forma alejada a la conciencia política real de las masas populares (Rochabrún, 1998). Esto no fue impedimento para que reflexionen sobre los problemas del país a partir de su formación universitaria, priorizando aspectos pragmáticos y universalistas más que culturales o espirituales, entre los cuales estaba la integración económica y administrativa nacional mediante el fortalecimiento de la acción del Estado, la integración vial, la alfabetización y, en general, hacer del país más similar al mundo desarrollado mediante la aplicación de políticas

⁴ Estas nuevas realidades sociales son descritas posteriormente en el capítulo III.

keynesianas y de la planificación (Rochabrún, 1998). Asimismo, pusieron énfasis en las posibilidades futuras de la modernización, dejando de lado al pasado andino o hispano como fuente de posibilidades futuras (Rochabrún, 1998). Esto último incluso fue adoptado por los conservadores modernizantes como Pedro Beltrán, quienes empezaron a definir y pensar los problemas nacionales en términos socioeconómicos como utilidad privada y pública, rentabilidad, eficiencia, entre otros (Rochabrún, 1998).

Esta nueva generación recién pudo participar en política tras la apertura de 1956; y su falta de formación en esta hizo que lo hiciera “más con una vocación consejera que como actividad instrumental o con una efectiva voluntad de poder” (Rochabrún, 1998, p. 93). Ideológicamente, en algunos casos, su pensamiento terminó convergiendo en un socialismo que no necesariamente pasaba por Marx ni por la social-democracia (Rochabrún, 1998). Sus expresiones colectivas fueron el pensamiento social-cristiano, la agrupación Espacio y el Movimiento Social Progresista, todos influenciados por el humanismo, el padre Leuret y Francois Perroux (Rochabrún, 1998). Estas últimas afirmaciones se condicen con algunas de las características ya mencionadas de la vida política del Movimiento Social Progresista, por ejemplo: la poca vocación para la acción política señalada por Oquendo, prefiriendo la discusión intelectual; el exitoso desempeño posterior de algunos ex militantes como consejeros del Gobierno Revolucionario de las Fuerzas Armadas; y la adscripción a un socialismo humanista que rechazaba el marxismo y el absolutismo del comunismo.

De manera más específica, Rochabrún resalta tres corrientes de pensamiento en esta época: en primer lugar, el social-cristianismo del ex presidente José Luis Bustamante y Rivero (a pesar de no ser un joven intelectual), el marxismo ortodoxo y el pensamiento progresista, resaltando en este último Francisco Miró Quesada y Augusto Salazar Bondy. Sobre Bustamante y Rivero, Rochabrún (1998) resalta que a pesar de pertenecer a una generación anterior, su obra “Perú: Estructura Social” constituye el primer análisis integral del país en términos del nuevo clima de pensamiento, es decir, entendiendo el país no en función de su pasado, sino de sus procesos contemporáneos. Bustamante partió desde una doctrina social de la Iglesia al igual que Belaúnde, pero a diferencia de este, definía al Perú en función de su atraso y distancia frente a otros modelos económicos en lugar de en

función de la religión, tradición o mestizaje, por lo que centra su análisis en las clases sociales existentes en el Perú (Rochabrún, 1998). A pesar de la cercanía en doctrina y cronología con Belaúnde, su postura, cercana al social-cristianismo, es acorde a la modernización imperante en la época, y su análisis de las clases sociales lo llevan a concluir que, para que el Perú no fuese un simple proveedor de materias primas para un mundo industrializado, era necesario distribuir la propiedad y elevar la productividad en general, especialmente en sectores más retrasados (Rochabrún, 1998). No obstante el mérito de su análisis, Rochabrún (1998) menciona que su pensamiento pasaría desapercibido.

Por otro lado, dentro del pensamiento crítico, el marxismo volvió a la ortodoxia y reformuló su visión de la historia del país, analizándolo en función de la extrema concentración de la propiedad y de la tierra, minimizando explicaciones geográficas y de raza para el atraso nacional, y resaltando la responsabilidad de la existencia del feudalismo y semi-feudalidad en el atraso del Perú (Rochabrún, 1998). Para ellos, la modernización del país fortalecía los aspectos más retrógradas de la vida económica y social, por lo que ensayaban analogías en el curso histórico de países socialistas europeos, sin considerar las diferencias, para ejemplificar que una revolución era posible (Rochabrún, 1998).

Del otro lado del pensamiento crítico, el pensamiento progresista rechazó la vía marxista revolucionaria y logró “incrustar en el lenguaje político corriente la expresión cambio de estructuras” (Rochabrún, 1998, p. 105). Se produjo un debate en la prensa de la época en torno a este término, por lo que Francisco Miró Quesada, militante de Acción Popular, publicaría en 1961 “Las Estructuras Sociales” (Rochabrún, 1998). Esta obra expone un punto de vista cercano al propuesto por la Alianza para el Progreso, argumentando que el capitalismo desarrollado había demostrado capacidad para transformarse a si mismo, por lo que el camino para Perú era hacerlo progresar en ese mismo sentido, dentro del sistema democrático, aunque de todas formas era necesario realizar una transformación de estructuras socioeconómicas nacionales por justicia.

Rochabrún (1998) también menciona que dentro del pensamiento progresista surgió además “una corriente que tendría su expresión más cabal en el Movimiento Social-

Progresista, y luego en el Instituto de Estudios Peruanos” (p. 106), cuyas figuras paradigmáticas fueron Sebastián y Augusto Salazar Bondy, por lo que el autor desarrolla con mayor profundidad el pensamiento del segundo. Salazar, filósofo de formación interesado en la educación y en problemas filosóficos, se concentró en la cultura de la dominación y lo que esta implica en las estructuras sociales y en la vida de las personas dentro de un país subdesarrollado (Rochabrún, 1998). Para él, las carencias de la realidad nacional eran producto de la dominación sobre el conjunto de la sociedad ejercido por potencias extrañas, por lo que la cultura existente (ciencia, arte, literatura, industria, política, economía, religión, entre otros) era imitativa, no original o mediocre (Rochabrún, 1998). Por tal motivo, la cultura nacional estaba definida por la dominación y enmascaraba la verdadera realidad nacional mediante palabras como “catolicismo”, “capitalismo” o “democracia” que no correspondían a los hechos existentes, causando que las actitudes de las personas sucumban a esta inautenticidad (Rochabrún, 1998). En ese sentido, Salazar entendía que el subdesarrollo y las falencias de la vida en el Perú eran producto de esta cultura inauténtica causada por la dependencia y la dominación, en particular de la económica, por lo que se debía reconocer y hacer frente a estas (Rochabrún, 1998). Para salir de este, lejos de valerse de la historia, Salazar apostaba por el conocimiento que las ciencias sociales modernas pudieran brindar (Rochabrún, 1998), rechazando la historia por ser esta la reiteración de las relaciones de dominación pasadas.

Entonces, dentro del pensamiento progresista de la época, existieron dos corrientes que compartían el rechazo al marxismo, pero cuyos postulados eran fundamentalmente diferentes. Contrastando a ambos ideólogos, Rochabrún (1998) señala que mientras Miró Quesada busca aprovechar la maleabilidad del capitalismo y rechaza la capacidad de clases dominantes para controlarlo todo, Salazar Bondy sí atribuye esta capacidad a las clases dominantes, por lo que se dirige directamente al socialismo.

Este recuento realizado del pensamiento existente en los años anteriores y contemporáneos a la acción política del Movimiento Social Progresista permite situar su ideología en un contexto de repliegue del pensamiento conservador y de auge del pensamiento crítico. Esta tesis se concentrará en entender con mayor profundidad una de

las dos líneas identificadas dentro del pensamiento crítico progresista que surgió en esta época. Si bien la literatura existente (en este caso, el recuento realizado por Rochabrún) ya tiene un desarrollo importante respecto a la importancia del MSP en el pensamiento de las élites de esos años y realiza una explicación sintética a una teoría central al pensamiento de Augusto Salazar Bondy, esta no llena el vacío de conocimiento en torno al pensamiento del Movimiento Social Progresista en sí. Entender la teoría de la dominación de Salazar Bondy es importante en tanto es el ideólogo del partido, y probablemente se refleje en algunas posiciones del partido como su discurso antiimperialista, el énfasis en la construcción de un modelo propio y la construcción de un socialismo humanista. Sin embargo, queda pendiente entender el pensamiento del social-progresismo en su naturaleza de partido político, lo cual es realizado mediante el análisis de su revista *Libertad*.

Capítulo II. Diseño de la investigación

2.1. Preguntas de investigación

Como fue mencionado en la introducción, la presente tesis tiene como objetivo central aportar a llenar el vacío de conocimiento en torno al Movimiento Social Progresista, específicamente en lo referente a su pensamiento y entendimiento sobre el progresismo y a sus aportes tanto al entendimiento del progresismo como a la resolución de la situación de crisis en la que se desarrolló. Por tal motivo, busca dar respuesta a dos preguntas centrales, siendo la primera **¿en qué consistió el progresismo del Movimiento Social Progresista?** y, la segunda, **¿cuál fue el aporte del Movimiento Social Progresista?**

La respuesta a estas dos preguntas centrales se efectúa partir de una investigación exploratoria y de la respuesta a una serie de preguntas auxiliares. En primer lugar, entendiendo que el pensamiento de un partido político está estrechamente condicionado o influenciado por el contexto en el que se desenvuelve, se busca responder la interrogante **¿en qué contexto político, social, económico e internacional se desarrolla la acción política del Movimiento Social Progresista?**. El contexto permitirá situar el análisis a realizar, entender la problemática de la época, conocer los actores, y entender el porqué de ciertos postulados o propuestas del partido.

En segundo lugar, la naturaleza de partido de intelectuales del Movimiento Social Progresista conllevó a que deje una vasta producción intelectual que fue plasmada en las páginas de la revista política *Libertad*, la cual es utilizada como fuente primaria en el presente estudio. Dado que, esta tesis recurre principalmente a la lectura de esta revista política para dar respuesta a la pregunta central, resulta imprescindible entender su naturaleza, su evolución a lo largo del tiempo y sus temáticas dominantes, por lo que también se responde a la pregunta auxiliar **¿qué fue la revista Libertad?**

Entendiendo el contexto de la década de 1950 y la naturaleza de *Libertad*, resulta necesario revisar el contenido de *Libertad* con otras dos preguntas auxiliares en mente, pues estas tienen como objetivo entender tanto el aspecto conceptual como práctico del progresismo propuesto por el Movimiento Social Progresista. Es así que, para entender el nivel conceptual, la tercera interrogante auxiliar es **¿cuál fue el concepto del progresismo para el Movimiento Social Progresista?**, mientras que la cuarta, **¿cuáles fueron las reformas principales propuestas por el Movimiento Social Progresista?** permite entender la forma que tomaba el progresismo en un nivel práctico.

Finalmente, habiendo entendido en qué consistía el progresismo y programa social progresista, resulta necesario discutir su aporte. Para determinar su aporte al entendimiento del concepto de progresismo, surge como quinta pregunta auxiliar **¿cómo se relaciona el concepto de progresismo del Movimiento Social Progresista con las definiciones conceptuales del término?**. Por otro lado, para entender su aporte a la resolución de la crisis de su contexto, se desprenden dos preguntas auxiliares más. En primer lugar, la sexta pregunta auxiliar es **¿en qué consistía la ideología de Acción Popular y el Partido Demócrata Cristiano?**, pues es en el contraste con los aportes de dichos partidos que resulta posible determinar el aporte único del social progresismo a su contexto. A partir del conocimiento de los aportes de estos partidos, finalmente, es posible dar respuesta a la última pregunta auxiliar, que es **¿en qué se diferencia la propuesta social progresista de las de los demás partidos del segundo reformismo?**

2.2. Hipótesis

Como respuesta tentativa a las dos preguntas principales, se parte de dos hipótesis. La primera, referida al contenido del progresismo para el social progresismo, es que para el Movimiento Social Progresista, el progresismo fue un planteamiento ideológico que consideraba que para que la sociedad peruana pudiera progresar, tanto individual como colectivamente, debía producirse un cambio radical pero pacífico que implicaba una ruptura drástica con las instituciones políticas, económicas y sociales establecidas y que llevara a una reorganización del Estado hacia un sistema colectivista cercano al socialismo. La segunda, referida a su aporte, propone que el social progresismo aportó a la discusión de las formas de resolución de la crisis social de la época mediante el desarrollo de propuestas de reforma más ambiciosas y radicales que los demás partidos reformistas, derivadas de su intención de aplicar un modelo cercano al socialismo en el Perú.

2.3. Diseño Metodológico

Para probar o desestimar las hipótesis, la presente tesis realiza una investigación exploratoria e inductiva con una metodología cualitativa. La metodología cualitativa resulta más adecuada que la cuantitativa por el carácter de investigación exploratoria, pues “el objetivo de la investigación cualitativa es la comprensión, centrando la indagación en los hechos; mientras que la investigación cuantitativa fundamentará su búsqueda en las causas, persiguiendo el control y la explicación” (Stake, citado en Jiménez y Comet, 2016). Asimismo, la investigación es inductiva porque “parte de hechos particulares (casos concretos) y se llega a conclusiones generales acerca del tipo al que pertenecen los hechos particulares considerados” (Gómez Díaz de León & León de la Garza, 2014, p. 226). Al respecto, el análisis de contenidos de la revista *Libertad* para extraer conclusiones acerca de qué fue el progresismo para el Movimiento Social Progresista está en línea con la investigación inductiva.

En el primer capítulo, anterior al presente capítulo metodológico, se examinan fuentes secundarias para construir el marco conceptual y el estado de la cuestión. Para la elaboración del marco conceptual se revisan publicaciones académicas y diccionarios de

ciencia política para explicar el concepto de progresismo, necesario para la discusión posterior. Por su parte, para la elaboración del estado de la cuestión, se presenta un recuento y breve resumen de la poca literatura existente acerca del Movimiento Social Progresista, del progresismo en el Perú y del pensamiento político de élites peruanas entre 1950 y 1970.

Posteriormente, para situar el pensamiento y acción política del MSP, en el capítulo III se utiliza un análisis intensivo de fuentes académicas secundarias sobre el contexto político, económico, social e internacional en el que se desarrolló el partido, y se presenta una síntesis de los aspectos y actores más relevantes.

Asimismo, el cuarto capítulo busca entender las características del medio a través del cual el partido difundió sus ideas, por lo que en él se realiza un análisis extensivo de la totalidad de números de la revista *Libertad*. Este análisis se concentra tanto en las características del contenido (temáticas dominantes) como en las características materiales (ediciones, tiraje, editores, extensión, materiales, entre otros) de la revista a lo largo de sus cuatro épocas. Las temáticas dominantes son determinadas en función de la cantidad de números en que un determinado tema aparece dentro de la misma época, los editores y las características de tiraje son obtenidos a partir de notas al respecto en algunos números de la revista, y la extensión, materiales y número de ediciones son indicados a partir de la observación.

La elaboración del capítulo V conlleva la realización de un análisis intensivo del contenido de todos los números disponibles de la revista *Libertad*. Estos fueron obtenidos a partir de las colecciones disponibles en la Biblioteca Nacional del Perú y en el Instituto de Estudios Peruanos, habiendo un total de 98 números distribuidos en cuatro épocas intermitentes entre 1956 y 1962. El análisis de contenido de la revista *Libertad* como fuente para entender el pensamiento y propuestas del partido resulta adecuado debido a su condición de revista política. Como se argumenta posteriormente utilizando la clasificación propuesta por Moraga (2012), *Libertad* puede considerarse tanto una “revista ideológica” como un órgano oficial de partido político, pues cumple tanto la función de representar el pensamiento de un grupo de intelectuales, característica propia de revistas ideológicas, como la función de

llamar simpatizantes a la lucha y militancia, característica de las revistas de combate político.

En ese sentido, para entender qué fue el progresismo a nivel conceptual para el MSP, se analizarán aquellas columnas y editoriales escritas por dirigentes del partido expresan directamente qué entienden por el concepto de progresismo. Destaca particularmente en este grupo de artículos la columna “Entre Scila y Caribdis” de Augusto Salazar Bondy, quien fuera el ideólogo del partido. Esto es, además, complementado por un documento doctrinario partidario escrito por Salazar Bondy. Por otro lado, para entender en qué consistía la aplicación práctica del progresismo del MSP, se analizan los artículos, editoriales y entrevistas destinados a la construcción de un programa político concreto expresado en reformas. Destaca particularmente en este grupo de artículos, el conjunto de artículos contenidos en la sección “Por los caminos de la revolución peruana” de la cuarta época de la publicación. Es importante mencionar que en tanto los editoriales como las columnas ideológicas eran escritos por la alta dirigencia del partido, muchos de ellos intelectuales, se utilizarán indistintamente para interpretar las creencias del partido.

La revisión de los artículos, columnas, editoriales, y entrevistas se realiza utilizando tanto un análisis externo, situando los documentos en el contexto que fueron escritos “para interpretar los hechos y estudiar los factores sociales, políticos, económicos, culturales, etc.” (López, 2002, p. 172); como un análisis interno, que consiste en entender el sentido y carácter fundamental de los documentos, centrándose “en una interpretación personal y subjetiva, intención e intuición del investigador” (López, 2002, p. 172).

Es importante mencionar que, de manera complementaria al análisis de fuentes primarias y secundarias que se utiliza para la elaboración de los capítulos II, III, IV y V, la intención inicial de esta investigación fue realizar entrevistas a profundidad con los miembros directivos sobrevivientes del Movimiento Social Progresista. Desafortunadamente, el último dirigente sobreviviente, el arquitecto Adolfo Córdova, falleció en noviembre del 2022, por lo que no fue posible realizar ninguna entrevista para la elaboración de esta tesis. Por tal motivo, esta investigación se limita al análisis de fuentes primarias y secundarias.

El capítulo VI, presenta, a partir de las fuentes de los capítulos anteriores y del marco conceptual, la discusión sobre los aportes del Movimiento Social Progresista, tanto a la definición del término progresismo como a la resolución de la crisis de su contexto. Para determinar su aporte a la definición del término, se contrastan las similitudes y diferencias entre las definiciones de progresismo presentadas en el marco teórico con los planteamientos social progresistas acerca del significado de progresismo. Para determinar su aporte a su contexto, se presenta, en primer lugar, una síntesis de los aspectos más relevantes de las ideologías de Acción Popular y la Democracia Cristiana a partir del análisis de textos escritos sobre su ideología y propuestas. Posteriormente, se presenta una comparación entre los postulados y propuestas del Movimiento Social Progresista con las de dichos partidos, a fin de, mediante el contraste, mostrar cuáles fueron los aportes del social progresismo a la resolución de la crisis de su contexto.

Finalmente, las conclusiones presentan los hallazgos de la investigación, dando respuestas concisas y sintéticas a las preguntas sobre en qué consistió el progresismo para el Movimiento Social Progresista y cuál fue su aporte.

Capítulo III. Contexto histórico

La acción política del Movimiento Social Progresista (1956 – 1962) se produjo en un contexto de crisis del Estado oligárquico (Pease & Romero, 2014), causada por una serie de procesos relacionados entre sí que transforman la ciudadanía, su participación política, la economía, entre otros y que, a su vez, inciden en el surgimiento de nuevas fuerzas reformistas y en la pérdida de poder de los grupos dominantes.

De acuerdo con Pease y Romero (2014), son cuatro grandes procesos de cambios estructurales que se producen en este periodo: la quiebra del orden rural tradicional, el proceso de urbanización, la diversificación del sector exportador y el proceso de industrialización. Autores como Cotler (2005), Contreras y Cueto (2018), y Gibaja (1983) abordan, en mayor o menor medida y con términos diversos, cada uno de estos grandes procesos. Sin embargo, a lo largo de estas obras es posible identificar otros procesos y eventos relevantes que influyeron la acción política en esta época. Por tal motivo, la

presente tesis, agrupa dentro del contexto social a la crisis del campo, la transformación demográfica y el surgimiento de movimientos sociales y campesinos; dentro del contexto político, a la convivencia entre el APRA y la oligarquía, el surgimiento del reformismo y la crisis del dominio oligárquico; y dentro del contexto económico, al desarrollo del capitalismo urbano y del imperialismo económico. Asimismo, y aunque no es abordado por los autores mencionados, se incluye una sección de contexto internacional en donde se discute la influencia de la revolución cubana en el Perú. Esto resulta importante pues el acontecimiento de la revolución cubana en 1959 tendrá una notoria influencia en el pensamiento y propuestas del Movimiento Social Progresista.

3.1. Contexto social

En el Perú oligárquico, la tierra estaba concentrada en pocas manos. Para 1961, “tres cuartas partes de las explotaciones agropecuarias fueron menos de cinco hectáreas y ocupaban solo el 5.7% de las tierras de cultivo; mientras que poco más de dos mil unidades agropecuarias, que representaban el 0.25%, concentraban el 70% de las tierras” (Contreras & Cueto, 2018, p. 355). El problema ya había sido identificado desde hacía décadas (por ejemplo, por Mariátegui en los 7 Ensayos de Interpretación de la Realidad Peruana, publicado en 1928), pero se había hecho muy poco de cara a encontrar una solución (Polar & Lecaros, 2007).

Ante la inacción para encontrar una solución, el problema de la tierra se agravó en estos años por el atraso de la hacienda serrana y la modernización de la agricultura costeña, las cuales ocasionaron una “crisis terminal de la agricultura en la sierra” (Contreras & Cueto, 2018, p. 336). Mientras entre 1950 y 1967 en la costa entre se modernizó la agricultura de exportación mediante la desyanaconización de la propiedad agrícola, el incremento de la explotación mecanizada de la tierra y la demanda de mano de obra más calificada (Cotler, 2005); en el latifundio serrano persistió un modelo de producción no capitalista que hizo a la agricultura serrana incapaz de competir con el agro costero y la importación de alimentos (Contreras & Cueto, 2018; Cotler, 2005; Pease & Romero, 2014). La hacienda serrana no reinvertía ganancias en modernización y ocupaba gran parte del país, pero gran parte de sus tierras estaban abandonadas, y los gamonales, patrones de estas, explotaban de forma

inhumana a una mano de obra con baja productividad (Pease & Romero, 2014; Bourricaud, citado en Contreras & Cueto, 2018).

La poca productividad de la hacienda serrana hizo que esta no pueda competir con la producción agrícola costera, ni con la importación de alimentos (Contreras & Cueto, 2018; Cotler, 2005; Pease & Romero, 2014). Esta situación, junto con el elevado crecimiento poblacional experimentado a nivel nacional y en la sierra desde 1940 (Contreras & Cueto, 2018; Pease & Romero, 2014), hizo que la población serrana aumentara a un ritmo mayor de lo que el agro tradicional podía emplear, produciéndose una “expulsión del campo” (Pease & Romero, 2014). La “expulsión del campo” implicó que cada vez más campesinos migraran hacia la costa en busca de una mayor movilidad social (Cotler, 2005), en parte también motivados porque el mayor desarrollo del capitalismo urbano, la percepción de la educación superior costeña como canal de ascenso social, y los patrones culturales urbanos generaban un mayor atractivo hacia la ciudad (Contreras & Cueto, 2018; Pease & Romero, 2014).

A su vez, la ciudad no estaba preparada para recibir el flujo de migrantes que empezó a recibir, por lo que los nuevos pobladores se empezaron a asentar en terrenos de forma ilegal con la tolerancia del gobierno, dando pie a la creación de barrios marginales (Contreras & Cueto, 2018; Pease & Romero, 2014). Esto terminó generalizando a la invasión como manera de conseguir vivienda en Lima (Contreras & Cueto, 2018), pero también creó “un grupo social desposeído que fue percibido como fácilmente movilizable y conquistable políticamente” (Contreras & Cueto, 2018, p. 336).

Ante esto, representantes de viejos intereses políticos empezaron a intentar conquistar a este grupo mediante la atención de algunas de sus demandas (Cotler, 2005). Se dio así una expansión de la infraestructura y los servicios sociales principalmente en las ciudades, pues los analfabetos estaban excluidos del voto, había mayor alfabetización en las ciudades, y las autoridades tenían la expectativa de construir una clientela política, lo cual a su vez retroalimentó la migración del campo a la ciudad (Cotler, 2005; Contreras & Cueto, 2018). A pesar de las medidas paliativas a las condiciones de la población, “ni el Estado, por su

naturaleza clasista y dependiente, ni la burguesía, se encontraban en capacidad de satisfacer las exigencias de salud, educación, vivienda y trabajo de quienes llegaban a radicarse en las ciudades” (Quijano, citado en Cotler, 2005, p. 262), por lo que se creó una población en permanente subempleo y desempleo (Quijano, citado en Cotler, 2005).

Tanto la pauperización de las condiciones del campo como el desborde popular de las ciudades también llevaron a la intensificación de los movimientos campesinos y sociales. La “crisis terminal del campo” llevó a los terratenientes a imponer nuevas exigencias a los campesinos, lo cual originó crecientes movilizaciones campesinas que buscaban desbaratar el latifundio (Cotler, 2005). Pero a diferencia de movimientos campesinos anteriores y como consecuencia de mejores medios de comunicación (Gibaja, 1983; Pease & Romero, 2014), el movimiento campesino de la década de 1950 adquiere un carácter nacional que le da más relevancia, fuerza y le permitió buscar de forma sostenida recuperar la tierra y erradicar las relaciones de dominación precapitalista (Cotler, 2005). Un claro ejemplo de esto es la radicalización de la Federación de Trabajadores Campesinos de la Convención y Lares tras la llegada de Hugo Blanco en 1959, la cual esbozó un plan de reforma agraria e inició una serie de huelgas y tomas de terrenos que finalmente serían sofocadas (Pease & Romero, 2014). El conjunto de protestas campesinas y rebeliones de este tipo terminaron convenciendo a la clase política de que la realización de una reforma agraria era una cuestión inevitable (Pease & Romero, 2014), y quebraron además “el poder regional y local del gamonalismo serrano y [pusieron] en entredicho a la gran burguesía agraria” (Gibaja, 1983, p. 11).

Por otro lado, la nueva clase social desposeída en las ciudades “generó un nuevo tipo de lucha social, que se agregó a la que ocurría en el campo, en tanto migrantes adquirirían conciencia de sus derechos ciudadanos, determinando así que el carácter oligárquico de la dominación social entrara en crisis” (Cotler, 2005, p. 262). Existió en ese momento una búsqueda de organización de los trabajadores urbanos con el fin de mejorar su participación en el ingreso (Cotler, 2005), que dio como resultado movilizaciones que dieron forma a la política de estos años. Por ejemplo, durante el gobierno de Odría, a pesar de la persecución a sindicatos, la presión social logró la creación del Ministerio del Trabajo, aumentos de

salarios y la expansión del seguro social (Contreras & Cueto, 2018; Pease & Romero, 2014), e incluso, posteriormente, llevó al dictador a convocar elecciones tras una serie de protestas (Contreras & Cueto, 2018). Asimismo, durante el gobierno de Prado también se produjeron una serie de huelgas ante la crisis inflacionaria experimentada al inicio del gobierno y tras la devaluación impulsada por Pedro Beltrán en 1958 (Cotler, 2005; Pease & Romero, 2014).

Entonces, el contexto social en que se desenvuelve el Movimiento Social Progresista es uno de reconfiguración de las características sociales en el Perú. Este se origina en la combinación de la crisis irresuelta de la agricultura de la sierra, el crecimiento poblacional y la migración del campo a la ciudad, que generaron tanto nuevos grupos sociales desposeídos que acceden a la lucha política y facilitaron la organización de movimientos campesinos. El surgimiento de estas nuevas fuerzas sociales, excluidas del sistema político cerrado existente en este periodo, tendrían un impacto significativo en la vida política del Perú de la década de 1950 y en el pensamiento, propuestas y acción política del Movimiento Social Progresista.

3.2. Contexto político

Al inicio de la década de 1950 Perú se encontraba inmerso en el ochenio de Manuel A. Odría, régimen autoritario surgido como la reacción oligárquica al reformismo moderado de José Luis Bustamante y Rivero y que en 1948 perpetuó una “revolución restauradora” (Pease & Romero, 2014, p. 70) que devolvió a la oligarquía el control del país mediante un golpe de Estado (Contreras & Cueto, 2018). En el terreno político, el odriísmo estuvo marcado por una fuerte represión a sus enemigos políticos, reflejada en persecuciones, encarcelamientos y prisiones sustentadas en la Ley de Seguridad Interior de 1949 y que afectó la vida política, cultural e intelectual (Contreras & Cueto, 2018). Por ejemplo, el Partido Aprista Peruano (APRA), principal partido político del Perú y abanderado en la lucha contra la oligarquía y el imperialismo, fue ilegalizado en 1948 y, por ocho años, sus militantes implacablemente perseguidos, debiendo Víctor Raúl Haya de la Torre, su líder, permanecer asilado en la embajada de Colombia por cinco años (Pease & Romero, 2014).

Los cambios sociales experimentados en el inicio de la década contribuyeron a la caída del odriísmo. Las protestas de los nuevos sectores desposeídos ante la pauperización de las condiciones económicas fueron una de las razones por las cuales Odría se vería forzado a convocar elecciones en 1956 (Contreras & Cueto, 2018). Esta coyuntura significó una oportunidad propicia para el retorno a la legalidad del APRA. El debate dentro del partido dio como resultado la victoria de quienes defendían la moderación, el abandono de las vías revolucionarias y la tolerancia al capitalismo e inversión americana, a cambio de que la oligarquía pudiera aceptar su existencia (Cotler, 2005). De esta forma, el APRA estuvo en condiciones de negociar, en función de sus intereses, con los tres candidatos en contienda, pues al ser el partido más grande y organizado del Perú, contaban con el privilegio de decidir el resultado electoral (Pease & Romero, 2014).

Fueron tres los candidatos que aspiraron a suceder a Odría. Por la Unión Nacional, Hernando Lavalle, banquero conservador apoyado inicialmente por Odría y la oligarquía; el ex presidente Manuel Prado Ugarteche, apoyado por gran parte de la élite que retiró su apoyo a Lavalle; y Fernando Belaúnde Terry, dirigente del Frente de Juventudes Democráticas, compuesto en su mayoría por estudiantes universitarios y profesionales de clase media, pero lo suficientemente progresista como para ganar el apoyo de la izquierda (Pease & Romero, 2014). A pesar de la cercanía ideológica con Belaúnde, el APRA decidió a apoyar a la oligarquía, pues ayudar a Belaúnde hubiera implicado arriesgarse a perder el monopolio político en las clases medias (Pease & Romero, 2014). Por tal motivo, ante la oferta de Prado de no solo legalizar inmediatamente al aprismo, sino darle una cierta presencia no oficial en el gobierno (Cotler, 2005; Pease & Romero, 2014), los votos apristas inclinaron la balanza para hacer posible un segundo mandato de Manuel Prado (Contreras & Cueto, 2018).

La necesidad del aprismo de controlar la movilización popular fue uno de los motivos por los cuales le resultó útil contar con el APRA no solo como aliado electoral, sino de gobierno, pues, dada la influencia de este en los sindicatos, pudieron tener un relativo control de la proyección del movimiento obrero durante esos años (Cotler, 2005). Por el lado del APRA, Cotler (2005) y Pease y Romero (2014) coinciden en que el partido llegó a la conclusión de

que era necesario colaborar con el gobierno para acercarse a la oligarquía, lo que podría garantizar la tolerancia de las fuerzas armadas y facilitar su acceso al poder en un futuro. Así, la cúpula del APRA renunció oficialmente a la estrategia revolucionaria y ensayó tesis capaces de justificar su alianza con sus viejos enemigos (Cotler, 2005), dando paso al periodo conocido como la convivencia (Contreras & Cueto, 2018; Cotler, 2005; Pease & Romero, 2014).

La convivencia hizo que el APRA se vuelva una especie de mediador entre la clase obrera y el gobierno, y, aunque logró conseguir ciertas mejoras de condiciones del proletariado, buscó su desmovilización (Cotler, 2005; Pease & Romero, 2014). Fue tal la alineación del APRA con la oligarquía que incluso estuvo en línea con el pradismo en debates sobre el petróleo nacional y el capital extranjero (Cotler, 2005), traicionando su programa original fundamentado en el antiimperialismo. Las alianzas del APRA con la oligarquía generaron una fuerte desilusión en sus militantes y seguidores, algunos de los cuales empezaron a ver con simpatía a nuevos grupos políticos, mientras que otros se radicalizaron y, junto a la disidencia del partido, crearon el APRA rebelde y diferentes guerrillas (Contreras & Cueto, 2018).

Estas nuevas fuerzas sociales que algunos militantes apristas empezaron a considerar como alternativas políticas surgieron precisamente en el contexto de la alianza del APRA con sus antiguos enemigos, teniendo el fin de reemplazarlo en la lucha antioligárquica y antiimperialista (Contreras & Cueto, 2018; Cotler, 2005; Pease & Romero, 2014). Estas estaban conformadas por profesionales pertenecientes a la pequeña burguesía (Cotler, 2005) que, al ver en la oligarquía una seria limitación a sus aspiraciones de ampliación de las oportunidades de ascenso social y del empleo (Pease & Romero, 2014), proponían transformar radicalmente las instituciones existentes con el fin de reorganizar la sociedad (Cotler, 2005). De esta forma, en 1956, nacieron Acción Popular, el Partido Demócrata Cristiano y el Movimiento Social Progresista (Cotler, 2005).

El primero de estos partidos, Acción Popular, se formó como un partido político de profesionales ajenos a la oligarquía, representando a las nuevas clases medias y urbanas

que aspiraban a modernizar el país y obtener nuevos derechos políticos y sociales sin incurrir en la corrupción sindical y el lenguaje antiimperialista del APRA, para así lograr “la conquista del Perú por los peruanos” (Contreras & Cueto, 2018; Cotler, 2005). Para lograrlo, mediante un discurso algo radical que se fue entibiando conforme se acercó al poder (Contreras & Cueto, 2018), proponían reformar las estructuras caducas que impedían el desarrollo del país, un antiimperialismo constructivo que utilizara el capital extranjero para desarrollar el capital nacional, y legislación reformista en torno al agro, vivienda, educación, salud pública y administración del estado (Cotler, 2005). Por su parte, el Partido Demócrata Cristiano, fue creado por la pequeña burguesía arequipeña, heredera política del presidente Bustamante y Rivero, para constituirse como una fuerza no capitalista, comunista ni aprista, que respondiera a la necesidad de democratización social del país mediante la fraternidad de las personas (Contreras & Cueto, 2018; Cotler, 2005). Finalmente, el Movimiento Social Progresista, cuyas posiciones políticas serán desarrolladas con mayor detalle posteriormente fue una “efímera organización de destacados intelectuales” (Contreras & Cueto, 2018) de carácter antiimperialista y anti oligárquico que buscaba que se devolviera el control de los recursos nacionales a la colectividad (Cotler, 2005).

Estos tres partidos estuvieron comprendidos dentro de lo que Pease y Romero (2014) denominan segundo reformismo, y compartían la demanda de mayores libertades democráticas que permitieran la apertura del espacio político para que pudiera incluir las demandas de los grupos sociales excluidos, oponiéndose al carácter cerrado del Estado oligárquico (Pease & Romero, 2014). Por tal motivo, estos partidos asumen tesis desarrollistas que buscaban cambiar las estructuras para salir del sub desarrollo causado, según consideraban, por el carácter primario exportador y semicolonial que favorecía a oligarquía y capital extranjero (Cotler, 2005; Pease & Romero, 2014). Estos cambios estructurales debían ser ejecutados desde el Estado, que debía asumir un rol de intervención más activa que realizara una revolución “desde arriba” para democratizar la tanto la sociedad como la economía y así redistribuir de los recursos económicos, sociales y políticos (Cotler, 2005).

En concreto, Cotler (2005) y Pease & Romero (2014) resaltan que los partidos del segundo reformismo coincidieron en el impulso de cinco reformas específicas: la defensa de una reforma agraria que atacara la distribución desigual de la tierra; la reforma de la estructura del Estado en materia de servicios y planificación del desarrollo; la reforma del crédito para impulsar la micro y mediana empresa; la reforma de la empresa en beneficio de sus trabajadores; y la reforma de la educación (Cotler, 2005; Pease & Romero, 2014). La defensa de estas reformas estructurales, a su vez, hizo que estos partidos se acercaran al movimiento campesino e incluso a la burguesía industrial y al capital extranjero (Pease & Romero, 2014).

No obstante, las propuestas de cómo llevar a cabo dichas reformas diferían entre sí en sus enfoques y radicalidad. Las diferencias de enfoque se observan claramente en las propuestas de reforma agraria y de educación. En materia de reforma agraria, Acción Popular ponía al centro la búsqueda de una modernización bajo un criterio técnico y social, la Democracia Cristiana planteaba una reforma integral centrada en el aumento de extensiones agrícolas dando facilidades para adquirir herramientas e implementos, y el Social Progresismo, más radical, se centraba en devolver la responsabilidad de la tierra al campesino para que las rentas de esta fueran para quienes la trabajasen (Pease & Romero, 2014). Por su parte, en materia de educación, mientras la Democracia Cristiana se enfocaba en la expansión de la infraestructura mediante la construcción de más escuelas y Acción Popular centraba su atención en la descentralización de la educación, el Social Progresismo proponía una reforma ambiciosa que, más que estructuras físicas, priorizaba la educación en los valores éticos necesarios para la vida técnica, política, social y para el trabajo (Pease & Romero, 2014).

Por otro lado, las diferencias en la radicalidad de las propuestas son claramente observables en materia de reforma de la estructura del Estado y de la empresa. En la primera, Acción Popular se concentraba en reformar aspectos electorales, mientras que la Democracia Cristiana en reformas judiciales y, al igual que el Social Progresismo, en la transformación del Estado hacia un Estado comunitario (Pease & Romero, 2014). La reforma de la empresa, por su parte, muestra que entre los tres partidos, el Movimiento Social Progresista era el más radical y Acción Popular, el más moderado. El Social progresismo criticaba la naturaleza

de la propiedad privada y proponía pasar de la empresa capitalista a la empresa comunitaria; la Democracia Cristiana, en parte de acuerdo en las críticas del Social Progresismo, era más más cautelosa y se centraba en la participación en las utilidades y gestión (Pease & Romero, 2014). Ambas, sin embargo, se mostraban críticas con la existencia de la empresa capitalista como tal. En cambio, Acción Popular, más moderado, no cuestionaba la naturaleza de la empresa en sí, sino que su reforma estaba centrada en la búsqueda de la expansión y respeto a los derechos de los (Pease & Romero, 2014). El origen de las diferencias entre los enfoques y la radicalidad de las reformas fundamentales que los tres partidos del segundo reformismo perseguían radicó en las diferencias doctrinarias e ideológicas entre ellos, particularmente en torno sus concepciones distintas del humanismo y la compatibilidad de este con el capital privado⁵. Siendo el único partido de los tres que proponía una revolución socialista, no es de extrañar que las propuestas del MSP implicaran transformación más profundas o radicales a las estructuras existentes que las propuestas de los otros dos partidos.

Los tres partidos del segundo reformismo no fueron las únicas fuerzas reformistas de estos años. Los cambios sociales descritos y una serie de acontecimientos internos, hicieron que tanto la Iglesia Católica como las fuerzas armadas, tradicionales aliadas de la oligarquía, concluyeran que realizar cambios en pos de la democratización resultaba urgente para evitar rupturas bruscas del orden establecido (Cotler, 2005). En el caso de la Iglesia Católica, Cotler (2005) explica que el surgimiento de la insurgencia popular y el auge de una nueva doctrina social de la Iglesia tras el Concilio Vaticano II (1959) hizo que los grupos religiosos se comprometieran con movimientos campesinos y diferentes organizaciones de sectores populares, y que formen a nuevos sectores militares y profesionales de clase media. De esta manera, la Iglesia terminó impulsando la movilización campesina y popular y preparando a las clases medias para realizar una revolución desde arriba (Cotler, 2005).

Por otro lado, en las fuerzas armadas se produjo un importante cambio de ideología en la década de 1950 como consecuencia de un proceso de modernización y profesionalización.

⁵ Las diferencias fundamentales entre la ideología, el análisis y las reformas propuestas por cada uno de los tres partidos es abordada en detalle en el capítulo VI.

Desde la década de 1930, las fuerzas armadas habían integrado una reunificada alianza oligárquico-militar (Pease & Romero, 2014), sus principales preocupaciones habían sido el enemigo externo, encarnado en Chile y Ecuador, y el enemigo interno, encarnado en el APRA (Cotler, 2005). Pero en la década de 1950, la fundación del CAEM en 1953 y de la Escuela Superior de Guerra en 1954, permitió a los militares estudiar no solo los problemas militares, sino también las dificultades y desafíos sociales y económicos que afrontaba la nación y cómo enfrentarlos (Cotler, 2005; Pease & Romero, 2014). Esto llevó a que muchos militares desencantados con el odriísmo vieran en el CAEM una institución que podía renovar el prestigio de las fuerzas armadas (Pease & Romero, 2014), resultando en la adopción de una nueva doctrina con tesis desarrollistas que resquebrajaría la alianza oligárquico-militar.

La nueva doctrina militar consideraba que, para la defensa nacional, se debía emplear todos los medios y recursos de la nación, y que la lucha se llevaba a cabo en los dominios políticos, económicos y militares (Marín, citado en Cotler, 2005). Al constatar que el desarrollo nacional obedecía a la iniciativa e intereses privados, que el Perú se encontraba en subdesarrollo en comparación de los países vecinos, que las condiciones de extrema pobreza propiciaban los movimientos campesinos existentes, y que sectores populares podrían sumarse a una revolución comunista, el alto mando militar concluyó que no existían los medios necesarios para la defensa nacional (Cotler, 2005). Por tal motivo, los militares se convencieron de que el Estado debía orientar e impulsar el desarrollo nacional para poder garantizar seguridad de la nación, lo cual incluía crear y mantener un ambiente favorable para actividades económicas de todas las clases sociales, con capacidad adquisitiva suficiente, pues en esto consistía el progreso nacional (Marín, encontrado en Cotler, 2005).

De esta forma, para inicios de la década de 1960 y de cara a las elecciones de 1962, la política peruana estaba dividida entre tres grupos. Por un lado, “el reformismo en la Iglesia, el ejército y los partidos políticos, procuraba la realización de un proceso redistributivo universal de los recursos sociales, con la consiguiente expropiación del control político ejercido por la coalición dominante” (Cotler, 2005, p. 296). Por otro lado, el APRA, otrora

partido antioligárquico, a pesar de proponer un vago programa populista de reformas nacionalistas, sufría del descrédito ante sus antiguos simpatizantes (Contreras & Cueto, 2018). Finalmente el programa de Odría, quien anhelaba volver al poder mediante elecciones, representaba a la oligarquía agroexportadora y a las mineras (Contreras & Cueto, 2018). El resultado fue, además del fracaso electoral del Movimiento Social Progresista y su inmediata extinción, que ningún candidato alcanzara la votación suficiente para acceder a la presidencia de la república (Contreras & Cueto, 2018). Ante la amenaza de un gobierno oligárquico entre el APRA y el odríismo, las fuerzas armadas, parte del bando reformista, realizaron un golpe de Estado, instauraron el primer gobierno institucional de las Fuerzas Armadas y pusieron en práctica ciertas medidas del reformismo, como la primera reforma agraria en La Convención (Contreras & Cueto, 2018; Cotler, 2005).

3.3. Contexto económico

Las reformas estructurales propuestas por el reformismo no se pueden terminar de entender sin conocer la estructura económica del Perú de ese entonces. A nivel económico, resalta, por un lado, la existencia de una política económica de liberalización con un gran aliento a la inversión extranjera, y, por otro, tímidos esfuerzos por impulsar la industrialización que, sin embargo, gracias a la harina de pescado, permitieron un cierto crecimiento industrial y el fortalecimiento de la burguesía industrial.

Desde fines del oncenio de Leguía en 1930, las minas y los pozos petroleros, principales fuentes de riqueza nacional, se encontraban casi íntegramente bajo propiedad extranjera y el valor de su producción no se quedaba en el país (Bollinger, citado en Pease & Romero, 2014). Aunque el breve gobierno de Bustamante y Rivero (1945 – 1948) intentó corregirlo apostando por la industrialización y redistribución del ingreso, el golpe de Estado de Odría marcó el retorno a la política económica anterior.

El ascenso odríista implicó la adopción de una política económica de corte liberal, funcional a los intereses de la oligarquía, que confió en el sector exportador como motor de desarrollo (Contreras & Cueto, 2018), y que fue adoptada por recomendación de una misión americana ante una coyuntura de crisis (Pease & Romero, 2014). Más allá de ciertas

medidas paternalistas y clientelistas para controlar los movimientos sociales (Contreras & Cueto, 2018), se adoptaron así una serie de medidas liberalizadoras como la eliminación de restricciones cambiarias, comerciales y del control de cambio, la devaluación del sol y el control de la inflación (Cotler, 2005; Pease & Romero, 2014). Estas impulsaron las exportaciones de la oligarquía y presentaron nuevas oportunidades para empresas extranjeras, principalmente estadounidenses, cuya presencia en Perú aumentó significativamente (Pease & Romero, 2014). Las medidas favorables a la inversión extranjera permitieron importantes expansiones de operaciones mineras, la privatización de otros yacimientos mineros y la ampliación de la exploración petrolera de la International Petroleum Company (IPC) (Contreras & Cueto, 2018; Pease & Romero, 2014), resultando en un crecimiento de la inversión extranjera directa, especialmente en minería, de 400% durante el ochenio (Pease & Romero, 2014). Además, aunque dejada de lado por el gobierno, la industria manufacturera también fue impulsada por la inversión extranjera, en alianza con los agroexportadores (Pease & Romero, 2014). Fue tal el crecimiento de la inversión extranjera en este periodo que, de haber continuado, en 1975 el capital norteamericano hubiera controlado 56% de las exportaciones peruanas (Cotler, 2005)

La alta dependencia del gobierno de Odría de las exportaciones llevó a que, tras el final de la guerra de Corea y la caída de las exportaciones, se generaran una serie de problemas económicos que movilizaron a los nuevos grupos sociales desposeídos y devinieron en la convocatoria a elecciones y la transición al gobierno de Prado en 1956, quien continuó con el modelo liberal de su antecesor (Contreras & Cueto, 2018). El nombramiento de Pedro Beltrán, exponente de la oligarquía liberal peruana, como Primer Ministro y Ministro de Hacienda (Pease & Romero, 2014) llevó a la aplicación de una “despiadada política que estabilizó al país macroeconómicamente (...) y que lo convirtió posiblemente en el hombre más odiado de la República” (Pease & Romero, 2014, p. 98). Mediante ésta, se cortaron subsidios y congelaron sueldos, pero se permitió incrementar precios a empresas extranjeras (Pease & Romero, 2014), originando una serie de huelgas pero estabilizando la economía (Cotler, 2005). En este contexto de políticas de estabilización poco populares apoyadas por la alianza entre oligarquía y capital imperialista, se inició un debate en la

nueva clase media y la prensa sobre el rol de la International Petroleum Company en el alza de combustible (Cotler, 2005), poniéndose en el centro del debate público el papel del capital imperialista en la economía peruana. Es importante mencionar que, también en este periodo se brindó un cierto impulso a la industrialización, en 1959 mediante la Ley de Promoción Industrial (Cotler, 2005), lo cual llevó al surgimiento de una nueva clase empresarial más moderna para aprovechar la oportunidad de la harina de pescado (Contreras & Cueto, 2014) y que hizo que se empiece a abandonar el carácter de enclave que caracterizaba a la estructura productiva (Cotler, 2005).

La incapacidad de esta política económica de satisfacer las necesidades de las nuevas mayorías sociales creadas por las transformaciones descritas, sumada con los cambios sociales y la coyuntura política descritos previamente, finalmente llevaron a la crisis del régimen oligárquico. Aunque el gobierno de Prado trató de contener la crisis mediante la modernización económica y una relativa apertura, este intento fracasó como solución a las demandas de la población, pues tanto el Estado como la burguesía fueron incapaces de atender las exigencias populares (Cotler, 2005). El APRA, otrora partido defensor de las clases medias y populares, dejó de constituir un medio mediante el cual los sectores populares podían canalizar sus demandas, pues fue dejado de lado por amplios sectores de clases medias que se incorporaban a la vida política sin una filiación definida (Cotler, 2005), que preferían a las nuevas organizaciones políticas reformistas, que, junto con la iglesia y el ejército, apoyaban procesos redistributivos con una expropiación del control político de la coalición dominante (Cotler, 2005). Asimismo, se produjo un claro aumento en la intensidad de los movimientos campesinos y sociales, como fue explicado. De esta forma, Cotler resume la crisis del dominio oligárquico como una combinación de todos los fenómenos previamente explicados, siendo este el contexto en el que se desarrolla la acción política del Movimiento Social Progresista:

“El desarrollo del capitalismo y la urbanización, paralelamente al evidente declive de los poderes tradicionales y la movilización política de las clases populares y medias, dieron el golpe de gracia a la vieja estructura política basada en el gamonalismo y relaciones de clientela. Las generalizadas exigencias de vivienda,

salud, educación, tierras, carreteras, desbordan ampliamente las posibilidades de patronazgo tradicional. Resultaron evidentes las exigencias redistributivas que dichas clases ejercían sobre el Estado, determinando que el carácter oligárquico de la dominación social entrara en un franco proceso de crisis” (Cotler, 2005, p. 270).

3.4. Contexto internacional

Algunos acontecimientos internacionales merecen una mención aparte para ayudar a entender ciertas ideas, posiciones y discusiones que transcurrieron en la vida política del Perú de mediados de la década de 1950 e inicios de la década de 1960. La presente tesis se concentra particularmente en dos de ellos: la creación e influencia en Latinoamérica de las ideas desarrollistas de la CEPAL, el impacto de la guerra fría en Latinoamérica, y el triunfo y consolidación de la revolución cubana en 1959.

En primer lugar, las tesis desarrollistas propuestas por el segundo reformismo (Cotler, 2005; Pease & Romero, 2014) se dan en un contexto internacional de promoción a este modelo de desarrollo por la Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL), creada en 1948 por decisión de la Asamblea General de las Naciones Unidas en 1947 (Bielschowsky, 1998). Este organismo, bajo el liderazgo de su secretario ejecutivo, Raul Prebisch, convirtió en modelo de desarrollo los intentos de modernización mediante industrialización por sustitución de importaciones emprendidos desde los años treinta por algunos países de la región (Manrique, 2009), resaltando la necesidad de que el Estado contribuyera al organización del desarrollo económico (Bielschowsky, 1998). El desarrollo de este modelo permitió teorizar la defensa del desarrollo mediante industrialización frente a la teoría económica liberal, que recuperaba terreno con la normalización de las relaciones internacionales tras la posguerra (Bielschowsky, 1998). Así, y dado el impulso de la CEPAL para su adopción en toda la región, según Pease y Romero (2014), “se [empezó] a identificar, casi mecánicamente, industrialización con progreso” (p. 82).

La necesidad de la industrialización estuvo al centro del debate político y de la acción de los gobiernos durante la década de 1950, siendo el Perú uno de ellos. Para Bielschowsky (1998), la ideología de la CEPAL encajó perfectamente con los proyectos políticos de diversos

gobiernos de América Latina, pues coincidía con la necesidad de estos de generar una formulación teórica independiente para los países subdesarrollados de la región y de contar con una justificación para aplicar políticas de industrialización para revertir el subdesarrollo y la pobreza. En el caso peruano, Manrique (2009) menciona que “siguiendo el patrón de desarrollo en boga en América Latina, el Perú se embarcó en una política de industrialización por sustitución de importaciones, bajo la égida ideológica de la Comisión para el Desarrollo de la América Latina” (p. 159). Esta influencia existió desde a mitad de la década de 1950, pero fue particularmente significativa en el primer gobierno de Belaunde a partir de 1963 (Manrique, 2009). Esta última afirmación resulta de particular importancia para entender, por un lado, uno de los motivos por los cuales se produjo el tímido esfuerzo de industrialización en el segundo gobierno de Prado que fue descrito anteriormente y, por otro, la relación del pensamiento cepalino con el segundo reformismo: no solamente la necesidad de impulsar la industrialización desde el Estado estuvo en el centro del debate público de la época, como se evidencia posteriormente en las reformas propuestas por el Movimiento Social Progresista, sino que esta fue asumida posteriormente por el único partido del segundo reformismo que accedió al gobierno.

La discusión en torno al desarrollismo y la necesidad del impulso de la industrialización por parte del Estado es un ejemplo de cómo el contexto internacional influyó en la política peruana en la década de 1950. La guerra fría es otro de ellos. Esta trajo consigo, por un lado, una serie de enfrentamientos militares alrededor del mundo enmarcados en la competencia por la hegemonía mundial entre Estados Unidos y la Unión Soviética (Domínguez, 1999). Hasta fines de la década de 1950, algunas muestras de esta competencia se habían dado en la guerra de Corea (1950 – 1953), en el impulso norteamericano al golpe de estado que depuso al izquierdista Jacobo Árbenz en Guatemala (1954) y en el apoyo soviético para suprimir la revolución de Hungría (1956).

Por otro lado, la guerra fría tuvo también un importante componente cultural a nivel mundial. Iber (2015) menciona que

“la llegada de la Guerra Fría significó que los conflictos internos de la izquierda se inscribieran en la competencia de las superpotencias y, por lo tanto, que las luchas por la justicia en todo el mundo se refractaran a través de los intereses imperiales de los Estados Unidos y la URSS” (p. 3).

Dado que para los intelectuales de izquierda de la época el principal reto era la construcción de un socialismo humano que balanceara justicia social con libertad individual, se produjo una guerra civil en la izquierda internacional en torno a la legitimidad del uso de la violencia para superar la opresión, lo cual se reflejó en la disyuntiva de defender o no al comunismo y la Unión Soviética (Iber, 2015).

En Latinoamérica, la guerra fría se vivió más en el aspecto cultural que en el militar durante estos años, pues hasta fines de la década de 1950 la única intervención directa de una de las potencias en conflicto en la región fue la de Estados Unidos en Guatemala (Domínguez, 1999; Iber, 2015). Culturalmente, en cambio, el impacto fue mucho mayor. La discusión en el reformismo e izquierdas latinoamericanas giró en torno a la misma disyuntiva sobre el apoyo al autoritarismo soviético, pero con ciertas particularidades (Iber, 2015). Existía en Latinoamérica un poder abrumador de Estados Unidos, que tras su ascenso como potencia intervino múltiples veces en países de la región en nombre de la democracia y desarrollo, pero dejando dictaduras favorables a sus intereses (Iber, 2015). Y si bien a inicios de los cincuenta esta región no era un área de alta prioridad para Estados Unidos, la intervención en Guatemala marcó una nueva etapa en donde la ideología tuvo mayor peso en la decisión de intervenir en otro Estado, haciendo de intervención estadounidense en la región la norma (Domínguez, 1999; Iber, 2015). Por tal motivo, la amenaza hacia la soberanía de los Estados latinoamericanos tuvo más importancia en la discusión de la época, y “la lucha por la soberanía nacional y el antiimperialismo sería casi siempre una lucha con los Estados Unidos” (Iber, 2015, p. 13).

La otra particularidad de cómo impactó la guerra fría cultural en Latinoamérica está estrechamente relacionada con el tercer hecho de importancia que esta tesis resalta del contexto internacional. La revolución cubana triunfó el 1 de enero de 1959 tras años de

lucha contra el régimen de Batista (Gandásegui, 2019) y se convirtió en el “faro de los revolucionarios de entonces” (Gonzales, 2011, p. 21). Según Pásara (2017), esta impactó en Latinoamérica de tres maneras. Primero, demostró que un movimiento contestatario era capaz de derrotar militarmente una dictadura, segundo, avanzó con firmeza hacia objetivos sociales que luego se asumirían como marxistas-leninistas, y tercero, se plantó como referencia en la lucha contra el imperialismo norteamericano. A este impacto se debe agregar que mostró que era posible realizar las transformaciones necesarias en la sociedad sin depender de nadie (Gonzales, 2011).

Así, la revolución cubana puso en el centro de la agenda Latinoamericana la revolución social en América Latina y la insurrección armada como un medio legítimo y posible para lograrla (Pásara, 2017; Gandásegui, 2019), ejerciendo particularmente influencia en la juventud. A lo largo de todo el continente, se produjeron una serie de movilizaciones de jóvenes organizados en guerrillas rebeldes contra las instituciones de la oligarquía conducidas por fuerzas extranjeras (Gandásegui, 2019). Y, a pesar de que la revolución no fue marxista inicialmente, se asumió como tal cierto tiempo después (Oquendo, 2017), insertándose en el conflicto ideológico internacional.

El temor de Estados Unidos de que los ánimos revolucionarios se expandieran a lo largo de obreros, campesinos, estudiantes, intelectuales y sectores progresistas de las capas medias a lo largo de todo Latinoamérica llevó al intento fallido de intervención en contra de la revolución en Playa Girón en 1961 (Gandásegui, 2019). Este alimentó aún más el antiimperialismo de las izquierdas latinoamericanas. Por otro lado, la revolución también eclipsó a la Unión Soviética en la mente de quienes buscaban un cambio revolucionario, añadiendo un tercer país de referencia (Iber, 2015). Guerra García (2011) coincide con esta afirmación al mencionar que desde la década de 1960, los partidos y movimientos revolucionarios pudieron elegir o combinar las vías trotskistas, maoístas o cubanas como guías para la acción insurreccional.

Por ende, la particularidad de la guerra fría cultural en Latinoamérica consistió en el desmedido peso norteamericano en la región y la existencia de la revolución cubana como

modelo de referencia. Así, la lucha por la soberanía nacional y el antiimperialismo se convirtió en sinónimo de lucha contra Estados Unidos, haciendo de la crítica al comunismo una herencia impopular y a veces repudiada dentro de las izquierdas de la región (Iber, 2015). Por tal motivo, se generó una notoria contradicción entre la búsqueda de la liberación del antiimperialismo y el anticomunismo (Iber, 2015), distanciando aun más a las izquierdas críticas con los abusos autoritarios de la Unión Soviética, y posteriormente de Cuba, de aquellas que los asumían como justificados.

Este impacto de la revolución cubana y la guerra fría cultural se observa también en el Perú, tanto en la izquierda democrática del Movimiento Social Progresista como en la generación posterior de izquierdistas. A pesar que la literatura suele resaltar el impacto de la revolución cubana en el segundo grupo, sí existió un impacto importante en el primero. Como se muestra en el capítulo V, el antiimperialismo fue efectivamente una de las banderas más importantes del social progresismo (y del segundo reformismo en general). Además, como es mencionado en el capítulo IV, la defensa de la revolución cubana tuvo protagonismo en múltiples números de la revista *Libertad* tras 1959. Asimismo, Abelardo Oquendo, militante social progresista, narra cómo el social progresismo también enfrentó la misma disyuntiva de la izquierda latinoamericana sobre la adscripción al comunismo y cómo la declaración de la revolución cubana como tal afectó la vida partidaria del MSP:

“Se comenzó a generar una crisis en el partido. La revolución cubana era algo que nosotros respaldamos totalmente, hasta que Fidel se declaró marxista, comunista. Hubo entonces dos grupos: el de los que estaban totalmente con lo que decía Castro y aquellos a los que nos pareció mal su declaración. Nos pareció, al principio, que su posición era indispensable para subsistir después del bloqueo, pero después, simplemente, la asumió del todo. Pero aun así, la simpatía de todos nosotros, incluido yo, por la revolución cubana era inalienable” (Oquendo, 2017, p. 36)

Asimismo, Oquendo también resalta que la posición del social progresismo respecto al comunismo y la revolución cubana los dejó en una posición en la que eran atacados tanto por otros militantes de izquierda como por la prensa:

“Mientras estábamos con el MSP activo, otro hecho que también determinó mi apartamiento y mi recelo en el ejercicio de la política, fue la actitud de las izquierdas, de los múltiples movimientos de izquierda, frente a nosotros. Nosotros, los social progresistas, éramos los pequeño-burgueses reaccionarios. Y, para la prensa, éramos los rojos, que defendíamos a Cuba. Realmente, la cosa era terrible por todos los pleitos internos de la izquierda" (Oquendo, 2017, p. 38)

Por otro lado, el impacto de la revolución cubana es más tangible en la generación de la izquierda posterior a los reformismos de mediados de la década de 1950. Filomeno (2011) menciona al éxito de la revolución cubana y a la aparición de la lucha armada como mecanismo de lucha antiimperialista como dos de los factores claves en el surgimiento de la llamada “Nueva Izquierda”. Múltiples militantes de esta nueva generación izquierdista como Guerra García (2011), Gonzales (2011), Barrera (2011) y Filomeno (2011) coinciden en atribuir a la revolución cubana una influencia central en poner en agenda la insurrección armada y generar la aparición del Movimiento Izquierda Revolucionaria (MIR), el Ejército de Liberación Nacional (ELN) y Vanguardia Revolucionaria, guerrillas aparecidas en el Perú entre 1963 y 1965 y que serían derrotadas rápidamente por el ejército peruano.

Capítulo IV. La revista *Libertad*

Es en el contexto previamente descrito que se dio la publicación de *Libertad*, la revista política del Movimiento Social Progresista (MSP) entre 1956 y 1962. Mediante esta, el partido difundía su programa político, informaba sobre su actividad política, analizaba la realidad nacional y presentaba noticias de actualidad política, económica, social e internacional desde la óptica del social-progresismo. Además, en algunos periodos, incluso se presentaron secciones de literatura, deporte, cine, moda y humor.

La naturaleza de *Libertad* como revista política resulta singular al considerar la tipología propuesta por Moraga (2012), quien argumenta que existen dos tipos de revistas políticas: las revistas ideológicas, dirigidas típicamente por intelectuales, y las revistas propiamente políticas, que representan la voz oficial de un partido político (Moraga, 2012). El primer tipo se caracteriza principalmente por el deseo de representar el pensamiento específico del

grupo de intelectuales que las dirigen. Moraga (2012) lo ejemplifica con el caso de la revista *Cuadernos Políticos* de México, afirmando que esta “representó el pensamiento del exilio latinoamericano en México y se caracterizó por ser la representante de un marxismo crítico animado por la teoría de la dependencia y el deseo de renovar el discurso de la izquierda latinoamericana” (p. 103), y dirigiéndose a un grupo selecto. Como se explica con más detalle en esta sección, *Libertad* fue dirigida por destacados intelectuales de la época, y contó con un importante desarrollo de contenido del pensamiento social progresista a lo largo de diferentes secciones y artículos. En ese sentido, *Libertad* puede ser considerada como una revista ideológica.

Pero, por otro lado, *Libertad* también encaja en la descripción del segundo tipo de revista política, caracterizado por denominarse como “órgano oficial” de un partido político (Moraga, 2012). *Libertad* fue primordialmente un órgano oficial del partido político, pues fue considerada explícitamente como tal durante su primera (1956) y su última época (1961 - 1962) y, aun cuando dejó de ser un órgano oficial, su editorial reconocía que esta “mantiene la posición de quienes la dirigen y la escriben que, en su mayoría, son social progresistas” (El quincenario “Libertad”, 1957, p. 2). Además, comparte con este tipo de revistas la pobreza gráfica, el escaso número de páginas y ediciones esporádicas y circunstanciales con lagunas en que se suspendía la publicación, y un lenguaje que permite llegar solo a los sectores más sensibles o politizados de la población, a quienes llama a la lucha y militancia (Moraga, 2012). En ese sentido *Libertad* puede considerarse tanto una revista ideológica como un órgano oficial de partido político, por lo que su análisis permite obtener una visión completa tanto del pensamiento como de la acción política del Movimiento Social Progresista.

Inicialmente, la publicación fue financiada con aportes de 1,000 soles por militantes del Movimiento Social Progresista, aspirando a recaudar 120,000 soles que les permitiera operar durante un año en tanto necesitaban vender 10,000 ejemplares por número para ser sostenibles (¿Quién nos financia?, 1957). No es sabido, sin embargo, si en algún momento la publicación llegó a ser autosustentable.

No obstante, se lograron publicar un total de 97 números y una edición extraordinaria⁶, divididos en cuatro épocas o años. Es así como la primera época abarcó desde el número 1 (7 de enero de 1956) al número 8 (13 de junio de 1956); la segunda época desde el número 9 (25 de abril de 1957) al número 14 (6 de setiembre de 1957); la tercera época reinició la numeración y abarcó del número 1 (12 de agosto de 1959) al número 24 (9 de setiembre de 1959); y la cuarta época, también con numeración nueva, abarcó desde el número 1 (26 de abril de 1961) hasta el número 59 (6 de junio de 1962). La edición extraordinaria, por su parte, se publicó de manera circunstancial en los días previos a la cuarta época (18 de abril de 1961) para denunciar la invasión de Bahía de Cochinos en Cuba.

La distinción entre las épocas de la publicación resulta importante porque en ellas se observan diferencias en el nombre de la publicación, su precio, su extensión, sus características físicas, su periodicidad, la dirección e incluso la temática dominante⁷.

4.1. Primera época (1956)

La publicación apareció en su primera época como “Libertad: Por una democracia política, social y económica”, y resaltaba el nombre del Movimiento Social Progresista en el encabezado. Durante esta época fue un órgano del Movimiento Social Progresista, pues así lo reconocen en un número posterior (El quincenario “Libertad”, 1957). Originalmente, constó de cuatro páginas impresas en blanco, negro y rojo a un precio de 50 céntimos. No obstante, la extensión y el precio variaron dentro de esta misma época. Del número 5 al 8, la publicación se amplió hasta ocho páginas gracias a la inclusión de más artículos coyunturales, algunos números fueron solo en blanco y negro, y su precio ascendió a 1.20

⁶ Existen limitaciones para conocer con certeza el total de números de *Libertad*. El Movimiento Social Progresista y la publicación de *Libertad* han sido poco estudiados y no existen fuentes secundarias que detallen el número de ediciones publicadas. Sin embargo, existen dos colecciones de la publicación disponibles para el público, la de la Biblioteca Nacional del Perú (BNP) y la del Instituto de Estudios Peruanos (IEP). Ambas cuentan con el mismo número de ediciones para la primera, segunda y cuarta época, mientras que solo el IEP cuenta con una colección de la tercera época. Se presume que ambas colecciones cuentan con la totalidad de números publicados en cada época y se asumen dichos números como los totales. No obstante, es posible que hubiesen existido números adicionales no incluidos en ninguna de las colecciones.

⁷ El Anexo 1 presenta una tabla resumen de los números, la periodicidad, la dirección y el tiraje de la publicación en sus distintas épocas.

soles, mientras que el número 8, último de la época, tuvo solo cuatro páginas en blanco y negro al precio de 1 sol.

La frecuencia de publicación durante esta época fue bastante irregular, siendo una publicación esporádica a pesar de una aparente intención de publicar quincenalmente: los números aparecían usualmente entre once y veinte días después del anterior, aunque no necesariamente en el mismo día de la semana y con incluso una ausencia de tres meses entre el número 7 y 8. No se cuenta con una explicación para esta irregularidad, y la única referencia a la ausencia de una publicación es respecto al número 4, censurada por la dictadura odriísta (Inutilidad del atropello, 1956).

La redacción de la revista en esta primera época estuvo a cargo de Alberto Ruiz Eldredge y Francisco Moncloa durante los seis primeros números y, a partir del séptimo, a cargo solamente de Francisco Moncloa. En ella resaltaron dos grandes temáticas o tipos de contenido. En primer lugar, la presentación del partido, sus miembros (ver listado en Anexo 2), sus veinticinco objetivos básicos y su análisis detallado de algunos de los principales problemas nacionales. Entre los problemas analizados destacan el análisis de la economía nacional, del problema de la vivienda, del feudalismo en el campo y la necesidad de ejecutar una reforma agraria, los cuales por lo general eran presentados en extensos artículos centrales. En segundo lugar, una temática importante en esta época fue la elección de 1956. El MSP utilizó las páginas de *Libertad* para denunciar el autoritarismo de la dictadura odriísta y las condiciones inadecuadas para la realización de elecciones limpias, y, finalmente, anunciar su apoyo a la candidatura de Fernando Belaúnde Terry al llegar a un acuerdo programático con ella y considerarla la única alternativa progresista (Editorial, 1956). La contienda electoral marcó el final de la primera época, pues tras la publicación del número 8, dedicado mayoritariamente a movilizar electores para Belaúnde mediante un llamado explícito al voto por dicho candidato, no hubo publicaciones hasta 1957.

4.2. Segunda época (1957)

Libertad retornó diez meses después con su segunda época, dejando de lado el subtítulo y la referencia al MSP en el encabezado, en línea con su afirmación de no ser órgano oficial

de un partido político. De esta manera, los seis números que componen este periodo fueron publicados bajo el nombre de “Libertad” con un nuevo formato. Todos los números constaron de dieciséis páginas impresas en blanco y negro, con encabezados en letras rojas. Además, creció no solo en extensión y contenido, sino que físicamente se utilizó un papel más grande. Lo anterior, evidentemente, implicó también un aumento del precio a 3 soles por ejemplar. No obstante el aumento en la calidad de la presentación, al igual que la primera época, su publicación también fue irregular, siendo publicado cada dos o tres semanas y existiendo una diferencia de casi dos meses entre el número 13 y 14. Aunque no se conoce el tiraje promedio de la publicación, en el número 10 se menciona que se habían vendido 4,000 ejemplares del número anterior, por lo que se había impreso la misma cantidad de dicho número, siendo necesario vender 10,000 ejemplares por ejemplar para no perder dinero (¿Quién nos financia?, 1957).

Todos los números de esta segunda época fueron dirigidos en solitario por Francisco Moncloa, aunque a partir del número 10 se menciona también la existencia de un directorio compuesto por Guillermo Figallo, Santiago Agurto Calvo, Augusto Salazar Bondy, Jorge Bravo Bresani, Adolfo Córdova y Francisco Moncloa (Directorio, 1957). Y, aunque en el número 9 se menciona que *Libertad* ya no es un órgano de un partido político a pesar de que la mayoría de sus directores eran social progresistas, lo cierto es que todos los miembros del directorio eran militantes del MSP y se daba una amplia cobertura a las acciones del partido. A nivel de contenido, la publicación incluye más notas informativas, entrevistas, notas editoriales y noticias internacionales, además de secciones nuevas dedicadas a informar sobre los derechos de las personas, deportes, cine, moda, entre otros.

La temática de la segunda época giró principalmente en torno a la crítica al gobierno de Manuel Prado por la ausencia de planificación y por el favoritismo a industrias cercanas al gobierno (Los caminos de la industrialización, 1957). Asimismo, también presentó el contenido más importante para entender el pensamiento social progresista. La importancia de esta época radica en una serie de artículos de los principales dirigentes del partido desarrollando temas ideológicos centrales y una serie de artículos centrales analizando a profundidad los principales problemas del Perú y proponiendo soluciones. Ejemplos de los

artículos de dirigentes con importante contenido ideológico son “¿Qué es el progresismo?” y “Las tareas del pensamiento progresista” de Augusto Salazar Bondy y “Proteccionismo” y “La Reforma Agraria” de Alberto Ruiz Eldredge, mientras que ejemplos de los artículos centrales de análisis de problemática son “Los Caminos de la Industrialización”, “Hacia el desarrollo básico de las comunidades”, “Los pueblos del Perú exigen gobiernos locales”, entre otros.

Aparentemente, la segunda época solamente se habría extendido hasta el número 14, a pesar de que, gracias al financiamiento de simpatizantes de la publicación hubieran podido operar por un año (¿Quién nos financia?, 1957). No hay una explicación de por qué se interrumpió la publicación desde setiembre de 1957 hasta agosto de 1959.

4.3. Tercera época (1959)

Libertad regresó tras dos años de ausencia con el mismo nombre durante los primeros dos números, pero este fue cambiado en el número 3 por “Libertad: Diario Democrático” y, desde el número 19, por “Libertad: Diario Democrático y Progresista”, volviendo a explicitar en el título su relación con el partido político.

El nombre no es el único cambio que se experimentó en este periodo. El tamaño del papel se redujo a un tamaño incluso menor que el de la primera época, la extensión se pasó de dieciséis a ocho páginas y los seis primeros números se imprimieron netamente en blanco y negro, antes de volver a incluir letras rojas en títulos a partir del número 7. Consecuentemente, ante la menor extensión y tamaño de la publicación, el precio se redujo a 1.20 soles. Pero el cambio más importante respecto a las anteriores épocas se dio en la periodicidad de la publicación. Durante esta época, *Libertad* adquirió una periodicidad casi diaria que se mantuvo constante, publicándose de lunes a sábado, exceptuando feriados.

Al igual que en la época anterior, Francisco Moncloa se mantuvo como único director de la publicación, aunque esto no fue impedimento para un cambio significativo en la dirección del contenido. En esta época la coyuntura adquirió un peso mayor el análisis de la problemática nacional y los planteamientos ideológicos del social progresismo, pues el debate en torno al petróleo nacional y el rol de la International Petroleum Company (IPC)

en su explotación adquiere un rol central en la publicación. Este tema fue acompañado por múltiples artículos criticando al primer ministro, Pedro Beltrán, y a su diario “La Prensa”, y una agudización de las críticas hacia el APRA por su apoyo al gobierno. Quedaron de lado los artículos centrales analizando la problemática nacional que caracterizaron a las épocas anteriores. No obstante, sí existen algunos artículos de desarrollo ideológico y de análisis de la problemática nacional, como “Hacia el socialismo progresista” y “La reforma agraria” de Ruiz Eldredge, “Economía social y economía liberal” de Guillermo Figallo y “Colonialismo y dependencia” de Guillermo García Montufar. Finalmente, un tema que empezó a adquirir una importancia progresiva a lo largo de los números es la defensa de la revolución cubana.

La tercera época culminó tras la aprobación de medidas favorables a la explotación petrolera por parte de la IPC en setiembre de 1959, y *Libertad* dejó de publicarse por cerca de dos años.

4.4. Cuarta época (1961 - 1962)

La publicación reapareció con una edición extraordinaria en abril de 1961 y, unos días después, con el inicio de la cuarta época bajo el nombre “Libertad: Órgano del Movimiento Social-Progresista”, retomando el rol de órgano del partido político que fue dejado de lado en la segunda época. El papel retornó al tamaño del segundo año, aunque en vez de dieciséis páginas, los números de la cuarta época contaron con doce páginas impresas en blanco y negro. El mayor tamaño y contenido implicó un nuevo aumento de precio a 2 soles por ejemplar que se mantuvo a lo largo de toda esta última etapa. Es probable que esta haya sido la época de *Libertad* con mayor tiraje, pues se menciona que se llegaron a imprimir 20,000 ejemplares debido a la alta demanda experimentada, sobre todo en el Centro de Lima (Edición agotada, 1961).

La frecuencia de publicación también se modificó en este último periodo. Se abandonó el formato de diario de lunes a sábado para convertirse en un semanario sin interrupciones, publicado cada semana entre abril de 1961 y junio de 1962 sin interrupción. Los días de publicación fueron casi en su totalidad los días miércoles, salvo dos números publicados día

martes y dos números publicados día jueves. La constancia de este periodo revela una mejor organización que se prolongó por más de un año.

La dirección del diario también cambió de cara al inicio de esta época y dentro de esta. Por primera vez desde el inicio de la publicación, Francisco Moncloa no fue el director. En su lugar, los primeros diez números fueron dirigidos por Luis Felipe Angell bajo el seudónimo de Sofocleto. Posteriormente, sin explicar el porqué, la figura de director desapareció en el número 11, y fue reemplazada por dos responsables (Adolfo Córdova y Leopoldo Vidal) y dos encargados de redacción⁸ (Abelardo Oquendo y Sebastián Salazar Bondy). No obstante, este cambio no implicó cambios muy notorios en el contenido.

En esta época se mantiene como uno de los temas principales la crítica al gobierno de Prado y, particularmente, a Pedro Beltrán y a “La Prensa”. Estas críticas se deben desde a su posición sobre el petróleo, sobre la reforma agraria, la falta de un plan e incluso acusaciones de autoritarismo y voluntad de represión al social-progresismo. Pero resaltan tres tipos de contenido más a lo largo de estos números. En primer lugar, existe una importante cantidad de artículos y columnas analizando y defendiendo la revolución cubana y denunciando fuertemente el imperialismo norteamericano en Perú y Latinoamérica. Esta cercanía ideológica con la revolución cubana va de la mano con un cambio de retórica en el MSP, que en esta época empezó a hacer hincapié en la necesidad de una “revolución peruana” (Por los caminos de la revolución peruana, 1961) y a poner énfasis en su carácter socialista (Por los caminos de la revolución: El estado socialista, 1961). En segundo lugar, hay un significativo desarrollo programático a través de la sección “Por los caminos de la revolución”, presente a lo largo de múltiples números. Esta desarrolla la necesidad de aplicar las cinco reformas para la transformación de las estructuras nacionales que finalmente se convertirían en el programa social progresista: la reforma del Estado, la de la empresa, la del crédito, la de la agricultura y la de la educación. Finalmente, desde el número 41, *Libertad* otorgó un rol central a la campaña electoral de Alberto Ruiz Eldredge y del MSP para 1962, para lo cual incrementó la cantidad de artículos cubriendo sus

⁸ Estos aparecen acreditados como “Redacción” desde el número 12, en el número 11 solo figuran los dos responsables.

actividades políticas, presentó un manifiesto electoral y un ideario actualizado y desarrolló en detalle varias de sus propuestas. Justamente, la última publicación de *Libertad*, dedicada casi en su totalidad a movilizar el voto en favor del social progresismo, se realizó apenas cuatro días antes del fracaso electoral de las elecciones de 1962 que marcó el final del partido y, por consiguiente, de *Libertad*.

Capítulo V. El progresismo para el social progresismo

Fueron pocos los artículos publicados en *Libertad* dedicados a explicar conceptual o filosóficamente qué significó progresismo para el social progresismo, en qué se sustentó y por qué era la ideología correcta para realizar las transformaciones necesarias en el Perú de la época. No obstante, las pocas publicaciones que intentaron hacerlo fueron todas escritas por el filósofo Augusto Salazar Bondy. Dando sustento a la afirmación de Cotler (2005), quien lo señaló como ideólogo partidario, Salazar Bondy publicó en el órgano del Movimiento Social Progresista una serie de artículos dedicados a dotar de contenido al partido. En ellos, definió el término “progresismo”, señaló sus tareas pendientes en el Perú y a discutió, desde lo conceptual, la relación de este con el dogmatismo, el autoritarismo y el capitalismo. Mayoritariamente, realizó este esfuerzo desde la columna “Entre Scila y Caribdis”, durante el segundo año de la publicación de *Libertad*, aunque también resulta importante la crítica al capitalismo que efectuó en la cuarta época, ya no bajo la columna “Entre Scila y Caribdis”.

La presente sección presenta una síntesis del desarrollo ideológico realizado por Salazar Bondy para el Movimiento Social Progresista. A partir de esta, define al progresismo del social progresismo tanto en términos positivos (lo que es) como en términos negativos (a lo que se opone), para, posteriormente, a partir de artículos programáticos publicados principalmente en la cuarta época de *Libertad*, mostrar en qué consistió el programa social progresista del MSP. Esta distinción entre una definición positiva y negativa del progresismo fue propuesta por el mismo Salazar Bondy en su ensayo “¿Qué es el progresismo?”, publicado en el noveno número de *Libertad*, correspondiente al segundo año de la publicación. La definición en términos positivos permite entender la fundamentación

teórica del progresismo para el Movimiento Social Progresista, mientras que la definición en términos negativos permite ver la aplicación de la teoría en la crítica a ideologías, políticas y regímenes contemporáneos al MSP. En tanto ambas constituyeron el entendimiento social progresista de progresismo, dieron la fundamentación para el programa político con el que el partido participó en las elecciones de 1962, y por ende resulta fundamental entenderlas para poder entender el programa político.

5.1. El progresismo, definición en términos positivos

5.1.A. El progresismo como doctrina y su fundamentación humanista

Dentro de la definición de progresismo en términos positivos, Salazar Bondy distingue entre una naturaleza doctrinaria y una práctica (1957c). El progresismo como doctrina es, para Salazar Bondy (1957c), una “toma de posición ante los problemas sociales inspirada en una interpretación integral de los hechos humanos” (p. 5) en donde impera una concepción del ser humano como un “ser cargado de experiencia histórica e idealidad renovadora” (p. 5). De esta idea se desprende que el ser humano aprende, se perfecciona y se construye a lo largo de la historia, y a partir de esta experiencia histórica, tiene “una actitud positiva proyectada a la realización de un ideal universal de plenitud y bienestar para todos los pueblos y al alcance de todos los individuos” (Salazar Bondy, 1957c, p. 5). Este ideal de bienestar universal se sustenta, a su vez, en los tres valores sustantivos de la existencia para el progresismo: “el sentido ascendente de la historia humana, la libertad y el espíritu de solidaridad y de justicia” (Salazar Bondy, 1957c, p. 5).

La fundamentación filosófica de por qué estos son los tres valores sustantivos de la existencia no fue publicada en *Libertad*; pero sí existió un documento de doctrina partidaria con un amplio desarrollo filosófico que explica el porqué. El ensayo “Bases para un Socialismo Humanista Peruano”, escrito también por Salazar Bondy, fue distribuido como documento doctrinario interno entre los miembros del partido, y posteriormente sería publicado en “Entre Escila y Caribdis”, compilación de las obras del autor. En él, Salazar Bondy desarrolla una “teoría del hombre” con el fin de guiar la acción de un potencial movimiento transformador del Perú pues, si bien las injusticias y desigualdades existentes

podrían llevar a su constitución, este necesitaba como sustento una certeza que hiciera posible distinguir lo válido de lo no válido en la vida social (Salazar Bondy, 1973).

Es en esta “teoría del hombre” y su relación con el humanismo donde se encuentra la fundamentación doctrinaria de los tres valores progresistas y de su actitud positiva y renovadora en pos del bienestar de las mayorías. La idea central de la “teoría del hombre” es que el ser humano se constituye en la historia de manera grupal e individual (Salazar Bondy, 1973), lo cual tiene cuatro implicancias. En primer lugar, que el ser humano está en un proceso de formación constante (Salazar Bondy, 1973). En segundo lugar, que lo que llega a ser en cada momento depende de sus realizaciones anteriores, pues parte de estas realizaciones como base y las lleva a otro nivel (Salazar Bondy, 1973). En tercer lugar, que estas realizaciones del ser humano no fijan su acción, pues a partir de ellas puede partir hacia nuevas realizaciones y, en ese sentido, tiene la libertad de efectuar una renovación constante (Salazar Bondy, 1973). Y finalmente, que esta libertad hace que, así como el ser humano puede expandirse ilimitadamente, también pueda decaer, por lo que debe ocuparse y cuidar de su ser permanentemente (Salazar Bondy, 1973).

Esta autoconstrucción del ser humano se da en el futuro, donde, a partir del pasado (sus realizaciones previas individuales y colectivas) y de su cuerpo (que le da la posibilidad de operar en su realidad y servirse de ella), lleva sus realizaciones previas hacia nuevas realizaciones y logros originales que expanden su ser (Salazar Bondy, 1973). En ese sentido, en tanto las realizaciones pasadas constituyen la realidad, la realidad será tanto impulsora (al dar los medios para la construcción del ser humano) como lastre (al generar resistencia al cambio en forma de tradiciones, costumbres, ideas, entre otras) en la búsqueda de la autoconstrucción del ser humano, existiendo una doble naturaleza en la relación entre realidad y búsqueda de progreso. En este contexto, el tener la posibilidad de autoconstruirse a lo largo de la historia es la libertad del ser humano, por lo que esta se hace uno de los valores sustantivos de la “teoría del hombre” y, por ende, del progresismo. Salazar Bondy (1973) lo sintetiza de la siguiente manera:

“Esto significa que la autocreación es inherente al hombre y por eso los hombres pueden ser creadores de cosas, instituciones, ideas, cultura. Ahora bien, porque se autoconstituye en la historia, el hombre es libre” (p. 166).

A esta fundamentación de la fundamentalidad de la libertad para el ser humano, Salazar Bondy también agrega cómo ésta se relaciona con la existencia de la comunidad y, por ende, con los valores de solidaridad y justicia (o igualdad). Bajo la “teoría del hombre”, la comunidad juega un rol fundamental para la creación del ser humano a lo largo de la historia pues la humanidad depende de la interrelación entre sus miembros para cuidar al vástago humano durante su maduración (cuidar el cuerpo) y para transmitir las realizaciones previas de la humanidad (conocer el pasado) (Salazar Bondy, 1973). Dado que sin pasado ni cuerpo el ser humano no tendría los medios para encaminarse hacia su autoconstitución libre, “la libertad es resultado de la comunidad, así como desde otra perspectiva la comunidad es resultado de la libertad” (Salazar Bondy, 1973, p. 167). Al ser este un proceso de constitución constante, también se desprende que “la libertad de cada hombre requiere la unión solidaria de todos los otros” (Salazar Bondy, 1973 p. 167).

La importancia de la comunidad no solo radica en que esta, mediante la unión solidaria, da al ser humano su libertad. También en ella se fundamenta la igualdad entre las personas. Que la comunidad de al ser humano la posibilidad de construir su mundo implica también que en esta se adopte un principio de igualdad, entendida como la posibilidad de que todas las personas tengan la libertad de construir su existencia, es decir, de proponerse a sí mismos nuevas maneras de existir, de hacer realizaciones originales que le permitan expandir su ser (Salazar Bondy, 1973). Y como de esta libertad depende la capacidad del ser humano para constituirse en la historia, Salazar Bondy (1973) sentencia que, al hablar del ser humano, necesariamente se tiene que hablar de seres fundamentalmente iguales:

“En suma, porque el hombre es historia, sentido, libertad, y porque la pérdida de estos rasgos esenciales implicaría la anulación de su entidad, hablar de hombre en el sentido propio de la palabra es hablar de seres iguales en esencia” (p. 170)

Los postulados de esta “teoría del hombre” son evidentemente humanistas, pues esta “ofrece el fundamento adecuado de una concepción humanista de la existencia” (Salazar Bondy, 1973, p. 170) y coincide con el humanismo en tanto este “como doctrina y como actitud (...) se caracteriza por la afirmación y defensa del hombre, de su dignidad y sus valores” (Salazar Bondy, 1973, p. 170). Por tal motivo, el progresismo del social progresismo se nutría del humanismo, conllevando necesariamente a una conducta que hiciera prevalecer los principios de libertad, igualdad y solidaridad y justicia en la vida individual y en la sociedad, principios indispensables para preservar la dignidad humana y para que la historia siga su curso ascendente y creador (Salazar Bondy, 1973).

De forma sintética, entonces, la doctrina progresista se fundamenta en la “teoría del hombre”, la cual ofrece una concepción humanista de la existencia. A partir de ella, que el progresismo implique una interpretación integral de los hechos humanos donde el ser humano es un ser cargado de experiencia histórica, se sustenta en la interpretación de la “teoría del hombre” de que la humanidad se construye a lo largo de la historia. La afirmación de que el ser humano tiene una idealidad renovadora y una actitud positiva proyectada hacia los cambios se sustenta en la capacidad inherente de este ser para la superación constante de sus realizaciones pasadas que permite su construcción en la historia. La búsqueda del ideal universal de plenitud y bienestar para todos los pueblos e individuos presente en la idea social progresista de progresismo procede de la necesidad del ser humano de contar con una comunidad igualitaria para poder realizarse, en donde todos los individuos tengan la misma libertad de construirse a través de realizaciones a lo largo de la historia. En esto consiste el progresismo como doctrina.

5.1.B. El progresismo como política

Para Salazar Bondy el progresismo no estaba restringido a una doctrina, sino que, contaba también con una naturaleza política que resultaba igual de importante. Como política, el progresismo era “una técnica racional de tratamiento de los asuntos de la comunidad humana, una teoría de los hechos sociales aplicada en una constelación de formas adecuadas de acción transformadora y de respuestas eficaces a las situaciones singulares de la historia” (Salazar Bondy, 1957c, p. 5). En otras palabras, el progresismo como política

consistía en adoptar una serie de formas diversas que realizar una acción transformadora como respuesta racional a los desafíos de un determinado momento, lo cual evidencia una naturaleza cambiante y pragmática a lo largo del tiempo.

La fundamentación para la naturaleza política flexible del progresismo se encuentra también en la “teoría del hombre”, y es desarrollada con mayor profundidad filosófica también en el documento doctrinario “Bases para un Socialismo Humanista Peruano”. La “teoría del hombre” da pie a la “praxis humana”, que a su vez permite explicar, desde la perspectiva humanista/progresista, qué es la política y por qué esta cambia a lo largo de la historia. La praxis (o práctica) humana, argumenta Salazar Bondy (1973), se da dentro de los límites de las realizaciones previas, pero también incluye la posibilidad de superación constante de estos, dando pie a la libertad y la historicidad del ser humano en tanto este se construye a lo largo de la historia mediante la superación de dichos límites. Asimismo, la praxis se vincula a la comunidad de forma estrecha en tanto la primera se nutre de la interrelación de los individuos y la perfecciona (Salazar Bondy, 1973). Es decir, la praxis humana es la aplicación práctica de los postulados de la “teoría del hombre” y, como tal, más que la mera satisfacción de las necesidades del ser humano, implica la modificación consciente de los límites existentes y de su comunidad hacia formas superiores:

“El hombre en cabal plan humano persigue ciertamente una satisfacción, pero sabe que ella no es el término final de la necesidad, sino el comienzo de nuevas necesidades y, por mediación de éstas, de nuevas y seguramente más laboriosas praxis” (Salazar Bondy, 1973, p. 176).

Entonces, la “teoría del hombre” da la fundamentación a la praxis humana, y esta última, a su vez, da la fundamentación a la política, que es “la ordenación y conducción consciente de la praxis social” (Salazar Bondy, 1973, p. 186), en tanto la promueve y traduce como acción solidaria y creadora (Salazar Bondy, 1973). Es en la política en donde la sociedad se concientiza acerca de sus exigencias y busca realizarlas por los medios de organización disponibles en su etapa histórica (Salazar Bondy, 1973), motivo por el cual tiene formas cambiantes a lo largo de la historia. Al depender de las percepciones de una sociedad

determinada, la toma de conciencia está condicionada históricamente y no se produce por igual en todas las comunidades ni sectores de la comunidad, existiendo grupos, clases o estamentos con una conciencia más clara del porvenir colectivo llamados a ser fuerzas ascendentes (Salazar Bondy, 1973). Estos sectores ascendentes, al imponer sus reivindicaciones de progreso, pueden constituirse en promotores de políticas positivas o negativas, en tanto estas promovieran el desarrollo de toda la comunidad o implicaran la exclusión del bienestar de ciertos grupos (Salazar Bondy, 1973). Y el carácter positivo o negativo de las políticas también resulta relativo a la historia, pues en medida que surgen nuevos intereses de grupo en diferentes momentos, las políticas están obligadas a renovarse para cumplir su misión, y quedan descalificadas como políticas positivas si pierden su sentido dinámico (no se renuevan) o su capacidad inicial de universalizarse (beneficiar a todos) (Salazar Bondy, 1973). La renovación constante, como es postulado sobre las realizaciones previas en la “teoría del hombre”, implica que las nuevas políticas (positivas) sobrepasen a las anteriores “sin perder lo positivo que se ha edificado por ellas en la historia, y de llevar por tanto la acción social a un nivel más alto de realizaciones” (Salazar Bondy, 1973, p. 187). Por tal motivo, Salazar Bondy concluye que la política progresista posee un espíritu “universalista de [...] políticas nuevas con vocación transformadora” (Salazar Bondy, 1973, p. 187).

Resulta evidente, entonces que, para el social progresismo, el progresismo no era un modelo político estático de forma única definida. La pertenencia de un movimiento al progresismo yacía, más que en políticas específicas, en la concordancia con los valores sustantivos del progresismo y en el espíritu transformador y universalista de sus políticas, que debían generar cambios en beneficio de la totalidad de la comunidad humana. Esto es mencionado por Salazar Bondy cuando afirma que la forma que el progresismo adopta para la acción transformadora necesariamente “se anima de un firme respeto a los ideales éticos primarios” (1957c, p. 5), es decir, de los valores del progresismo y de la “teoría del hombre”, por lo que necesariamente refleja “la voluntad transformadora propia del hombre de progreso” (Salazar Bondy, 1957c, p. 5). Estos cambios, dependiendo del requerimiento de la situación social para beneficiar al conjunto de la sociedad, podían tomar la forma de

políticas reformistas o revolucionarias. De este modo, el progresismo aplicaría políticas reformistas cuando no se necesitase cambiar las estructuras principales que rigen la vida social y políticas revolucionarias cuando la mejora del conjunto de la comunidad requiriera cambiar radicalmente las estructuras económicas y sociales (Salazar Bondy, 1973). Dentro de esta amplia gama de posibilidades de políticas se encuentran constantes, sin embargo, los valores progresistas.

5.1.C. El socialismo humanista, el modelo político del progresismo en el contexto de 1950 - 1960

Al intentar aterrizar la doble naturaleza del progresismo, práctica y doctrinaria, para responder la pregunta de quiénes eran progresistas, Salazar Bondy menciona que el progresismo abarca a todo movimiento que, bajo un deseo de mejora individual y colectiva, busque una transformación beneficiaria para la humanidad:

“...todos los movimientos de rebeldía contra la opresión, la explotación y el imperio del privilegio, y todos los procesos revolucionarios en los cuales un principio de perfección personal y colectiva (...) ha rescatado a clases y pueblos enteros de una condición infrahumana y ha hecho prevalecer los valores de la comunidad sobre los intereses antisociales de individuos o grupos” (Salazar Bondy, 1957c, p. 5).

Aunque esta categorización pueda parecer amplia, en el contexto histórico nacional y mundial en que se desarrolla la acción del Movimiento Social Progresista, el entendimiento del partido es que el progresismo, en tanto busca el beneficio de todos los individuos, antepone el interés de la comunidad al individual y se nutre de los valores de libertad y solidaridad y justicia, busca la realización de “la democracia integral y, consecuentemente, es una posición política de izquierda que asume y defiende en la teoría y en la práctica los postulados morales y comunitarios de la causa socialista” (Salazar Bondy, 1957c, p. 5). En otras palabras, el progresismo del MSP es de izquierda y es socialista puesto que considera que sus principios rectores coinciden con los socialistas y, que, para su contexto histórico específico, la materialización de los mismos en un sistema socialista constituye una política positiva capaz de mejorar la vida del total de la comunidad. Salazar Bondy lo sentencia

cuando afirma que “el socialismo es (...) la política humanista, democrática y progresista de nuestra época” (Salazar Bondy, 1973, p. 196).

En resumen, la base para esta afirmación se encuentra tanto en los principios del socialismo como en la crítica efectuada, desde el humanismo, al capitalismo⁹. Los principios progresistas coinciden con los socialistas en tanto este último busca “devolver a la sociedad su genuino sentido solidario y creador [para lo que] se inspira en las experiencias de la vida comunitaria histórica, se alimenta de la conciencia fraternal de los trabajadores” (Salazar Bondy, 1973, p. 194). Coinciden, en tal sentido, pues tanto progresismo y socialismo buscan la solidaridad del ser humano en una comunidad donde el este tenga la libertad para crearse a lo largo de la historia. Y, en ese sentido, el socialismo tiene también una base humanista, en tanto plantea la defensa del ser humano. Por tal motivo los valores socialistas son universalizables (a diferencia de los del capitalismo, como es argumentado en la siguiente sección) y estimulan la unidad de la comunidad en los distintos aspectos de la vida social (Salazar Bondy, 1973).

Pero dadas las diversas corrientes del socialismo, Salazar Bondy menciona una serie de características generales que todo socialismo progresista (y auténtico, en tanto así mantenía los principios humanistas) debía tener. En primer lugar, el socialismo era una política que, a pesar de buscar derribar las barreras a la libertad y al bienestar comunitario impuestas por el capitalismo, no pretendía anular sus realizaciones, sino construir sobre estas (Salazar Bondy, 1973). En segundo lugar, en tanto su aplicación necesariamente implicaba la reestructuración de la vida social, “el verdadero socialismo [era] siempre una política revolucionaria” (Salazar Bondy, 1973, p. 194). En tercer lugar, su gran fuerza realizadora eran los trabajadores, quienes, a diferencia de otras fuerzas a lo largo de la historia, no buscaban imponer su clase sobre las demás, sino liberar a todas las clases oprimidas y así desaparecer las divisiones de clases:

⁹ La crítica al capitalismo se presenta en la siguiente sección en tanto es parte de la definición en negativo planteada por Salazar Bondy.

“Su meta no es construir un mundo humano para una determinada clase, con exclusión de los demás hombres, sino la liquidación de todas las formas de la pérdida de la humanidad de los hombres. Y esto es posible porque la liberación del trabajador señala la hora de la liberación de las clases oprimidas, y la supresión de las clases oprimidas como tales señala la hora de la desaparición de las oposiciones y las divisiones esenciales de las clases” (Salazar Bondy, 1973, p. 195).

Esta última distinción resulta de vital importancia, como se menciona en la siguiente sección, para distinguir del socialismo progresista de otras políticas de izquierda de la época, como el comunismo. Para el social progresismo, para que el socialismo fuese verdaderamente progresista o auténtico, este no podía buscar la imposición de una clase social sobre las demás, en tanto esta imposición impediría la armonía en la comunidad y, por ende, la libertad de las personas para constituirse a lo largo de la historia. Por tal motivo, cualquier posición progresista resultaba incompatible con postulados como el de la dictadura del proletariado.

Finalmente, una última característica general del socialismo era el establecimiento de la vida social sobre la base del trabajo como único principio de valor (Salazar Bondy, 1973). Bajo la “teoría del hombre”, el trabajo es la esencia real del ser humano, en tanto es mediante este que transforma su realidad y se crea a sí mismo a lo largo de la historia (Salazar Bondy, 1973). Al ser el trabajo fundamental para la realización del ser humano, destinar a ciertos individuos al trabajo manual como destino exclusivo (en tanto existía una jerarquización del trabajo intelectual como superior y reservado a élites) o relegar utilitariamente a personas a calidad de insumos meramente productivos resultaba antinatural y una de las formas de alienación del ser humano (Salazar Bondy, 1973). En tanto el socialismo buscaba la eliminación de dichos obstáculos al trabajo humano, estaba en línea con la “teoría del hombre” y el progresismo. Para lograrlo, se hacía necesario en todo sistema socialista “eliminar los obstáculos de la sociedad moderna [que] permiten la explotación del hombre por el hombre (...) [y que] tienen [como] raíz la apropiación privada de los medios de producción” (Salazar Bondy, 1973, p. 195). Por tal motivo, el socialismo progresista necesariamente conllevaba a la “restitución de la propiedad de los medios de

producción a la comunidad y, con ello, la orientación de todo el esfuerzo creador de la sociedad en el sentido del bien colectivo” (Salazar Bondy, 1973, p. 195).

Estas características básicas o mínimas debían estar presentes en todo sistema socialista que aspire a la mejora conjunta de la sociedad (y, por ende, sea progresista). No obstante, su mera enunciación no garantizaba la aplicación de una auténtica política socialista. La liberación y elevación de la praxis humana debían ser juzgadas constantemente, y el socialismo debía mantenerse leal a los valores y principios éticos que le daban significado a su acción y mantener una conciencia siempre presente sobre las exigencias humanistas que debía satisfacer (Salazar Bondy, 1973). En otras palabras, no bastaba con justificar políticas en torno a la persecución de los objetivos socialistas, sino que estos objetivos debían ser efectivamente perseguidos y cumplidos, y se debía tener la posibilidad de evaluar sus resultados. En caso se fallara en hacerlo, “el socialismo como conducción de la vida social [podía] decaer o ser pervertido” (Salazar Bondy, 1973, p. 196).

Para evitar este potencial decaimiento o perversión se hacía necesario que el socialismo este operase sobre realidades concretas. Y en tanto el capitalismo había generado diferentes realidades concretas en diversos lugares del mundo, el socialismo tenía “un carácter y un papel distintos en las distintas regiones y países del mundo, en función de los efectos que en ellos ha provocado el sistema capitalista” (Salazar Bondy, 1973, p. 196).

Entonces, para el progresismo del Movimiento Social Progresista existía en el progresismo una necesidad de construir modelos de socialismo adaptados a realidades específicas y, por ende, se hacía imperativo, para la realidad peruana, el desarrollo de un modelo de socialismo propiamente peruano. Salazar Bondy (1957b) evidenciaba esta necesidad al señalar que eran dos las tareas pendientes del pensamiento progresista peruano: por un lado, desarrollar y adaptar el pensamiento socialista a la realidad nacional, y, por otro, dinamizar el pensamiento para integrar otras tesis progresistas y el conocimiento científico.

La necesidad de desarrollar y adaptar el pensamiento socialista, en tanto pensamiento, se fundamenta en su rol como guía para lograr la transformación social. Salazar Bondy (1957b) reconoce que este tipo de transformación no es producto directo del pensamiento, sino de

la acción colectiva de distintas fuerzas de la sociedad que son motivadas por sus experiencias individuales y colectivas. Ante ellas, el pensamiento “tiene como tarea la de ordenar y clarificar, actualizar y poner de acuerdo con la realidad ese fondo total de impulsos, deseos, aspiraciones, valores y metas que constituyen el contenido actual de la vida de los individuos y los grupos” (Salazar Bondy, 1957b, p. 3). Por tal motivo, resultaba de vital importancia para la transformación social desarrollar un pensamiento con aplicación práctica, lo cual para Salazar Bondy (1957b) implica que el pensamiento necesariamente se condiga con el contenido de la vida nacional y, por ende, que tenga como raíz la vida del pueblo:

“Sólo cuando en las líneas matrices de la doctrina aplicada, en sus ideas fundamentales y en la articulación de sus tesis concretas se reconozca el pueblo con sus inquietudes, sus afanes, sus anhelos y valores, podrá hablarse con verdad de la edificación democrática de un nuevo orden social. Sólo (...) cuando las formulaciones generales y sus prolongaciones específicas se nutran de una silenciosa pero obstinada labor de forja mental compartida por el obrero, el profesor, el escritor, el campesino, el comerciante, el profesional, es decir, por todos aquellos que ahora, un poco a ciegas sobre las metas trascendentes de su acción, ponen su parte en la marcha del país, entonces podremos hablar de un pensamiento que aplicado en la praxis nacional pueda servir de pauta para fundar un orden que no sea impuesto sino libremente constituido por las masas populares, e impulsar una efectiva transformación social en beneficio de la comunidad” (Salazar Bondy, 1957b, p. 3).

De esta manera, el progresismo buscaba desarrollar un pensamiento concreto basado en la existencia cotidiana del pueblo, que se tradujera en “una fórmula (...) adecuada a nuestro proceso histórico y compatible con los principios universales de la dignidad humana” (Salazar Bondy, 1957b, p. 3). Para Salazar Bondy, este, como ya fue mencionado, necesariamente sería socialista, en tanto el socialismo era el pensamiento humanista y progresista de la época. Y el proceso de deliberación de los diferentes trabajadores peruanos mediante el cual se construiría este pensamiento socialista no es más que la

aplicación de la praxis política explicada por Salazar Bondy y mencionada previamente: la toma de conciencia por parte de la sociedad de su situación histórica, tomando conciencia de sus exigencias y organizándose en una fuerza ascendente capaz de realizarlas mediante una política positiva.

Pero el resultado de este proceso de deliberación no era estático. No se pretendía desarrollar un dogma socialista peruano. Por ende, la otra tarea del progresismo peruano, de forma complementaria, era dinamizar este pensamiento para integrar otras tesis progresistas y el conocimiento científico. Salazar Bondy (1957b) menciona que “el progresismo debe asumir y actualizar la gran tradición de la reflexión socialista que no se deja encastillar en los estrechos muros de un sistema o de una doctrina cerrada” (p. 3), contrastando constantemente los ideales que buscan conseguir con la realidad histórica y social particular. Esto está en línea con la idea de mantener vigente la conciencia de las demandas humanistas en el socialismo mediante el juicio constante de sus resultados para elevar la liberación y praxis humana (Salazar Bondy, 1973). De esta forma, era tarea del progresismo peruano también unificar e integrar las tesis, principios y conclusiones de las diferentes corrientes de la tradición socialista y los resultados de la investigación en ciencias sociales, con el fin de romper esquemas rígidos que le restan aptitud al pensamiento socialista y pueda haber en este una crítica objetiva de la realidad social, que es necesaria para el socialismo (Salazar Bondy, 1957b). Se evitaría así la degeneración del socialismo y se permitiría su constante corrección para mantenerse como política positiva.

5.2. El progresismo, una definición en términos negativos

La definición del progresismo en términos positivos, a pesar de ser considerada como suficiente por Salazar Bondy, fue complementada con una definición negativa, es decir, en torno a qué rechazaba o a qué no era progresismo. Salazar Bondy señala cuatro acciones, actitudes o sistemas a los que el progresismo, dada su fundamentación humanista y de progreso, necesariamente se opone: a la aceptación conformista del orden social existente de hecho, pero no de derecho (el capitalismo); al sectarismo incondicional (el dogmatismo); a la adhesión ciega a simples normas de eficacia política (la razón de Estado) (Salazar Bondy,

1957c); y a la dictadura (Salazar Bondy, 1957a). La fuente del rechazo a estos cuatro hechos se encuentra en el humanismo y los valores fundamentales del pensamiento progresista.

5.2.A. El rechazo a la razón de Estado

El rechazo a la razón de Estado se produce en tanto “el objetivo de la acción no puede anteponerse ni sustituir los valores que animan la praxis libertaria” (Salazar Bondy, 1957c, p. 5). En ese sentido, Salazar Bondy argumenta que para todos los progresistas del mundo era igual de condenable la agresión soviética en Hungría y la anglofrancesa en Argelia, pues la ideología no podía justificar la agresión, el atropello a la libertad nacional y violencia contra el pueblo en tanto que atentan contra el valor de la libertad. En cambio, la acción transformadora progresista se nutría de sus principios para hacer compatible lo que se hace y el por qué se hace, siempre respetando la libertad de elegir de las personas:

“En el progresismo las exigencias prácticas se nutren constantemente de las idealidades humanistas, manteniendo vivo el nexo entre la operación y los propósitos éticos y dejando siempre al agente de la historia, que es la comunidad personal, en libertad de elegir la vía justa entre lo efectivo y las exigencias de principio, entre respetar al hombre y urgencia realizadora, entre las consecuencias inmediatas y un porvenir indeterminado y quizá promisorio” (Salazar Bondy, 1957c, p. 5).

El razonamiento que lleva a Salazar Bondy a criticar a la razón de Estado como fundamentación de la acción es acorde con el razonamiento, explicado previamente, de que la mera enunciación de una política socialista no garantizaba su autenticidad, en tanto esta podía decaer o ser pervertida si su aplicación no mantenía concordancia con los principios éticos y exigencias humanistas. Se desprende de este tipo de razonamiento que, para el progresismo, toda acción que buscara la mejora del total de la comunidad no podía ir en la práctica contra la humanidad del individuo, así se considerase esta necesaria para una eventual mejora en las condiciones de este.

5.2.B. El rechazo al capitalismo

La objeción al capitalismo por parte del progresismo ocupa un lugar más central en los escritos de Salazar Bondy. Por un lado, el ideólogo critica al capitalismo en tanto ha probado ser un sistema fallido, pues “la experiencia capitalista no ha podido cumplirse sino en detrimento de la libertad y por la explotación de las masas trabajadoras” (Salazar Bondy, 1957c, p. 5), siendo incapaz de autorregularse, despilfarrando recursos naturales y energía productiva, distribuyendo de forma injusta la producción social, y generando el predominio de la violencia y la despersonalización y pérdida de sentido de la vida (Salazar Bondy, 1961). Pero, por otro lado, y de manera más profunda, Salazar Bondy analiza la naturaleza del sistema para concluir que la misma naturaleza del sistema lo destinaba a fallar en mejorar a la comunidad en su conjunto. Esta naturaleza que exaltaba la competencia generaba una lucha entre las personas que impedía la creación de una comunidad armónica, motivo por el cual los males engendrados por este sistema no podían ser corregidos dentro del mismo:

“[El capitalismo] es impotente para fundar una comunidad armónica pues la filosofía que lo sustenta exalta la competencia, que es una forma disfrazada de la lucha natural, y al hacer de la fuerza un derecho autoriza la explotación del hombre” (Salazar Bondy, 1961).

Entender por qué la naturaleza del capitalismo resultaba antinatural es fundamental para entender por qué el progresismo consideraba que el socialismo era la política progresista y humanista de su tiempo. De acuerdo con la “teoría del hombre”, el capitalismo como sistema es una degeneración de la praxis humana. Salazar Bondy menciona que la reducción de la praxis humana a solamente la satisfacción de necesidades hace que la humanidad pierda su condición creadora, evitando que el acto humano (su autocreación) se consume (Salazar Bondy, 1973). Esto da pie a la actividad egoísta en la conciencia del ser humano, y surgen así fuerzas que ponen al centro de la vida el lucro, la dominación y la acumulación de poder, por lo que tienen un sentido antihumano que busca divorciar al ser humano del ser humano y de su obra, y que socava la vida social y la libertad individual (Salazar Bondy, 1973). La imposición de estas fuerzas rompe a la comunidad humana, pues no permite que los seres humanos se perfeccionen recíprocamente al ponerlos en permanente agresión

entre sí (Salazar Bondy, 1973). Esta situación ocasiona el sometimiento de unos individuos por otros, causando la pérdida de libertad y el despojo que aleja al ser humano de su obra creadora (Salazar Bondy, 1973). Se divide así la sociedad entre dominadores y dominados, que afecta a todas las personas, no solo a las dominadas, en tanto la obra humana requiere el sostén de la comunidad para no decaer (Salazar Bondy, 1973).

Esta dominación se ha racionalizado en costumbres, tradiciones o leyes (Salazar Bondy, 1973). Dentro de ellas, el capitalismo se constituye como una “praxis total”, en tanto ordena el comportamiento del ser humano organizando la totalidad de su mundo y existencia en torno a la economía, afectando todos los aspectos de la vida humana (Salazar Bondy, 1973). Hacer del lucro el factor principal de la praxis humana y de la búsqueda de poder y éxito el motivo de la acción personal y social ha afectado las demás aptitudes fundamentales del ser humano como el trabajo creador, la persecución del bien, entre otros (Salazar Bondy, 1973), por lo que, bajo el capitalismo, el individuo pierde la capacidad de construirse en la comunidad.

La condena del capitalismo como sistema antinatural no significa la negación de sus realizaciones previas. Salazar Bondy menciona que este fue en su momento una etapa ascendente de la historia, pues revolucionó y amplió el horizonte de la comunidad: solucionó los problemas y aspiraciones de una nueva clase, la burguesa, rompiendo las limitaciones del mundo feudal sobre esta, e impulsando el avance de la sociedad en su conjunto, pues amplió el horizonte de la vida humana y le permitió poner la naturaleza a su servicio (Salazar Bondy, 1973). No obstante, al tener la apropiación privada de los medios de producción y el trabajo asalariado como base, implica necesariamente la existencia de un principio de violencia contra la persona, pues aliena al trabajador y despersonaliza la vida al tratar al ser humano como máquina y poner su ser creador al servicio del propietario (Salazar Bondy, 1973). Esto, evidentemente, hace al ser humano incapaz de ponerse al servicio de las demás personas y, por ende, de expandir su capacidad creadora y su libertad (Salazar Bondy, 1973), impidiendo su autoconstrucción. Por tal motivo, Salazar Bondy concluye que, a pesar de haber generado progreso para la humanidad al permitirle superar el feudalismo, los vicios del capitalismo le impiden ser un orden universalizable pues sus

virtudes están en conflicto con otros valores que resultan más importantes para el auténtico progreso de la humanidad (Salazar Bondy, 1973).

Entonces el capitalismo resulta incapaz de crear una sociedad integrada y solidaria (Salazar Bondy, 1961; Salazar Bondy, 1973). Sus bases socioeconómicas no pretenden atender las necesidades de la totalidad de la comunidad humana, se oponen a las demandas de dignidad, fraternidad y libertad del ser humano (Salazar Bondy, 1961), y han generado “las más agudas oposiciones y combates de clases y grupos, y (...) las más mortíferas guerras que ha conocido la humanidad” (Salazar Bondy, 1973, p. 193). Pero a diferencia del pasado, en que las realizaciones del capitalismo fueron positivas para hacer progresar la humanidad, Salazar Bondy (1973) menciona que, en su contexto, las reivindicaciones democráticas ya alcanzaban a la totalidad de la población, los pueblos y las clases, por lo que cada vez se tomaba más conciencia acerca de los orígenes de la desigualdad e injusticia existentes en la sociedad burguesa. Esta toma de conciencia hace que el capitalismo sea cancelado por la misma evolución de la historia (Salazar Bondy, 1973), evidenciando su caducidad como sistema y la necesidad de transformar sus estructuras mediante una política revolucionaria. Por tal motivo, se hacía necesario que “la verdadera política progresista de nuestra época no pueda convertirse en una efectiva acción social si no encara el factor decisivo de la desigualdad y la injusticia colectiva que es la explotación del trabajo en el mundo capitalista” (Salazar Bondy, 1973, p. 190). Y dado el descubrimiento del socialismo por parte de la humanidad y su capacidad para ofrecer un sistema acorde a los valores humanistas, como fue descrito en la sección anterior, se desprende que la política revolucionaria llamada a transformar las estructuras capitalistas y corregir sus vicios era el socialismo.

Una mención aparte merece la crítica social progresista al capitalismo en países en vías de desarrollo, o, como Salazar Bondy lo denomina, “capitalismo impuesto”, en contraposición al capitalismo europeo “originario”, producto de la evolución histórica europea. Para los países en vías de desarrollo, el capitalismo fue impuesto como resultado del imperialismo expansionista de los grandes países industriales, en función de intereses y motivaciones ajenos a los de los países en donde fue impuesto (Salazar Bondy, 1961; Salazar Bondy, 1973). Por tal motivo, esta imposición lleva, por un lado, a la falta de un “sistema orgánico

de producción que satisfaga las necesidades nacionales” (Salazar Bondy, 1961, p. 4), pero que “cumple bien los propósitos para los cuales fue introducido: convertir a los países débiles en fuente de abastecimiento de materias primas a bajo costo para las naciones industriales” (Salazar Bondy, 1961, p. 4). Por otro lado, la imposición también produjo “una ruptura del proceso histórico normal y un desquiciamiento de las estructuras sociales, agregando nuevos males a los males propios del capitalismo, sin compensarlos en nada con las realizaciones positivas del sistema” (Salazar Bondy, 1973, pp. 197-198), alterando el marco histórico-social de dichos países al destruir, desarticular y deformar las instituciones existentes (Salazar Bondy, 1961). Como consecuencia, el capitalismo de los países subdesarrollados era “triplemente negativo” (Salazar Bondy, 1973, p. 198), pues acentuaba las diferencias, divisiones y contrastes sociales entre explotadores y explotados; destruía la coherencia cultural y nacional fundada en tradiciones antiguas; y supeditaba la vida del país a intereses extranjeros imperialistas (Salazar Bondy, 1961, 1973). Todo esto perjudicaba principalmente a las masas, pues condenaba a grandes sectores de la población a vivir en un “capitalismo de la miseria” con niveles de vida inhumanos (Salazar Bondy, 1973).

5.2.C. El rechazo al dogmatismo, la dictadura y el comunismo

La feroz crítica al capitalismo como sistema no implicaba la adherencia del progresismo al comunismo en un contexto mundial bipolar, pues el MSP consideraba la presión para elegir bandos “una disyuntiva falaz en tanto simplificadora” (Salazar Bondy, 1957c, p. 5). De la misma manera en que objetaban al capitalismo en tanto opresor del ser humano, objetaban al comunismo principalmente por su dogmatismo y modelo dictatorial.

La objeción a ambos provenía de diversas violaciones a los principios de la “teoría del hombre” y del humanismo. La objeción al dogmatismo procedía, por un lado, por la incompatibilidad de reconocer una sola manera de lograr la transformación de la sociedad, pues atentaría contra la necesidad de los pueblos, en su singularidad, de decidir la vía para construir una sociedad que responda a sus aspiraciones en sus determinadas situaciones históricas concretas (Salazar Bondy, 1957c), todo lo cual era necesario para la autocreación del ser humano. Por otro lado, porque, al igual que la dictadura, el dogmatismo atentaba contra la democracia al vulnerar sus principios de igualdad. En tanto la democracia era una

teoría del progreso con una concepción humanista, pues exige los mismos derechos para todos negando excepciones y privilegios, y supone la capacidad del ser humano para dirigir su destino, atentar contra esta es también atentar contra la “teoría del hombre” (Salazar Bondy, 1957a). Y el dogmatismo atenta contra esta porque implicaría “dar la concesión exclusiva de la posesión de la verdad a un hombre o grupo de hombres y negar la capacidad ilimitada de la razón humana para hacer progresar el saber” (Salazar Bondy, 1957a, p. 2). Por ambos motivos, argumentaba Salazar Bondy, cuando el dogmatismo se impone, “la espontaneidad de la idea y de la palabra deja de realizar su obra de permanente renovación social y el progreso se estanca” (Salazar Bondy, 1957a, p. 2).

Por otro lado, el modelo dictatorial también era contrario a los principios progresistas, humanistas y la democracia. Por un lado, resultaba inadmisibles por la convicción progresista de la constante crítica a la implementación de las políticas que buscaran la mejora de la comunidad en su conjunto para evitar la degeneración de las políticas positivas hacia políticas negativas, independientemente de que estas se realizaran en nombre mantener las transformaciones sociales:

“El progresismo tiene en cuenta la fidelidad a los fines que supone la libertad irrestricta de criticar las realizaciones, sean sean cuales fueren los agentes, en vista de los valores perseguidos y de diferenciar a cada paso la explicación de una conducta de su justificación ética. Ella exige, consecuentemente, el rechazo de la dictadura (...)” (Salazar Bondy, 1957c, p. 5).

Por otro lado, en tanto la dictadura restringía la libertad de expresión y de pensamiento, ambos fines autónomos de la democracia, la dictadura resultaba una praxis regresiva y, por tal motivo, falsificadora del ser humano (Salazar Bondy, 1957a), pues impedía su realización. Finalmente, en tanto la dictadura implicaba el uso del poder en exclusividad por ciertas personas y utilizaba la violencia para convertir al ser humano en un medio instrumental, esta atentaba contra el principio humanista de igualdad y por ende se constituía en “una negación de la humanidad de todos los demás” (Salazar Bondy, 1957a, p. 2). Este último razonamiento desestima cualquier compatibilidad entre el progresismo y

doctrinas que postulen la imposición de una clase sobre otra. El marxismo proponía la imposición de la dictadura del proletariado como resultado de la acción revolucionaria de los trabajadores, lo cual, a ojos progresistas era una falsificación y corrupción de la misión revolucionaria del socialismo, pues “la reivindicación meramente clasista, concebida como una búsqueda de bienestar y hasta de situaciones de excepción en perjuicio de otro grupos o clases, es una actitud que atenta contra el principio democrático sin el cual no hay revolución auténtica” (Salazar Bondy, 1973, p. 208).

Para el progresismo, en cambio, la transformación en manos de los trabajadores no debía buscar “una reivindicación particular, inspirada por un interés egoísta y excluyente de grupos y clases de la sociedad” (Salazar Bondy, 1973, p. 207). La transformación auténticamente progresista debía ser necesariamente democrática, bajo el signo del socialismo humanista, y debía “ser emprendida en razón del hombre y teniendo como meta la recuperación de los hombres de todas las clases y no el dominio y el provecho” (Salazar Bondy, 1973, p. 207-208).

En suma, el rechazo del social progresismo a las dos grandes ideologías de la época lo hacían una tercera alternativa sospechosa tanto para la izquierda, en tanto reclama por la libertad, y para la derecha, en tanto niega el orden establecido contra la justicia (Salazar Bondy, 1957c). Para ellos, esta posición reflejaba una posición de autonomía principista debido a su “terca voluntad de ser fiel a los valores sustantivos de la existencia humana” (Salazar Bondy, 1957c, p. 5) que los llevaba a una “lucha a dos frentes” (Salazar Bondy, 1957c, p. 5). Salazar Bondy comparaba la peligrosidad de defender esta vía de doble lucha con la peligrosa travesía de Odiseo a través del estrecho entre Scila y Caribdis (motivo por el cual nombró así la columna donde desarrolló los postulados ideológicos del partido en *Libertad*), pero se mostraba convencido de que era lo correcto en tanto era el camino de la justicia y de la historia (Salazar Bondy, 1957c). No obstante, como mencionaría Oquendo (2017) años más tarde, quedar como una tercera posición en el centro de la disputa entre izquierda y derecha terminaría acentuando la crisis del partido que llevó a su posterior disolución.

5.3. El progresismo y su aplicación en el Perú de 1950-1960

La explicación conceptual filosófica o teórica de qué entendía el Movimiento Social Progresismo por progresismo permite comprender a cabalidad sus objetivos de transformación política en el Perú y su programa político, en tanto es el fundamento de su acción política.

El objetivo central del social progresismo, que se mantuvo inalterado desde la primera hasta la cuarta época de *Libertad*, fue “la realización, en el plano nacional e internacional, de la democracia integral que es política, social y económica” (Objetivos básicos del Movimiento Social Progresista, 1957, p. 8), donde fuese realidad “el gobierno del pueblo, por el pueblo y para el pueblo” (Por los caminos de la revolución: El Estado socialista, 1961, p. 6). A pesar de su uso extensivo en artículos, idearios y manifiestos, no hubo muchos esfuerzos para desarrollar una explicación más profunda del término en sí más allá del desarrollo conceptual sobre la democracia en los documentos doctrinarios de Salazar Bondy. En ellos, como fue mencionado previamente, la democracia es descrita como una doctrina del progreso humano, pues implicaba una sociedad donde todas las personas fueran iguales y, por ende, tuvieran la libertad de realizarse a lo largo de la historia, motivo por el cual toda política progresista debía ser democrática. La búsqueda de esta democracia era aterrizada como la realización conjunta de tres tipos de democracia: la democracia política, la democracia económica y la democracia social. Por tal motivo, y aunque son presentados con algunas variaciones a lo largo de diferentes números de *Libertad* (por ejemplo, en Época I, N° 1; en Época II, N° 14 y en Época IV, N° 43), los objetivos del partido solían agruparse en torno a estos tres tipos de democracia¹⁰.

Pero para el social progresismo, el Perú de la década de 1950 estaba lejos de alcanzar siquiera alguno de estos tipos de democracia. En los primeros números de *Libertad* se reconoce que, aunque las elecciones de 1956 significaron avances para implantar una democracia política que aun no se consolidaba, no existía en el Perú un programa de

¹⁰ También incluyen en ocasiones un eje de democracia internacional, que no es sino la realización de la democracia integral en el mundo.

reformas que haga posible una renovación social y económica que sentara las bases de un régimen democrático integral (Comunicado del Movimiento Social Progresista, 1957).

La afirmación de la necesidad de este programa de reformas estaba fundamentada en el principio social progresista de que sus soluciones debían basarse en un profundo conocimiento de la realidad nacional (Miseria de la Vivienda, 1956). Este principio, a su vez, su vez estaba fundamentado en la idea de que toda política positiva en beneficio de toda la comunidad humana era producto de la toma de consciencia de las fuerzas ascendentes en un determinado contexto histórico. Por lo tanto, tanto en su documento doctrinario como en una serie de amplios artículos centrales en *Libertad* realizaban un profundo análisis de los problemas nacionales en materia de bienestar social, vivienda, economía, política, agricultura, descentralización, entre otros, que coinciden con la problemática desarrollada en la descripción del contexto histórico en que se produce la acción social progresista. La síntesis de los principales problemas la ofrece Salazar Bondy en el documento doctrinario, todos y cada uno de los cuales serían luego estudiados a profundidad en diversas publicaciones de *Libertad*:

“La condición miserable del campesino indígena, el hacinamiento degradante de las grandes masas en las ciudades, la subalimentación de la mayoría de la población peruana, los bajísimos niveles de salubridad, el analfabetismo, el régimen de trabajo servil son algunos de los inocultables signos de la alienación del hombre en el Perú. Y el cuadro de la miseria peruana se agrava por la existencia de una minoría privilegiada que vive en el lujo, está autorizada a acumular riqueza y poder sin medida y endereza todos sus esfuerzos no a alcanzar una prosperidad compartible por la comunidad peruana en su conjunto sino, por el contrario, a hacer perdurar la opresión y el atraso gracias a los cuales puede medrar indefinidamente” (Salazar Bondy, 1973, p. 203).

El estudio detallado de la realidad nacional llevó al MSP a concluir que los bajos niveles de vida imperantes en el Perú eran consecuencias del sistema capitalista impuesto, es decir, de una estructura socio-económica que generaba múltiples divisiones sociales que

impedían la generación de una auténtica comunidad peruana (Salazar Bondy, 1973). En tanto existía una falta de comunidad armónica, todo grupo en el Perú, dominador o dominado, tenía la humanidad empobrecida, pues no existían las condiciones para la realización del ser humano en la comunidad (Salazar Bondy, 1973). Por ende, cualquier cambio orientado a la mejora de los niveles de vida en el Perú implicaba necesariamente la destrucción de la vieja estructura (Por los caminos de la revolución peruana, 1961) para la implantación de una auténtica política de progreso.

Como ha sido mencionado, para el MSP el socialismo, con particularidades acordes a distintas realidades nacionales, era la política progresista y humanista de la época (Salazar Bondy, 1973). Esta era siempre una política revolucionaria, al implicar necesariamente la reestructuración de la vida social, y humanista y democrática, al defender y extender los valores universales y humanistas para cada integrante de la comunidad humana (Salazar Bondy, 1973). Además, al ser el Perú un país en vías de desarrollo donde el capitalismo fue impuesto por potencias extranjeras, el socialismo debía ser también una política de reorganización de la sociedad sobre una base verdaderamente democrática que permitiera establecer la democracia integral; una política de desarrollo económico y prosperidad para cancelar la condición de subdesarrollo del Perú y dar bienestar a toda la población; y una política de emancipación, reconstitución y creación nacional al buscar forjar la unidad nacional perdida o impedida por el capitalismo impuesto y al defender al país frente a enemigos exteriores (Salazar Bondy, 1973).

Por tal motivo, y con el impulso de un contexto internacional marcado por una revolución cubana ampliamente defendida en *Libertad*, el MSP propuso como programa la realización de la “revolución peruana”, un ambicioso programa de reformas desarrollado en múltiples artículos durante la cuarta época de la publicación. En línea con las características de cómo debía ser el socialismo en Perú, buscaba, desde el poder, producir el cambio de una estructura socio-económica por otra que fuese acorde a las necesidades populares (Por los caminos de la revolución peruana, 1961). Y para acceder al poder y realizar estos cambios, pretendían utilizar los mecanismos institucionales establecidos, diferenciando el carácter

revolucionario del uso de tácticas de insurgencia (Por los caminos de la revolución peruana, 1961).

La revolución peruana buscaba, entonces, alterar la estructura política para lograr la democracia política; la estructura económica, para lograr la democracia económica; y la estructura social, para lograr la democracia social que traía un sistema socialista. Específicamente, con democracia política, el MSP buscaba la creación de un sistema basado en el reconocimiento y respeto de la soberanía popular y las libertades cívicas, donde las instituciones garanticen el ejercicio de derechos de todos los miembros de la colectividad, sin distinción alguna (Objetivos básicos del Movimiento Social Progresista, 1957). Con democracia social, el MSP buscaba el establecimiento de un sistema de organización de la sociedad que garantice la realización del ser social de los individuos y el pleno desenvolvimiento físico y mental de sus capacidades (Objetivos básicos del Movimiento Social Progresista, 1957). Asimismo, para ellos, la democracia económica implicaba la creación de un sistema que reconozca y permita que los miembros de la colectividad satisfagan todas sus necesidades humanas, reconociendo el derecho y deber de trabajar y la preeminencia del colectivo sobre intereses particulares, rechazando al privilegio y la explotación en las relaciones económicas, y utilizando los recursos racionalmente en busca del desarrollo económico del país y la mejora de los niveles de vida de la población (Objetivos básicos del Movimiento Social Progresista, 1957).

Las propuestas del MSP se agruparon, entonces, en torno a la consecución de estos tres tipos de democracia. Y, aunque a lo largo de los años se hicieron múltiples propuestas en los tres aspectos, la revolución peruana implicaba principalmente la modificación de la estructura social mediante la realización de cinco grandes reformas estructurales acompañadas por una planificación democrática: la reforma de la empresa, del Estado, del crédito, de la educación y de la agricultura (Por los caminos de la revolución: Un planteamiento orgánico de la revolución, 1961). La realización de cada una de estas reformas era indispensable para alcanzar la democracia integral, pues la modificación de cada estructura repercutiría en el aspecto político, social y económico. No obstante, Rosalía Ávalos de Matos (1961) menciona que, esencialmente, la reforma agraria, la reforma

bancaria (del crédito) y la reforma de la empresa buscaban lograr la transformación económica; la reforma de la educación buscaba la transformación de la estructura social; y la reforma del Estado buscaba la transformación de la estructura política.

El contenido de cada una de estas reformas permite ver cómo los principios humanistas y progresistas influían en el diseño de las mismas. En primer lugar, la reforma de la empresa, base de la transformación para alcanzar la democracia integral, buscaba reemplazar a la empresa capitalista y contractual existente por la empresa comunitaria (Por los caminos de la revolución: Un planteamiento orgánico de la revolución, 1961). La extinción progresiva de la empresa capitalista era necesaria en la visión del Movimiento Social Progresista pues, para ellos, la propiedad individual de los bienes de capital era incompatible con la realización de la democracia económica y, por ende, de la democracia integral, ya que esta vela por intereses privados en su mayoría contrapuestos al interés de la colectividad y no garantizaba el bienestar de la población (Por los caminos de la revolución: El Estado socialista, 1961). Esto está alimentado por la idea de que todo sistema socialista progresista debía eliminar la explotación del ser humano por el ser humano causada por la apropiación privada de los medios de producción y el trabajo asalariado, en tanto estas convertían a las personas en un instrumento e impedían su autoconstrucción en la historia (Salazar Bondy, 1973).

Por lo tanto, en línea con la intención de restituir la propiedad de los medios de producción a la comunidad y orientar su esfuerzo creador hacia el bien colectivo (Salazar Bondy, 1973), el MSP proponía un modelo donde los trabajadores se encargasen de la autogestión de las empresas, siendo ellos los nuevos propietarios de la misma (Por los caminos de la revolución: Un planteamiento orgánico de la revolución, 1961). Aunque la empresa seguiría teniendo una estructura funcionalmente jerarquizada, la propiedad de los trabajadores garantizaría un control interno democrático y social (Por los caminos de la revolución: Un planteamiento orgánico de la revolución, 1961). La participación del trabajador en la gestión de la empresa, además, permitiría dismantelar la jerarquización entre el trabajo intelectual y manual que Salazar Bondy (1973) calificaba de antinatural en tanto relegaba a algunas personas a calidad de insumos productivos e impedía su realización.

La propiedad comunitaria de las empresas sería además complementada con la creación de nuevas “empresas especializadas” como las corporaciones nacionales, regionales y locales (entidades de planificación estatal en los diferentes niveles), colectivos y cooperativas, las cuales jugarían un rol fundamental en el impulso al desarrollo (Por los caminos de la revolución: Un planteamiento orgánico de la revolución, 1961). La incorporación de estas empresas especializadas está en línea también con la intención progresista mencionada por Salazar Bondy (1957b) de incluir en el modelo socialista avances e innovaciones.

El resultado de esta reforma sería el reemplazo de la empresa capitalista con una lógica de lucro por la comunitaria con lógica de bienestar comunitario. Esto permitiría la integración entre empresa y las comunidades sociales y hogares de todos los territorios nacionales, permitiendo así que la producción y distribución se estructuraran en función de las necesidades sociales (Por los caminos de la revolución: Un planteamiento orgánico de la revolución, 1961). Esto pondría fin a la falta de un sistema orgánico de producción orientado hacia la satisfacción de las necesidades nacionales que, según Salazar Bondy (1961), no se había podido desarrollar por la imposición del capitalismo.

La reforma de la empresa permitiría la formación de una comunidad nacional compuesta entre las empresas y las instituciones comunitarias que, en la visión del partido, era sinónimo del Estado, cuya forma vigente también debía ser reformada (Por los caminos de la revolución: Un planteamiento orgánico de la revolución, 1961). Si la reforma de la empresa era la base de la revolución peruana, la del Estado era su culminación (Por los caminos de la revolución: Un planteamiento orgánico de la revolución, 1961), pues esta buscaba esencialmente “devolverle al pueblo el poder que se le ha usurpado” (La revolución exige cinco reformas fundamentales, 1962, p. 7).

El social progresismo entendía al Estado como aquella institución que integra al conjunto orgánico de instituciones y comunidades, es decir, que integraba a las comunidades sociales, empresas, sindicatos, partidos, entre otros, de una manera jerarquizada donde cada una tenía bien definidas sus responsabilidades y capacidades de decisión de acuerdo a una planificación integral democrática (Por los caminos de la revolución: Un

planteamiento orgánico de la revolución, 1961). En ese sentido, cuando el social progresismo habla de la responsabilidad del Estado para realizar la democracia integral (Por los caminos de la revolución peruana: la planificación, 1961), de buscar el bienestar nacional (Necesidad de una planificación nacional, 1956), de la promoción del desarrollo de acuerdo a necesidades de la colectividad (Matos Mar, 1961) o de desarrollar la actividad económica (Presupuesto sin plan, 1956), no se refieren a la intervención directa del gobierno central, sino a este Estado como una organización nacional con funciones y responsabilidades concretas distribuidas en esferas donde el gobierno se reparte y se comparte (Por los caminos de la revolución: Un planteamiento orgánico de la revolución, 1961). Este funcionamiento necesitaba, por un lado, la reforma de la estructura institucional de la empresa (la reforma de la empresa), del crédito (reforma del crédito), pero también de la propiedad, de los impuestos y, sobre todo, del establecimiento de gobiernos locales con una gran autonomía para actuar y coordinar el desarrollo de las diferentes instituciones bajo su jerarquía (La revolución exige cinco reformas fundamentales, 1962).

Esta reforma de la estructura del Estado para permitir un funcionamiento altamente descentralizado y jerarquizado mediante instituciones era acorde con la idea de la libertad del ser humano para perseguir las realizaciones que le permitan autoconstruirse en la historia. Esta conclusión se basa en que en el núcleo de la jerarquización en la que el social progresismo pretendía organizar el Estado se encontraban las empresas de propiedad comunitaria y las instituciones comunitarias locales (como los gobiernos locales, un punto en el que el social progresismo hace mucho énfasis). Al estar estas instituciones compuestas por personas con igual derecho a participar de su gestión o planificación, las personas eran capaces de tomar conciencia de las exigencias de su entorno específico (de ahí la importancia de la descentralización a lo largo del territorio nacional) y constituirse en auténticas fuerzas ascendentes al promover el desarrollo de sus comunidades. Así, al tener la libertad de participar en las realizaciones de su comunidad, este sistema permitía la autoconstrucción del ser humano.

Las dos reformas anteriores implicaban profundos cambios a las estructuras económicas y políticas del Perú en beneficio de la comunidad en su conjunto. Pero para que este modelo

de Estado altamente dependiente del trabajo eficiente de todos sus miembros y basado en una lógica comunitaria pudiera funcionar y sostenerse en el tiempo era necesario realizar profundos cambios en la manera de ser de sus miembros.

Por tal motivo, la reforma de la educación incluía no solo la expansión o generalización de la educación en sus tres niveles para que esté al alcance de todos, sino que buscaba que esta se oriente a la formación de un nuevo tipo de ser humano acorde a las necesidades del nuevo Estado. Este tipo de ser humano sería “más responsable, más eficaz, mejor acondicionado a las necesidades y exigencias de un desarrollo social y económico acelerado, un tipo de hombre austero, balanceado, educado para la solidaridad, la justicia y la libertad” (Por los caminos de la revolución: Un planteamiento orgánico de la revolución, 1961, p. 6). Para esto, se formaría a las personas de forma técnica y social, política y ética, resultando en una formación orientada al trabajo, pero que también permitiese a las personas formarse de una manera integral para la vida en comunidad (Por los caminos de la revolución: Un planteamiento orgánico de la revolución, 1961).

Esta reforma de la educación responde a varios aspectos mencionados en el desarrollo conceptual del progresismo. Dado que de acuerdo con los postulados humanistas del progresismo el trabajo era la esencia real del ser humano pues mediante este es capaz de transformar su realidad y, por ende, de crearse a sí mismo (Salazar Bondy, 1973), educar a las personas para el trabajo, dotándolas de herramientas técnicas resultaba fundamental para dotarlas de la capacidad de realizarse. Pero dado que la naturaleza de este trabajo sería distinta a la conocida por el ser humano hasta ese momento (pues se habría reemplazado el trabajo asalariado por el trabajo en beneficio de la comunidad), resultaba fundamental educar a las personas en los valores humanistas que permitirían la vida en armonía en la comunidad bajo este nuevo modelo. Por eso, una educación acorde con los principios progresistas dotaría a las personas de las herramientas para tomar conciencia de lo que Salazar Bondy (1973) señala como metas imperativas y responsabilidades sociales, que no son más que buscar el progreso de la comunidad en su conjunto. Así, se evitaría que el ser humano caiga en la falsificación y corrupción de su misión revolucionaria y social, como la búsqueda de reivindicaciones basadas en clase, raza o procedencia, o como

considerar compatible la existencia de la propiedad con la justicia social (Salazar Bondy, 1973). En otras palabras, mediante la reforma de la educación, el social progresismo pretendía que el ser humano fuera capaz de descubrir que el único modelo de verdadero progreso para su tiempo era el socialismo humanista.

Las tres reformas explicadas anteriormente debían ser acompañadas por una reforma del crédito, considerada como “el instrumento financiero de la planificación democrática” (Por los caminos de la revolución: Un planteamiento orgánico de la revolución, 1961, p. 6). El objetivo de esta reforma era volver el crédito, controlado por pequeños grupos privados que lo gestionaban en función de sus intereses, en un servicio democráticamente distribuido y controlado que facilitara el desenvolvimiento del plan económico que permitiera el desarrollo humano (Por los caminos de la revolución: Un planteamiento orgánico de la revolución, 1961). En concreto, esto se lograría, según Ruiz Eldredge, mediante la nacionalización y socialización inmediata de la banca, donde los créditos serían administrados por el Estado a través del Banco de la Nación (La revolución exige cinco reformas fundamentales, 1961).

La explicación de esta cuarta reforma yace tanto en la necesidad progresista de eliminar todos los medios de dominación de una persona sobre otra que traía consigo el sistema capitalista como de poner la economía al servicio de la comunidad. Sobre lo primero, en medida que el crédito estuviera concentrado en manos privadas, algunas personas estarían sometidas a la dominación de otras. Por ende, como parte de la desmantelación de esta dominación, poner el crédito en manos de todos los ciudadanos resultaba fundamental. Y al ser el Estado una estructura jerarquizada en cuyo núcleo se encontrarían todas las personas organizadas de manera democrática, poner el crédito en manos del Estado sería sinónimo de ponerlo al alcance de todos los ciudadanos. Sobre lo segundo, el crédito, en tanto instrumento facilitador del desarrollo económico, debía correr la misma suerte que la producción, es decir, ser puesto al servicio del interés de la comunidad y no del capital privado.

Finalmente, la última reforma central era la reforma agraria. Esta era una forma de especialización de las otras reformas, sobre todo la de la empresa y la del Estado, pero era tratada como una reforma aparte debido a su importancia histórica (Por los caminos de la revolución: Un planteamiento orgánico de la revolución, 1961). En línea con la reforma de la empresa, esta consistía en la inserción de la agricultura comunitaria dentro de un Estado comunitario, pero adaptando el modelo de empresa comunitaria a las condiciones especiales del campesino y de su medio (Por los caminos de la revolución: Un planteamiento orgánico de la revolución, 1961). En ese sentido, de la misma manera en que la empresa comunitaria estaría al servicio de la colectividad y los trabajadores serían sus dueños, en la reforma agraria los campesinos que trabajarían la tierra recibirían las rentas generadas por su labor y pondrían la producción al servicio de la colectividad (Por los caminos de la revolución: Un planteamiento orgánico de la revolución, 1961). Por ende, la base de la reforma agraria era necesariamente la redistribución de la tierra (Ruiz Eldredge, 1957), liquidando al gamonalismo de la sierra (Del feudalismo al industrialismo, 1956), tras lo cual esta sería completada mediante el fortalecimiento de la organización en cooperativas y empresas agrarias, la difusión de técnicas modernas, la educación, la colonización y la previsión (Ruiz Eldredge, 1957).

La justificación teórica detrás de la realización de la reforma agraria es la misma que la reforma de la empresa en materia de eliminación de la propiedad privada para dar paso a la propiedad comunitaria. No obstante, detrás de ella también se observa la idea de construir sobre las realizaciones anteriores. La reforma agraria social progresista permitiría que la comunidad campesina, una de las instituciones nacionales que Salazar Bondy (1973) menciona que fueron destruidas, desarticuladas o por la imposición del capitalismo, sea incorporada en el modelo de socialismo peruano. El fortalecimiento de las comunidades campesinas con elementos de principios y técnicas modernas de producción colectiva (Salazar Bondy, 1973) constituye un claro ejemplo de la superación de las realizaciones del pasado postuladas por el progresismo y de cómo el modelo socialista progresista respondía a las realidades históricas únicas de cada sociedad.

En resumen la implementación de estas cinco reformas daría lugar al Estado socialista: un régimen social que reconoce el trabajo como fuente única de derechos, con la solidaridad como motor de desarrollo social y perfeccionamiento del ser humano con ética, y que organiza la economía en función de la satisfacción armoniosa de las necesidades sociales e individuales de las personas, ajustando a estos principios el derecho de administración de los bienes de producción y el control de la distribución de los productos de consumo (Por los caminos de la revolución: El estado socialista, 1961). Este socialismo resulta distinto de otros modelos que reivindican el mismo nombre al no postular un manejo estatista colectivista. Más bien, la propuesta del socialismo humanista social progresista buscaba un funcionamiento a través de la jerarquización de esferas comunitarias compuestas por instituciones intermedias entre los individuos y el Estado (empresas, sindicatos, comunidades), cada una de las cuales sería responsable de ejecutar sus funciones y coordinar con las demás, repartiendo así el gobierno entre las diferentes esferas (Por los caminos de la revolución: El estado socialista, 1961). Además, estas esferas eran precisamente los lugares de decisión desde donde se realizaría, en conjunto, la planificación democrática necesaria para el desarrollo comunitario (Por los caminos de la revolución peruana: La planificación, 1961).

Al descentralizar el poder y destruir la estructura capitalista, este Estado socialista daba la libertad y los medios a todas las personas para construirse en una comunidad igualitaria y solidaria. En ese sentido, la construcción de este Estado socialista, en donde se habría logrado la democracia política, económica y social, llevaba a la verdadera democracia integral perseguida por el progresismo. De esta manera, la implementación exitosa de estas reformas hubiera llevado al social progresismo a alcanzar su fin último: la aplicación de una política auténticamente progresista diseñada por las mismas personas de acuerdo a su situación histórica en donde podrían realizar exitosamente su condición de seres humanos y, por ende, permitir el progreso de toda la comunidad.

Capítulo VI. El aporte del Movimiento Social Progresista

El aporte del Movimiento Social Progresista puede ser visto desde una perspectiva teórica y desde una perspectiva histórica. Bajo la perspectiva teórica, es posible utilizar el desarrollo ideológico del MSP en torno al término “progresismo” para observar la precisión de las definiciones existentes del término. El vasto desarrollo de una teoría detrás del progresismo por parte del MSP contribuye así a un mayor entendimiento de un término que ha sido poco definido y que resulta relativamente ambiguo. Por otro lado, bajo la perspectiva histórica, es posible analizar qué rol jugó el Movimiento Social Progresista en el contexto de crisis del régimen oligárquico de mediados de los cincuenta y fines de los sesenta, diferenciando sus aportes de los efectuados por los otros dos partidos reformistas. La presente sección analiza tanto la contribución a nivel conceptual como a nivel histórico del Movimiento Social Progresista.

6.1. El aporte al estudio del concepto de progresismo

El marco conceptual de esta tesis, a partir de una serie de definiciones de diccionarios de ciencia política y de la academia, sintetizó una definición conceptual de progresismo. Se definió así al progresismo como una ideología que busca cambios sustanciales a lo establecido al considerar que estos traerán formas superiores de vida tanto a nivel individual como colectivo, oponiéndose así necesariamente al paradigma imperante en un determinado contexto histórico, lo que implica la identificación de los aspectos a desechar y el desarrollo de una propuesta alternativa que consideran superior.

El estudio de qué significó progresismo para el social progresismo permite confirmar la validez, hasta cierto punto, de la definición utilizada por la presente tesis. La consideración del progresismo como una ideología para el MSP es observable en el desarrollo de una definición doctrinaria del término, donde “bastan para definir al progresismo sus rasgos positivos” (Salazar Bondy, 1957c, p. 5). La asociación inherente entre progresismo y el desarrollo de una “teoría del hombre” que, donde este es un sujeto histórico que se construye en la comunidad a lo largo de la historia mediante una serie constante de realizaciones que constituyen el progreso humano, permite afirmar que el progresismo,

para el Movimiento Social Progresista, era precisamente una ideología que daba base a sus posiciones y propuestas políticas. La creencia de que los cambios perseguidos traerían formas de vida superiores tanto para el individuo como para la colectividad también está presente en la definición del progresismo social progresista, pues tenían una actitud positiva sobre la posibilidad de la constante superación de las realizaciones humanas y la convicción de que el progreso solo era posible en tanto mejorara las condiciones individuales (libertad para autorrealizarse) y colectivas (sociedad igualitaria y solidaria que diera las condiciones para la autorrealización) del ser humano. La identificación de los aspectos a desechar y desarrollo de propuestas alternativas superiores resultaba evidente en la existencia de profundos análisis de la problemática nacional y el desarrollo de una propuesta de socialismo peruano que implicara un cambio sistémico y diera soluciones puntuales a estos problemas.

No obstante estas coincidencias, el estudio del progresismo del MSP también permite poner en tela de juicio la afirmación de la necesidad de perseguir cambios sustanciales y una fuerte oposición al paradigma imperante. Es cierto que la acción política del social progresismo sí era acorde a esta definición, pues ellos eran una fuerza revolucionaria que buscaba transformar las estructuras socio-económicas de su realidad histórica, reemplazando el canon capitalista imperante en tanto política negativa (pues su misma naturaleza impedía la armonía de la comunidad y, por ende, la autoconstrucción del ser humano) por el socialismo humanista, la política progresista acorde a su situación histórica. No obstante, este progresismo como política radical era un producto de la situación histórica particular, no siendo necesaria la condición revolucionaria del progresismo en todo contexto histórico. Salazar Bondy (1973) explica explícitamente como el progresismo podía adoptar formas reformistas o revolucionarias según lo que fuera necesario para beneficiar a toda la comunidad en un contexto específico. Entonces, bajo la idea de progresismo social progresista disputa la asunción de que el progresismo deba implicar siempre una oposición radical a lo establecido.

Asimismo, la definición utilizada se queda corta respecto al progresismo social progresista en cuanto limita el progresismo a una ideología. Como fue desarrollado, además de la

naturaleza dogmática, para el MSP el progresismo tenía también una naturaleza política, la cual implicaba el uso de técnicas racionales en la aplicación de los principios desarrollados por la doctrina para tratar los asuntos de la comunidad humana. Así, el aspecto político del progresismo social progresista era el que le daba la capacidad de adoptar distintas formas a lo largo de la historia: al realizar análisis y evaluación racional de las formas de organización social existentes y sus políticas con los principios progresistas, el progresismo podía adoptar una diversidad de formas, posiciones o propuestas siempre que fueran adecuadas a su tiempo y estuvieran en línea con sus valores. En tanto esta naturaleza política resulta fundamental para entender el progresismo del MSP, la definición propuesta queda corta al limitar el concepto a una ideología.

Más allá de la definición sintética esbozada en esta tesis, es también posible comparar el progresismo social progresista con las otras definiciones mencionadas.

6.1.A. El progresismo del MSP y las definiciones de “progresismo” en diccionarios de ciencia política

Las tres definiciones escuetas de progresismo o progresista encontradas en diccionarios políticos esbozadas por De Mahieu (1966), Collin (2004) y Bealey y Johnson (1999) coinciden con el progresismo del MSP en la actitud de apertura hacia lo nuevo. Sin embargo, su brevedad y generalidad reducen al progresismo a la mera tendencia o apertura a aceptar cualquier novedad en tanto novedosa o innovadora. Para el social progresismo, el progresismo no se trata de eso. Las “novedades” o “innovaciones” no se aceptan por su novedad, sino que estas son adoptadas por las posiciones progresistas en tanto, racionalmente, las nuevas políticas tuvieran el potencial de mejorar al conjunto de la comunidad humana en un contexto histórico específico. En ese sentido, el progresismo social progresista solo apoyaba la adopción de políticas en tanto positivas por su potencial transformador, no en tanto novedosas.

Asimismo, la definición de Collin (2004), a pesar de también estar centrada en el factor de la novedad, menciona que el progresismo suele ser de izquierda. Bajo la definición del MSP de progresismo sería difícil concebir un progresismo que no fuera considerado de

izquierda. En tanto para los social progresistas el progresismo tenía una concepción humanista fundada en la defensa de las personas, se oponía a cualquier sistema que permitiera la opresión del ser humano por el ser humano y buscaba armonía en una comunidad solidaria e igualitaria, resulta difícil imaginar, bajo esta concepción, una política progresista congruente con los modelos de políticas tradicionalmente asociados a las derechas. Salazar Bondy lo sentencia al afirmar que por su actitud principista y dinámica al tiempo, “el progresismo es una posición democrática que busca realizar la democracia integral y, consecuentemente, es una posición política de izquierda” (Salazar Bondy, 1957c, p. 5).

6.1.B. El progresismo del MSP y las definiciones de “progreso” en diccionarios de ciencia política

A pesar que las definiciones de progresismo de los diccionarios de ciencia política quedan relativamente cortas respecto a la definición del término para el MSP, las definiciones de “progreso” de los diccionarios resultan más cercanas. En primer lugar, la definición de De Mahieu (1966), que define progreso como una ideología optimista y determinista que considera que la civilización mejora a lo largo de su evolución, de manera independiente de la voluntad humana, está parcialmente en línea con la idea social progresista del progreso. Ambas coinciden en la perfectibilidad de la civilización humana a lo largo de la evolución, pues para el social progresismo la civilización humana progresa hacia formas superiores de vida mediante la superación constante del ser humano de sus realizaciones anteriores. No obstante, difieren en que el social progresismo no considera al progreso como un proceso independiente de la voluntad de las personas. Para el MSP, el progreso es producto de la realización deliberada de los intereses de las fuerzas ascendentes de la sociedad en un determinado momento, producto de la búsqueda inherente al ser humano de formas superiores de vida que constituyen su proceso de autoconstrucción.

Por su parte, la definición de progreso de Testoni Binetti en el diccionario de Bobbio et al. (1992) sí brinda un marco suficiente sobre el cual englobar la idea del progreso para los social progresistas. La definición de dicho autor propone al progreso como una idea bajo la cual el curso de las cosas civilización tuvo un aumento gradual de bienestar o felicidad

individual y colectiva, moviéndose hacia un objetivo deseable (Testoni Binetti, 1992). Recoge, además, el sentido relativo y no absoluto del progreso, en tanto este dependerá de los objetivos hacia donde se dirige, y señala que la doctrina del progreso puede ser ilustrada si adopta la idea de perfectibilidad humana y revisa la historia de forma crítica para identificar épocas de progreso o retroceso, o idealista si considera al progreso como un proceso necesario e inevitable del universo donde la acción humana solamente acelera el proceso histórico (Testoni Binetti, 1992). La incorporación de la existencia de un objetivo deseable hacia el cual se dirige el progreso hace que esta definición esté más en línea con la usada por el MSP que la de De Mahieu, en tanto para este partido progreso era resultado de la acción deliberada del ser humano de superación de sus realizaciones anteriores, elevando la vida del individuo y comunidad. Así, la materialización de este objetivo deseable en los tiempos del MSP, a diferencia de tiempos pasado, era la eliminación de raíz de todas las bases que permitían la existencia de la desigualdad social y la explotación del ser humano por sus pares (Salazar Bondy, 1973).

Asimismo, el reconocimiento del sentido relativo del progreso coincide con la interpretación del MSP de que la forma que adquiere el progreso está determinada por la situación histórica. En tanto los objetivos de las realizaciones y las formas de organización disponibles para alcanzarlos estaban condicionadas por la toma de conciencia de las fuerzas ascendentes de la sociedad (Salazar Bondy, 1973), la cual a su vez, estaba condicionada por la situación histórica que estas presenciaban, por lo que la forma del progreso era efectivamente relativa y no absoluta. Testoni Binetti (1992) además menciona que uno de los riesgos de que la idea de progreso no se adaptase a las situaciones históricas era caer en el conservadurismo. Esto está en línea con el proceso señalado por el social progresismo mediante el cual una política positiva que respondía a los retos de su época se convertía en una política negativa al dejar de cumplir sus fines.

Finalmente, la definición de Testoni Binetti (1992) también permite clasificar al progresismo social progresista como un progresismo ilustrado. Al concebir el MSP al progreso como relativo a su tiempo y, por ende, resaltar la necesidad de realizar análisis crítico sobre las situaciones históricas específicas y las realizaciones previas del ser humano para determinar

la forma del progreso en un momento específico, resulta evidente que acoge la vertiente ilustrada y no idealista del progreso.

6.1.C. El progresismo del MSP y la definición de “progresismo” en contraposición al conservadurismo de Bonazzi (1992)

En el mismo diccionario de Bobbio et al (1992), la definición de progresismo desarrollada por Bonazzi en la entrada sobre conservadurismo también coincide en la mayoría de aspectos con la definición social progresista y permite también categorizar al progresismo del MSP bajo una de tres posibles ideologías consideradas como progresistas. Dicho autor define al progresismo como una actitud optimista sobre las posibilidades que existen para que tanto la civilización humana como los individuos que la integran se perfeccionen y desarrollen, contando una naturaleza dinámica y tendencia continua a la expansión y un contenido que solo se aclara en el aspecto histórico enmarcado en una naturaleza dinámica de la relación conservadurismo – progresismo (Bonazzi, 1992). La posición optimista del social progresismo sobre el futuro y las posibilidades de perfeccionamiento del ser humano y la civilización, su naturaleza dinámica y expansiva y el contenido histórico ya fueron señalados en la comparación con las demás definiciones. Por tal motivo, se puede afirmar que, en estos aspectos, coinciden con la definición de Bonazzi.

La particularidad de la definición de Bonazzi radica, por un lado, en la afirmación de que el contenido del progresismo se enmarca en la naturaleza dinámica de la relación progresismo – conservadurismo. Para Salazar Bondy, en cambio, el progresismo puede ser definido de manera suficiente de acuerdo a sus atributos positivos (1957c), en tanto este consistiría en la doctrina y práctica política que promueve la adopción de políticas que beneficien a la sociedad en su conjunto en un momento histórico determinado. No obstante, Salazar Bondy (1973) también reconoce la existencia de minorías privilegiadas que orientan sus esfuerzos a perdurar la opresión en vez de la prosperidad de la comunidad, es decir, a la defensa de políticas negativas o caducas. Esto constituye un reconocimiento implícito de que en tanto el progresismo busca transformar su sociedad en beneficio de la comunidad y encuentra resistencia, existe el conservadurismo. Por tal motivo, la afirmación de Bonazzi que el contenido del progresismo está enmarcado en la contraposición progresismo –

conservadurismo no resulta incompatible con la idea social progresista, sino que está implícita en ella.

Por otro lado, Bonazzi (1992) también afirma que en tanto la tesis radical del progresismo es que el ser humano es exclusivamente histórico y capaz de adaptarse a la vida en niveles más elevados (lo cual encaja a la perfección con la creencia social progresista) este se fue escindiendo en diferentes tendencias y movimientos políticos antagónicos entre sí contruidos bajo una hipótesis científica, una democrática y una materialista histórica que dieron origen a ideologías distintas como el liberalismo, el nacionalismo o el socialismo. Esta afirmación permite situar al progresismo social progresista dentro de la vertiente democrática, donde los movimientos ven en la extensión del poder de decisión en el campo político hacia todos los individuos el resultado óptimo a alcanzar (Bonazzi, 1992). Al ser el fin último del MSP la construcción de una sociedad regida bajo la democracia integral, es decir, donde todos sus ciudadanos fueran iguales y tuvieran la misma libertad de autoconstruirse en la historia, resulta evidente la inscripción del MSP bajo esta vertiente. La inscripción del MSP dentro de las hipótesis democráticas del progresismo conllevan a que, bajo su postura, resultara incompatible la existencia progresismos fundados bajo las hipótesis científicas y materialistas históricas, pues para ellos el progresismo era uno solo y tiene como fin supremo la consecución de la democracia integral. Por tal motivo, bajo su pensamiento, ideologías como el liberalismo o el marxismo no podrían ser consideradas progresistas (la primera, porque genera desigualdades en el ser humano, y la segunda, porque propone la imposición de una clase sobre otra) a pesar que bajo otras hipótesis sí podrían serlo.

6.1.D. El progresismo del MSP y las definiciones de “progresismo” en fuentes académicas

Por último, al contrastar el concepto de progresismo social progresista con las definiciones de las fuentes académicas presentadas en el marco conceptual, se observan coincidencias con la definición relativamente reciente de Hernández y , pero también la desestimación de algunas de críticas esbozadas por Ortega y Gasset y Serra al progresismo. En primer lugar, Hernández (2018) define al progresismo en función de su relación con el tiempo en tanto los progresistas ven el mundo como un flujo en continuo avance donde el ser humano

sustituye constantemente lo existente por algo mejor, construyendo así la historia. Asimismo, menciona que desde hace muchos izquierda y progresismo significan lo mismo (Hernández, 2018). El planteamiento de Hernández del progresismo como un concepto en función del avance del tiempo es congruente con lo propuesto por el progresismo y su idea de la construcción del ser humano a lo largo de la historia mediante la superación constante de sus realizaciones anteriores. No obstante, la afirmación de que progresismo e izquierda sean sinónimos debe ser analizada con mayor detalle. Por un lado, que se asocie hoy en día al progresismo con la izquierda, bajo una concepción social progresista, sería producto del análisis de la situación histórica actual, la cual da contenido a la forma del progresismo. Asimismo, en tanto en el centro del progresismo social progresista se encuentra la defensa del ser humano, lo cual implica la defensa de la comunidad, resulta difícil pensar en enfoques progresistas que no sean considerado de izquierda. Entonces, es posible afirmar que, independientemente del contenido dado por la situación histórica, el progresismo como concebido por el MSP es necesariamente de izquierda. No obstante, este enfoque también hace necesario distinguir que no toda izquierda será progresista, lo cual marca una diferencia con la afirmación de Hernández. En tanto existen aun dentro de la izquierda enfoques que no buscan la armonía de la sociedad sino la imposición de una clase sobre otra no se podría incluir a toda la izquierda bajo la definición de progresismo del MSP. Por ende, bajo el enfoque social progresista, se podría afirmar que todo progresismo es de izquierda, más no toda izquierda es progresista.

Del lado de las definiciones críticas de Ortega y Gasset y de Serra, la idea social progresista de progresismo permite desestimar algunas de ellas. Ortega y Gasset expresa como crítica que el progresismo tiene una fobia al pasado y el valor de la vida no es más que preparar el futuro (Conill, 2011), y Serra (2016) hace lo propio al afirmar que el progresismo desprecia el presente y pasado. Pero bajo la visión social progresista, el progresismo sí otorga un valor central al pasado y presente. Para el MSP, el pasado es uno de los factores de los que parte el progresismo (Salazar Bondy, 1973) en la búsqueda del progreso de la humanidad, pues es a partir de las realizaciones pasadas de la humanidad que esta tiene la posibilidad de construirse en el futuro. Y aunque es cierto que Salazar Bondy (1973) menciona que el

pasado puede ser un lastre para el progreso en tanto puede generar resistencia al cambio, reconoce que, sin él, el ser humano no puede realizar ninguna realización en el futuro. En ese sentido, resulta inexacta la afirmación de que el progresismo desprecie al pasado, pues este se sirve de él en la consecución del progreso humano. De igual manera, las acusaciones de Serra (2016) de que el progresismo resulta incompatible con el reformismo en tanto el primero afirma que progresismo y reformismo son incompatibles, pues reformismo implica aceptar lo dado y el progresismo lo rechaza también resultan inexactas dado el rol de base que el MSP da al pasado en su teorización del progresismo. Asimismo, Salazar Bondy (1973) menciona explícitamente que, dependiendo de los requerimientos de la situación histórica para mejorar la vida de la comunidad en su conjunto, el progresismo puede asumir formas reformistas donde no se busca la transformación radical de las estructuras sociales, reforzando así la desestimación de la crítica de Serra.

Otra crítica de Ortega y Gasset al progresismo es la supuesta dictaminación del último sobre cómo deberían ser las cosas sin efectuar de la factibilidad de los cambios propuestos (Conill, 2011). Dado que el programa del social progresismo nunca fue aplicado ante el fracaso electoral del partido, no es posible refutar dicha crítica mostrando cómo encaró el social progresismo su acción transformadora. No obstante, al menos en el pensamiento social progresista existía un claro deber de analizar la realidad histórica y social en la que se pretendían efectuar las transformaciones en beneficio de la comunidad, para lo cual se hacía necesario un amplio entendimiento de la problemática nacional. Prueba de esto son los profundos artículos analizando la realidad nacional publicados en *Libertad*. No se puede afirmar, entonces, que el progresismo desestimara el estudio de la factibilidad de los cambios que proponía. Estos se basaban en un importante análisis de la realidad. No obstante, la falta de aplicación de estos no permite esclarecer si estos hubieran sido factibles en verdad o no.

6.1.E. El aporte del progresismo del MSP al entendimiento del concepto “progresismo”

Los contrastes y similitudes entre las definiciones existentes del término “progresismo” y el desarrollo ideológico del MSP permite observar el aporte del partido a la discusión en torno

al significado de este concepto. Este aporte consiste en fortalecer y debilitar distintos atributos que diversos autores han señalado como inherentes al término.

Así, la concepción social progresista del progresismo fortalece las definiciones que afirman al progresismo como una ideología que posee una actitud positiva respecto a las posibilidades que tiene el ser humano de realizar cambios que traigan el progreso, entendido como formas de vida superiores para toda la sociedad, lo cual implica una actitud de apertura al cambio. Fortalece, asimismo, aquellas que señalan que el progresismo se funda en la idea de que la búsqueda de progreso resulta inherente al ser humano, aunque limita esa búsqueda a su voluntad y no a un proceso inevitable de la naturaleza. Además, da razón parcialmente a aquellas definiciones que señalan la naturaleza dinámica del progresismo al adquirir contenido en el contexto histórico, aunque restringe las formas que este puede tomar en función de la persecución de determinados valores; y, en ese sentido, permite entender por qué existe una asociación vigente entre progresismo e izquierda. Por otro lado, el desarrollo social progresista permite también cuestionar o debilitar las afirmaciones que señalan el desprecio progresista por el pasado y la existencia en este de una necesidad de efectuar cambios radicales, pues ambas afirmaciones son desestimadas expresamente en el desarrollo conceptual del progresismo social progresista.

De esta forma, es posible afirmar que el desarrollo ideológico y programático del Movimiento Social Progresista realiza un importante aporte para entender un término que, a pesar de ser ampliamente utilizado, resulta a la fecha poco trabajado y en ocasiones ambiguo.

6.2. El aporte social progresista al Perú de su época

El capítulo III de la presente tesis aborda el contexto histórico en el que transcurre la acción política del Movimiento Social Progresista. Este está marcado por una crisis notoria e inminente del Estado oligárquico generada por la significativa reconfiguración de las características sociales del Perú. No obstante, la salida de esta crisis no estaba establecida. Tal cual lo notaba Héctor Cornejo Chávez, principal dirigente de la Democracia Cristiana,

cuando hablaba de la inminencia de los profundos cambios venideros y de la incertidumbre respecto a su forma:

“No sólo estamos presenciando, sino que estamos participando en el nacimiento de una nueva etapa en la historia del Perú; una nueva etapa en que otros principios habrán de inspirar la organización de la comunidad social, en que otras normas habrán de regir la conformación de varias de las más importantes estructuras sociales, económicas y culturales de nuestro pueblo, en que habrán de abrirse nuevos cauces para la conquista de un futuro en que haya libertad con seguridad y con justicia(...) Pero no es el convencimiento de la proximidad, de la inminencia, de la inevitabilidad de la transformación lo que pone en esta hora de crisis una nota de angustia o ansiedad. (...) El pueblo no sabe, el país ignora todavía cuales habrán de ser las formas y los instrumentos con los cuales habrá de comenzarse y llevarse adelante la transformación social que todos esperamos y deseamos” (Cornejo, 1962, pp. 14-15)

Es en esta incertidumbre que los nuevos partidos políticos lejanos a la oligarquía y que constituyen el segundo reformismo aportaron a la resolución de la crisis mediante sus ideas y su acción política. Los tres partidos (Acción Popular, el Partido Demócrata Cristiano y el Movimiento Social Progresista) plantearon programas fundamentados en sus entendimientos particulares del humanismo y de la acción revolucionaria, y tenían como objetivo común (al menos de manera nominal) la transformación profunda de la sociedad peruana que permitiera una vida más justa para las grandes mayorías sociales. Aunque estas ideas no serían aplicadas inmediatamente (pues Acción Popular recién accedió al poder en 1963 y no llevó a cabo una transformación radical), la inserción al debate público de diferentes ideas por parte de estos partidos terminaría contribuyendo al fin del Perú oligárquico y al inicio de un nuevo periodo en la historia peruana tras la revolución militar de 1968.

La presente tesis busca poner en evidencia los aportes del social progresismo a esta coyuntura. Para hacerlo, no obstante, resulta necesario conocer, al menos de manera

referencial, los aportes realizados por los otros dos partidos reformistas, pues en el contraste con estos es donde se encuentra el aporte único social progresista. Por tal motivo, la presente sección explica de manera sintética los principales postulados democristianos y accionpopulista y sus aportes, para culminar con la discusión de cuál fue el aporte social progresista.

6.2.A. El socialcristianismo de la Democracia Cristiana

El Partido Demócrata Cristiano, fundado en 1955 (Salazar Bondy, 2013) partía de la denuncia de una situación de miseria para la mayor parte de la sociedad (Cornejo, 1962). Su máximo líder, Héctor Cornejo Chávez, resumió los principales problemas del Perú en la concentración de la riqueza en pocas manos mientras que las grandes mayorías consumían menos calorías de las necesarias, vivían en viviendas inadecuadas, no tenían agua potable, desagüe o luz, no accedían a instrucción por falta de locales y maestros, y cerca de la mitad vivía al margen de la economía y de la nación (Cornejo, 1962). Esta situación, sumada a una creciente presión demográfica (Cornejo, 1962) lo llevaba a señalar la inminencia del cambio de estructuras sociales, económicas y culturales del Perú, pero cuya forma resultaba aun indefinida (Cornejo, 1962).

Ante la inminencia de este cambio y la incertidumbre respecto de su forma, la Democracia Cristiana, mediante un lenguaje técnico, trajo a la discusión la transformación del Perú desde una “posición cristiana (...) [con] un sentido realista” (El mensaje democristiano: a la izquierda de la derecha peruana, 1961, p. 9) con una ideología inspirada en la doctrina social de la Iglesia y en partidos afines de Europa y América (Salazar Bondy, 2013). A partir de esta, buscaban que la transformación del Perú lograra “una democracia en la que al mismo tiempo haya el respeto a la dignidad de la persona humana, el pleno ejercicio de la libertad concebida como un derecho cristiano, seguridad económica y justicia social” (Cornejo, 1962, p. 66), donde

“las mayorías populares logren alcanzar mejores niveles de vida sin desmedro de la libertad y de la dignidad; (...) [y] los altos valores de la religión y de la moral cristiana

no solamente sobrevivan al progreso material de nuestro pueblo sino que sean capaces de presidirlo” (Cornejo, 1962, p. 17).

Una sociedad de este tipo, en tanto implicaba modificaciones profundas, sólo podría lograrse mediante la realización de una “transformación cristiana pero revolucionaria del orden imperante” (Cornejo, 1962, p. 22). La relación entre cómo la persecución de estos principios que guiaban su visión de sociedad tomaban forma de revolución la explica Cornejo Chávez:

“Se trata de que el hombre halle el rumbo de la liberación, se trata de que cuando busque romper cadenas no resulte encadenado. Se trata de que cuando quiere justicia no se le niegue libertad y dignidad. Se trata, en suma, no de frenar el ímpetu revolucionario de nuestros pueblos, sino de ayudarlo a encontrar los cauces de un orden nuevo; no de alabar las estructuras socio-económicas vigentes o de blanquearles la fachada, sino de transformarlas de raíz” (1962, p. 8)

De lo anterior se desprende, por un lado, que la revolución democristiana pretendía la transformación de raíz de las estructuras socio-económicas vigentes, motivo por el cual se consideraba revolucionaria. Por otro lado, resulta evidente la existencia de un fuerte componente moral, pues la exaltación de la dignidad de la persona humana, su jerarquía como espíritu y el reclamo de respeto a la libertad de todos los individuos proveniente de la doctrina cristiana (Salazar Bondy, 2013) guiaría sus fines y su acción política.

Este componente moral de su ideología los alejaba tanto del liberalismo y capitalismo como del marxismo, por lo que consideraban su doctrina política y social como una tercera posición original y aceptaban ser calificados como centristas (Salazar Bondy, 2013). Su rechazo al liberalismo respondía a la desvinculación liberal de la economía de las normas morales, pues en tanto este consideraba que el interés común era la suma de intereses individuales y condenaba tajantemente al intervencionismo del Estado (Salazar Bondy, 2013), resultaba incompatible con la intención democristiana de un modelo fundado en la moral cristiana y un Estado que interviniera para proteger a la persona humana.

Su crítica al capitalismo, por otro lado, radicaba más en su funcionamiento que en su naturaleza. Para la Democracia Cristiana, este “exalta teóricamente la libertad individual, pero la niega en la práctica a las grandes mayorías privadas de las condiciones materiales y espirituales para su ejercicio” (Partido Demócrata Cristiano, encontrado en Salazar Bondy, 2013, p. 402). Por tal motivo, la aplicación práctica del capitalismo atentaba contra el principio de libertad cristiana que se encontraba en el centro de la ideología democristiana. No obstante, esta aparente incompatibilidad no llevó a los democristianos a condenar al capitalismo como sistema. Aunque reconocían que la empresa capitalista no era el tipo de empresa que mejor funcionaría bajo su doctrina (Cornejo, 1962), no se oponían a la empresa privada y al mercado en tanto estos daban la autonomía personal e institucional que consideraban necesaria para la democracia (Cornejo, 1962). Esta compatibilidad entre la doctrina socialcristiana y la empresa capitalista sería uno de los puntos de mayor discrepancia con el social progresismo (como es mencionado posteriormente). Una muestra de ello es que en el quinto número de la cuarta época de *Libertad*, el MSP afirma que el Partido Demócrata Cristiano se ubica más bien dentro de una línea de capitalismo reformista moderno, no estando en las posiciones de avanzada del pensamiento cristiano o humanista-cristiano internacional, que sí buscaba la revisión del concepto de propiedad o denunciaba al capitalismo como sistema (El mensaje democristiano: a la izquierda de la derecha peruana, 1961).

La crítica democristiana al comunismo, no obstante, fue la más feroz de todas, pues consideraban que la dicotomía sobre la transformación inminente del Perú se encontraba entre la solución cristiana y la solución comunista (Cornejo, 1962). Salazar Bondy (2013) afirma incluso que la Democracia Cristiana definía su posición en referencia a la lucha contra el comunismo. La crítica a este radicaba principalmente en la incompatibilidad con los valores socialcristianos. Esta incompatibilidad yacía en la consideración de que el marxismo atentaba contra la dignidad del ser humano al reducirlo a un instrumento del fenómeno económico, asfixiaba los valores del espíritu humano, sacrificaba la libertad en nombre de eficiencia y progreso discutibles para generaciones futuras, iba contra la igualdad y fraternidad al considerar la lucha de clases como motor de la historia, y consideraba al

capital como trabajo acumulado, ajeno y no pagado en vez de promover su distribución entre quienes producían (Cornejo, 1962; Salazar Bondy, 2013).

Rechazando la adopción de cualquiera de estos tres modelos, la Democracia Cristiana proponía, en línea con su discurso técnico, un modelo de Estado “alerta, vigoroso, eficaz pero no absorbente; un Estado eficaz, que, sin embargo, se mantenga al servicio de la persona humana” (Cornejo, 1962, p. 17). La acción de este estaría guiada en torno a la consecución de dos objetivos tangibles bajo los cuales se agrupaban sus principales propuestas de reforma: el incremento y reorientación de la producción y una mejor distribución de la riqueza (Cornejo, 1962). En el caso de este partido, resulta importante entender la forma de los medios por los cuales pretendía alcanzar sus fines para comprender sus diferencias fundamentales con el MSP.

En primer lugar, el diagnóstico democristiano afirmaba que en el Perú se producía poco y lo que se producía estaba mal orientado, por lo que era necesario incrementar la producción, lo que implicaba reorientarla (Cornejo, 1962). El medio por el cual esto sería posible era la planificación efectuada desde el Estado, donde se pusiera un orden a las prioridades, se coordinara los sectores de la producción, se coordinara y promovieran programas de desarrollo en todo nivel de gobierno y se coordinara y promoviera tanto la inversión pública como privada (Cornejo, 1962). Esta planificación se plasmaría en una serie de políticas económicas: en primer orden, la política agropecuaria, de pesca e industrial y, de manera complementaria, la de energía, de transporte, de inversión extranjera, de crédito, e, incluso, de estímulo a la iniciativa privada (Cornejo, 1962).

Dentro de estas políticas, la reforma agraria tenía un lugar central. Aunque también la consideraban como una forma de disminuir la desigualdad en la distribución de la riqueza gracias a la redistribución de la tierra, esta era abordada principalmente como una reforma orientada al desarrollo económico. Según la crítica social progresista, para el democristianismo esta era un “quehacer técnico con implicancias jurídicas y sociales (...) [en lugar de] un problema socio-económico con implicancias técnicas” (El mensaje democristiano: a la izquierda de la derecha peruana, 1961, p. 9). Cornejo Chávez da

fundamento a esta crítica mediante el fuerte énfasis que otorgaba a los aspectos técnicos de la reforma en su discurso ante la asamblea de su partido en 1961:

“Nuestra Reforma Agraria (...) no comprenderá solamente una reforma del régimen de la tenencia de la tierra, no comprenderá únicamente una reforma del régimen de trabajo agrícola.

Comprenderá otras cosas: buscará elevar el nivel técnico del medio rural peruano mediante el incremento de la extensión agrícola (técnicas modernas, empleo de fertilizantes), el otorgamiento de facilidades para la adquisición de herramientas y de implementos agrícolas, la electrificación del campo. Comprenderá una expansión descentralizada del crédito agrícola, especialmente del crédito supervisado. No podrá dejar de tomar en cuenta renglón tan importante como el de la comercialización de los productos agrícolas, (...) [mediante] un programa de comercialización de esos productos a través de la construcción de caminos rurales, de silos y otros locales de almacenamiento, a través de la búsqueda de nuevos mercados (...). Una Reforma Agraria comprenderá para nosotros una ayuda a las comunidades de indígenas y a las cooperativas para estimular la organización comunitaria de la propiedad agrícola” (Cornejo, 1962, pp. 43-44).

Como complemento a la solución técnica de su reforma agraria, la reforma en la tenencia de la tierra que proponía la Democracia Cristiana estaba orientada al establecimiento de extensiones máximas y mínimas para empresas y personas con la intención de impulsar la pequeña y mediana propiedad (Cornejo, 1962). En ese sentido, las expropiaciones de tierras serían efectuadas en medida que fueran necesarias, principalmente en tierras abandonadas o mal trabajadas (Cornejo, 1962). Asimismo, la reforma del régimen de trabajo agrícola estaba orientada a la eliminación de las formas feudales haciendo que el campesino fuera pequeño propietario de la tierra que trabajaba (Cornejo, 1962). Por esta posición, para el MSP la reforma agraria democristiana era de términos moderados, pues solo implicaba un cierto grado de modificación de la tenencia de la tierra, abogaba por la pequeña y mediana propiedad en lugar de la empresa comunitaria de tamaño óptimo, aceptaba la empresa

capitalista y dejaba de lado a la comunidad indígena (El mensaje democristiano: a la izquierda de la derecha peruana, 1961).

Por otro lado, su propuesta de reforma industrial ilustra la posición partidaria respecto al capital privado e internacional y a la forma en que el Estado intervenía en la economía. La Democracia Cristiana buscaba la implantación de una política de industrialización en sustitución de importaciones como una forma de fomento del empleo y disminución de la dependencia de las importaciones (Cornejo, 1962), no como una forma de rechazo al capital imperialista. Esta industrialización sería llevada a cabo principalmente por el capital privado, incluso con la contribución del capital extranjero ante la insuficiencia de capital nacional, pero con una intervención activa del Estado como orientador del desarrollo de la industria (Cornejo, 1962).

Pero esta postura de apertura no implicaba una ausencia de restricciones al capital privado que evitara los vicios de la empresa capitalista. La Democracia Cristiana concebía un Estado intervencionista, tanto directamente como mediante regulaciones, para evitar que el capital privado atentara contra sus principios humanistas. Su intervención directa se daría en donde la empresa privada mostrara deficiencia, ausencia u orientación “anti-social”, ingresando el “Estado como gerente del Bien Común” a suplirla o corregirla (Cornejo, 1962). Tal es el caso, por ejemplo, del crédito, en donde proponían un rol más activo de la banca estatal de fomento (Cornejo, 1962). Incluso en el caso del petróleo de la Brea y Pariñas pretendían la intervención directa del mediante una empresa de economía mixta en reemplazo a la empresa norteamericana (Cornejo, 1962). A nivel de regulaciones, pretendían poner restricciones al capital extranjero que evitaran privilegios sobre el capital nacional y que hicieran que este reinviertiera sus dividendos en el Perú, y pretendían reglamentar las instituciones bancarias y financieras de tal manera que se impida la concentración del crédito en manos de grupos poderosos (Cornejo, 1962).

La búsqueda de evitar los vicios del capitalismo también los llevaría a complementar las regulaciones al capital privado con una reforma en la naturaleza de la empresa. Esta aspiraba al reemplazo, en el largo plazo, de la empresa capitalista por una empresa

comunitaria compatible que fuera compatible con el capital, donde tanto trabajadores como capitalistas participarían de las decisiones de gestión y del reparto de las utilidades, generándose así una “fraternidad entre capitalistas y trabajadores” (Cornejo, 1962, p. 57). No obstante, la posibilidad de implementar este nuevo modelo en el corto plazo era desestimada al considerar que su implementación inmediata podría resultar social y económicamente contraproducente (Cornejo, 1962). Por tal motivo, proponían una implementación progresiva mediante hitos: en un inicio se buscaría la garantía de la estabilidad de empleo, del salario justo, de un salario familiar, y de la participación de trabajadores en los beneficios, llegando eventualmente al establecimiento de comités de gestión comunitaria y, un día finalmente, logrando la propiedad comunitaria de las empresas (Cornejo, 1962).

Sin embargo, ninguna de las reformas anteriores sería posible sin generar la estructura eficaz del Estado necesaria para implantar su orden socialcristiano (Cornejo, 1962). Su reforma estructural del Estado consistía en una serie de modificaciones al funcionamiento de las instituciones políticas existentes con el fin de lograr un funcionamiento más ágil y eficiente. Así, pretendían una reforma del poder legislativo que hiciera que el número de senadores y diputados se determinara de acuerdo a un carácter técnico; una posible ley de gremios que permitiera la implementación del Senado funcional; la implementación de la renovación por tercios; y la agilización de los reglamentos del Congreso para una aprobación más ágil de leyes (Cornejo, 1962). En cuanto al poder ejecutivo, pretendían restaurar el juicio de residencia para responsabilizar al Presidente por su labor al final de su mandato; reorganizar los ministerios y establecer la responsabilidad política, económica y penal de los Ministros; y establecer Consejos Departamentales y locales con base de elección popular (Cornejo, 1962).

El resumen de la ideología y propuestas de la Democracia Cristiana permite concluir respecto a su aporte a la resolución de la coyuntura de crisis. El democristianismo aportó un enfoque humanista construido en base a los valores cristianos compartidos por la mayoría del Perú. Este enfoque, en tanto buscaba preservar la dignidad del ser humano, le permitió observar la problemática nacional desde una perspectiva amplia, en donde

reconocían que el cambio de una serie de estructuras que dominaban la política y la vida social era necesario para construir una sociedad justa, libre, con seguridad económica y, por ende, donde las personas vivieran una vida digna. No obstante, su carácter técnico y realista limitaba la radicalidad de los cambios propuestos, en tanto era prioritario que la implementación de estos no empeorara las condiciones de las personas. Así, a pesar de considerar que los resultados de la empresa capitalista eran perjudiciales para la libertad humana, no apostaban por su transformación total o por el cuestionamiento de la naturaleza de la propiedad, sino a encausar su funcionamiento hacia uno más humano y que fuera compatible con el principio de libertad individual. Su reforma agraria, si bien cuestionaba el funcionamiento del latifundio, no proponía su desbaratamiento radical, sino progresivo y moderado. Su postura sobre el capital extranjero, aunque reconocía los problemas derivados de su acción en el pasado, reconocía su necesidad y proponía regulaciones para encauzarlo. De este modo, la mayoría de sus reformas, si bien buscan la modificación de las estructuras existentes, no buscan ni la transformación total ni radical de las formas existentes, sino su compatibilización con formas capitalistas como la pequeña y mediana propiedad, mayores derechos para trabajadores y, eventualmente, una empresa comunitaria de colaboración entre capital y trabajadores. Su reforma del Estado, asimismo, no plantea una transformación radical de la organización estatal, sino cambios puntuales al funcionamiento de la estructura que facilitaran mediante la eficiencia la consecución de las demás transformaciones que buscaban. En síntesis, la Democracia Cristiana aportó al debate nacional mediante una propuesta de transformación de las estructuras sociales amplia, pero cauta en pos del beneficio de las grandes mayorías.

6.2.B. Acción Popular y “El Perú como Doctrina”

Acción Popular, fundado por Fernando Belaúnde Terry en 1956 con ocasión de su candidatura presidencial en las elecciones de ese año (Salazar Bondy, 2013), interpretaba la situación de crisis en que se encontraba el Perú de una manera distinta a la Democracia Cristiana. A partir de las tesis doctrinarias desarrolladas por su máximo líder en tres libros (“La Conquista del Perú por los Peruanos”, “Pueblo por Pueblo” y “El Mestizaje de la economía”), y que fueron estudiadas y filosóficamente interpretadas por el filósofo y

militante Francisco Miró Quesada¹¹, entendían que la crisis era consecuencia de un desgarramiento social que se evidenciaba en la existencia de un pequeño grupo privilegiado y de una mayoría explotada compuesta principalmente por el indio (Miró Quesada, 1964). El origen de esta situación yacía en la aplicación en el Perú de ideologías abstractas e importadas que pensaron al ser humano sin su realidad, como un ser abstracto, y que consideraron que la simple aplicación de sus postulados resolvería los problemas existentes (Miró Quesada, 1964). Este fue el caso, por ejemplo, de las ideas importadas por la independencia, que, basadas en la revolución francesa, sólo tuvieron sentido para algunos grupos (que creían que tenían sentido para todos), mientras que las grandes masas de compatriotas simplemente vieron la continuidad de las estructuras rígidas previas a la independencia (Miró Quesada, 1964). Por este proceso de percepciones distintas se generaron “en realidad (...) dos países, (...) [donde] todo lo que nos habían dicho sobre el Perú era válido para una pequeña porción de nuestra Patria” (Miró Quesada, 1964, p. 12). Los accionpopulistas consideraban, entonces, que desde la independencia se generó y mantuvo este desgarramiento que, en el momento del inicio de su acción política, existiera una presión estructural donde las personas de la comunidad, de la puna, de la barriada y del tugurio exigían y amenazaban el orden existente (Miró Quesada, 1964).

Bajo esta convicción, si el problema central del Perú era la existencia del desgarramiento social que generó la aplicación de ideologías abstractas ajenas a la realidad nacional, la solución entonces necesitaba pasar por la búsqueda de reconciliación a partir de una ideología fundada en una afirmación concreta del ser humano capaz de ser entendida por todos los peruanos (Miró Quesada, 1964). Por tal motivo, los partidos liberal-burgueses o marxistas eran incapaces de lograr la reconciliación, pues todos se basaban en conceptos abstractos del ser humano que precisamente llevaron al desgarramiento (Miró Quesada, 1964). Como alternativa a estos, resultaba necesaria una praxis política que buscara la afirmación de la condición humana fundada en el conocimiento de la realidad e historia del

¹¹ Salazar Bondy (2013) menciona que la orientación filosófico-política del partido es especialmente tratada por Miró Quesada en “La ideología de Acción Popular” (1964). En tanto el principal interés de esta sección es explicar sintéticamente la ideología accionpopulista, se escogió esta obra como principal fuente sobre el pensamiento de Acción Popular.

Perú (Miró Quesada, 1964), pues solo así esta respondería a la realidad concreta conocida por los peruanos. Entonces, resultaba necesaria una praxis política que ascendiera de la praxis política a lo humano, en lugar de, como proponían los intelectuales de la época, descender de lo humano hacia la praxis política (Miró Quesada, 1964). Es ante la necesidad de esta praxis política que surgió “El Perú como Doctrina”, la ideología de Acción Popular.

En torno al prestigio de un caudillo y con una tónica romántica y popular (AP: Sin doctrina, a la derecha, 1961), Acción Popular desarrolló una “autarquía ideológica” fundada en la vida del país e independiente del pensamiento mundial (Salazar Bondy, 2013). Esta era una “ideología simple basada en la afirmación del Perú, cuya fuente de inspiración es nuestra pasada grandeza histórica” (Miró Quesada, 1964, p. 9). La grandeza histórica a la que Miró Quesada hacía referencia era la revaloración del pasado indígena nacional, utilizando el legado de la cultura incaica como la pauta para el desarrollo de la política nacional (Salazar Bondy, 2013), pues consideraban que las bases para solucionar los problemas nacionales de su contexto podían ser encontradas en la realidad del viejo Perú (Miró Quesada, 1964).

Pero esta inspiración en el imperio incaico no implicaba un retorno a sus formas de gobierno. No implicó la posibilidad de una organización similar a la del imperio incaico en sus formas socialistas de organización económico-social o criticar el concepto de propiedad privada existente (Salazar Bondy, 2013), ni el retorno al sistema económico del imperio (Miró Quesada, 1964). La inspiración incaica, más bien, significaba que esta proveía líneas de fuerza para orientar la acción (Miró Quesada, 1964), una serie de principios que bajo la consideración accionpopulista habían existido en el imperio incaico y que, según Miró Quesada (1964), Belaúnde y otros correligionarios consideraban que habían sobrevivido hasta ese entonces. Así, al plasmar en una política nacional la familiaridad secular del campesino con la planificación económica, la cooperación popular o minka que se mantenía en práctica en comunidades indígenas, y la conservación del equilibrio hombre-tierra que alcanzaron los incas, sería posible generar un cambio revolucionario en la sociedad peruana (Salazar Bondy, 2013). En otras palabras, la ideología de Acción Popular adoptó como principios centrales la tradición planificadora del Perú, la acción popular y la justicia (Miró Quesada, 1964; Salazar Bondy, 2013) al considerar que los tres habían sido principios en el

imperio incaico que aun se mantenían vigentes en las costumbres de la población indígena peruana, por lo que podían ser aprovechados al ser potenciados con la ayuda del Estado.

La adopción de la planificación como principio respondía a su necesidad como medio para impulsar el desarrollo económico. De acuerdo con Acción Popular, gran parte de los problemas de la época recidían en la dificultad para planificar, es decir, para poner en marcha los mecanismos complejos para facilitar el desarrollo económico (Miró Quesada, 1964). No obstante, el Perú antiguo había tenido éxito en la implementación de una planificación efectiva, pues su sistema estatal utilizó la previsión hasta tal punto que permitió construir carreteras, ciudades y lugares de almacenamiento de alimentos (Miró Quesada, 1964). La existencia de esta experiencia exitosa permitía a Acción Popular afirmar que en el Perú existía una tradición planificadora, la cual facilitarían la aplicación de técnicas modernas de desarrollo (Miró Quesada, 1964).

La misma lógica aplica con el principio de justicia agraria. De acuerdo al análisis accionpopulista, toda la estructura incaica estaba fundamentada en mantener la justicia agraria, un equilibrio entre el hombre y la tierra que era conservado por el Estado (Miró Quesada, 1964) Que el Estado incaico tuviera como uno de sus fines supremos la conservación de este equilibrio evidenciaba una fundamentación humanista del mismo, afirmando la dignidad humana de sus miembros, la cual se había mantenido vigente en la tradición campesina (Miró Quesada, 1964). Por tal motivo, este principio, al ser recogido por el partido, otorgaba la fundamentación humanista de su acción política.

Asimismo, la adopción del tercer principio, la acción popular, del cual el partido obtuvo su nombre, significaba la del medio para lograr los otros dos principios. Belaúnde señalaba que para lograr la planificación y la justicia agraria, era necesario contar con medios materiales que permitieran la transformación de la realidad, pero observaba que la falta de capitales en el Perú imposibilitaba la dinamización de la economía (Miró Quesada, 1964). No obstante, mediante la observación del funcionamiento de la acción colectiva de los comuneros en el Perú, llegó a la conclusión de que el trabajo colectivo que logró la grandeza del sistema agrario incaico se mantenía latente en el pueblo peruano (Miró Quesada, 1964).

Existía en el comunero, según él, la libertad y voluntad de trabajar por el interés general de su comunidad, el cual se organizaba espontáneamente en forma de cooperación colectiva (Miró Quesada, 1964). En tanto el comunero había resuelto la contraposición entre sociedad e individuo y trabajaba colectivamente por el interés general, si el Estado le brindaba ayuda técnica e instrumental, tenía el potencial de resolver la falta de capital dinero en el Perú sustituyéndolo por capital de brazos (Miró Quesada, 1964).

La adopción de estos tres principios incaicos no implicó que Acción Popular fuera un partido indigenista, sino un partido inscrito en un “humanismo situacional” (Miró Quesada, 1964; Salazar Bondy, 2013). La reivindicación del indio que proponían no implicaba reemplazar los valores occidentales por los indígenas, sino más bien ponderar los valores incaicos mediante su integración con los occidentales existentes, reconciliando así al indio con el blanco (Miró Quesada, 1964; Salazar Bondy, 2013). La compatibilización de estos dos grupos contrapuestos en la historia del Perú, sin imponer uno sobre otro, significaba que la ideología de Acción Popular afirmaba a todo grupo humano (Miró Quesada, 1964), por lo que tanto Miró Quesada (1964) como Salazar Bondy (2013) reconocen el carácter humanista de la doctrina accionpopulista. Este humanismo, no obstante, al estar fuertemente inspirado en la afirmación del valor del ser humano en relación a su situación histórica y cultural (el pasado del Perú), tenía un evidente componente contextual, por lo que Miró Quesada (1964) lo califica como un humanismo situacional.

Este humanismo situacional era, a su vez, acompañado por una orientación nacionalista (AP: Sin doctrina, a la derecha, 1961) que no resulta contradictoria con los postulados humanistas. Para Miró Quesada (1964), la doctrina accionpopulista reconciliaba la aparente contradicción entre el humanismo, que implicaba la aceptación universal del ser humano ante la creencia de que su condición humana confiere dignidad, y el nacionalismo, que típicamente consistía en la afirmación de un grupo humano asociado a una nación sobre los demás. Argumentaba que el nacionalismo de Acción Popular consistía en reconocer que los elementos considerados como inferiores no lo eran, es decir, en afirmar la dignidad y valor humano de los elementos autóctonos discriminados (en el caso peruano, el indio), no en la afirmación de su superioridad sobre otros humanos (Miró Quesada, 1964). La misma lógica

de no afirmar la superioridad de un grupo sobre otro se observa en la intención de integrar los valores indígenas con los occidentales. De esta manera, la doctrina accionpopulista compatibilizaba su humanismo con su nacionalismo.

La aplicación de este humanismo situacional nacionalista en el Perú implicaba, para los accionpopulistas, generar una transformación profunda de la sociedad peruana. Por tal motivo, Acción Popular se consideraba, al igual que la Democracia Cristiana y el Movimiento Social Progresista, un partido “auténticamente revolucionario” (Miró Quesada, 1964, p. 31). Pero su concepto de revolución distaba del utilizado por los otros dos partidos del reformismo. De acuerdo con Miró Quesada (1964), la revolución debía proclamar un cambio de “vigencias”, lo cual para Salazar Bondy (2013) implicaba separar al concepto de revolución del cambio de estructuras económico-sociales. Las vigencias, según explicaba Miró Quesada (1964) eran complicados sistemas de creencias y valoraciones en la sociedad, de las cuales se desprendían los determinados tipos de organizaciones sociales o estructuras políticas, jurídicas, económicas, religiosas, entre otras. Por tal motivo, bajo la óptica de Acción Popular, el cambio revolucionario yacía en la modificación de las vigencias claves (Miró Quesada, 1964), no en la modificación de las estructuras que se derivaban de estas. En ese sentido, Miró Quesada (1964) consideraba que el Perú como Doctrina era revolucionario, pues ofrecía un cambio radical de vigencias al reivindicar al indio como protagonista en la forjación de la historia nacional y, por ende, Acción Popular era un partido revolucionario.

De la misma manera en que su doctrina resignificaba el concepto de revolución, su inspiración incaica los llevó a renombrar las reformas que también eran impulsadas por los otros dos partidos reformistas. Las concepciones subsidiarias de sus principios como mestizaje económico, ética del abastecimiento, filosofía vial, liberación de los villorios y tecnificación del Estado, fueron el reemplazo accionpopulista a la reforma del Estado, la reforma de la empresa y la planificación democrática (AP: Sin doctrina, a la derecha, 1961). En línea con esto, su acción política estaba centrada en obras públicas de carácter infraestructural; en cambios en materia de crédito, tributación, legislación social y planeamiento; y en una reforma agraria de concepción liberal que estimulaba a pequeños

y medianos propietarios y la organización de las comunidades campesinas en cooperativas como alternativa al latifundio (Salazar Bondy, 2013). Su visión de la economía, por su parte, era más cercana a las tesis económicas modernas (de su época) que a las antiguas (las incaicas) (Miró Quesada, 1964).

Ante estas posiciones, bajo la visión social progresista, Acción Popular no buscaba la modificación de las estructuras socioeconómicas imperantes ni el rechazo del capitalismo, por lo que Acción Popular no era un partido revolucionario, sino un reformismo social (Salazar Bondy, 2013), un partido ubicado a la derecha del MSP y la Democracia Cristiana con una orientación nacionalista (AP: Sin doctrina, a la derecha, 1961). Mas aún, el MSP consideraba que el enfoque accionpopulista, al sobreponer a lo realmente humano (es decir, a una ideología) lo indígena y geográfico percibido desde la experiencia de Belaúnde, perdía la perspectiva del conjunto (AP: Sin doctrina, a la derecha, 1961). Por tal motivo, se concentraba en la búsqueda de soluciones técnicas específicas en forma de caminos, irrigaciones, infraestructuras, entre otras, que constituyen un conjunto de soluciones aisladas que evidenciaban la falta de una estrategia de conjunto como guía de su acción (AP: Sin doctrina, a la derecha, 1961). Esto era producto, según el social progresismo, de la falta de una ideología coherente que les permitiera interpretar la realidad, al carecer de un modelo ideal de referencia basaban su diagnóstico de la realidad en la intuición aguda y confusa de solo algunas de las fuerzas reales del Perú profundo, con una valoración exagerada de los aspectos que percibían y una falta de síntesis (AP: Sin doctrina, a la derecha, 1961). De manera sintética, el militante social progresista Pedro Alba resumió de forma dura la crítica del MSP a la doctrina accionpopulista en las páginas de *Libertad*:

“AP carece de una doctrina política seria y coherente. Lo que se pretende presentar como tal no es más que la improvisación de un técnico que, como Fernando Belaúnde, no tiene formación en el campo socio-económico y que infructuosamente se ha tratado de remediar a posteriori, creando lo que aberradamente se denomina ‘el Perú como Doctrina’” (Alba, 1962, p. 9)

El entendimiento de la construcción ideológica de Acción Popular permite elucidar su aporte a la resolución de la coyuntura de crisis. El partido puso en el centro de su ideología y acción política a la realidad peruana y, particularmente, a la realidad de la población indígena que nunca fue incluida en el proyecto nacional. Su objetivo central yacía precisamente en la construcción de una nación, una sociedad que reconciliara al indio oprimido y desestimado con el blanco y los valores occidentales que teóricamente regían al Perú desde la independencia. Lo más importante para ellos es, entonces, esta reconciliación, pues ella permitiría que toda la sociedad adopte los principios de planificación, justicia y acción comunitaria que darían respuesta a los problemas tangibles que Fernando Belaúnde observó en los diversos pueblos del Perú durante los viajes que inspiraron su doctrina. Por tal motivo, a nivel ideológico, Acción Popular no se concentró en el análisis de las estructuras y su necesidad de reemplazarlas, a diferencia de los otros dos partidos reformistas, pues es el cambio de las vigencias existentes, las creencias que permitían estas estructuras, en donde radica la transformación profunda del Perú. Este enfoque explica la concentración del partido en la aplicación de una serie de obras tangibles y de reformas específicas y técnicas, más que en la discusión teórica acerca de la naturaleza del capitalismo, la propiedad privada o el capital extranjero. Esta posición hasta cierto punto ambigua o pragmática explica que las propuestas del partido pudieran tomar en ocasiones formas compatibles con el capitalismo, como su propuesta de reforma agraria fundada en la pequeña propiedad, siempre que estas fueran conducido mediante la planificación técnica y no atentaran contra la justicia agraria, o el respeto a la naturaleza de la empresa privada, limitándose a la búsqueda de mayores derechos para los trabajadores. En síntesis, Acción Popular aportó al debate nacional mediante una propuesta de construcción de nación que revalorizara el aporte de las mayorías excluidas, pero cuyos cambios fundamentales estaban centrados en la modificación de las creencias más que en el de las estructuras tangibles que regían la sociedad, por lo que el carácter técnico de sus propuestas carecía de un enfoque de transformación estructural.

6.2.C. El aporte del socialismo humanista propuesto por el Movimiento Social Progresista
La presentación en detalle de la ideología y programa del social progresismo en el capítulo V y el resumen de las ideologías de Acción Popular y del Partido Demócrata Cristiano en el punto anterior permiten responder la pregunta de cuál fue el aporte del social progresismo a la resolución de la crisis de régimen experimentada durante esos años.

Los aportes social progresistas pueden agruparse en tres. En primer lugar, existe un aporte del MSP en el campo ideológico, generado principalmente por su concepción, distinta de la accionpopulista y democristiana, del humanismo. En segundo lugar, es posible identificar los aportes del partido para el entendimiento e interpretación del origen de la problemática nacional, en donde se destacan por su atribución al origen de los problemas al capitalismo e imperialismo. Finalmente, y como consecuencia de las dos categorías anteriores, es posible identificar aportes únicos en el campo de las potenciales soluciones a la crisis del régimen oligárquico.

i) El aporte en el campo ideológico: el socialismo humanista

A nivel ideológico, el social progresismo aporta una concepción de humanismo distinta al humanismo socialcristiano y al humanismo situacional de los otros dos partidos reformistas. Existen evidentes coincidencias con la Democracia Cristiana a nivel de principios (justicia social, libertad, seguridad económica y dignidad de la persona humana, para la Democracia Cristiana, y libertad, solidaridad y justicia, y sentido ascendente de la historia humana para el social progresismo), pero el fundamento detrás de ellos es distinto. Mientras la Democracia Cristiana sostiene sus principios y acción política en la moral cristiana, el social progresismo lo hace desde una “teoría del hombre” desarrollada secularmente. Y a pesar de que Salazar Bondy (1957b) consideraba al pensamiento socialcristiano como una de las corrientes cuyas tesis podrían integrarse en un solo pensamiento socialista, la diferencia de estas concepciones significó, en ese contexto, diferencias a nivel de la aplicación de dichos principios. De la misma manera, el humanismo progresista del social progresismo comparte con la doctrina de Acción Popular y, en menor medida con la Democracia Cristiana, el enfoque situacional, aunque bajo una perspectiva distinta. Acción Popular construyó su doctrina en base al conocimiento de la realidad peruana y proponía una serie de acciones

técnicas en base a este conocimiento. La Democracia Cristiana y el Movimiento Social Progresista, por su parte, veían la realidad desde los lentes de sus construcciones ideológicas ya desarrolladas.

Pero la diferencia fundamental del social progresismo respecto a los otros dos partidos es que su concepción de humanismo estaba estrechamente relacionada con la idea de la construcción del ser humano a lo largo de la historia mediante la superación de sus realizaciones pasadas, lo cual constituye el progreso de la humanidad. El papel central atribuido a la búsqueda del progreso como un fin de las personas para construirse es un aporte único entre los partidos del segundo reformismo. Mientras la Democracia Cristiana y Acción Popular hablaban de la transformación o revolución de la sociedad para generar sociedades más justas en línea con sus valores, el social progresismo lo hace en función de la necesaria búsqueda del progreso, inherente a la condición humana, a fin de que el ser humano pudiera realizarse mediante la superación de sus realizaciones previas. Su concepción de que la única política que podía llevar adelante este progreso en esa época determinada, nutrida precisamente del enfoque situacional, era el socialismo, en tanto compartía los valores humanistas, hace que el humanismo social progresista sea un humanismo socialista o un socialismo humanista. Entonces, existió, de parte del social progresismo, una mirada distinta de lo que significaba el humanismo y la forma que este tomaba en el contexto existente en el Perú de la época, que aportó una mirada del mundo distinta a la de los demás partidos reformistas.

Asimismo, la condición socialista del humanismo social progresista conlleva a otro aporte del MSP en el campo ideológico – político. Si bien es cierto que los tres partidos reformistas, en tanto humanistas, se oponían al comunismo por su carácter dictatorial y de enfrentamiento de clases, el único que lo hizo desde una posición de izquierdas fue el Movimiento Social Progresista. La Democracia Cristiana se oponía desde una posición centrista y Acción Popular desde una posición de derecha nacionalista, de acuerdo con el social progresismo (AP: Sin doctrina, a la derecha, 1961). El social progresismo, a pesar de compartir espectro ideológico y algunos diagnósticos de la realidad, en medio de la polarización existente por la guerra fría, aportó a la resolución de la crisis al constituirse

como la única alternativa humanista de izquierdas en el Perú, lo que les valió enfrentarse tanto a partidos de derecha como de izquierda y, eventualmente, fracasar electoralmente.

ii) El aporte en el diagnóstico: la crítica al capitalismo e imperialismo

La concepción ideológica distinta llevó, evidentemente, a que el social progresismo difiriera con los otros partidos reformistas en la identificación de las causas de los problemas nacionales. Es cierto que existía un consenso en torno a la forma de los problemas nacionales como la concentración de la riqueza, de la tierra, la condición de miseria de las grandes mayorías, la falta de educación, la semi-feudalidad en el campo o la falta de industrialización. Incluso, el social progresismo coincide con Acción Popular en la necesidad de construir una identidad nacional propia: Salazar Bondy (1973) menciona que una de las prioridades del socialismo en países como el Perú debía ser la aplicación de una política de reconstitución o de creación de la unidad nacional.

No obstante, el entendimiento del origen de estos problemas era fundamentalmente distinto, y es donde el social progresismo realiza otro aporte único entre los tres partidos reformistas. El MSP aporta una mirada distinta al señalar, como lo hicieron décadas antes el APRA y el Partido Socialista de José Carlos Mariátegui, al capitalismo y al imperialismo como los causantes de la problemática nacional, pero desde una perspectiva socialista-humanista. En tanto entendía al capitalismo como un sistema en cuya naturaleza se hallaba la explotación del ser humano por el ser humano y al imperialismo de países desarrollados como el causante de la imposición del capitalismo en los países en desarrollo, se hacía necesario luchar contra ellos en tanto opuestos al humanismo y, por ende, al progreso humano. Al haberse impuesto el capitalismo en el Perú, este disrumpió el proceso de realización del ser humano nacional y perpetuó la explotación de las grandes masas a manos de una minoría, que explica la gran mayoría de los problemas identificados. Por tal motivo, el social progresismo es enfático en la necesidad de eliminar la propiedad privada con el humanismo, pues esta es la base para un sistema de explotación del ser humano por el ser humano.

Ni la Democracia Cristiana ni Acción Popular comparten esta oposición radical al sistema capitalista y al imperialismo. Si bien ambos veían problemas en la empresa capitalista y en la entrada irrestricta de capital extranjero, para ellos el problema radicaba en la aplicación, no en la naturaleza de los mismos, por lo que confiaban en la posibilidad de realizar su propuesta humanista mediante regulación del capital para mitigar sus consecuencias más perniciosas. En el caso de la Democracia Cristiana, entendían que la libertad de empresa era necesaria, pues restringirla atentaría contra la libertad, y su intención de implementar políticas de industrialización en sustitución de importaciones tampoco respondía a una oposición al capital imperialista. Esto era interpretado por el social progresismo como una postura de cautela por temor a la plutocracia y a Estados Unidos (El mensaje democristiano: a la izquierda de la derecha peruana, 1961). Por su parte, el nacionalismo de Acción Popular no implicaba oposición a la existencia de la inversión extranjera, e incluso fueron acusados múltiples veces en *Libertad* durante la campaña electoral de 1962 de cercanía al capital imperialista. Una significativa diferencia con el análisis social progresista respecto al desgarramiento existente en la sociedad peruana de la época era que mientras Acción Popular lo consideraba consecuencia de la importación de ideologías abstractas no fundadas en la realidad nacional, para el social progresismo era producto de la interrupción del proceso histórico peruano y la destrucción de las estructuras sociales existentes por la imposición del capitalismo por parte de las potencias imperialistas. Resulta claro, entonces, que el social progresismo aporta al debate una perspectiva distinta respecto a la naturaleza del capitalismo, del imperialismo y de sus efectos en la generación de la miseria del Perú de la época.

iii) El aporte en la solución: la propuesta de reformas más profundas

Las diferencias entre el social progresismo y los otros dos partidos reformistas en materia ideológica y en la concepción de la compatibilidad del capitalismo con el humanismo generaron que también hayan diferencias en las propuestas específicas que buscaban dar solución a los problemas nacionales. Si bien los tres partidos se consideraban revolucionarios, la propuesta de modificación de estructuras es más ambiciosa en el MSP que en la Democracia Cristiana y Acción Popular: el primero apostaba por una

transformación integral de las estructuras para la implantación de un Estado socialista humanista, el segundo coincidía en la necesidad de modificación o transformación parcial de algunas de las estructuras existentes, mientras que el tercero se concentraba en el cambio de las creencias y sistemas de valores más que en las estructuras que regían la vida social y política. En ese sentido, el social progresismo aportó una salida socialista y humanista a la crisis y, en ese sentido, representaba un cambio sustancialmente más radical que el propuesto por los otros dos partidos reformistas y, a diferencia de otros partidos de izquierda de la época, dentro de las normas democráticas.

De manera más tangible en reformas específicas, el social progresismo aportó una reforma total de la organización del Estado mediante la propuesta de adopción de una organización corporativista que descentralizara toda la toma de decisiones a distintas esferas de organización comunitaria (empresas, comunidades, gobiernos locales, entre otros). Esta reforma implicaba la completa reorganización de las instituciones del Estado con el fin de lograr un auténtico funcionamiento democrático. A pesar de que tanto la Democracia Cristiana como Acción Popular planteaban reformas del Estado con el fin de que este asumiera un rol más activo en la promoción del desarrollo, estas estaban centradas, en el caso del primer partido, en reformas que logran un funcionamiento más eficiente a los poderes del Estado, y, en el caso del segundo, a modificar las reglas de acceso al poder. Por tal motivo, es posible afirmar que el Movimiento Social Progresista aportó a la discusión un nuevo modelo de Estado democrático, cuya consecución implicaba modificaciones mucho más profundas que reformas parciales en pos de la eficiencia y accesibilidad al poder.

La forma de la reforma de la empresa, por su parte, reflejó las diferencias de concepción respecto a la compatibilidad de la empresa privada y el capitalismo con el humanismo. Mientras Acción Popular se enfocaba en una mayor regulación que garantizara derechos a los trabajadores, tanto el social progresismo como el democristianismo aportaban el desarrollo de un nuevo modelo de empresa comunitaria en donde los trabajadores asumieran la propiedad. Sin embargo, existía una diferencia central entre ambas propuestas. Esta yacía en la compatibilidad del capital privado con la empresa comunitaria. La Democracia Cristiana proponía que mediante un proceso de adaptación a mediano y

largo plazo, se arribara a un modelo de empresa comunitaria donde coexistiera la propiedad de los trabajadores con los capitalistas. Para el social progresismo, en tanto la existencia de la propiedad privada era incompatible con el humanismo, la propuesta democristiana corría el riesgo de perpetuar la opresión del ser humano sobre el ser humano inherente al capitalismo (El mensaje democristiano: a la izquierda de la derecha peruana, 1961), por lo que más bien proponían la propiedad exclusiva de los trabajadores en una empresa jerarquizada en estructura y democratizada en toma de decisiones. A diferencia de la propuesta basada en hitos del socialcristianismo, el social progresismo pretendía asimismo que la implementación fuera inmediata, aunque no resultaban claros los medios para lograrlo. Se observa entonces que, nuevamente, el progresismo aporta como solución a las demandas de mejores situaciones para los trabajadores una reforma más radical y ambiciosa que las propuestas de los otros dos partidos, basada en su interpretación ideológica acerca de capitalismo.

En la misma línea, tanto la propuesta social progresista de reforma agraria como del crédito seguían la misma lógica de la reforma de la empresa. En el caso de la reforma agraria, mientras que la Democracia Cristiana y Acción Popular se concentraron en el desarrollo de propuestas técnicas cuyo principal aspecto era la modernización de la producción (aunque reconociendo la necesidad de modificar el régimen de propiedad), el Movimiento Social Progresista abordó el problema no desde el aspecto técnico, sino desde su carácter social (El mensaje democristiano: a la izquierda de la derecha peruana, 1961). En ese sentido, aportó un enfoque distinto desde el cual entender la reforma agraria, bajo el cual el problema yacía en el régimen de propiedad privada de la tierra que hacía necesaria la extinción del latifundio. Mientras la Democracia Cristiana y Acción Popular buscaban que la modificación del régimen de tenencia de la tierra diera pie a la pequeña y mediana propiedad que hiciera de los campesinos dueños de la tierra que trabajaban, el Movimiento Social Progresista, en línea con la idea de que la propiedad privada era incompatible con el humanismo, proponía que fuera propiedad de la comunidad que la trabajaría colectivamente. En el caso de la reforma del crédito, por su parte, había también una coincidencia entre los tres partidos reformistas de la necesidad de democratizar el crédito

a través de un rol más activo de la banca de fomento desde el Estado. No obstante, la propuesta social progresista era la única de las tres que contemplaba la exclusividad del crédito estatal, pues la existencia del crédito privado resultaría incompatible con el humanismo. Se replicaba, de esta manera, la misma lógica de la empresa comunitaria, pero adaptada tanto a la agricultura como al crédito. En tanto la propuesta social progresista involucraba la extinción total del latifundio y la propiedad agraria y del crédito en manos privadas, se constituía las propuestas de reforma agraria y crediticia más radicales entre los partidos del segundo reformismo.

De manera sintética, entonces, se observan aportes propios del social progresismo a nivel ideológico, de diagnóstico de la problemática y de reformas. En el nivel ideológico, aporta con una concepción distinta de humanismo que da pie a la única solución socialista a la crisis propuesta por un partido del segundo reformismo. En el diagnóstico de la problemática nacional, aporta una visión radicalmente crítica del capitalismo y el imperialismo que constituye una óptica distinta bajo la cual entender el origen de los problemas nacionales. Y a nivel de reformas, aporta las propuestas de transformación más radicales de los tres partidos reformistas de los años sesenta.

6.3. El progresismo del MSP y su aporte contra las hipótesis

Al contrastar el entendimiento del progresismo y la forma que este tomó para el Movimiento Social Progresista con la primera hipótesis de esta tesis, es posible afirmar que, aunque la hipótesis no es incorrecta, resulta insuficiente para dimensionar el desarrollo ideológico detrás de la propuesta social progresista.

La hipótesis afirmaba que, para el Movimiento Social Progresista, el progresismo fue un planteamiento ideológico que consideraba que para que la sociedad peruana pudiera progresar, tanto individual como colectivamente, debía producirse un cambio radical, pero pacífico, que implicaba una ruptura drástica con las instituciones políticas, económicas y sociales establecidas y que llevara a una reorganización del Estado hacia un sistema colectivista cercano al socialismo. En función de lo presentado en este capítulo, es posible afirmar que la hipótesis refleja adecuadamente la naturaleza política del progresismo

desarrollada por el social progresismo, pues recoge la necesidad de la búsqueda de un cambio revolucionario de las estructuras establecidas en la sociedad en búsqueda del progreso individual y colectivo, y coincide en que este progreso tomaba una forma socialista. Por tal motivo, la hipótesis respecto al progresismo social progresista sí está en línea con el desarrollo doctrinario efectuado por este.

No obstante, la hipótesis queda corta en ofrecer una fundamentación ideológica que explique el porqué de la búsqueda de estos cambios radicales y de la adopción de la forma socialista. Esta se enfocó en qué debía hacer el progresismo, pero no en porqué dichos postulados o propuestas eran considerados como progreso. Esta fundamentación ideológica existe en el desarrollo social progresista y es una parte fundamental para entender en qué consistió el progresismo para ellos. Esta toma la forma del progresismo como doctrina fundada en la “teoría del hombre”, cuyo hallazgo es uno de los principales aportes de esta tesis, y un aspecto dejado de lado por la primera hipótesis de esta tesis.

Por otro lado, la segunda hipótesis de esta tesis postula que el aporte del Movimiento Social Progresista radicó en aportar a la discusión de las formas de resolución de la crisis social de la época mediante el desarrollo de propuestas de las propuestas de reforma más ambiciosas y radicales entre los partidos reformistas de su época, las cuales se derivaban de su intención de aplicar un modelo cercano al socialismo en el Perú.

Al igual que en el caso de la primera hipótesis, la hipótesis referida al aporte del MSP no es incorrecta, pero resulta insuficiente para dimensionar el aporte del partido. Esta se concentra en el aporte realizado por el partido a la resolución de la crisis de su contexto, siendo acertada en afirmar que el social progresismo aportó las propuestas de reforma más ambiciosas y radicales entre los partidos del segundo progresismo.

No obstante, como ha sido discutido a lo largo de este capítulo, el aporte del MSP a la resolución de la crisis de su contexto también aportó una concepción distinta del humanismo a nivel ideológico y un análisis de la realidad fundado en la naturaleza anti humanista del capitalismo, aportes relevantes que no fueron recogidos por la segunda hipótesis. De la misma manera, esta hipótesis también falla en reconocer la existencia que

el desarrollo ideológico del MSP significa también un importante aporte a la discusión conceptual sobre el progresismo. Estos hallazgos en torno a los aportes a nivel ideológico y de análisis de la realidad peruana para la resolución de la crisis de su contexto, así como al aporte a la discusión conceptual en torno al término progresismo, son también parte de los aportes de la tesis al estudio del social progresismo y del concepto de progresismo.

Conclusiones

C1. A pesar de su uso en el lenguaje político cotidiano, el concepto de “progresismo” ha sido poco estudiado y sus definiciones suelen resultar limitadas, ambiguas o sesgadas. Los pocos esfuerzos realizados para definirlo coinciden en señalar que implica la creencia en que la búsqueda del progreso es inherente al ser humano, lo cual le otorga una visión optimista del futuro basada en las capacidades humanas de transformar realidades y lo lleva a rechazar lo establecido en busca de cambios que beneficien a la sociedad y al individuo. Existe consenso también en que en tanto la búsqueda de este progreso no tiene una forma definida, la forma que adquiera el progresismo estará condicionada por su contexto histórico y por la tradición política en la que se enmarca.

C2. El Movimiento Social Progresista se organizó, desarrolló sus tesis, animó el debate político y participó de la acción política como una alternativa de cambio en respuesta a un contexto de crisis terminal del régimen existente. La significativa reconfiguración de las características sociales del Perú y la incapacidad y renuencia del régimen político para responder a las nuevas y crecientes demandas provenientes de esta reconfiguración propició el nacimiento de nuevos partidos reformistas como el MSP. En un contexto internacional marcado por tesis desarrollistas y el triunfo de la revolución cubana, estos nuevos partidos pusieron en el centro del debate público la necesidad de cambios estructurales o radicales, por la vía democrática o revolucionaria, marcando la inminencia del fin del régimen de dominación oligárquica.

C3. Parte de la participación y desarrollo de tesis y propuestas del Movimiento Social Progresista quedó plasmada en la publicación de *Libertad*, revista política publicada por el partido entre 1956 y 1962. Cada una de sus cuatro épocas contó con características físicas,

de periodicidad y de contenido distintas, pero, en general, todas contaron con amplios artículos de análisis de la problemática nacional y de desarrollo ideológico de las propuestas del partido, por lo que su análisis permite el entendimiento de la propuesta partidaria a nivel ideológico y programática. Se halló que, en su calidad de revista política, contó con una doble naturaleza, por un lado, pues *Libertad* puede ser considerada como una revista ideológica, en tanto difusora del pensamiento de intelectuales, y, por otro, como una revista de combate político, en tanto órgano oficial de un partido político que llama a la acción política de simpatizantes.

C4. A nivel conceptual, el Movimiento Social Progresista entendió el progresismo como una doctrina y una política humanista, cuyo objetivo principal era permitir el progreso del ser humano a lo largo de la historia mediante la aplicación de políticas adecuadas a su contexto que le dieran la libertad para autoconstruirse en una sociedad solidaria y justa, teniendo siempre como fin el bienestar de la comunidad en su conjunto. En su forma doctrinaria, el progresismo social progresista interpretaba la realidad y tomaba posición de acuerdo con una “teoría del hombre” que postulaba que el ser humano se construye en la historia de manera grupal e individual mediante la superación constante de sus realizaciones anteriores, y que la capacidad para hacerlo, facilitada por la solidaridad de la comunidad, significaba su libertad y exigía la igualdad entre las personas. Por tal motivo, el progresismo como doctrina adoptaba como principios la historicidad del ser humano, la libertad, y la solidaridad y justicia, y, en tanto su defensa implicaba la defensa del ser humano (para que pudiera autoconstruirse), era una doctrina humanista. En su forma política, el progresismo social progresista implicaba aplicar de manera racional diversas formas de acción transformadora que consiguieran respuestas eficaces a situaciones particulares de la comunidad humana para así permitir la autoconstrucción del ser humano a lo largo de la historia. Este aspecto da al progresismo su naturaleza flexible, pues implicaba que la forma de las políticas progresistas se adaptaba al contexto específico, pudiendo tomar formas reformistas o revolucionarias en busca de los cambios que dieran libertad y solidaridad y justicia a toda la comunidad.

C5. El desarrollo ideológico del MSP constituye un importante aporte al entendimiento del concepto de progresismo. La concepción social progresista del progresismo fortalece las definiciones que afirman al progresismo como una ideología que posee una actitud positiva respecto a las posibilidades que tiene el ser humano de realizar cambios que traigan el progreso, entendido como formas de vida superiores para toda la sociedad, lo cual implica una actitud de apertura al cambio. Fortalece, asimismo, aquellas que señalan que el progresismo se funda en la idea de que la búsqueda de progreso resulta inherente al ser humano. Además, da razón parcialmente a aquellas definiciones que señalan que el progresismo adquiere su contenido en el contexto histórico, aunque restringe las formas que este puede tomar en función de la persecución de determinados valores; y, en ese sentido, permite entender por qué existe una asociación vigente entre progresismo e izquierda. Por otro lado, permite cuestionar las afirmaciones que señalan el desprecio progresista por el pasado y la existencia en este de una necesidad de efectuar cambios radicales.

C6. La combinación de la naturaleza doctrinaria y política del progresismo hizo que el MSP concluyera que, para su tiempo y situación histórica, la auténtica política progresista era una izquierda socialista que reivindicara los valores humanistas del progresismo. En tanto estos valores implicaban rechazar la razón de Estado, el dogmatismo, el capitalismo, la dictadura y el comunismo, pues estos impedían la creación del ser humano en la historia, el progresismo peruano debía tomar forma de un socialismo alejado del dogma socialista y de la lucha de clases, fundado en la experiencia histórica de las clases trabajadoras del Perú y abierto a la constante evaluación y perfectibilidad. Por tal motivo, el progresismo del MSP tomó la forma de la “revolución peruana”, un programa de reformas estructurales que pretendía la extinción del capitalismo en el Perú, incompatible con el progreso del ser humano, para lograr la democracia integral en la forma de un socialismo humanista peruano. Este buscaba la reorganización de la sociedad peruana bajo una estructura corporativista que diera a todos los ciudadanos la capacidad de participar en la gestión de la sociedad. Asimismo, proponía la extinción de la propiedad privada para dar paso a la propiedad comunitaria de la empresa y de la agricultura, la organización del Estado en

esferas comunitarias descentralizadas que, mediante una planificación democrática, orientaran la producción nacional y el crédito para el beneficio de la comunidad, y una reforma de educación que educara a la población de acuerdo con los valores progresistas que permitirían mantener un sistema de este tipo y la realización del ser humano.

C7. El aporte del Movimiento Social Progresista a la resolución de la crisis de su contexto se encuentra en el contraste de su propuesta con las de la Democracia Cristiana y Acción Popular. El primero de los partidos apostó por un humanismo cristiano que, guiado por los valores de la moral cristiana, buscaba una revolución consistente en la reforma parcial de las estructuras en la sociedad, apostando por conseguir un Estado más eficiente y activo y un capitalismo más humano. En ese sentido, sus propuestas de reforma agraria, de la empresa y del crédito no buscaron la extinción de la propiedad privada, sino su adaptación a formas más compatibles con los principios humanistas cristianos que postulaban, y su reforma del Estado se concentró en dotarlo de la capacidad para dirigir este desarrollo mediante la planificación. Por su parte, el segundo de estos partidos desarrolló un humanismo situacional inspirado en la reivindicación del indio y su interpretación de los valores centrales del imperio incaico (la tradición planificadora del Perú, la acción popular y la justicia agraria), los cuales, al mantenerse vivos en la mayoría de la población del Perú, permitirían encontrar la respuesta a los desafíos de su contexto. A partir de ellos, buscaban una revolución consistente en el cambio de las creencias establecidas en la población, pero que en la práctica no implicaba un cambio radical de estructuras, sino la aplicación de reformas enfocadas en la expansión de infraestructura, modernización y mejores condiciones para los trabajadores, con un Estado planificador en función de criterios técnicos. En contraste con estos, el aporte del Movimiento Social Progresista se dio a nivel ideológico, de diagnóstico de la problemática nacional y de reformas. En el nivel ideológico, aportó una concepción única del humanismo al asociarlo con el socialismo, trayendo un marco conceptual distinto bajo el cual interpretar la problemática social de su época. A nivel de entendimiento de la problemática nacional, fue el único de los tres partidos reformistas que interpretó el origen de la crisis nacional como una consecuencia de la imposición del capitalismo por parte de potencias imperialistas, desarrollando una crítica no solo a los

efectos, sino a la naturaleza de este y su incompatibilidad con el humanismo. Así, aportó la única perspectiva entre los partidos reformistas que requería la extinción de capital privado como un paso necesario para el progreso del Perú y, por ende, se convirtió en el partido reformista de postulados más radicales. Finalmente, a nivel de propuestas, el social progresismo aportó a la discusión de las formas de resolución de la crisis social mediante la proposición de las reformas estructurales más ambiciosas y radicales entre los tres partidos, implicando la transformación total de las estructuras existentes para la consecución del socialismo humanista y la democracia integral.

Recomendaciones

La realización de estudios de esta naturaleza resultan importantes por dos motivos principales y dejan una agenda de otros temas hacia delante.

En primer lugar, el estudio del pensamiento y propuestas de diferentes partidos progresistas en diferentes contextos mundiales aportan a esclarecer el significado de un término ampliamente utilizado y poco definido. En el contexto peruano, resultaría interesante, por ejemplo, un estudio similar sobre cómo los postulados liberales del Club Progresista encajan con las definiciones conceptuales existentes de progresismo. En el contexto internacional, por ejemplo, estudiar las posiciones y propuestas de la Internacional Progresista podrían también significar la expansión de la comprensión del concepto de progresismo.

En segundo lugar, es importante mencionar que dado que el fin de esta tesis consiste en lograr un entendimiento de en qué consistió el progresismo del social progresismo, no ha ingresado en el detalle de varios de los contenidos presentes en *Libertad*. Mediante la lectura de esta importante fuente histórica, es posible la comprensión más cabal de diversos aspectos determinados del social progresismo. Es posible, por ejemplo, realizar estudios analizando el pensamiento político de militantes específicos como Alberto Ruiz Eldredge, Abelardo Oquendo, Francisco Moncloa, entre otros. De la misma manera, es posible concentrarse en el estudio a mayor profundidad de reformas específicas, sea la del Estado, la del crédito, la de la empresa, la agraria o la de educación. Asimismo, es posible

estudiar el tratamiento otorgado a acontecimientos de la época como la revolución cubana y explorar la evolución de la posición social progresista respecto a esta a lo largo de los años.

En ese sentido, en tanto ha quedado demostrado que el Movimiento Social Progresista fue un partido político que, a pesar de un escaso éxito electoral, tuvo aportes importantes para el país, se resalta la importancia de la realización de más estudios en torno a la actividad política y pensamiento de este partido progresista.



Referencias bibliográficas

1. ¿Quién nos financia?. (1957, mayo 10). *Libertad*, 2(10), 7.
2. Alba, P. (1962, abril 18). La Falsa Doctrina Incaica de F. Belaúnde T. *Libertad*, 4(52), 9.
3. Ávalos de Matos, R. (1961, diciembre 20). ¿Para qué luchamos los social progresistas?. *Libertad*, 4(35), 5.
4. AP: Sin Doctrina, a la Derecha. (1961, junio 21). *Libertad*, 4(9), 9.
5. Barrera, C. (2011). Entrevista a César Barrera. En A. Adrianzén (Ed.), *Apogeo y crisis de la izquierda peruana: Hablan sus protagonistas* (pp. 233-241). IDEA Internacional y Universidad Antonio Ruiz de Montoya.
6. Basadre, J.A. (1929). Los hombres de traje negro. *Letras*, 1(1), 29-59.
7. Bealey, F. & Johnson, A. G. (1999) *The Blackwell Dictionary of Political Science: A User's Guide to Its Terms* [El Diccionario Blackwell de Ciencia Política: Una guía de usuario para sus términos]. Blackwell Publishers Ltd.
8. Bielschowsky, R. (1998). Cincuenta Años del Pensamiento de la CEPAL: Una Reseña. En CEPAL (Ed.), *Cincuenta Años del Pensamiento de la CEPAL: Textos Seleccionados* (Vol. I, pp. 9-61). Fondo de Cultura Económica.
9. Bonazzi, T. (2008). Conservadurismo. En N. Bobbio, N. Mateucci & G. Pasquino (Eds.), *Diccionario de Política* (16^{ava} ed., pp. 318-323). Siglo XXI Editores.
10. Collin, P.H. (2004). *Dictionary of Politics and Government* [Diccionario de Política y Gobierno] (3^a ed.). Bloomsbury Publishing Plc.
11. Comunicado del Movimiento Social Progresista. (1957, junio 17). *Libertad*, 2(12), 2.
12. Conill, J. (2011). Más allá del Progresismo: La Reforma del Hombre desde la perspectiva de Ortega y Gasset. *Anuario Filosófico*, 44(2), 253-275.
13. Contreras, C. y Cueto, M. (2018). *Historia del Perú Contemporáneo* (6^a ed.). IEP Instituto de Estudios Peruanos.
14. Cornejo, H. (1962). *Qué se propone la Democracia Cristiana*. Ediciones del Sol.
15. Cotler, J. (2005). *Clases, Estado y Nación en el Perú* (3^a ed.). Instituto de Estudios Peruanos.
16. De Mahieu, J. M. (1966). *Diccionario de Ciencia Política*. Book's International.
17. Del Feudalismo al Industrialismo. (1956, marzo 15). *Libertad*, 1(5), 8.
18. Directorio. (1957, mayo 10). *Libertad*, 2(10), 2.
19. Domínguez, J.I. (1999). US-Latin American Relations During the Cold War and Its Aftermath [Las relaciones entre Estados Unidos y Latinoamérica Durante la Guerra Fría y sus Consecuencias]. En V. Bulmer-Thomas & J. Dunkerley (Eds.), *The United States and Latin America: The New Agenda* [Los Estados Unidos y Latinoamérica: La Nueva Agenda] (pp. 33-50). Instituto de Estudios Latinoamericanos de la Universidad de Londres con el Centro David Rockefeller para Estudios Latinoamericanos de la Universidad de Harvard.
20. Edición agotada. (1961, mayo 10). *Libertad*, 4(3), 1.
21. Editorial. (1956, junio 13). *Libertad*, 1(8), 2.

22. El Mensaje Democristiano: A la Izquierda de la Derecha Peruana. (1961, mayo 24). *Libertad*, 4(5), 9.
23. El quincenario "Libertad". (1957, abril 25). *Libertad*, 2(9), 2.
24. Filomeno, A. (2011). Entrevista a Alfredo Filomeno. En A. Adrianzén (Ed.), *Apogeo y crisis de la izquierda peruana: Hablan sus protagonistas* (pp. 315-325). IDEA Internacional y Universidad Antonio Ruiz de Montoya.
25. Gandásegui, M. A. (2019). El Impacto de la Revolución Cubana sobre América Latina: "Solo Sabemos que lo Imposible es Posible." En L. S. Salazar (Ed.), *Cuba en Revolución: Miradas en Torno a su Sesenta Aniversario* (pp. 201-226). CLACSO. <https://doi.org/10.2307/j.ctvt6rkqn.12>
26. Gibaja, P. (1983). *Movimiento campesino peruano (1945 – 1964): Algunos elementos de análisis preliminares y una aproximación bibliográfica*. Centro Peruano de Estudios Sociales CEPES.
27. Gómez Díaz de León, C. y León de la Garza, E. A. (2014) Método comparativo. En: K. Sáenz & G. Tamez (Eds.), *Métodos y técnicas cualitativas y cuantitativas aplicables a la investigación en ciencias sociales*. Tirant Humanidades.
28. Gonzales, O. (2011). La izquierda peruana: Una estructura ausente. En A. Adrianzén (Ed.), *Apogeo y crisis de la izquierda peruana: Hablan sus protagonistas* (pp. 15-43). IDEA Internacional y Universidad Antonio Ruiz de Montoya.
29. Grupo Organizador del M.S.P. (1956, enero 7). *Libertad*, 1(1), 1 y 4.
30. Guerra García, F. (2011). Notas preliminares sobre la experiencia de la Izquierda Unida. En A. Adrianzén (Ed.), *Apogeo y crisis de la izquierda peruana: Hablan sus protagonistas* (pp. 61-95). IDEA Internacional y Universidad Antonio Ruiz de Montoya.
31. Hernández, E. (2018). *El Tiempo Pervertido: Derecha e Izquierda en el Siglo XXI*. Ediciones Akal, S.A.
32. Iber, P. (2015). *Neither Peace Nor Freedom: The Cultural Cold War in Latin America* [Ni Paz ni Libertad: La Guerra Fría Cultural en América Latina]. Harvard University Press.
33. Inutilidad del atropello. (1956, marzo 15). *Libertad*, 1(5), 2.
34. Jiménez, V. E., & Comet, C. (2016). Los Estudios de Caso como Enfoque Metodológico. *ACADEMO Revista de Investigación en Ciencias Sociales y Humanidades*, 3(2). <https://revistacientifica.uamericana.edu.py/index.php/academo/article/view/54>
35. La revolución exige cinco reformas fundamentales. (1962, abril 11). *Libertad*, 4(51), 6-7.
36. Letts, R. (2011). Entrevista a Ricardo Letts. En A. Adrianzén (Ed.), *Apogeo y crisis de la izquierda peruana: Hablan sus protagonistas* (pp. 369-397). IDEA Internacional y Universidad Antonio Ruiz de Montoya.
37. López, F. (2002). El Análisis de Contenido como Método de Investigación. *Revista de Educación*, XXI(4), 167-179.
38. Los caminos de la industrialización. (1957, abril 25). *Libertad*, 2(9), 8-9.
39. Manrique, N. (2009). *¡Usted fue aprista!: Bases para una Historia Crítica del APRA*. Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

40. Matos Mar, J. (1961, mayo 10). El Desarrollo Comunal. *Libertad*, 4(3), 5.
41. McEvoy, C. (2019). *En pos de la república: Ensayos de historia política e intelectual* (2ª ed.). Instituto de Estudios Peruanos.
42. Miró Quesada, F. (1964). *La Ideología de Acción Popular* (2ª ed.). Tipografía Santa Rosa.
43. Miseria de la Vivienda. (1956, marzo 28). *Libertad*, 1(6), 4-5.
44. Moraga Valle, F. (2012). La revista Consigna: Indoamericanismo, reforma universitaria y revolución mexicana en la cultura de la izquierda chilena (1934 – 1943). En A. Granados (Ed.), *Las revistas en la historia intelectual de América Latina: redes, política, sociedad y cultura* (pp. 101-126). Universidad Autónoma Metropolitana.
45. Necesidad de una Planificación Nacional. (1956, enero 7). *Libertad*, 1(1), 4.
46. Objetivos básicos del Movimiento Social Progresista. (1957, setiembre 6). *Libertad*, 2(14), 8-9.
47. Oquendo, A. (2017). Abelardo Oquendo. En L. Pásara (Ed.), *La Ilusión de un País Distinto: Cambiar el Perú: De una Generación a Otra* (pp. 33-43). Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial.
48. Orrego, J. L. (1990). Domingo Elías y el Club Progresista: Los Civiles y el Poder hacia 1850. *Histórica*, XIV(2), 317-353
49. Orrego, J. L. (2005a). Un proyecto liberal en el Perú del siglo XIX: el Club Progresista. *Procesos históricos: revista de historia, arte y ciencias sociales*, (7).
50. Orrego, J. L. (2005b). *La ilusión del progreso: Los caminos hacia el Estado-nación en el Perú y América Latina (1820 – 1860)*. Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
51. Pásara, L. (2017). Mirada al Pasado. En L. Pásara (Ed.), *La Ilusión de un País Distinto: Cambiar el Perú: De una Generación a Otra* (pp. 235-245). Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial.
52. Pease, H. y Romero, G. (2014). *La Política en el Perú del siglo XX* (1ª ed.). Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
53. Polar, M., y Lecaros, F. (2007). *Mario Polar: Ideología y política socialcristiana: textos fundamentales*. Fondo Editorial del Congreso del Perú.
54. Por los caminos de la revolución: El Estado socialista. (1961, junio 28). *Libertad*, 4(10), 6-7.
55. Por los caminos de la revolución peruana. (1961, mayo 24). *Libertad*, 4(5), 6-7.
56. Por los caminos de la revolución peruana: La planificación. (1961, julio 5). *Libertad*, 4(11), 6.
57. Por los caminos de la revolución: Un planteamiento orgánico de la revolución. (1961, junio 21). *Libertad*, 4(9), 6-7.
58. Presupuesto sin Plan. (1956, marzo 28). *Libertad*, 1(6), 2.
59. Rochabrún, G. (1998). *Sociología y Pensamiento Social en el Perú 1896-1970: Encuentros y Desencuentros* [Tesis de maestría, Pontificia Universidad Católica del Perú]. Repositorio institucional. <https://tesis.pucp.edu.pe/repositorio/handle/20.500.12404/5584>

60. Ruiz Eldredge, A. (1957, julio 10). La reforma agraria. *Libertad*, 2(13), 4.
61. Salazar Bondy, A. (1957a, setiembre 6). Entre Scila y Caribdis: Dogmatismo y Libertad Intelectual. *Libertad*, 2(14), 2 y 10.
62. Salazar Bondy, A. (1957b, mayo 29). Entre Scila y Caribdis: Las tareas del pensamiento progresista. *Libertad*, 2(11), 3.
63. Salazar Bondy, A. (1957c, abril 25). Entre Scila y Caribdis: ¿Qué es el Progresismo?. *Libertad*, 2(9), 5.
64. Salazar Bondy, A. (1961, diciembre 6). La quiebra del capitalismo. *Libertad*, 4(33), 4.
65. Salazar Bondy, A. (1973). Bases para un Socialismo Humanista Peruano. En A. Salazar Bondy (Ed.), *Entre Escila y Caribdis: Reflexiones sobre la vida Peruana hacia el Socialismo Peruano: Testimonios* (2ª ed.). Instituto Nacional de Cultura.
66. Salazar Bondy, A. (2013). *Historia de las Ideas en el Perú Contemporáneo: ¿Existe una Filosofía de Nuestra América?* (3ª ed.). Fondo Editorial del Congreso del Perú.
67. Serra, J. P. (2017). Ahí tienes tu casa. Adórnala: Una reflexión conceptual y existencial sobre reformismo y progresismo. *Revista Empresa y Humanismo*, XX (1), 97-126.
68. Testoni Binetti, S. (2008). Progreso. En N. Bobbio, N. Mateucci & G. Pasquino (Eds.), *Diccionario de Política* (16ª ed., pp. 1,287-1,294). Siglo XXI Editores.



Anexos

Anexo I – Cuadro resumen de las características de las épocas de *Libertad*

A continuación, se presenta un cuadro resumen con las características (las fechas, números, frecuencia de publicación, dirección y tiraje) de las épocas de *Libertad*.

Año o Época	Periodo	Números publicados	Tipo de publicación	Dirección	Tiraje
Año I	<p>Inicio 7 enero de 1956</p> <p>Fin 13 de junio 1956</p>	Del 1 al 8	<p>Quincenario irregular. Entre 11 y 20 días entre mayoría de números e incluso ausencia de hasta tres meses.</p>	<p>Encargados de redacción (del N° 1 al 6)</p> <ul style="list-style-type: none"> • Alberto Ruiz Eldredge • Francisco Moncloa <p>Encargado de redacción (del N° 7 al 8)</p> <ul style="list-style-type: none"> • Francisco Moncloa 	Desconocido
Año II	<p>Inicio 25 de abril 1957</p> <p>Fin 6 de setiembre de 1957</p>	Del 9 al 14	<p>Quincenario irregular. Entre dos y tres semanas entre números, con algunas ausencias de hasta dos meses.</p>	<p>Director (todos los números)</p> <ul style="list-style-type: none"> • Francisco Moncloa <p>Directorio (del N° 10 al 14)</p> <ul style="list-style-type: none"> • Guillermo Figallo • Santiago Agurto Calvo • Augusto Salazar Bondy • Jorge Bravo Bresani • Adolfo Córdova 	4,000 ejemplares (número 10)

				<ul style="list-style-type: none"> Francisco Moncloa 	
III Época	Inicio 12 de agosto de 1959 Fin 9 de setiembre de 1956	Del 1 al 24	Diario regular. De lunes a sábado exceptuando feriados.	Director (todos los números) <ul style="list-style-type: none"> Francisco Moncloa 	Desconocido
Edición extraordinaria	18 de abril de 1961	No numerada	Edición extraordinaria	Director <ul style="list-style-type: none"> Luis Felipe Argell (Sofocleto) 	Desconocido
IV Época	Inicio 26 de abril de 1961 Fin 6 de junio de 1962	Del 1 al 59	Semanario regular. Todos los números publicados los miércoles, exceptuando dos publicados un martes y dos publicados un jueves.	Director (del N° 1 al 10) <ul style="list-style-type: none"> Luis Felipe Argell (Sofocleto) Responsables (del N° 10 al 59) <ul style="list-style-type: none"> Adolfo Córdova Leopoldo Vidal Encargados de redacción (del N° 10 al 59) <ul style="list-style-type: none"> Abelardo Oquendo Sebastián Salazar Bondy 	20,000 ejemplares (número 3)

Anexo II – Grupo Organizador del Movimiento Social Progresista

A continuación, se presenta el listado de personas que participaron en el grupo organizador del Movimiento Social Progresista, según fue listado en *Libertad* N° 1, época 1, 1956:

- Santiago Agurto Calvo
- Jorge Bravo Bresani
- Javier Cayo Campos
- Adolfo Córdova Valdivia
- Guillermo García Montúfar
- José Matos Mar
- Eduardo Neira Alva
- Alberto Ruiz Eldredge R.
- Augusto Salazar Bondy
- José Samanez Concha
- Luis Felipe Alarco
- Oswaldo Jimeno
- Carlos Meneses V.
- Eduardo Glave Valdivia
- Simón Ortiz
- Jorge Puccinelli
- Juan Luis Pereira
- Rosalía A. de Matos
- Francisco Moncloa F.
- José Bonilla Amado
- Hernando Corzo G.
- Mario Tovar V.
- Edwin Vélez
- Hilde Scheuch H.
- Alfredo Ruiz Rosas
- Emilio Rodríguez Larraín B.
- Augusto Cabrera T.
- Carlos Bernasconi
- Alfredo Araujo Álvarez
- Antonio Franciskovic
- Guillermo Ganoza Vargas
- Juan Larco C.
- Luis Abelardo Labarthe Gonzáles
- José Neyra Ramírez
- Elsa de Córdova
- José Durand Flores
- Carlos Espinoza
- Julio Larrañaga
- Olga S. de Gamarra
- Antonio Fernández Arce
- Octavio Madueño González
- Hugo Ojeda
- Guillermo Proaño Rivero
- José Pardo Belaúnde
- Jorge Cáceres Cossío
- Juan Durán Rey
- María Luisa Escobedo
- Guillermo Figallo
- Herman Luna
- Adalberto Linares P.
- Alfonso Peyón García
- Rómulo Peralta
- Alicia Avalos de Neira
- Sonia Burstein
- Héctor Ayllón Aservi
- Manuel Barandiarán
- Luis Machiavelo
- Abelardo César Oquendo
- José Portocarrero B.
- Cornelio Ponce Chirinos
- Rubén Ponce Chirinos
- Alfredo Ponce Chirinos
- Danilo Balarín de la Torre
- Sebastián Salazar Bondy
- Juan Julio Tapia
- Ricardo Wagner
- Vicente Zauñi
- Isaías Romero Bazo

- Jorge Asenzo Cabello
- Oscar Franco
- Oswaldo Reinoso
- Carlos Domenack
- Enrique Solari S.
- Jorge Schóerer
- Alejandro Romualdo Valle
- Maria Luisa R. de Díaz
- Amaro Carnero Checa
- Julio Peralta Alfaro
- Narciso Basagoitia
- Albino Raza Huerta
- Mario Vargas Llosa
- Carlos Williams L.
- Abel Saavedra
- Pedro Yrigoyen V.
- Consuelo G. de Ruiz
- Julio de la Fuente
- Juan Benítez
- Pedro César Castro Ochoa
- Carlos Door
- Maria Luisa Oquendo
- Manuel Jesús Orbegoso
- Leonor L. de Williams
- Carlos E. Zabaleta
- Dante Verme Ryam
- Antonio Huamán Vásquez
- Luis Vásquez Pancorvo
- Oswaldo Silva Castañeda
- Mario Bernuy Ledesma
- Walter Weberhofer
- Pablo Ribeyro Ybáñez
- Aurelio Pella Mesones
- Alberto Dávila D.
- Wilfredo Iturri
- Pedro Carmand
- Juan Francisco Caso
- Rodolfo Vizcarra
- Arturo temoche
- Julio Viale S.
- María Luisa de Díaz
- Miguel Bozzo Chirichigno
- Marcela L. P. de Bravo
- Pedro Chirinos Córdova
- Jorge Cáceres Tapia
- Julio Arce A.
- José Luis Cano
- Guillermo Carrillo Marchand
- Remigio Collantes Pizarro
- Alvaro Castro Revilla
- Rafael Riofrío del Solar
- Rodolfo Areu Melchior
- Rodolfo Pareja Marmanillo
- Manuel Pareja
- Julio Adrianzén
- Luis Taboada
- Eustorgio Aucasime
- Cirilio Tasayco
- Cleto Flores
- Víctor Assante
- Raimundo Valverde
- Jacques Granadino
- Abdón Moscoso
- Eduardo Orrego