



# ¿Desiguales desde siempre?

Miradas históricas sobre la desigualdad

ANTONIO ZAPATA Y ROLANDO ROJAS



50  
AÑOS

IEP  
INSTITUTO DE  
ESTUDIOS  
PERUANOS

¿DESIGUALES DESDE SIEMPRE?  
MIRADAS HISTÓRICAS SOBRE LA DESIGUALDAD

# ¿Desiguales desde siempre?

Miradas históricas sobre la desigualdad

ANTONIO ZAPATA Y ROLANDO ROJAS



Serie *Estudios sobre Desigualdad*, 6

*“Esta publicación se llevó a cabo con la ayuda de una subvención del Centro Internacional de Investigaciones para el Desarrollo, Cánada, bajo la iniciativa Think Thank.”*

© IEP INSTITUTO DE ESTUDIOS PERUANOS  
Horacio Urteaga 694, Lima 11  
Telf.: (51-1) 332-6194  
Correo-e: <publicaciones@iep.org.pe>  
URL: <www.iep.org.pe>

© ANTONIO ZAPATA Y ROLANDO ROJAS

ISBN: 978-9972-51-445-6

ISSN: 2224-7424

Impreso en Perú

Primera edición en español: Lima, diciembre de 2013

1000 ejemplares

Hecho el depósito legal en la Biblioteca Nacional del Perú N.º 2013-19917

Registro del proyecto editorial en la Biblioteca Nacional: 11501131301031

Corrección de textos:	Daniel Soria
Diseño editorial:	Erick Ragas
Diagramación:	Silvana Lizarbe
Cuidado de edición:	Odín del Pozo

*Prohibida la reproducción total o parcial de las características gráficas de este libro por cualquier medio sin permiso de los editores.*

---

*¿Desiguales desde siempre? Miradas históricas sobre la desigualdad / Antonio Zapata y Rolando Rojas. Lima, IEP, 2013. (Estudios sobre Desigualdad, 6)*

1. DESIGUALDAD; 2. HISTORIA; 3. SIGLO XVI; 4. SIGLO XVII; 5. SIGLO XVIII;  
6. SIGLO XIX; 7. SIGLO XX; 8. RACISMO; 9. DISCRIMINACIÓN RACIAL; 10. PERÚ

W/05.03.05/D/6

---

# Contenido

PRESENTACIÓN	9
<i>Antonio Zapata y Rolando Rojas</i>	
LAS IDEAS SOBRE LA DESIGUALDAD DESDE UNA PERSPECTIVA HISTÓRICA	13
<i>Antonio Zapata y Rolando Rojas</i>	
Discurso colonial y consideraciones étnicas	18
El debate Las Casas-Sepúlveda	20
Civilización y barbarie	23
La inferioridad americana en debate	27
Crítica del trabajo forzado	30
La cuestión del voto	34
El indio y la nación	39
Viajeros de la primera república	45
Abolición de la esclavitud	48
Bartolomé Herrera y la renovación conservadora	52
La renta guanera	54
Los Andes ante la expansión capitalista	60
El racismo “científico”	64
Mercedes Cabello: mujer y buen gobierno	68
Radicales y anarquistas	72
La generación del 900	74
Indigenismo y educación	80

Los partidos políticos: aprismo y marxismo	86
La polémica del indigenismo	98
El socialcristianismo	102
El canto del cisne de la oligarquía	109
Las guerrillas y la revolución militar	115
Conclusiones	128
Bibliografía	139
<b>LAS PROMESAS IGUALITARIAS DEL LIBERALISMO CRIOLLO (SIGLO XIX)</b>	<b>149</b>
<i>Rolando Rojas</i>	
La “ficción” sobre la desigualdad	153
El liberalismo revolucionario	160
El interregno gaditano	168
La igualdad liberal criolla	172
La igualdad político-electoral	178
Liberales sin sociedad liberal	183
Liberalismo y guano	179
Liberalismo indigenista	194
El liberalismo civilista	198
La transformación liberal	201
Adiós (temporal) al liberalismo	205
A manera de conclusión	207
Fuentes impresas y bibliografía	209

# PRESENTACIÓN

ANTONIO ZAPATA Y ROLANDO ROJAS

Los trabajos aquí reunidos abordan las ideas sobre la desigualdad desde una perspectiva histórica. Tienen un carácter exploratorio, pues se trata de temas poco desarrollados por los historiadores si se comparan, por ejemplo, con la producción bibliográfica de sociólogos y economistas. Conservan, por tanto, una forma provisional y ensayística. Se trata de cuestiones puestas a la mesa para incitar el interés y el debate de los investigadores o, si quiere verse de ese modo, para aproximar la disciplina histórica a problemas que no han sido suyos.

El primer texto es una mirada panorámica sobre las ideas que pretenden legitimar las desigualdades en la sociedad peruana. El énfasis está puesto en los discursos racistas y abarca, con los riesgos que ello supone, lo sucedido al respecto en el Perú entre los siglos XVI y XX. Este amplio marco temporal no es arbitrario, pues se trata de ideas que atraviesan y caracterizan a la sociedad peruana desde la época de la conquista. Son, como las llamó Braudel, “encuadramientos mentales” que actúan como prisiones de larga duración. Pero, a diferencia de lo que sugería el célebre historiador, se trata de ideas versátiles que se resignifican, aunque con un núcleo de sentido relativamente invariable: el mundo está organizado en razas inferiores y superiores.

Ahora bien, lo particular de estos discursos, la creencia de que existen razas inferiores y superiores, consiste en señalar que las desigualdades entre los hombres derivan de su pertenencia a un “grupo racial” y no del modo en que está organizada la sociedad. De acuerdo con nuestro estudio, sugerimos que las ideas racistas pasan por tres momentos bien definidos, aunque sus rasgos no son privativos de

uno u otro momento, sino que contienen mensajes semejantes, pero sus conexiones estructurales permiten identificar tres racismos que se han desarrollado en la sociedad peruana.

El primer racismo corresponde a la época colonial, y sobrevive durante los primeros años de vida republicana. Este racismo se caracteriza por su carácter religioso y cultural. Religioso porque la “raza india” es tipificada como pagana, es decir, desconoce la religión verdadera y adora ídolos de barro; así, su inferioridad se debe a que pertenece a la época precristiana, al tiempo de los gentiles. Además, este primer racismo fue cultural, porque los indios desconocen los avances de la civilización occidental, carecen de normas sociales o “policía”, y resulta difícil moldear su vida social; en suma, son representados como bárbaros, por debajo de la cultura europea. Los indios fueron concebidos como una raza que vivía en un estadio cercano al “estado natural”.

Un segundo momento del racismo apareció en la segunda mitad del siglo XIX y primeros años del XX, cuando emergió lo que podría llamarse “racismo herrero” y el “racismo científico”. El primero refiere a la idea de Bartolomé Herrera según la cual la conciencia política no está desarrollada en los indígenas analfabetos, y, por tanto, debe proscríbírseles el derecho al sufragio. El segundo alude a que las razas tienen atributos desiguales con respecto a la inteligencia. La antropometría y autores como Gustave Le Bon sirven para señalar que el mundo está dividido en cuatro o cinco razas con propiedades particulares, y propone que la desigual distribución del poder mundial deriva de que unas razas son más aptas para la inteligencia, el desarrollo y la civilización que otras.

El tercer momento del racismo corresponde al siglo XX, cuando la educación y la posición económica se convierten en los indicadores para la discriminación de indígenas y mestizos. En una sociedad que va adquiriendo patrones de diferenciación clasistas, lo étnico-racial deja de ser el único elemento de discriminación. Si bien los indígenas continúan siendo presentados como ignorantes y pobres, cuando los hijos de estos se educan, van a la universidad y ascienden socialmente, tienden a ser incorporados o tolerados en el mundo de las élites. A esto Cotler lo llamó “incorporación segmentada”, sosteniendo que la sociedad del siglo XX avanzaba a convertirse en una sociedad de clases en el sentido de que lo étnico como patrón de diferenciación social progresivamente fue siendo reemplazado por consideraciones más económicas y educativas. La clase social empezó a imponerse sobre lo étnico, dando nacimiento a una nueva forma de discriminación.

Por otro lado, el segundo texto se concentra en el siglo XIX, y trata sobre las ideas igualitarias que los liberales trataron de implantar como principios ordenadores de la sociedad peruana. El punto de partida es que la noción de igualdad

jurídica presente en el marco legal-institucional y en el discurso oficial del Perú republicano se impuso sobre una sociedad en la que persistían estructuras corporativas que bloquearon la universalización del principio de igualdad. En estas circunstancias, el “imperio de la ley” solo reguló la vida social en algunos espacios limitados como las ciudades, donde los poderes tradicionales se habían erosionado, aunque, incluso en medios urbanos, la resistencia de la élite contra los valores republicanos fue muy intensa. Por su parte, en la sociedad rural, dominada por poderes tradicionales, la igualdad fue resistida y la dominación sobre los indios siguió caracterizándola.

Ahora bien, el liberalismo criollo fue moderado, y, debido a la inestabilidad política, el debate sobre la igualdad jurídica pasó a un lugar secundario ante problemas más urgentes, como el presidencialismo del sistema político, la intervención militar en los poderes públicos y el debilitamiento del orden constitucional. No obstante, este liberalismo llevó a cabo una crucial lucha por la igualdad político-electoral de los indígenas y logró que el voto de los analfabetos se mantuviera a lo largo del siglo XIX. Este sufragio fue indirecto, y la participación indígena casi se limitó al nivel primario de las parroquias, pero estos fueron los rasgos de las elecciones en otras partes de América e incluso de Europa.

El mejor momento del liberalismo ocurrió tal vez con el ascenso de Manuel Pardo a la presidencia de la república. Sin embargo, el “liberalismo civilista” tendió a priorizar el desarrollo de una economía de *laissez faire* antes que la expansión del principio de igualdad en el extenso territorio nacional. De otro lado, después de la guerra con Chile, este liberalismo civilista dio un giro ideológico-político que lo llevó a conciliar con los conservadores con respecto a la restricción del voto de los analfabetos. En este giro confluyeron dos procesos. Primero, la influencia del positivismo y el darwinismo social en la visión negativa de las élites latinoamericanas y peruanas sobre el indígena. Segundo, las conmociones de la guerra civil de 1894-1895, que empujó a las élites a aquietar a las provincias restringiendo el voto de los analfabetos con el propósito de garantizar la estabilidad política.

Esta conciliación entre liberales y conservadores tuvo un alto costo político, pues permitió que ambas tendencias fueran colocadas en el mismo saco ideológico bajo el rótulo de oligarquía. Otra consecuencia de esta conciliación fue que quedó casi en el olvido el aporte liberal con respecto a la agenda igualitaria de la política peruana del siglo XX. La crítica de la izquierda anarquista, socialista y aprista de la “oligarquía”, la aparición de los partidos de masas y de nuevas formas de acción política y la propuesta de un programa de igualdad socioeconómica acabaron enterrando las huellas de la tradición liberal igualitaria. Hoy,

esa tradición está siendo recuperada para pensar las complejidades históricas del Perú contemporáneo, y a ello desea contribuir este texto.

Por último, quisiéramos agradecer a diversos académicos y amigos que colaboraron con la mejora de estos trabajos. Una versión preliminar del primer texto fue leída y comentada por Cristóbal Aljovín y el Grupo de Estudios en Historia Política de la PUCP. Hemos tratado de incorporar sus valiosas sugerencias en esta última versión del documento. Asimismo, en el IEP, nuestros colegas Carlos Contreras y Raúl H. Asensio hicieron importantes comentarios a la versión preliminar, que han servido para replantear algunas de nuestras apreciaciones iniciales y desarrollar otras con mayor precisión. El segundo trabajo recibió la atenta lectura de Gabriela Milanezi para mejorar omisiones y errores de redacción. A todos ellos queremos manifestarles nuestra gratitud. Los errores que persisten son de nuestra entera responsabilidad.

*Lima, octubre de 2013*

# LAS IDEAS SOBRE LA DESIGUALDAD DESDE UNA PERSPECTIVA HISTÓRICA

ANTONIO ZAPATA Y ROLANDO ROJAS

Este trabajo trata sobre las ideas que justifican la desigualdad en el Perú. Ponemos énfasis en los discursos racistas que históricamente generaron un conjunto de sentidos comunes según los cuales existen razas superiores e inferiores, es decir, que las desigualdades sociales son una derivación de la naturaleza racial de los individuos y no del modo en que está organizada la sociedad.<sup>1</sup>

Como veremos, el racismo es una ideología maleable, que se ha transformado numerosas veces, mutando en nuevas variedades a lo largo de nuestra historia. El primer racismo, que apareció en la conquista y se difundió durante la colonia, poseyó un carácter religioso y cultural. Religioso en el sentido de que los españoles habían desplegado una alta intolerancia contra los infieles en la lucha por la reconquista de la Península Ibérica de manos de los moros. Ellos consideraban a los pueblos no cristianos como susceptibles de ser dominados por la fuerza y obligados a convertirse a la fe verdadera. En forma paralela, el racismo era un fenómeno cultural, porque los nativos del Nuevo Mundo, además de infieles, eran representados como bárbaros, situados en los escalones más bajos de la civilización. En tal sentido, colonizarlos era una forma de llevarles reglas de convivencia o “policía”, como se decía en la época. Ese primer racismo tuvo vigencia trescientos años, y constituye el substrato del discurso sobre las desigualdades en el Perú.

---

1. Dijk 1999.

En contraste, el racismo de la segunda mitad del siglo XIX, sin perder su connotación cultural, estuvo definido por un carácter fenotípico o fisiognómico.<sup>2</sup> Bajo la influencia de las ciencias naturales y de la antropometría, se procedió a una taxonomía racial que ordenó jerárquicamente la diversidad de grupos étnicos en el Perú, derivando sus cualidades morales y sus límites intelectuales de sus rasgos físicos y del color de su piel. El mejor ejemplo de este planteamiento se halla en el escritor Clemente Palma, hijo mayor del tradicionalista, y autor de la tesis titulada *El porvenir de las razas* (1897), a quien puede considerarse como un exponente de las ideas racistas de Gustavo Le Bon en el Perú.

Este racismo científico parece ser una reacción conservadora ante las ideas igualitarias que brotaron de la independencia política frente a España. En ese proceso surgió un primer liberalismo que se expresó en una legislación que permitía la participación electoral de la plebe urbana y de la población indígena en la vida política del Estado. Así, la emancipación habría dado origen a un nuevo tipo de racismo que se superpuso y reforzó el anterior; elementos del primer racismo serían piezas importantes de la nueva envoltura.

Más adelante veremos cómo, durante la segunda parte del siglo XIX, se desarrolla una corriente pesimista sobre la composición étnica y social del país. Para los conservadores el problema del Perú era complejo porque los indígenas, que constituían la mayoría nacional, poseían una cultura concebida como inferior y casi subhumana. Además, buscar una solución para este problema dentro del Perú era una quimera, puesto que el indígena era considerado incapaz de asimilar la cultura y la técnica occidentales. La única opción era cambiar de individuos, atraer inmigrantes europeos y limitar la peligrosa inmigración asiática, que estaba empeorando el problema de las razas en el Perú.<sup>3</sup>

Vamos a tener oportunidad de revisar cómo este segundo racismo tuvo un elevado contenido discriminatorio, porque enfrentaba la obra igualitaria del liberalismo de la independencia. Las élites conservadoras del siglo XIX vivían sobresaltadas y necesitaban reafirmarse ideológicamente, mientras que las clases altas de la era colonial disponían de mayor seguridad en sí mismas y no les cabía duda de su puesto en la jerarquía social. El virreinato español en el Perú se había organizado en función del dualismo compuesto por dos repúblicas, la de españoles e indios, siendo la segunda una esfera subordinada a la primera. Gracias a ello, la desigualdad era la base natural del ordenamiento jurídico. La independencia

---

2. Los conceptos e incluso el término pertenecen a Poole (2000: 199).

3. Palma 1897.

introdujo un cambio trascendental. En principio, los ciudadanos son iguales ante la ley; esto quizá es una ficción, porque en la práctica siempre la autoridad ha distinguido calidades individuales, pero lo importante es que legalmente se quebró la idea de un sistema desigual aceptado por las partes.

En efecto, después de la independencia nació un Estado que proclamó la igualdad ciudadana como base natural de su constitución. Por ello, ante la problemática de la desigualdad, existen dos épocas fundamentales. La primera corresponde a los siglos en los que la desigualdad era lo natural, mientras que la segunda se extiende hasta nuestros días, y se funda en el principio opuesto, según el cual el fundamento del Estado es la igualdad jurídica de los ciudadanos. En la primera era, la desigualdad se basaba en grupos étnicos estamentales concebidos como categorías fijas, mientras que la segunda etapa ha buscado superar los clivajes étnicos mediante el mestizaje.<sup>4</sup>

Con el advenimiento de la república, la concepción holística de la sociedad perdió vigencia. Teóricamente, el principio ordenador republicano era la igualdad legal, aunque acepta la persistencia de las desigualdades socioeconómicas, pues, desde el punto de vista liberal, ellas dependen de las decisiones de los individuos en relación con el mercado. En todo caso, la igualdad legal supone terminar con divisiones y jerarquías estamentales y étnicas, es decir, reemplazar una sociedad compuesta por repúblicas separadas de españoles y de indios por una sociedad igualitaria en términos políticos y dividida exclusivamente en clases sociales sin connotaciones étnicas. En Europa, el nacimiento de los gobiernos representativos se produjo casi en simultáneo con la supresión de la propiedad terrateniente y los señoríos jurisdiccionales, donde los señores imponían tributos y administraban justicia al margen del Estado.

Hemos recogido la idea de que la Latinoamérica poscolonial se caracteriza por la elevada velocidad de transformación de las estructuras políticas hacia la modernidad, en agudo contraste con el retraso de los cambios socioeconómicos en esa misma dirección. En el siglo XIX, la sociedad republicana se estancó en las diferencias estamentales debido al vigor de una institución colonial típica que adquirió un poder inusitado: la hacienda colonial andina, que mantuvo a amplios sectores de la población indígena bajo formas de servidumbre.<sup>5</sup>

---

4. Esta idea aparece tratada para la India en un célebre libro sobre el sistema de castas, que se debe a Dumont Louis, *Homo hierarchicus: ensayo sobre el sistema de castas* (Madrid: Aguilar, 1970).

5. Los estudios de la hacienda colonial andina siguen teniendo como autor fundamental a Macera (1977).

No obstante, el siglo XIX puede ser visto como una época de lenta transición y forja de varios proyectos igualitarios que luego cuajaron en nuevos sentidos comunes y movimientos políticos masivos. Hubo, además, mutaciones que irradiaron desde la esfera política, puesto que la formación de un Estado autónomo generó consecuencias sociales inadvertidas. En efecto, las guerras de independencia y los conflictos de caudillos abrieron canales de ascenso social a oficiales mestizos y soldados indígenas. Estos y otros cambios erosionaron en el largo plazo el carácter étnico de la sociedad peruana, aunque recién en el siglo XX emerge una sociedad de masas o clases.

En el siglo XX, particularmente en la segunda mitad, y como resultado del trascendental proceso de migraciones internas, es posible identificar una tercera forma del racismo que llamaremos “racismo clasista”, en el sentido de que se ejerce básicamente sobre grupos indígenas y mestizos pobres. En efecto, cuando se trata de migrantes andinos y mestizos que poseen una profesión, son hombres de negocios, logran buenos ingresos económicos y tienen niveles de consumo de clase media, el racismo se minimiza, llegando fácilmente a dejar de ser considerados indígenas o mestizos.<sup>6</sup>

Trataremos de mostrar cómo el racismo se ejerce con mayor fuerza sobre los sectores pobres de la sociedad, es decir, aquellos que no logran ascender en la escala social y participan marginalmente de la economía de mercado. Esta situación está relacionada con los procesos de desarrollo capitalista, en el sentido de que el factor económico se impone sobre el étnico como principal elemento de diferenciación social. La desigualdad fenotípica va cediendo su lugar a la clasista. Pero no ha desaparecido totalmente, sino que ha impregnado a las clases. Así, todo lo superior se blanquea, mientras que lo inferior se cholea.

Una última cuestión: si bien la ideología racista ha sido el principal instrumento para legitimar las desigualdades, veremos también la aparición de discursos que defienden lo opuesto, es decir, la igualdad entre los seres humanos. Como señala Norberto Bobbio, la igualdad aparece conceptualmente con la revolución francesa y define las actitudes políticas en la sociedad moderna. Quienes apuestan por la vigencia de la justicia social se ubican a la izquierda, mientras que la derecha agrupa a quienes postulan que la desigualdad es natural al funcionamiento de toda sociedad. En ese sentido, la actitud frente a la desigualdad se convierte en la clave del alineamiento político de la sociedad de clases.<sup>7</sup>

---

6. Cadena 2004.

7. Bobbio 1995.

Por ello, podemos interpretar el pensamiento sobre las desigualdades en dos periodos muy nítidos. Desde la conquista hasta el final del siglo XIX, predominó la justificación de la desigualdad. En esa primera etapa hubo algunos pensadores que plantearon una visión positiva de la igualdad y se opusieron a los hondos abismos que separan a los seres humanos en el Perú. Pero eran minoría, y su obra era individual, con escaso impacto en el sentido común de su tiempo. En ese primer periodo, la apreciación habitual era la aceptación de las desigualdades como algo natural y divino, generado por el encuentro de razas de calidades distintas.

La segunda época aparece en el tránsito entre los siglos XIX y el XX, y continúa hasta hoy, correspondiendo a la aparición y progresiva consolidación de la sociedad de clases. En este periodo se exacerbó la competencia por el sentido común. Los pensadores de izquierda desarrollaron un profundo cuestionamiento de la desigualdad, planteando diversas fórmulas para superarla. Para las izquierdas, la búsqueda de justicia social se convirtió en el motivo principal de la acción política. Pero en este periodo también se defendió la desigualdad, argumentando que motoriza la dinámica social en una sociedad capitalista, constituyendo la base del progreso individual. De acuerdo con este argumento, la sociedad a lo sumo debería abrir mayores oportunidades para estimular la movilidad social, pero no podría pretender la igualdad. Estas dos visiones son parcialmente contrapuestas y se han desarrollado en oposición, dando origen al debate intelectual del siglo XX sobre la dicotomía igualdad/desigualdad.

Las categorías principales del análisis las hemos tomado de la historia de los conceptos, un nuevo acercamiento que cobra impulso en la disciplina histórica que consiste en revisar los cambios de contenido de las ideas principales que ordenan la acción política. Así, se construye una reflexión que pretende entender el significado de la evolución de las nociones y doctrinas políticas. Al aplicarse este acercamiento a la realidad histórica, se constata que el tiempo es muy desigual, que existen periodos de aceleración y otros más calmos. A veces, la conservación de la tradición tiene mucho sentido para los creadores de ideas, mientras que en tiempos más contemporáneos, la velocidad se invierte y se pasa a apreciar el cambio constante, donde solamente lo novedoso cobra brillo y entusiasmo al público.<sup>8</sup>

---

8. Fernández Sebastián 2009. Entre otros trabajos se puede consultar un número monográfico de la revista *Bulletin de l'Institut Francais d' Etudes Andines*, tomo 39, número 1 (2010), bajo la dirección de George Lomné. Nuestro buen amigo Cristóbal Aljovín nos animó a utilizar este enfoque, por lo que estamos doblemente en deuda.

## Discurso colonial y consideraciones étnicas

El virrey Francisco de Toledo organizó la sociedad virreinal sobre la base de la desigualdad. Sus fundamentos jurídicos establecían un sistema que dividía la sociedad en dos esferas nítidamente separadas y jerarquizadas: la república de indios y la república de españoles, cada una con sus reglas y privilegios particulares, estando la primera sometida a la segunda. Estas normas hacían de los indios un grupo humano destinado al trabajo manual, obedeciendo órdenes y pagando un tributo, al cual no estaba sujeto ningún otro grupo étnico.

El propósito del tributo indígena era financiar los salarios de los funcionarios ibéricos encargados de administrar el dominio occidental sobre la población nativa. Los españoles, además de ocuparse de la burocracia, se desempeñarían como propietarios de las empresas por constituir en la sociedad colonial, así como de las funciones militares y eclesiásticas. La idea era erigir un mundo social claramente delimitado, donde cada estamento o cuerpo social cumpliría una función específica.<sup>9</sup> Así había funcionado la Europa medieval, pero la particularidad de la sociedad colonial es que identificó y asoció los estamentos y los cuerpos sociales con un grupo étnico. Es decir, las categorías estamentales se vieron compenetradas de significados étnicos o raciales, por lo cual es posible conceptualarlos como castas o cuerpos social/raciales.

Ahora bien, de acuerdo con las concepciones de la época, la pertenencia de un individuo a uno u otro cuerpo social definía su trayectoria de vida. El individuo existía y tenía sentido en tanto parte de un estamento. Se esperaba que quien nacía indio del común se dedicara a labores productivas y acabara sus días en esas tareas. Algo parecido se esperaba de los negros que nacían esclavos: su existencia debía transcurrir en las plantaciones de la costa o en las ciudades, en el servicio doméstico o como trabajadores manufactureros. Por supuesto, las posiciones privilegiadas de los blancos tampoco debían variar. Así, cada individuo se definía por su pertenencia a un cuerpo que tenía funciones precisas y un puesto predefinido en el orden social. Las tareas asignadas a cada grupo étnico tenían sentido en un plan mayor, diseñado para guiar al conjunto social, partiendo de reglas específicas que se conectaban formando un todo armónico. Así, si cada estamento cumplía sus funciones, el resultado sería una sociedad estable, feliz y eterna.

En esta concepción, la sociedad funcionaría de forma muy parecida a un cuerpo humano, donde el cerebro piensa y adopta decisiones, mientras que las otras partes actúan obedeciéndolo. Son los brazos y piernas de la sociedad, que aceptan

---

9. Flores-Galindo 1987: 265.

la autoridad del primero, llevando el peso y cargando los bultos. En tal sentido, alterar las jerarquías equivalía a convertir la sociedad en un caos. Se podía aceptar que un mestizo, por ejemplo, pasara a posiciones reservadas a los blancos, pero un destino individual no alteraba las jerarquías establecidas entre los grupos sociales. Por el contrario, la aceptación de cierta movilidad le daba dinámica a un sistema que, bien visto, no era tan inflexible como se pretendía.

La mayor flexibilidad provenía del intenso contacto que, desde los primeros días de la conquista, se dio entre indios y españoles, produciendo un sostenido mestizaje que obligó a atemperar el proyectado *apartheid* entre las dos repúblicas. Este mestizaje fue algo imprevisto, un fenómeno no deseado, que alteró los planes iniciales del monarca español en América. Aunque de modo poco explícito en las leyes, en la práctica los mestizos pasaron a ocupar posiciones intermedias en el ordenamiento colonial, no tan postrados como los indios y negros, pero claramente por debajo de los blancos.

Otro grupo que ocupó un lugar particular fueron los curacas o caciques, quienes cumplían una función de mediación entre españoles e indios. Ellos conservaron buena parte de sus honores y privilegios prehispánicos: no pagaban el tributo indígena, tenían yanaconas a su servicio, un cúmulo de propiedades, eventualmente riqueza, así como acceso a la educación formal. La existencia de los caciques resultaba algo contradictoria con la idea de la inferioridad del indio, pues en la vida cotidiana gozaban de una posición superior a la de muchos españoles pobres. Así, si bien la sociedad colonial estaba constituida estructuralmente sobre la desigualdad, esta no era enteramente estática, sino que su porosidad permitía muchas situaciones prácticas que violaban la rigidez de la ley.

Este modo de organizar la sociedad estaba legitimado por ideas medievales y un imaginario religioso que propiciaba la aceptación del orden estamental como la única manera en que la sociedad podía funcionar. Así, en 1544, cuando se puso en cuestión el sistema de encomiendas, un grupo de religiosos de la Nueva España escribió al rey para manifestar su apoyo a las encomiendas, señalando:

En la república bien ordenada, es necesario que haya hombres ricos, para que puedan resistir a los enemigos y los pobres de la tierra puedan vivir debajo de su amparo, como lo hay en todos los reinos donde hay política y buen orden y estabilidad, así como lo hay en España y otros reinos. Y si esta tierra se ha de perpetuar, error es grande pensar que han de ser todos los pobladores iguales, como España no se conservarían, ni otro algún reino, si en él no hubiese señores y príncipes y ricos hombres.<sup>10</sup>

---

10. Zavala 1978: 96.

Si bien esta visión estamental era la dominante, no era la única. Por el contrario, en la época de la conquista se produjo un intenso debate sobre la naturaleza de los indios que habría de tener consecuencias en su estatus jurídico y en el tipo de relación que se establecería entre españoles e indios. Este debate está bien representado por la confrontación entre los religiosos Bartolomé de Las Casas y Juan Ginés de Sepúlveda.

## El debate Las Casas-Sepúlveda

Desde los inicios de la colonización, varios grupos de religiosos venían criticando la forma como se llevaba este proceso en América, pues las ansias de enriquecimiento de los conquistadores dejaban en último plano la conversión espiritual de los indios. Al rey y al Papa se enviaron cartas y memoriales con quejas sobre la esclavitud y la crueldad con que se sometía a los indios, lo que también significaba la restricción de la labor de los misioneros, que deseaban reproducir en América la época del cristianismo primitivo. Haciéndose eco de estas denuncias, el papa Pablo III dictó en 1537 la bula *Sublimis Deus*, en la que se pronunció a favor de la humanidad de los indios, a los que calificó de “seres capaces de entender la fe católica” y no como “brutos creados para vuestro servicio”. En tal sentido, ordenó que “tales indios y todos los que más tarde descubran los cristianos, no sean privados de su libertad por medio alguno, ni de sus propiedades, aunque no estén en la fe de Jesucristo”, sentenciando que los indios “no serán esclavos”.<sup>11</sup>

Las discrepancias sobre la naturaleza del ser humano del Nuevo Mundo y de la legitimidad de la conquista llevaron a un debate entre dos teólogos, que, a su modo, expresaban las dos posiciones en disputa. Se trata del debate entre Bartolomé de Las Casas y Juan Ginés de Sepúlveda, que, a decir de Lewis Hanke, tuvo como trasfondo la cuestión de las desigualdades, y en este punto vamos a detenernos. La pregunta que se plantearon fue si los indios eran gente de razón, pues de esta consideración se derivaba el carácter violento o pacífico de la evangelización. Si poseían entendimiento, la conversión al cristianismo debía hacerse mediante la persuasión, como habían procedido Cristo y sus apóstoles. En cambio, si eran faltos de entendimiento, debía recurrirse a la violencia, y se podía aplicar una serie de normas que autorizaban el sometimiento de los paganos como parte de su conversión al catolicismo. El debate se llevó a cabo en 1550 y 1551, en Valladolid,

---

11. Hanke s. f.: 173.

ante una junta de teólogos reunidos para escuchar por separado los argumentos de uno y otro. La Junta fue presidida por el propio emperador Carlos V.<sup>12</sup>

La posición de Las Casas fue que los aborígenes del Nuevo Mundo eran gente de razón y, por tanto, sujetos de derechos: “No son santochados, ni mentecatos, ni sin suficiente razón para gobernar sus casas”.<sup>13</sup> Las Casas fundamentó su postura apelando a testimonios y noticias que corroboraban la bondad de los indios, sus costumbres pacíficas y los diversos monumentos arquitectónicos que indicaban su capacidad para el pensamiento complejo. Como su evaluación era que se trataba de seres con razón, señaló que el convencimiento era el método de evangelización más coherente con la fe católica: “Nuestra religión cristiana es igual y se adapta a todas las naciones del mundo y a todas igualmente recibe y a ninguna quita la libertad ni sus señoríos ni se mete debajo de servidumbre”. Amparándose en la doctrina de la igualdad de los hombres, en tanto hijos de Dios, señala: “Así que todo linaje de los hombres es uno, y todos los hombres en cuanto a su creación y cosas naturales son semejantes, y ninguno nace enseñado”.<sup>14</sup> Estas ideas eran atractivas para la corte española, pues le resultaba óptimo que los indios se conviertan en vasallos y paguen impuestos, mientras era desventajoso que recayeran en la situación de esclavitud, en cuyo caso serían susceptibles de convertirse en patrimonio de particulares.

La posición contraria a la de Las Casas estaba representada en Juan Ginés de Sepúlveda, quien reivindicaba el sometimiento violento de los indios. Este teólogo era un experto en las teorías de Aristóteles y era célebre por haber traducido su libro *Política* al latín. En su discurso, Sepúlveda conceptúa a los indios como seres inferiores frente a los españoles: “Esos bárbaros [...] en prudencia, ingenio y todo género de virtudes y humanos sentimientos son tan inferiores a los españoles como los niños a los adultos, las mujeres a los varones [...], finalmente cuánto estoy por decir los monos a los hombres”.<sup>15</sup> Para reforzar su concepto, Sepúlveda retrata a los indios como idólatras, caníbales, practicantes de sacrificios humanos y, por tanto, individuos de dudosa reputación. Al respecto, escribe que en los indios “apenas encontrarás vestigios de humanidad, que no sólo no poseen ciencia alguna, sino que ni siquiera conocen las letras ni conservan ningún monumento de su historia sino cierta oscura y vaga reminiscencia de algunas cosas

---

12. Como es bien conocido, Las Casas sintetizó su postura en un libro célebre (véase Hanke s. f.).

13. Hanke s. f.: 172.

14. *Ibid.*, p. 172.

15. Todorov 2008: 165.

consignadas en ciertas pinturas, y tampoco tienen leyes escritas sino instituciones y costumbres bárbaras”.<sup>16</sup>

Un sujeto concebido con tales características debía estar destinado al servicio de personas que tenían una naturaleza más refinada, como los españoles. Con claras reminiscencias medievales, Sepúlveda señala que los indios, dada su “inferioridad y rudeza natural”, debían “servir a sus superiores y a sus amos naturales, los españoles”.<sup>17</sup> Para Sepúlveda este sometimiento tendría efectos civilizadores sobre los indios y se presenta como un designio divino: “Qué mayor beneficio y ventaja pudo acaecer a esos bárbaros que su sumisión al imperio de quienes con su prudencia, virtud y religión los han de convertir de bárbaros y apenas hombres, en humanos y civilizados en cuanto pueden serlo”.<sup>18</sup>

Esta noción de superioridad/inferioridad lo lleva a concluir que resulta legítimo dominar por la fuerza a los hombres cuya naturaleza lleva implícita la obediencia a los otros:

Los más grandes filósofos declaran que estas guerras pueden emprenderse por parte de una nación muy civilizada contra gente nada civilizada que son más bárbaros de lo que uno se imagina, pues carecen de todo conocimiento de las letras, desconocen el uso del dinero, van casi siempre desnudos, hasta las mujeres, y llevan fardos sobre sus espaldas y en los hombros, como animales, durante largas jornadas.<sup>19</sup>

Al terminar la Junta de Valladolid, Carlos V se decidió por los argumentos de Las Casas, y emitió las denominadas Leyes Nuevas, que iban a provocar la sublevación de los encomenderos conducidos en el Perú por Gonzalo Pizarro. En este sentido, en Valladolid la victoria política de Las Casas fue muy clara. No obstante su triunfo y a pesar de la efectiva extinción de las encomiendas después de dos o tres generaciones, los consejos políticos de Las Casas no se concretaron. Por el contrario, el derrotado de Valladolid se impuso en la práctica de los españoles en América. Las ideas de Sepúlveda concluyeron orientando las reglas no escritas de la costumbre.

Las relaciones concretas entre españoles e indígenas se basaron en la imposición del tributo y la mita, ambos sancionadores de la derrota de los indios y su conversión en sujeto inferior, que debía obediencia a la cultura superior. Para la Corona, las ideas de Las Casas eran muy atractivas, pero el planteamiento de Sepúlveda

---

16. Por su parte, Sepúlveda escribió un texto famoso que resume su parecer (1979).

17. Callirgos 1993: 75.

18. Hanke s. f.: 182.

19. *Ibid.*, p. 167.

resultó más coherente con las concepciones jerárquicas de la sociedad que tenían los individuos que llegaron al Nuevo Mundo. Como vimos, en esa época, la existencia de señores y vasallos era fundamental para el correcto funcionamiento de cualquier sociedad organizada. Así, Domingo de Betanzos señalaba en 1541:

[...] porque es necesario que en la república, para ser bien ordenada, halla en ella personas valerosas e poderosas e ricas, e caballeros e nobles, porque estos son los huesos sobre los que se sostiene la república; porque no puede ser república más malaventurada e abatida que aquélla donde todos son pobres e abatidos e necesitados, porque los tales ni pueden favorecer la república, ni ayudarse unos a otros, lo cual sería así si nadie tuviese pueblo ni señorío, lo cual es harto no conveniente.<sup>20</sup>

De este modo, la noción de superioridad (en su sentido cultural y religioso) definió el sentido común de la desigualdad en América Latina, tornándose en un hábito que estableció los límites y formas de las relaciones entre españoles e indígenas americanos. Dicho concepto permitió que los blancos se sientan representantes de un orden superior, el cual debían extender sobre los indios incivilizados. No solo se trataba de la raza, sino que ella además constituía el fundamento de una nueva jerarquía, que imponía obligaciones para cada polo: unos portaban la cultura superior y los otros debían someterse a la asimilación cultural. La debilidad esencial de las costumbres aborígenes provenía de su ignorancia de la religión verdadera, en nombre de la cual se justificaba la conquista. En este sentido, la conquista de América prolongaba la reconquista de España misma, en tanto extendía el cristianismo a regiones y pueblos paganos. El racismo era religioso, mandaban los cristianos viejos y debían obedecer los paganos recién convertidos.

Ahora bien, conforme se fueron desarrollando ideas y nociones que provenían de las ciencias naturales, la legitimación de las desigualdades entre americanos y europeos se enriqueció con nuevas teorías que se agregaron a las raciales. Entre estas nuevas ideas destacan las que surgieron de las misiones científicas que realizaron viajeros y exploradores europeos en el Nuevo Mundo. Estas ideas fueron recreadas por criollos ilustrados, y entre ellos sobresale el quiteño Antonio de Alcedo, sobre quien vamos a referirnos a continuación.

## Civilización y barbarie

En el siglo XVIII, la Ilustración expandió un conjunto de ideas inspiradas en la observación, experimentación y ciencias exactas. Al Perú y al mundo

---

20. Zavala 1978: 95-96.

hispanoamericano, las ideas ilustradas y racionalistas llegaron a través de circuitos de intercambio cultural con la metrópoli. Fue la época de las expediciones científicas y los viajes de exploración que, con el apoyo de la Corona, llevaron a cabo naturalistas europeos para dibujar mapas y recoger muestras de minerales y plantas que podían ser aprovechadas por el comercio. La ilustración americana vino acompañada por el uso intenso de nociones dialécticas, como “civilización” y “barbarie”, que fueron empleadas como herramientas de análisis para entender el mundo social. Aunque estas nociones ya existían, la Ilustración las consolidó como categorías del pensamiento, al asociarlas a lo urbano y a lo rural respectivamente. Esto fue posible gracias al desarrollo de las ciudades y del proceso de modernización, que ahondó la desigualdad entre la ciudad y el campo. Este planteamiento se halla en la monumental obra titulada *Diccionario de América*, escrita por Antonio de Alcedo.

Alcedo fue un geógrafo criollo nacido en Quito (1735-1812), quien viajó a España a la edad de 17 años. En la metrópoli abrazó la carrera militar y se formó como un típico funcionario del despotismo ilustrado. Alcedo escribió su *Diccionario geográfico-histórico de las Indias Occidentales o América* en cinco volúmenes, donde ofreció una detallada información demográfica del Nuevo Mundo. Para ello, estudió muchos censos coloniales que se hallaban en los archivos del rey. Clasificó a las personas usando diversos indicadores: raza, lugar de residencia, pertenencia a uno u otro virreinato. La obra proporciona un conjunto de información detallada sobre la geografía e historia política del continente. Fue traducida rápidamente al inglés y se convirtió en una fuente célebre sobre América en un momento que se estaba ampliando notablemente el interés por el Nuevo Mundo gracias a los viajes científicos y a las guerras y revoluciones del temprano siglo XIX.<sup>21</sup>

En su *Diccionario*, Alcedo distinguió entre ciudades, pueblos y villas. De manera obvia, presentó a las primeras como la parte civilizada del Nuevo Mundo, pues concentraban la población blanca, las instituciones políticas, los centros educativos y una vida cultural de tipo occidental. Después de realizar cuidadosos balances, concluyó que el 93% de las aglomeraciones eran aldeas y solo 7% podían aspirar a la condición de urbanidad. Es decir, las áreas de civilización en América eran pocas. A continuación, estudió la composición de las ciudades, clasificando a sus habitantes en razas y ocupaciones laborales para sostener que eran el foco principal del mestizaje. El fenómeno le interesa sobremedida, y trata de determinar si es la tendencia demográfica principal. No obstante, su parecer

---

21. Alcedo 1789.

fue que su extensión no era uniforme, sino que abarcaba ciertas localidades particulares, precisamente algunas áreas urbanizadas del Nuevo Mundo.

Ahora bien, a Alcedo le interesa el mestizaje como extensión de la cultura ibérica sobre poblaciones parcial o completamente indígenas. En efecto, son numerosas las alusiones de Alcedo a la superioridad cultural occidental basada en la razón y religión verdadera sobre la magia y antiguas creencias propias de indios poco civilizados. De acuerdo con Alcedo, esa superioridad cultural podía extenderse gracias al mestizaje. Así, plantea una imagen positiva de la mezcla racial, porque bien llevada era el camino para civilizar el mundo hispanoamericano.

Por otro lado, vincula la superioridad cultural occidental al liderazgo de las ciudades sobre un campo enorme pero informe, que sería la fuente de superstición y atraso de las poblaciones del Nuevo Mundo. En ese sentido, las ciudades constituyen el polo civilizador, el lugar por excelencia de la cultura occidental, la fuente que podía irradiarse hacia el campo bárbaro. La imagen que plantea Alcedo no era original, sino que correspondía al pensamiento ilustrado, y la encontramos en los escritos de Rousseau y de Voltaire; en el siglo XIX, esta visión se convirtió en una manera convencional de representar el mundo.

Asimismo, Alcedo planteaba que solo en las ciudades se hallaba una población íntimamente conectada a la cultura occidental. En cambio, entre la población rural Alcedo constataba la sobrevivencia de tradiciones indígenas que constantemente buscaban recrear el pasado precolombino. Por ello, esa tradición constituía una amenaza, una puerta para el retorno a la barbarie, que debía ser controlada a partir de instituciones que tenían su sede y centro de operaciones en las ciudades.

Así, en el discurso histórico de Alcedo, la relación que se establece entre la ciudad y el campo es de sometimiento. La ciudad debe controlar y dominar al campo para hacer viable el proceso de mestizaje y evitar que el mundo rural busque la vuelta a sus orígenes étnicos. Ahora bien, si el campo se impone, entonces, los mismos mestizos se tornaban peligrosos, porque serían el vehículo para la reintroducción de la barbarie campesina en las ciudades. De este modo, el mestizo era un ser ambiguo, que podía civilizarse y avanzar o retroceder a la barbarie original. La clave no se hallaba en la mezcla racial, sino en la capacidad de la ciudad para guiar al campo.

A partir de esta constatación y en una dimensión macro, Alcedo se interesa por los seres humanos que habitan América y sobre cómo podía garantizarse que continuaran siendo leales al rey. En su presentación de los orígenes étnicos de las poblaciones que habitan tanto en las ciudades como en los pueblos y villas, resultaba que los indios aún seguían siendo casi las dos terceras partes del total,

pues alcanzaban hasta el 75% de la población en los pueblos. En el área andina, la proporción de indígenas en medios rurales se elevaba hasta el 85%. Es decir, entre nosotros se presentaba una de las tasas más altas de densidad indígena del continente. Alcedo se alarma ante esta masa humana que reproduce la cultura indígena volcada al pasado. Sin embargo, la encuentra felizmente sometida y expresándose a través de un grupo mestizo que bordeaba el 10% del total y que estaba en expansión tanto en las ciudades como en los pueblos. Esos mestizos le parecían portadores de un apego esencial a lo hispano, aunque amantes de sus regionalismos, que no necesariamente le parecían nocivos. De alguna manera Alcedo se identifica con los particularismos locales que le recordaban su origen quiteño.

El verdadero consuelo de Alcedo venía de las cifras de españoles o blancos, a los que situaba en una quinta parte de la población total. Es decir, para el *Diccionario*, el 20% de la población de Hispanoamérica era blanca: peninsulares o criollos. Según su criterio, afortunadamente no todos los blancos vivían en ciudades; algunos poblaban las zonas rurales, formando el 10% de la población rural. Ellos eran los encargados de mantener el control de la civilización sobre la barbarie y eran el puente cultural de la ciudad con el campo. Eran la punta de lanza de la civilización occidental. De este modo, el análisis demográfico del Nuevo Mundo dejaba medianamente satisfecho a este diligente funcionario del absolutismo borbónico.

No puede dejar de señalarse que Alcedo observaba la América española con un prisma dualista, analizándola como un continente de oposiciones y contrastes, básicamente entre la cultura occidental y la indígena. Esas dicotomías se multiplicaban e incidían en la separación básica entre la república de indios y la república de españoles, que impregnó todo el andamiaje institucional español en los Andes. Esas oposiciones dialécticas obligaban al control político del Estado español, confiriéndole a la ciudad hispanoamericana la responsabilidad de conducir al campo bárbaro, pero no salvaje, que había aceptado ser sometido y debía seguir en esa condición.

En efecto, el *Diccionario* de Alcedo encontraba un tercer estadio, correspondiente a la selva amazónica, que se mantenía en condición de salvajismo. Ella no estaba siendo civilizada y constituía la amenaza máxima, puesto que en realidad la ciudad debía conducir al campo para evitar que el conjunto social se degrade y caiga en el salvajismo selvático. Los estadios posibles eran tres, y al campo le correspondía una situación intermedia y vacilante entre los extremos. Por ello, la civilización urbana tenía grandes responsabilidades que, si eran cumplidas con eficiencia, garantizarían la continuidad de la misión civilizadora de España en América.

La visión de Alcedo, cabe señalar, era parte de una reflexión mayor que varios autores europeos venían realizando a partir de la información de las exploraciones científicas y de las relaciones de viajeros. Estos autores formularon interpretaciones que colocaban a América en una posición de inferioridad ante el Viejo Mundo, provocando respuestas polémicas de ilustrados criollos. Veremos esto enseguida.

## La inferioridad americana en debate

Como se dijo, en el siglo XVIII, las ideas que confirmaban las desigualdades existentes se enriquecieron con visiones que provenían de las ciencias naturales y del pensamiento ilustrado. El aporte de estas visiones fue que acrecentaron y actualizaron la justificación de las desigualdades con los saberes y el lenguaje moderno. En efecto, la Ilustración venía cambiando los términos del debate intelectual, y los asuntos se discutían en el plano de la razón antes que con el lenguaje religioso, como vimos con Las Casas y Sepúlveda. Entre las élites cultas, la religión estaba perdiendo poder explicativo, y más bien los fenómenos sociales y naturales se reflexionaban a partir del conocimiento racional y la información científica y experimental. En tal sentido, las noticias de las expediciones científicas y los viajes de exploración por el territorio americano se convirtieron en el material para pensar y actualizar la visión sobre las desigualdades. Estaba surgiendo una suerte de geografía física y humana comparada entre el Viejo y el Nuevo Mundo que permitió elaborar la imagen de América como un continente impúber, que no había alcanzado la madurez de Europa.<sup>22</sup>

Es el planteamiento de Georges Louis Leclerc, conocido como el conde de Buffon, un naturalista que publicó desde 1739 una obra de 36 volúmenes que lleva el título de *Historia natural, general y particular*. En esa voluminosa obra, Buffon se refiere a América como un continente inmaduro y débil, que no había completado su proceso de evolución. Según el naturalista francés, América tenía una naturaleza hostil para el desarrollo de los animales, los cuales son más pequeños que los de Europa. Esta pequeñez, decía Buffon, era signo de inferioridad, pues inclusive los animales que llevan los españoles a América ven reducirse su tamaño, ya que la naturaleza americana tiende a generar seres disminuidos: “Los caballos, los asnos, los bueyes, las ovejas, las cabras, los cerdos, los perros, todos estos animales se han hecho allí más pequeños”.<sup>23</sup>

---

22. Gerbi 1960: 4.

23. Buffon 1812.

En Buffon no queda claro si la reducción de estatura afectaba también al ser humano, pues si bien lo califica de salvaje, constata que su tamaño no difiere significativamente del de el hombre europeo. “Aunque el salvaje del Nuevo Mundo sea poco más o menos de la misma altura que el hombre de nuestro mundo, esto no basta para que pueda constituir una excepción del hecho general del empequeñecimiento de la naturaleza viva en todo ese continente”.<sup>24</sup>

Lo que Buffon no se había atrevido a señalar fue afirmado por otros ilustrados europeos: en una naturaleza inhóspita y un clima malsano como el de América, el ser humano no podía desarrollarse plenamente. El pensador francés Guillaume-Thomas Raynal, autor de la *Historia filosófica y política de los establecimientos y del comercio de los europeos en las dos Indias* (1770), decía de los hombres americanos que “son menos fuertes, menos valerosos, sin barba y sin vello, degradados en todos los signos de virilidad”. En general, para Raynal: “La ruina de este mundo está grabada en la frente de sus habitantes. Es una especie degenerada en su constitución física, en su estatura, en su género de vida, en su ingenio poco avanzado para todas las artes de la civilización”.<sup>25</sup>

No obstante, quien tuvo mayor impacto y generó abundante controversia en América fue Cornelis de Pauw, autor de las *Investigaciones filosóficas sobre los americanos* (1768). A la manera de Buffon, De Pauw señala que la naturaleza del continente americano era insalubre, pues procreaba animales inferiores a sus semejantes del Viejo Mundo. Decía De Pauw que a los animales europeos llevados a América se les caía la cola, los perros dejaban de ladrar, la carne de las vacas se volvía estoposa y los genitales de los camellos no funcionaban. Como es fácil inferir, una naturaleza con estas características producía seres humanos inferiores. Así, sobre los indios americanos señalaba que eran tan enclenques que “el menos vigoroso de los europeos los derribaba sin trabajo en la lucha”.<sup>26</sup> Los peruanos, afirmaba, eran impúberes como los camellos, los indios del Marañón tenían la cabeza cúbica o cuadrada y describe el Cusco como un “amontonamiento de casuchas, sin tragaluces ni ventanas”.

Ahora bien, para De Pauw los “salvajes” americanos eran seres envilecidos de nacimiento, condición que compartían con los hijos de españoles nacidos en América, es decir, los criollos. “Indudablemente, la totalidad de la especie

---

24. Gerbi 1960: 5-6.

25. *Ibid.*, p. 46.

26. *Ibid.*, p. 52.

humana está debilitada en el nuevo continente”.<sup>27</sup> Esta afirmación de De Pauw generó una extensa reacción en América, pues en el siglo XVIII existía en las ciudades de Hispanoamérica grupos de criollos ilustrados que se volcaron a estudiar el territorio, los recursos naturales y la historia de América, y resulta que sus conclusiones iban en sentido opuesto.

Uno de los primeros en responder a De Pauw fue el criollo mexicano Francisco Xavier Clavijero, autor de *Historia antigua de México* (1780-1781).<sup>28</sup> Clavijero empezó por defender las bondades de la tierra americana, y rechazó que los criollos sean inferiores a los hombres nacidos en Europa. Apelando a su conocimiento concreto de la realidad americana, señalaba que “si Pauw hubiese visto, como yo, los enormes pesos que llevan sobre sus espaldas los americanos, no hubiera tenido valor para echarles en cara su debilidad”. Luego agrega:

Viví algunos años en un seminario destinado a su instrucción [...]; tuve después algunos indios entre mis discípulos [...], [por lo cual] protesto a Pauw y a toda la Europa que las almas de los americanos en nada son inferiores a las de los europeos; que son capaces de todas las ciencias, aun las más abstractas.<sup>29</sup>

Del lado peruano tenemos al médico limeño José Manuel Dávalos, quien disertó una tesis en marzo de 1787, en París, en la cual rechazaba los pareceres de De Pauw. Señalaba Dávalos que el clima de Lima y en general del Perú era “salubérrimo”, y que no podía ser el causante de las enfermedades de los limeños. Pone como ejemplo sublime de lo saludable el clima de Miraflores y Piura. Las “auras balsámicas” del primero curaban ipso facto las fiebres tercianas, en tanto que el segundo curaba la sífilis con el “solo influjo saludable del clima”. Según su parecer, las enfermedades eran causadas por los alimentos grasos, viscosos y picantes que se consumían en Lima. Otro destacado criollo peruano que se opuso a las tesis de De Pauw fue Hipólito Unanue, autor del libro *Observaciones sobre el clima de Lima y su influencia en los seres organizados* (1806).<sup>30</sup> Unanue consideraba que el clima no tiene una influencia decisiva en la naturaleza del ser humano y que, en todo caso, el clima de Lima no era tropical como decía De Pauw, sino templado y benigno. En este sentido, Unanue lo trataba de ignorante, de saltar a conclusiones sin base empírica suficiente.

---

27. *Ibíd.*, p. 51.

28. Clavijero 1826.

29. Gerbi 1960: 185.

30. Unanue 1940.

Asimismo, el médico peruano rechazó las ideas que señalaban que la naturaleza americana propiciaba el nacimiento de seres humanos inferiores: “El espíritu racional está igualmente distribuido en todas las partes de la tierra. En todas ellas el hombre es capaz de todo, si es ayudado por la educación y el ejemplo”.<sup>31</sup> Unanue, Dávalos y Clavijero expresaban la emergencia de una conciencia criolla que reivindicaba la igualdad de América frente a Europa y criticaba las características específicas del dominio colonial hispano. En realidad, el movimiento ilustrado cobijaba ideas que, al mismo tiempo, reafirmaban y negaban las desigualdades. Seguidamente veremos a algunos autores que criticaban el orden colonial y la explotación del indio.

## Crítica del trabajo forzado

En el siglo XVIII e inicios del XIX, la crítica ilustrada del orden colonial fue relativamente intensa. Esta crítica apuntaba a cuestionar tanto la organización política del Antiguo Régimen como las visiones prevalecientes sobre el indio. En el primer caso, tenemos la crítica de los jóvenes tenientes de la Armada Jorge Juan y Antonio de Ulloa, quienes realizaron una suerte de diagnóstico de la administración colonial y plantearon una serie de reformas modernizadoras que elevarían la eficiencia de las instituciones virreinales. Jorge Juan y Antonio de Ulloa fueron enviados por la Corona en 1735 como acompañantes de la expedición científica del sabio francés Charles de la Condamine, que partía hacia Quito con autorización de España. Ambos recibieron instrucciones secretas con la misión de observar el gobierno colonial y las costumbres políticas imperantes. En particular debían responder a las siguientes interrogantes: ¿por qué el rey recibía bastante menos rentas de lo calculado? ¿Dónde se quedaba parte de la renta real? ¿Quién se beneficiaba de recursos que deberían llegar a la Real Hacienda?

Jorge Juan y Antonio de Ulloa estuvieron 14 años entre Quito y el Perú. A su retorno a España escribieron un informe muy detallado sobre el funcionamiento de las instituciones de gobierno y sobre la administración de justicia en América. Este informe permaneció guardado por varias décadas hasta que fue publicado extraoficialmente en Inglaterra en 1826 con el título de *Noticias secretas de América*. Desde entonces es un *best seller* en el tema de corrupción. Uno de los asuntos más destacados de este libro es la situación de los indios. Los autores resaltan los abusos sufridos por los naturales y el elevado deseo de enriquecimiento privado

---

31. Citado en Bracamonte 1996.

de parte de las autoridades encargadas de brindarles protección y justicia. La crítica de Juan y Ulloa fue dirigida principalmente a los corregidores de indios, responsables de las provincias rurales, quienes combinaban poderes de jueces con los de gobernadores políticos, militares y policiales. Ellos cobraban impuestos y generalmente procuraban maximizar la ganancia elevando el número de tributarios y ejerciendo abusos.

Asimismo, estos corregidores efectuaban los odiados repartos de mercaderías. Esto consistía en la venta forzosa de bienes a precios onerosos. Por ejemplo, los indios eran obligados a comprar mulas viejas y enfermas a precios superiores a los de las jóvenes y sanas. Por su lado, estas autoridades prohibían todo comercio libre en el interior de su provincia y ejercían con sus allegados un sistema comercial monopólico. De este modo, ganaban una extraordinaria renta durante sus cinco años de ejercicio. El salario era lo de menos, lo importante era la posibilidad de aprovechar el puesto para lograr una enorme exacción de recursos a sus administrados.

El problema no era solo de individuos codiciosos, sino que el propio sistema parecía diseñado para la extracción y transferencia de riqueza de un sector de la población a otro. Es decir que el orden colonial, en manos de ciertos funcionarios asociados con agentes privados, ahondaba las desigualdades económicas antes que mantener la paz social de los dominios reales. En efecto, ocurría que los corregidores compraban sus cargos en remates públicos organizados por el virrey, pero como los montos eran elevados, se veían en la necesidad de endeudarse con los comerciantes de Lima, quienes les adelantaban el dinero necesario para comprar el puesto. Este mecanismo colocaba a los corregidores en una situación de dependencia con el comerciante que le proveía mercancías que el corregidor colocaba en pueblos y comunidades de su jurisdicción. Por ello, se producía una asociación de intereses entre el corregidor y el comerciante que descansaba en la explotación de los indios. El reparto era una forma de hacer avanzar el mercado en forma compulsiva.<sup>32</sup>

Dependiendo de la extensión de la provincia, los corregidores de indios ganaban entre 1000 y 4000 pesos anuales por cinco años. Pero gracias a los abusos descritos, cada uno regresaba a España con ganancias que fluctuaban entre los 40.000 y los 200.000 pesos. Esa renta hacía odioso al gobierno, y los indios buscaban evitarlo. El ideal de estos, que constatan Juan y Ulloa, consistía en sostener la menor cantidad posible de contactos con los funcionarios reales. Un indio tranquilo era aquel que veía poco o nunca al Estado colonial. Su ideal era mantenerse al margen.

---

32. Lohmann Villena 1957, Golte 1980.

Juan y Ulloa mostraron la “autonomía práctica” de las autoridades y poderes locales, en el sentido de que actuaban siguiendo sus propios intereses y al margen, e incluso contrariando, los dictados del rey. En efecto, las quejas y denuncias contra los abusos de los corregidores eran conocidas por las autoridades de la metrópoli, y esta había impuesto montos límites a la repartición de mercancías. No obstante, los corregidores hacían caso omiso de las disposiciones reales y colocaban mercancías de acuerdo con sus propios cálculos sobre la capacidad de absorción de los pueblos de indios. Esto ponía en peligro la legitimidad del gobierno virreinal, que, en teoría, debía estar por encima de los intereses particulares y velar por los derechos de cada estamento. Pero Juan y Ulloa encontraron una administración que se regía por el interés de sus funcionarios y no por el real, y que contaminaba al cuerpo entero de burócratas: “Continuando con el tema de los cohechos, lo que hemos dicho al respecto de los virreyes sucede con los demás: gobernadores, ministros de la audiencia y jueces, con la única diferencia de no ser los regalos tan cuantiosos”.<sup>33</sup>

Si bien las *Noticias secretas* pueden leerse como una crítica efectuada desde la propia metrópoli sobre la administración colonial, hubo otras voces ilustradas que cuestionaron los desequilibrios sociales desde posiciones periféricas, más enraizadas en la sociedad local. Es el caso de Miguel de Eyzaguirre, un criollo nacido en Chile y autor de un Informe titulado “Ideas acerca del indio” (1809), que retoma la cuestión sobre la condición del indio en la sociedad colonial, visto bajo un ángulo novedoso. Eyzaguirre era funcionario de la audiencia de Lima y había ocupado el cargo de protector de indios. Su folleto enfatiza que el indio no es inferior al español y que su naturaleza es idéntica, pues ambos son seres humanos. Por lo tanto, las leyes que los gobiernan serían las mismas y valdrían para ambas repúblicas, ya que en los dos casos se trata de la antigua y bien respetada ley natural. Esta proposición cuestiona uno de los ejes del ordenamiento colonial, porque rechaza el dualismo que hasta entonces había definido el orden político y administrativo.

Eyzaguirre no desconoce la condición de extrema pobreza y de sumisión del indio. Por el contrario, reconoce que, en la práctica, el indio es efectivamente tratado como un ser inferior. Pero a diferencia de otros autores que ven en la educación el medio para redimir al indio, Eyzaguirre da un salto cualitativo y propone que la condición de miseria del indio proviene de siglos de explotación y trabajos forzados. Su libertad ha sido ilusoria, y ha sido obligado a efectuar el

---

33. Juan y Ulloa 2002: 438.

trabajo manual que demandaba el orden colonial. El trabajo forzado y no la libertad de contratación serían los rasgos distintivos de la condición del indio.

Otro de los puntos que Eyzaguirre cuestiona es el estereotipo del indio ocioso. Estaba muy difundida la idea de que el indio debía ser obligado a trabajar porque era holgazán por naturaleza y estaba dominado por la coca y el alcohol. Ante ello, Eyzaguirre señala: “Páguese al indio lo que se pagaría al no indio y habrá trabajadores de sobra”.<sup>34</sup> De acuerdo con su parecer, el empeño laboral o el ocio eran derivados de una cuestión salarial. Si pagaban muy mal por el trabajo, era obvio que habría mucho esfuerzo. Por otra parte, el informe de Eyzaguirre está vinculado al debate sobre la abolición de la mita. En efecto, en la coyuntura abierta por la invasión francesa de la Península Ibérica y la convocatoria a las Cortes de Cádiz, en España se debatió acerca de la mita que los indios del virreinato del Perú estaban obligados a cumplir, bajo forma de trabajo forzoso, desde los tiempos del virrey Toledo. En los comienzos del siglo XIX, esta institución era un anacronismo que se resistía a morir. En México, por ejemplo, el trabajo forzoso había desaparecido en el transcurso del siglo XVIII, dando paso a un extenso asalariado. Los ejemplos internacionales apuntaban a la abolición de la mita, y el informe de Eyzaguirre busca sustentar esta postura.

De este modo, la reflexión de Eyzaguirre fue parte de un razonamiento mayor, al constituir la base de un alegato por el trabajo libre y la contratación de mano de obra a través del mercado. Voces reformistas como la de Eyzaguirre percibían el gran retraso social del Perú, incluso en comparación con otras regiones de Hispanoamérica. Según el informe, el trabajo forzoso bloquea el desarrollo de la población y, además, vuelve estéril el trabajo mismo, porque se hace a desgano y sin esmero. De tal modo que una meta tan crucial como la misma prosperidad del virreinato estaba vinculada a la desaparición de las mitas y la extensión del trabajo libre. Es decir, el desarrollo internacional obligaba a modificar la situación servil del indígena peruano. No habría modernidad si el indio seguía sometido al trabajo obligatorio. La consecuencia de este sistema era el estancamiento y eventual retroceso de la productividad en el Perú. Así, la extendida pobreza era consecuencia del trabajo forzoso. Al cuestionar tanto el dualismo como la mita, Eyzaguirre estaba buscando redefinir las bases del pacto colonial. Estaban cerca los tiempos de cambio de régimen.

---

34. Eyzaguirre 1977.

## La cuestión del voto

Con la crisis política del imperio español, la convocatoria a las Cortes de Cádiz y el posterior proceso de independencia se abrió un campo favorable a la difusión de las ideas liberales sobre la igualdad. Un pensador influyente entre los ideólogos de la emancipación fue Jean Jacques Rousseau, autor de un libro que marcó una nueva forma de analizar la desigualdad, *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres* (1754). En este texto, el filósofo ginebrino parte de la idea de que los hombres nacieron libres e iguales. A esta época la llamó estado natural, cuando se vivía de los frutos de la naturaleza y no existía propiedad privada; el ser humano tendía al bien y la piedad. Como su subsistencia estaba disponible en los bosques, el mar y los ríos, no existía motivo para la envidia o la ambición. Esta época, en palabras de Rousseau, debió ser la más feliz de la humanidad: “Ese estado era [...] el mejor para el hombre, y que sólo pudo salir de él debido a algún azar funesto que, para el bien común, nunca hubiera debido producirse”.<sup>35</sup>

Sin embargo, conforme se inicia la civilización y aparece la propiedad privada, las desigualdades irrumpen para dividir a los hombres. Es decir, las desigualdades eran resultado del desarrollo de la civilización. Según Rousseau, la propiedad privada es el trabajo acumulado en forma de bienes, y como los hombres disponen de talentos diferentes, los más fuertes y hábiles están en mayor capacidad de acumulación, ahondando las diferencias. Como la mayoría de hombres desea ser rico, la sociedad se volvió anárquica y violenta; la competencia era feroz. Los ricos, ante el temor de ser despojados por la fuerza, y los pobres, por el deseo de recuperar la paz, consintieron en conferir a un poder supremo la conducción de la sociedad. Así, la constitución del gobierno consagró el statu quo de las desigualdades, confiriéndoles una aureola de legitimidad y divinidad. Como señala Rousseau:

Tal fue el origen de la sociedad y de las leyes que le dieron nuevas cadenas al débil y nuevas fuerzas al rico, que destruyeron para siempre la libertad natural, sentaron la ley de la propiedad y de la desigualdad, que de una hábil usurpación hicieron un derecho irrevocable y que en provecho de algunos ambiciosos sujetaron desde entonces a todo el género humano, a la servidumbre y a la miseria.<sup>36</sup>

Esta manera de pensar era relativamente nueva, porque hasta la víspera se había aceptado que los seres humanos nacían distintos, y que era conveniente que

---

35. Rousseau 1970: 78.

36. *Ibid.*, p. 86.

siguieran siendo diferentes hasta la muerte. Así, este concepto crucial de una esencia igualitaria de la humanidad se propagó en el tránsito de la colonia a la república.

Las ideas de Rousseau, así como de otros ilustrados, se difundieron en el Perú en la época de la Constitución de Cádiz, cuando al amparo de la libertad de prensa aparecieron varios periódicos (*El Peruano*, *El Verdadero Peruano*, *El Satélite del Peruano*, *El Peruano Liberal*, *El Argos Constitucional* y *El Investigador*) que criticaban y defendían las reformas políticas que se implementaban desde la metrópoli. En uno de ellos se puede leer un cuestionamiento a la desigualdad jurídica: “La odiosa división de clases y destinos ha producido sobre la moderna Europa los atroces males que lloramos [...]. Desaparezca pues de un suelo virtuoso e ilustrado la ridícula inquietud y manía de los privilegios exclusivos”.<sup>37</sup> Ahora bien, los liberales entendían por igualdad dos cuestiones: una igualdad de naturaleza, es decir, la especie humana era una misma compuesta por cuerpo y racionalidad, y una igualdad jurídica, esto es, que todos eran iguales ante la ley.

En cambio, aceptaban la desigualdad económica, pues consideraban que esta alentaba la competencia y premiaba a quienes se esforzaban creando empresa y riqueza. En ese sentido, en *El Verdadero Peruano* se aclaraba que: “La única igualdad que hay entre los hombres es la de la naturaleza, esto es que todo individuo se ha de componer de cuerpo y alma racional; y también la de protección que cimenta nuestro Código”.<sup>38</sup> En *El Manual de un republicano* se precisaba que la igualdad no se refería a la socioeconómica: “Por esta palabra debe entenderse no una igualdad de los hombres en sí mismos, sino de la ley para con todos los hombres. En vano se empeñarían éstos por hacerse iguales entre sí, cuando la naturaleza misma no lo ha permitido”.<sup>39</sup> La desigualdad económica era más o menos aceptada por sectores del liberalismo. Como se vio en Rousseau, los hombres desarrollan a lo largo de su vida habilidades distintas, sea por la educación que reciben o por las condiciones de vida que les tocan, y que se traducen en cierta acumulación de bienes. Así, lo que las leyes debían garantizar era la igualdad jurídica, mientras que intentar garantizar la igualdad económica resultaba contraproducente, pues el talento y el esfuerzo personales restituirían la desigualdad entre los hombres. Como se decía en *El Verdadero Peruano*: “Aunque hoy se hiciese entre los hombres una participación, la más igual y geométrica de los bienes de la tierra, mañana volvería a reinar la misma desigualdad”.

---

37. Macera 1955: 114.

38. *Ibíd.*, p. 114.

39. *Ibíd.*, p. 115.

Por otro lado, estaban los que defendían las desigualdades en tanto fundamento del régimen. Se apela, por ejemplo, a la idea Matienzo según la cual la desigualdad era estimable porque no todos pueden desempeñar las mismas funciones sociales. Al respecto decía *El Satélite Peruano*:

Así como en el cuerpo humano no pueden todos los miembros ser semejantes por razón de la diversidad de sus funciones [...] también es preciso que en un cuerpo moral haya personas que se apliquen a los diferentes empleos a que se les destina, para que se remedie a un tiempo sus diferentes necesidades.<sup>40</sup>

De modo similar, en un artículo de *El Verdadero Peruano* se señalaba que la desigualdad era necesaria para la conservación del orden: “Pretender que todos los hombres sean perfectamente iguales es una quimera [...] si así no fuese, muy en breve desatados los lazos de la subordinación, caeríamos en una homicida anarquía”.<sup>41</sup>

En todo caso, el principio de igualdad jurídica y un voto inclusivo se impuso en las Cortes de Cádiz. Luego, se mantuvo en las constituciones republicanas sobre la ciudadanía electoral. La Constitución de 1823, por ejemplo, fue bastante incluyente, pues si bien estableció como requisito para votar saber leer y escribir, dispuso que esto recién se aplicara después de 1840. Se esperaba que para esta fecha el analfabetismo estuviera erradicado. La constitución prefería que los electores fueran sujetos autónomos e independientes, de ahí la exclusión de los vagos y sirvientes, que podían ser manipulados por terceras personas. En el caso de los indios de comunidad, propietarios y tributarios del Estado, estaban perfectamente capacitados como electores. Las constituciones posteriores, como las de 1828 y 1839, reafirmaron el carácter abierto de la ciudadanía. Sin embargo, también hubo opositores a la participación política de los indígenas y analfabetos.

Un ejemplo de las posiciones encontradas sobre el voto indígena fue el debate parlamentario de 1849, el cual giró en torno al artículo ocho de la constitución de 1839, que permitía hasta 1844 el ejercicio del voto a los analfabetos que residieran en zonas donde no existieran escuelas. La lógica era que no se podía exigir saber leer y escribir a quienes vivían en lugares sin acceso a la escuela, pues la implementación de centros educativos era responsabilidad del Estado. Como el Gobierno no había cumplido, un grupo de parlamentarios propuso que se ampliara el plazo del artículo ocho hasta 1860. Lo liberales, entre los que sobresalía Pedro Gálvez, estuvieron a favor de prolongar el derecho de los analfabetos. Según su

---

40. *Ibíd.*, p. 115.

41. *Ibíd.*

parecer, era ponerse a tono con la renovación política y marcar distancia con el antiguo régimen. En esta lógica, el voto analfabeto proveía bases sólidas al régimen representativo. A este respecto, Pedro Gálvez señala que, en la revolución francesa, el derecho a voto de los analfabetos significó abrir “con franqueza las puertas de la nación á todo hombre que deseaba ser miembro suyo”.<sup>42</sup>

El apoyo liberal al voto indígena busca construir una nación cívica, concebida como una comunidad de individuos identificados por derechos en común, pues las divergencias sociales eran muy profundas. La tesis doctoral de la historiadora Alicia del Águila muestra la naturaleza inclusiva de la solución liberal decimonónica. Ellos propusieron que la ciudadanía alcance a los alfabetos capaces de leer y escribir en español, pero quien no supiera las primeras letras podía alcanzar la ciudadanía por otros medios. Así, encontramos que quien tuviera una propiedad o poseyera un taller independiente o viviera en zonas donde no hubiera escuelas también podía acceder al derecho de votar.<sup>43</sup> De esa forma, hubo múltiples vías para acceder a la condición ciudadana.

Como sabemos, prácticamente hasta fines del XIX, imperó un régimen electoral inspirado en Cádiz, por el cual en primera vuelta se elegía electores, aproximadamente uno por cada doscientos ciudadanos. En segunda vuelta, esos electores elegían realmente a las autoridades. De acuerdo con este sistema, se encuentra a los indios de comunidad y amplios sectores de la plebe urbana votando en ese primer turno, que simplemente seleccionaba a los verdaderos electores, quienes actuaban a continuación.

Por su parte, los conservadores, entre los que sobresalía el sacerdote Bartolomé Herrera, eran contrarios a cualquier prolongación del voto de los analfabetos. En sus intervenciones, Herrera señaló que si bien todos los hombres eran iguales en cuanto a derechos, en algunos hombres estos estaban presentes en “germen”, como en los niños, mientras que otros mostraban la conciencia cívica más desarrollada. En realidad, Herrera negó la capacidad de todos los seres humanos para elegir gobernantes y mucho menos para ejercer las funciones de gobierno. Se requería hombres especializados en el saber, quienes evidentemente serían los que podían participar en la política y de la esfera de gobierno; se refirió a ellos como una “aristocracia del saber”. En consecuencia, decía Herrera, otorgar el voto a los analfabetos era cargarlos de una responsabilidad para la que no estaban listos,

---

42. Chiaramonti 2005: 329.

43. Águila 2010.

y que solo haría de ellos “brazos y manos que otros utilizarían al momento de depositar el voto en las urnas”.<sup>44</sup>

El debate sobre el voto analfabeto continuó a lo largo del siglo XIX, particularmente con ocasión de la confección de una nueva constitución o la promulgación de leyes electorales. No obstante las controversias, los liberales lograron mantener el voto indígena hasta su abolición por Nicolás de Piérola en las postrimerías del siglo. Inclusive, en la Convención Nacional de 1855 se llegó a proponer el voto directo, con lo cual aumentaría la influencia política de los sectores populares e indígenas. Frente a esta propuesta, un representante conservador señaló: “Con el sufragio directo, la nación ha sido envilecida, se la ha querido igualar al negro esclavo, marcado en el alma y en el cuerpo con una profunda ignorancia, con sus instintos de robo y de asesinato, y con las cicatrices del látigo”.<sup>45</sup>

Otro punto sobre el voto indígena fue la abolición del tributo decretado por Ramón Castilla en 1854. Algunas autoridades locales consideraron que al dejar su condición de tributario, el indígena perdía también su derecho al voto. El alcalde del Cusco hizo la consulta sobre esta situación al fiscal de la nación, José Simeón Tejada, quien se pronunció en 1859 a favor de mantener el derecho del voto de los indígenas de comunidad, pues si bien dejaban de ser contribuyentes seguían siendo propietarios de tierras. Esta opinión sirvió “como regla general en situaciones análogas”.<sup>46</sup>

La tendencia parecía ser la consolidación del voto indígena y de los analfabetos, pues en 1860 se aprobó una Constitución que dio el voto a todos los analfabetos, no solo a los indios de comunidad, sino a los negros que habían obtenido su libertad en 1854 gracias a Castilla. Sin embargo, en 1895, las fuerzas conservadoras lograron establecer la restricción del voto a los analfabetos, dejando fuera de las elecciones a amplios sectores populares e indígenas. Al año siguiente, la ley electoral introdujo el voto directo por primera vez en el Perú. De este modo, una innovación profundamente democrática tuvo que esperar la previa depuración del padrón electoral, despojando de indígenas y la plebe urbana, para poder ahora sí elegir en forma directa. De esta manera se interrumpió la participación indígena en los procesos electorales, que, en el caso de algunas localidades rurales, parece haber sido significativa, pues representantes indígenas llegaron a ocupar cargos en los ayuntamientos que tenían una alta concentración de indios.

---

44. *Ibid.*, p. 327.

45. Sobrevilla 2004: 236.

46. Chiaramonti 2005: 338.

## El indio y la nación

La independencia también abrió un periodo excepcional de sentimientos nacionalistas que se tradujeron en la exaltación del pasado incaico y la reivindicación del indio. Se plantearon un conjunto de reformas como la abolición del tributo indígena y la extensión de la educación a los sectores populares. Apenas desembarcó San Martín en Pisco, lanzó una proclama en castellano, quechua y aimara, señalando:

A los indios naturales del Perú: compatriotas, amigos descendientes todos de los Incas. Ya llegó para vosotros la época venturosa de recobrar los derechos que son comunes a todos los individuos de la especie humana, y salir del estado de miseria y abatimiento al que le habían condenado los opresores de nuestro suelo [...] yo os ofrezco del modo más positivo hacer todo cuanto esté a mi alcance para aliviar vuestra suerte, y elevaros a la dignidad de hombres libres; y para que tengáis fe en mis promesas declaro que desde hoy queda abolido el tributo, esa exacción inventada por la codicia de los tiranos para enriquecerse a costa de vuestros sudores.<sup>47</sup>

Por otro lado, en el contexto de las guerras de independencia, emergió un discurso favorable a la reivindicación del indio y su inclusión en la nación. Un sector de criollos liberales publicó una revista titulada *la Abeja Republicana*, en cuyas páginas los indígenas aparecen invocados como “dignos hijos del sol”, a quienes se solicita declarar la guerra a los españoles y “venguen unidos los asesinatos, las prisiones, los destierros, y sobre todo la sangre de vuestros incas, que aún humea sobre la tierra”.<sup>48</sup>

En cuanto a la participación del indio en la formación de la nación y en la elección del Gobierno, el mismo periódico declara una posición favorable y confía en su inclinación a la idea de libertad:

Jamás el indígena será un obstáculo para la elección de un gobierno sabio y paternal. Patriota por naturaleza ha procurado siempre, aunque con mal suceso, recobrar la antigua independencia del Perú. Con su antigua agitación ha comprobado que el pueblo conquistado permanece constantemente en revolución.<sup>49</sup>

Para los liberales de la primera hora, la nación por construir debía reunir a criollos y andinos.

---

47. García 2007: 107-108.

48. La figura dominante entre los jóvenes de este periódico fue Francisco Javier Mariátegui, quien era el líder de un grupo generacional proveniente del Convictorio de San Carlos y llamado “carolino”. Ellos fueron la vanguardia liberal.

49. Rojas 2009: 67-68.

En otro periódico patriota, titulado *Los Andes Libres*, se presenta la imagen de la nación peruana como una familia cuyos hijos estaban divididos por obra de la política española, pero que había llegado el momento de unirse y expulsar al opresor: “Ya es tiempo que formemos todos una familia y olvidemos rivalidades que, para oprimirnos fácilmente, fomentó en estos últimos años la artera política de un miserable gobierno [español]”; luego, refiriéndose al mismo gobierno, se agrega: “Él sembró las primeras semillas de la discordia, y es muy justo que sea el primero que experimente su amargo efecto”. El mismo periódico señala: “Los indios son nuestros compatriotas y estamos envueltos en una misma desgraciada suerte, desde que el infame Toledo hizo decapitar en un cadalso en la plaza del Cuzco al inocente príncipe Tupac Amaru”.<sup>50</sup>

*El Sol del Perú* anunciaba el resurgimiento del Tawantinsuyu, aunque bajo una nueva unidad criolla e india:

El antiguo imperio de los Incas va a renacer más glorioso y brillante. Nosotros ya reunidos, sin las odiosas distinciones del antiguo egoísmo, formaremos una sola nación. Revivirá el antiguo esplendor; y bajo el suave dominio de leyes imparciales y sabias, mereceremos en nuestra infancia misma la admiración y el respeto de las demás naciones del globo.<sup>51</sup>

Como vemos, algunas publicaciones se esmeran en proclamar la unidad espiritual de criollos e indios; empleando extensamente las figuras propias del parentesco, hermanos y familia son invocados como ideal de relación entre grupos que habrían estado enfrentados supuestamente por culpa de los españoles. Estas publicaciones añaden reconocimiento explícito a la historia y pasadas grandezas de los indígenas, tanto prehispánicas como coloniales.

Ese mismo proceso se produjo en el terreno de la música y las canciones populares. La independencia no solo buscaba conquistar los espíritus, sino también ganar las almas, y en ese sentido, la creación musical fue otro campo del enfrentamiento cultural por la hegemonía de una nueva forma de pensar. Antes de que se realice el concurso para aprobar un Himno Nacional, ya se cantaba música patriota. Entre ella, destaca una canción compuesta por la misma pareja de autores que después se volvió a reunir para la canción nacional. Se trata de José de la Torre Ugarte y de José Bernardo Alcedo, quienes compusieron una canción titulada “La chicha”, que celebra la comida y bebida nacional en oposición a la cultura culinaria europea. La popularidad de su primera canción fue la palanca que luego

---

50. *Ibíd.*, p. 69.

51. *Ibíd.*, p. 73.

facilitó a De la Torre Ugarte y Alcedo triunfar en el concurso oficial para componer el Himno Nacional. “La chicha” gozó de gran apoyo popular y expresó bien las emociones de esos días fundacionales de la república. Fue cantada el primer 28 de julio, cuando todavía no existía el himno, y el pueblo reunido para escuchar a San Martín, en la Plaza Mayor de Lima, entonó el coro y sus ocho estrofas:

### Coro

Patriotas,  
el mate de chicha llenad.  
Y alegres brindemos  
por la libertad.

### I

Cubra nuestras mesas  
el chupe y el quesillo,  
el ají amarillo y el celeste ají.  
Y a nuestras cabezas  
la chicha se vuela,  
la que hacerse suele  
de maíz o maní.

### II

Esta es más sabrosa  
que el vino y la sidra  
que nos trajo la hidra  
para envenenar.  
Es muy espumosa  
y yo la prefiero  
a cuanto el íbero  
pudo codiciar.

### III

El inca la usaba  
en su regia mesa.  
Con que ahora no empieza,  
sino es inmemorial.  
Bien puede, el que acaba,  
pedir que se renueve  
el poto en el que bebe,  
o su caporal.

## IV

El cebiche venga,  
la guatia enseguida,  
que también convida  
e invita a beber.  
Todo indio sostenga  
con el pote en la mano  
que a todo tirano  
ha de aborrecer.

## V

Oh licor precioso,  
tú licor peruano,  
licor sobrehumano,  
mitiga mi sed.  
Oh néctar sabroso,  
de color del oro,  
del indio tesoro,  
patriotas bebed.

## VI

Sobre la jalea del ají  
untada con mano enlazada,  
el pote apurad.  
Y este brindis  
sea el signo que damos  
a los que engendramos  
en la libertad.

## VII

Al cáliz amargo  
de tantos disgustos  
sucedan los gustos,  
suceda el placer.  
De nuestro letargo  
a una despertamos,  
y también logramos libres,  
por fin, ser.

## VIII

Gloria eterna  
demos al héroe divino  
que nuestro destino  
cambiado ha por fin.  
Su nombre grabemos  
en el terreno  
del árbol que el fruto  
debe a San Martín.

La pieza musical es extraordinariamente ilustrativa de las emociones colectivas en el Perú del tránsito de la colonia a la primera república. Revela las ideas vigentes entre los intelectuales criollos definidos por la república liberal y sus consideraciones sobre la cultura indígena y el mestizaje. Por ello, en primer lugar es una canción a la influencia de la chicha en el espíritu nacional. Desde el coro, se halla presente la idea del brindis a la antigua usanza andina, empleando un pote de calabaza como recipiente y en honor a la nueva generación que nace en libertad. Esa figura refleja una conexión con la etiqueta andina, que hacía del brindis ceremonial el comienzo de todo encuentro entre personas civilizadas.

Se glorifica la chicha por ser antigua y originaria de los incas, “inmemorial”. La canción expresa con nitidez una línea política cuando dice “del indio tesoro, patriotas bebed”, buscando generar esa confluencia entre andinos y criollos que ha sido una aspiración de los revolucionarios y reformistas peruanos de distintas épocas. También contiene una apuesta sobre el futuro, la promesa de la vida peruana, para utilizar una célebre frase de Jorge Basadre, cuando dice: “Al cáliz amargo de tantos disgustos sucedan los gustos, suceda el placer”. Es decir, De la Torre Ugarte formula la idea de que al apartarse el Perú de España vendría una nueva época y reinaría la armonía social, se eliminaría el amargor. Como consecuencia, vendría el tiempo del placer, una prolongación de la gratificación de los sentidos. Ese resultado hedonista sería consecuencia del esfuerzo reclamado por la canción para extirpar el dominio colonial.

Del mismo modo, en la canción se enumeran los platos que acompañan a la chicha como conjunto culinario nacional. Ahí aparece en primer lugar el cebiche, mostrando que es un plato nacido al menos en el siglo XVIII, si no de mayor antigüedad. Esa mención prueba también el origen peruano del cebiche, no obstante su posterior extensión por América Latina. También se menciona a la guatía, al chupe y al quesillo. El ají es el único producto que iguala el poder representativo cultural que se le asigna a la chicha en la canción. Así, el ají, que significa los

picantes y cebiches, y la chicha de jora, aparecen como los productos representativos del Perú independiente.

Esta chicha de los patriotas sirve como símbolo de oposición a España, encarnada en el vino y la sidra. De la Torre Ugarte prefiere la chicha espumosa, revelando que conocía bien el punto de fermentación. La canción es un alegato para volver a las costumbres culinarias andinas y dejar de lado las occidentales, percibidas como impostaciones. Ese estado de ánimo fue fugaz. No se sostuvo en el tiempo porque el siglo XIX se caracterizó por el rechazo a lo indio. Además, ese temperamento proclive a una simbología republicana inspirada en la tradición indígena careció de profundidad, fue un asunto de intelectuales, y no expresaba una verdadera comunión espiritual entre criollos y andinos.

En realidad, los liberales decimonónicos no valoraron profundamente la cultura indígena porque consideraban que la educación borraría las diferencias culturales y emergería una comunidad de individuos ilustrados, dotados de virtudes cívicas. Ese era el modelo de ciudadano que sustenta una nación moderna. Tanto liberales como conservadores compartían una elevada ignorancia de la cultura indígena, aunque los primeros eran menos despectivos de sus logros y en ocasiones los ponderaban. Con todo, para los liberales, la cultura indígena bloqueaba la modernidad, y, por tanto, había que difundir la educación occidental que homogenice culturalmente a la población.

Por su parte, los conservadores planteaban que el indio no podía cambiar ni con la educación, y, por tanto, debían ser subordinados para siempre. Pensaban que la cultura indígena era un obstáculo para el funcionamiento del Gobierno. A su vez, sostenían que esa cultura era expresión de la raza; es decir, era inmutable, por lo tanto sus cultores debían ser apartados de la esfera pública.

Por ejemplo, el destacado dramaturgo y político conservador Felipe Pardo y Aliaga planteaba la exclusión del indio de la vida política. Con ocasión de la Confederación Perú-Boliviana (1836-1839), el desprecio criollo contra el indio se exteriorizó en sus poemas satíricos contra el líder paceño Andrés de Santa Cruz.

El presidente boliviano era hijo de José de Santa Cruz y Villavicencio, criollo y maestre de campo nacido en Ayacucho, y de Juana Basilia Calahuama, quien procedía de la nobleza indígena y era cacica del pueblo de Huarina, cerca del lago Titicaca. Como señala Cecilia Méndez en su análisis de la poesía satírica contra Santa Cruz, en ella aparece una definición de lo nacional que excluye lo indígena de la esfera pública.

Esta postura sale a relucir frente al peligro que significaba la Confederación para los sectores criollo-costeños, amenazados por el empoderamiento de las élites serranas. Los siguientes versos muestran que resultaba totalmente inadmisibile

que un indio “ordinario” asumiera posiciones de gobierno y dominio. Era la inversión de las jerarquías, el mundo al revés:

Que la Europa un Napoleón  
 Pretendiese dominar  
 Fundando su pretensión  
 En su gloria militar  
 ¿Qué tiene de singular?  
 Mas, que en el Perú lo intente  
 Un indígena ordinario  
 Advenedizo, indecente,  
 Cobarde, vil, sanguinario,  
 Eso sí es extraordinario.<sup>52</sup>

Así, los conservadores se caracterizan por defender la exclusión política de los indios, pues creían que su naturaleza era irreconciliable con la modernidad. El peso que lograron los conservadores en las representaciones sobre el mundo indígena es una de las características del siglo XIX, y, como señala Mario Vargas Llosa, fundamentó una suerte de “discreto pero efectivo *apartheid*” en la sociedad peruana.<sup>53</sup>

## Viajeros de la primera república

Los viajeros europeos y norteamericanos han dejado interesantes observaciones sobre las relaciones étnicas en el Perú del siglo XIX. A estos personajes les llamaba la atención que pese a la igualdad jurídica que sancionaba las constituciones, en el Perú el factor étnico seguía marcando las relaciones sociales. Un ejemplo de este proceso lo proporciona el viajero francés Eugene de Sartigues Botmiliau, quien estuvo en el Perú en 1834.

Dice Sartigues que:

A pesar del imperio de la república que debería haber suprimido en Lima las distinciones de casta, la igualdad social no ha sido sino una palabra vacía de sentido en la capital del Perú. Los criollos cuando proclamaron la independencia no tenían intención de liberar a los negros e indios. Pero, San Martín concedió la libertad a

---

52. Citado en Méndez 1993: 15-16.

53. Vargas Llosa 1999: 811.

los negros e hizo de cada indio un elector y aún llamó a los mestizos a los cargos públicos. Desde entonces se generó en el Perú una rivalidad de razas que no está cercana a desaparecer. La mayoría de las guerras civiles que asolan este país no tiene otra fuente que esta invencible antipatía entre las razas blanca, india y negra, aumentada más bien que atenuada en la capital del Perú por la proclamación del dogma de la igualdad social.<sup>54</sup>

En este párrafo encontramos que la segregación y el conflicto entre los grupos étnicos continuaban definiendo la vida social durante la primera época republicana. Es más, Sartigues observa que la hostilidad entre las etnias se habría agudizado a causa de las mayores expectativas de igualdad que habría traído la república. En este sentido, la república habría significado un retroceso social y la profundización de las tensiones propias de la sociedad estamental de castas. La responsabilidad sería de San Martín, que emancipó a los negros y le dio voto a los indios, incluso los mestizos habrían sido llamados a cargos públicos por el libertador argentino, cuyos nobles propósitos habrían conducido a funestos resultados. Las expectativas de igualdad habrían envenenado la convivencia social. Se estaba generando las bases para un segundo racismo, incluso más discriminador que el colonial.

El mismo año que Sartigues estuvo en el Perú, el presidente Luis José Orbegoso viajó al sur del país acompañado por una comitiva presidencial. Se trató de un extenso recorrido que llevó al presidente, proveniente de la aristocracia trujillana, al interior rural y andino, tratando de ganar adeptos y consolidar alianzas, puesto que estaba en vísperas de una gran conflagración interna. Su secretario fue el sacerdote José María Blanco, quien llevó un diario que incorpora información de primera mano sobre la vida en los Andes, resaltando los contrastes culturales entre el grupo de autoridades y los indios del Ande peruano.

Llegando a Ayacucho, la comitiva fue recibida en una ceremonia organizada por el prefecto. Para alegrar al presidente se había incluido unos números musicales, entre los cuales destacaba un danzante de tijeras, que produjo una tremenda impresión en el sacerdote. Dice Blanco: “Su excelencia tuvo que admirar la destreza y barbaridad de un pachac-ángel que con la tijera que tenía en la mano se hacía incisiones en la lengua y en los carrillos”.<sup>55</sup> Antes había definido a los pachac-ángel como “danzantes vestidos de sombreros grandes y tijeras en mano, con las que llevan el compás de la caja y pito o de la música”. Como vemos, para el autor de este diario, el danzante de tijeras es un bárbaro, aunque admira su destreza,

---

54. Sartigues-Botmiliau 1947: 103.

55. Blanco 1974: 43, 48, 54.

una vez más puramente física. Más aún, se trata de una costumbre chocante porque la música está unida al maltrato del cuerpo, lo cual afecta su sensibilidad.

A continuación, Orbegoso ingresa a Huamanga, y es recibido con un baile formal que congregó a la élite local. Esta fiesta impresionó menos al sacerdote, pero lo dejó bastante más satisfecho. Dice Blanco:

A las ocho de la noche principió el baile que le dio el señor prefecto, el que duró hasta las tres de la mañana. Aquí las señoras ayacuchanas desplegaron las gracias de una manera nada común a los países interandinos. Rompió el baile el presidente con la señora [...] y las señoras [...] cantaron exquisitas arias y oberturas de Rossini.

En este caso, Blanco admira cómo en una pequeña ciudad de los Andes podía haber tanta cultura de inspiración europea, que encontraba “exquisita” y “nada común”. De su amena narración fluye que el autor valora la música europea como un producto espiritual, mientras que sus sentidos se conmueven ante el bárbaro espectáculo de la música andina.

Otro viajero que dejó importantes impresiones sobre el Perú decimonónico es Max Radiguet, un marino que prestaba servicio en un buque francés que recorría el Pacífico sudamericano. Radiguet permaneció en Lima la mayor parte de su tiempo, entre 1841 y 1845, ofreciéndonos su parecer sobre los estereotipos que poblaban el imaginario social y étnico de la capital peruana. En particular, a este viajero le interesa la contradicción entre el principio de la igualdad jurídica y el menosprecio de los blancos por el indio, el mestizo y el negro.

De acuerdo con Radiguet, pese a que la Constitución estableció la igualdad ante la ley, los peruanos estaban divididos étnicamente y enfrentados entre sí:

Por una de esas anomalías comunes a ciertos estados democráticos del Nuevo Mundo, existen en el Perú, a pesar de la Constitución igualitaria, fuertes diferencias entre las razas que componen la sociedad. El menosprecio del criollo blanco para el de piel cobriza y el odio del indio para el hombre de sangre azul, eran la tradición fundamental de la conquista; más tarde, los negros importados al país para ser diseminados en las haciendas de grandes propietarios, vinieron a agregar nuevos y más sólidos fermentos de menosprecio, a los ya existentes, y la fusión de esas razas dio lugar a un tropel de clases y castas, todas animadas entre sí por una antipatía virulenta, que no es el menor elemento de desorden al que parece entregada la república del Perú.<sup>56</sup>

El menosprecio étnico que los grupos criollos sentían por la plebe, según Radiguet, se sintetizaba en la expresión “gente de medio pelo”. Recogiendo la representación típica de la época describe así las diferencias raciales:

---

56. Radiguet 1971: 68.

Entre la gente de medio pelo, se distingue sobre todo, el cholo, hijo del indio y del blanco; y el zambo, hijo del indio y del negro, en diferentes grados. El primero es de talla pequeña, su faz es algunas veces amarilla como el sándalo o bermeja como la naranja. Ojos un poco rasgados, una frente estrecha, pómulos muy salientes, cabellos tiesos y negros, componen un conjunto muy poco agradable; pero la fisonomía del cholo lleva impresa una especie de melancolía misteriosa, que, en las mujeres, sobre todo, se convierte en seducción [...]. El zambo es a menudo vigoroso y de talla alta; sus cabellos crespos bajan sobre una frente estrecha, donde brillan ojos vivos e inteligentes; entre sus labios gruesos, siempre entreabiertos, se destacan dientes blancos bien alineados, su fisonomía nada tiene de simpática, es expresiva y animada, a menudo también es dura y burlona. En cuanto a las mujeres zambas, su frente estrecha, cubierta por una cabellera rebelde, a pesar de la solitud de sus madres, quienes la trenzan en mil cuerdecillas, por no poder sujetarla en otra forma más elegante, y que desde su tierna infancia la levantan con esfuerzo, a fin de aumentar una línea a su frente estrecha que denuncia la sangre africana; su mirada provocadora; su boca sensual, su nariz de ventanas móviles: todo en las mujeres respira la pasión, en lo que tiene de impetuoso o bárbaro.<sup>57</sup>

Como podemos observar, para Radiguet, tanto cholos como zambos se caracterizaban por poseer una frente estrecha, estereotipo físico de la escasa inteligencia, aunque fueran también misteriosos, seductores y sensuales. Resulta que el prototipo racial de la plebe estaba integrado precisamente por esos rasgos: estos individuos eran personas corporales, que transmitían pasión y sentimiento, pero no eran cerebrales ni capaces del razonamiento claro y preciso, propio de los blancos. El estereotipo estaba completo, y cada grupo étnico tenía su puesto en la sociedad, que sin embargo estaba sujeta a fuerzas disruptivas generadas por el principio de igualdad ante la ley.

## Abolición de la esclavitud

Antes de terminar la era colonial, ante el enorme peligro que corrió la independencia de España a causa de la invasión francesa, se convocaron a las Cortes de Cádiz, que en marzo de 1812 promulgaron una constitución liberal, la primera ley de leyes del reino español. En el desarrollo de esa famosa reunión, los diputados aprobaron las normas para el ejercicio de la ciudadanía. El título exacto alude a las condiciones para ser elector. Lo singular de ellas es que autoriza el voto de los indios y se lo niega a la población afrodescendiente.

---

57. *Ibíd.*, pp. 68-69.

En un importante artículo, Scarlett O'Phelan analizó las razones aludidas para esta decisión.<sup>58</sup> De acuerdo con su interpretación, influyeron cuatro consideraciones. En primer lugar, la idea de que los afrodescendientes no formaban una república, como sí lo hacían tanto blancos como indios. Esta habría sido la tesis principal, que los negros carecían de lugar en la sociedad estamental, o que su puesto era demasiado degradado, impidiéndoles ocupar un lugar en la esfera política. En este sentido, los constituyentes de Cádiz habrían seguido considerando la dualidad básica entre blancos e indios como la esencia de la condición latinoamericana. Queriendo conceder la igualdad jurídica, lo hacían precisamente a blancos e indios, pero no había sitio para los negros porque ellos no eran parte del dualismo original.

En efecto, la segunda razón aludida era que los negros no pagaban impuestos, como sí lo hacían los indios: por lo tanto, los afrodescendientes no eran parte de la sociedad que tributaba al erario que se buscaba constituir. En tercer lugar, se hallaba la indignidad personal que comportaba la condición de esclavitud, que en algún momento habían compartido todos los negros y sus descendientes. Por último, las barreras culturales, dentro de las que el negro aparecía claramente como humano de condición inferior y, por lo tanto, carente de cualidades racionales. Por ello, el derecho al voto les era negado, ya que, si pensaban en forma deficiente, su voto sería negativo.

No sorprende que hayan sido los diputados criollos de América los que propusieron y defendieron con ardor estos puntos. En efecto, ellos tenían que mantener el orden social en el Nuevo Mundo, donde la magnitud del fenómeno esclavista y el mal ejemplo que había dado la revolución de Haití llevaban a un endurecimiento de su actitud. Los liberales peninsulares no estaban confrontados con el tema, y dejaron que sus pares latinoamericanos tomaran las decisiones, y los apoyaron para concretar la iniciativa.

Aunque algunos congresistas no estuvieron en contra de los afrodescendientes. El diputado peruano Francisco Salazar propuso que se otorgue ciudadanía condicional a los negros, zambos y mulatos. En efecto, en el debate se escucharon algunas voces que cuestionaban la inferioridad de los afrodescendientes y reclamaban ir introduciendo progresivamente la igualdad jurídica entre todos los habitantes de Hispanoamérica. Esa fue la posición de Salazar, que pensaba en la fórmula de ir concediendo derechos a los afrodescendientes a condición de la realización de progresos en la adopción de las costumbres occidentales.

---

58. O'Phelan 2000.

Lo novedoso de estos debates es que formaban una primera opinión pública, gracias a una prensa que era bastante libre y por consiguiente leída con avidez. Por ejemplo, la postura de Salazar apareció reproducida en periódicos limeños en 1812. Desde el año anterior, un decreto de las Cortes había ordenado el fin de las restricciones y había autorizado una amplia libertad de imprenta, provocando una verdadera explosión de periódicos y revistas, por primera vez libres.

El debate constitucional en Cádiz propició que personas diversas tomen la palabra en forma pública, posiblemente algo sin precedentes en la historia del Perú. Entre otros autores, destaca uno originario de África, que firma de esa manera un mensaje que publica en el periódico titulado *El Peruano*. Esta publicación era dirigida por el peninsular Rico y Angulo, un fervoroso partidario de los reformistas de Cádiz; su periódico alentaba la perspectiva liberal en Lima, y era percibido muy críticamente por el virrey Abascal.

En este periódico, el anónimo afroperuano declara ser hijo de padres naturales del Congo y sostiene que su nacimiento en el África no significa la condición de delincuente. Argumenta que solo quienes delinquen deben ser privados de la ciudadanía. Por ello, solicita a los diputados que les extiendan a los negros la ciudadanía española.<sup>59</sup> Este breve artículo tiene un elevado significado, porque es el primer registro de un afroperuano haciendo uso de la palabra escrita para argumentar sobre su condición política. Hasta entonces, se había escrito sobre los negros, con mayor o menor empatía, pero a raíz del debate constitucional en Cádiz, los mismos afroperuanos empezaron a formar un punto de vista sobre su posición en el Estado.

Pocos años después, el general José de San Martín decretó la libertad de vientres, argumentando que en la patria independiente nadie nacería esclavo. Igualmente concedió la libertad a todo esclavo que se incorporara al ejército patriota. Estas dos medidas fueron muy mal recibidas por la clase terrateniente costeña, que incluía tanto a peninsulares como criollos. Cuando terminó el furor de la lucha por la independencia, los hacendados hicieron oír sus voces en el naciente Estado independiente. A partir de entonces, se restableció en los hechos la esclavitud, e incluso tuvo un breve último resplandor. Entre los años 1830 y 1840, esta antigua institución vivió su canto de cisne. En efecto, llegaron los últimos esclavos negros importados, ya no del África, sino de Colombia.

---

59. La referencia se halla en un libro de análisis de la representación de la esclavitud en el siglo XIX, que se debe a Velásquez, Marcel, *Las máscaras de la representación: el sujeto esclavista y las rutas del racismo en el Perú (1775-1895)*. Lima: Fondo Editorial UNMSM, 2005.

Durante estas primeras décadas del Perú independiente, la visión de los criollos se tornó crecientemente despectiva respecto de la plebe de color. Nunca había sido bien mirada, pero antiguamente carecía del derecho al voto, que había adquirido con la emancipación. Por lo tanto, desde la independencia en adelante, los propietarios tuvieron creciente dificultad para imponer las jerarquías sociales. Ante el resquebrajamiento de la autoridad, algunos ideólogos criollos elaboraron ideas bastante conservadoras, que rechazaban los ideales liberales de la primera república.

Por ejemplo, el escritor y político Felipe Pardo y Aliaga, a quien ya hemos visto aparecer páginas atrás, pensaba que la república peruana estaba en caos y era víctima del caudillismo debido al predominio irrestricto de la libertad. Ella debía subordinarse al orden y la justicia para enderezarse. Así, la visión conservadora enfatizaba que el país atravesaba un problema de exceso de libertad.

Sus versos de los años 1850 han sido analizados por el crítico Marcel Velásquez, quien explica el rechazo de Pardo a la práctica republicana como consecuencia del vicio de las costumbres electorales, porque el pueblo peruano era inculto y susceptible de ser corrompido con pisco y butifarra. Por lo tanto, teníamos una pantomima de república, y los derechos que se había otorgado a los indígenas y a los descendientes de esclavos negros habían conducido a un estado lamentable.<sup>60</sup>

Pero, a mitad de esa década, aprovechando las necesidades políticas derivadas de una guerra civil, un grupo de políticos liberales consumó la ruptura con el colonialismo, cumpliendo al fin la promesa de San Martín de otorgar la libertad a los esclavos negros y paralelamente eliminar el tributo indígena. En ese momento excepcional, casi una segunda emancipación, que eliminaba los principales rezagos coloniales, hubo algunas voces que predicaron una integración multiétnica en el país. Entre ellas destaca el famoso pintor Francisco Laso.

Laso escribió un texto titulado “La paleta y los colores”, que constituye el primer manifiesto multicultural de la historia peruana. En este artículo, Laso aboga por la unidad nacional basada en la heterogeneidad, rechaza una fusión que borre la diferencia y propone respeto y tolerancia para que cada cual aporte al mismo país desde su singularidad. En su argumento, los problemas del Perú obedecían a la apatía y desinterés por la patria que atravesaban a la clase alta, que era culta y bien educada, pero no cumplía sus deberes cívicos. Ese desinterés y no la heterogeneidad era el problema del país. Por su parte, la diversidad étnica y cultural era una virtud que bien cultivada produciría la riqueza nacional.<sup>61</sup>

---

60. *Ibíd.*, p. 83.

61. Laso 2003: 101.

Ese análisis fue único para su tiempo, y por muchos años no reaparecería en el escenario intelectual peruano. En efecto, en las décadas siguientes se tomaría otro rumbo y se formularía el ideal homogeneizador del mestizo. Para que reaparezca el discurso sobre la heterogeneidad como ventaja comparativa del Perú habría de transcurrir más de un siglo. En este sentido, Laso fue un adelantado de la tesis que plantea la construcción nacional fortaleciendo y no negando la diversidad. No casualmente era un artista; su mayor sensibilidad lo había preparado para tener un puesto de vanguardia en la historia intelectual del país.

## **Bartolomé Herrera y la renovación conservadora**

El pensamiento de Bartolomé Herrera (1808-1864) significó una innovación en los discursos que justificaban la desigualdad. Sus ideas tienen el propósito de rebatir el principio de igualdad jurídica, pues creía que la participación indígena y popular solo generaba inestabilidad política. Herrera evitó racializar las desigualdades, y, como veremos, apeló a una suerte de jerarquía del saber, por la cual el acto electoral y las funciones de gobierno solo podían recaer en los individuos que cultivaban la inteligencia.

Herrera fue un sacerdote conservador que tuvo una importante influencia en la política peruana de mediados del siglo XIX. Fue electo diputado por Lima en 1849 y nombrado presidente de su Cámara. Anteriormente, había sido director de la Biblioteca Nacional y rector del Convictorio de San Carlos. Es decir, había forjado una carrera pública en el ramo de la educación, en el crítico momento del tránsito de la colonia a la república.

Durante el gobierno de José Rufino Echenique (1851-1855), Herrera asumió el Ministerio de Justicia, Instrucción y Culto, y luego el Ministerio Relaciones Exteriores. Posteriormente, al final de su larga carrera política, fue la figura dominante de la asamblea constituyente de 1860, que redactó la constitución peruana de mayor vigencia histórica. Esta constitución duró sesenta años, aunque con algunas interrupciones, y tiene la justa fama de haber logrado una conciliación entre las diversas posturas que combatieron por el poder político en el tormentoso siglo XIX. Así, en el ocaso de su carrera, Herrera habría sabido conciliar y encontrar un camino incontestado favorable a sus posturas.

En los escritos que desarrolló durante su madurez se condensan las ideas más acabadas del conservadurismo decimonónico. Su planteamiento puede leerse como una reacción frente a dos factores que lo perturbaron. Por un lado, la inestabilidad política abierta por la independencia, y a continuación el desorden

social, fruto de la pérdida de fuerza de las jerarquías que ordenaban el puesto de cada grupo social.

Con motivo de las exequias del presidente Agustín Gamarra (4 de enero de 1842), pronunció una célebre oración fúnebre, luego publicada como folleto. Un resumen de ese discurso se difundió en tres importantes diarios de aquellos días: *El Comercio*, *El Católico* y *El Bien Social*. Para Herrera, el desorden provenía de la independencia: “Después del fuerte sacudimiento que sufrió nuestra sociedad, al desmembrarse de la vasta monarquía de que era parte, fue inevitable que se experimentara desconcierto y desgracia, hasta fijar el nuevo centro del orden, la autoridad que debía reemplazar al Soberano Español”; luego agregaba: “El principio de la obediencia pereció en la lucha de la emancipación”.<sup>62</sup>

Según Herrera, la inestabilidad política era consecuencia de la crisis de autoridad, la cual tenía su origen en la participación de las clases populares en la lucha política. Como otros pensadores decimonónicos, Herrera consideraba que la plebe era manipulada por demagogos y que la manera de reconstituir el principio de autoridad era restringiendo el voto y estableciendo la soberanía de la inteligencia. Para Herrera se trataba de crear una élite que reemplazara a la vieja aristocracia desaparecida con el virreinato. En este planteamiento, el nuevo grupo dirigente surgiría del campo de estudio y la cultura. Al fin y al cabo era un educador que apreciaba la formación intelectual.

En sus *Anotaciones al derecho público interno y externo de Silvestre Pinheiro Ferreira*, Herrera señala que los hombres no nacían iguales: “Aunque repugne a las preocupaciones, difundidas por los extranjeros escritores del último siglo, es indudable que unos hombres han nacido para mandar y otros para obedecer”.<sup>63</sup> Esta antigua idea reaparecía para oponerse al principio básico de igualdad civil que había proclamado la independencia. Herrera consideraba que el gobierno no podía estar en manos de cualquier individuo, sino que se requería ilustración para ejercerlo. “Es necesario convenir pues que, si el derecho á la soberanía depende solo de las cualidades del soberano, el derecho de ejercer la soberanía, ó derecho de soberanía, supone como condición la obediencia del pueblo”. En su concepción, la verticalidad y la obediencia eran esenciales para construir la nación peruana.

Asimismo, en 1846, Bartolomé Herrera pronunció un sermón con motivo del vigésimo quinto aniversario de la independencia peruana, señalando: “No sé si

---

62. Herrera 1929: 17.

63. Herrera 1930: 26.

fue un movimiento poético; ó si fue una de las verdaderas locuras, que no escasearon en la época de la emancipación: el hecho es que se proclamó la independencia del Perú o la reconquista del imperio de los incas como una misma cosa”.<sup>64</sup> El balance que ofrecía Herrera establecía que la república había extraviado el rumbo, al buscar su esencia en lo indígena y no enrumbarse hacia el logro de su misión civilizatoria, occidental y cristiana.

De esta manera, Herrera criticaba los discursos que, en el contexto de la independencia, habían planteado la incorporación del indígena a la vida nacional. En contra de este acercamiento, buscaba el gobierno de la aristocracia de la inteligencia, que expresaría la vigencia de la civilización occidental. Para este ideólogo neoconservador de la primera república, esta habría venido siendo un fracaso, precisamente a causa del libertinaje social y político generado por la igualdad.

Con Herrera se afianza la “restauración” de los discursos raciales de la época colonial, que presentaban al indígena como un individuo ignorante, dominado por el alcohol, la coca y la molicie. Sin embargo, el nuevo racismo decimonónico dejaría de lado las consideraciones religiosas, que habían importado tanto durante la colonia. En esta nueva etapa republicana, el racismo estaría cargado de elementos culturales que subrayaban la inferioridad de razonamiento de parte de toda la plebe, tanto la urbana como la población indígena de origen rural. Asimismo, con el pensamiento de Herrera se clausura una etapa idílica de mayor armonía entre criollos e indígenas, que se había abierto fugazmente con la independencia, achacándole a la plebe la responsabilidad por el caos nacional generado por el caudillismo, enraizado debido a la pérdida de rumbo nacional, generada por el abandono de las viejas enseñanzas de la religión católica, que ordenaban las antiguas jerarquías sociales y políticas. Lo suyo fue la búsqueda de la tradición perdida.

## La renta guanera

A partir de 1840, se produjo un crecimiento espectacular de las exportaciones peruanas, que habían estado a la baja desde comienzo del siglo XIX. El guano fue el principal protagonista, aunque no fue el único artículo de exportación, porque arrastró a los productos agroindustriales, como azúcar y algodón, producidos en la costa, y al finalizar el ciclo incorporó al salitre, también producto costero. A mediados del siglo XIX, el crecimiento de la demanda de alimentos y materias

---

64. Herrera 1929: 15.

primas en los países desarrollados obedecía a su propio proceso de industrialización. Esa expansión de la demanda mundial fue para el Perú independiente una primera época de auge de las exportaciones de materias primas.

Este primer crecimiento económico en el periodo republicano se sustentó en la renta del guano, que como producto era muy especial, porque el Perú era el único productor mundial de un bien entonces muypreciado en la economía mundial. El país disponía del monopolio mundial de un poderoso fertilizante, en un momento que Europa y los EE. UU. atravesaban una revolución de su agricultura y requerían abonos con urgencia. Además, el guano también era un producto singular porque el Estado era el único propietario, ya que estaba situado en promontorios e islas sin dueños privados. Así, el guano era un monopolio público, y el Estado peruano lo entregaba en concesión para ser explotado a cambio de una regalía.<sup>65</sup>

Sin embargo, este espectacular crecimiento económico incrementó sensiblemente la desigualdad social en el país. Asimismo, con el guano también aparecieron tímidamente las clases sociales modernas, que aún tendrían largo camino por recorrer antes de imponerse como signo distintivo de la sociedad. Si al comenzar la era guanera la sociedad era heterogénea y sus componentes vivían en tensión, al terminar esta etapa, el Perú sería bastante más desigual que antes. En efecto, la riqueza del guano provocó una inflación de los precios que afectó severamente la economía de las clases populares urbanas. Por su lado, algunas familias se enriquecieron súbitamente y salieron de las dificultades y constreñimientos propios de la independencia y los caudillos. Así, el índice de desigualdad creció considerablemente gracias al guano, que permitió remontar la situación de estancamiento y mediana que tanto había impresionado a los viajeros del temprano Perú republicano.<sup>66</sup>

El problema radicaba en el patrón de crecimiento de la economía peruana, caracterizado por diversas variables que bloqueaban la formación de un mercado nacional. Por un lado, la exportación guanera generaba empleo simple, mal pagado y penoso, que requería el mantenimiento de la coerción extraeconómica para fijar la mano de obra al trabajo. Nada más alejado de un proletariado moderno. Así, la renta guanera no propendía a la depuración de los sectores populares ni a su modernización.

---

65. En las décadas de 1860 y 1870, la renta del guano representará entre la mitad y las tres cuartas partes del presupuesto de ingresos de la república; el segundo rubro importante eran los derechos de aduana, que generaban un veinte por ciento. En Contreras y Cueto 2007: 72.

66. Núñez 1989.

Si analizamos la producción, resulta que los ingresos del guano se concentraron en una élite empresarial vinculada a la comercialización y las finanzas. Así, el guano no multiplicó las oportunidades de la manufactura ni fomentó las inversiones productivas en gran escala. Al contrario, esta renta se invirtió principalmente en finanzas y en el fomento de la burocracia. Aunque hubo inversión productiva en agroindustria en la costa, fue la excepción antes que la regla. Por ello, la era guanera no produjo una burguesía nacional, sino una clase dirigente de vocación rentista.<sup>67</sup>

Este proceso elevó la capacidad de consumo de las élites y de algunos sectores de clase media, que habían crecido al amparo de la expansión del empleo público. Pero como los beneficios de la denominada “prosperidad falaz” no alcanzaron a los sectores populares, su situación resultó altamente vulnerable al incremento de los precios de los alimentos que acompañó al ciclo guanero. Los años pico del alza de las subsistencias fueron entre 1853 y 1856, y no casualmente estimularon el conflicto y la guerra civil entre Echenique y Castilla.<sup>68</sup>

Los más vulnerables ante la prolongada inflación fueron los trabajadores independientes y los desempleados, en tanto que los operarios que dependían de un jornal estaban más protegidos, porque sus honorarios aumentaron casi paralelamente con el costo de vida. Al respecto señala el historiador Alfonso Quiroz: “el resto de los sectores populares, el 58% del total de la población laboralmente activa, no tenía ninguna defensa contra la crisis de subsistencias y debieron sentir sus efectos frontalmente. La mayoría de los artesanos, los vivanderos, abastecedores y los sirvientes de humilde condición componían este estrato.”<sup>69</sup>

Esta situación generó un malestar en las clases populares que se canalizó en la “revolución liberal”. Durante el levantamiento liderado por Castilla, se produjeron saqueos y asaltos populares contra las casas de los llamados “consolidados”. La asonada más relevante fue el 5 de enero de 1855, cuando las protestas de los artesanos acabaron destruyendo varios edificios públicos y casas particulares de funcionarios y allegados de Echenique. Para paliar la crisis, la Convención Nacional de ese año decretó la libertad de derechos de importación por el plazo de un año y medio de productos de consumo popular. Con esa medida, la dependencia alimentaria del exterior registró un gran salto adelante, y redujo en el largo plazo el mercado de los productores locales.

---

67. Bonilla 1984: 26.

68. De acuerdo con Quiroz (1987: 116), el origen de la “crisis de subsistencias” estuvo relacionado con la manumisión de esclavos y las guerras civiles que afectaron la producción agrícola de la costa, además del incremento del consumo en Lima y la paulatina devaluación de la moneda.

69. Quiroz 1987.

Así, las clases populares tuvieron una participación segmentada en el auge guanero. Hubo trabajo en sectores modernos que antes no existían, y en esos empleos se ganaba un salario superior al de tiempos pasados. Además, hubo obras públicas y mayor integración nacional. En esta época, la Amazonía fue incorporada como parte del país y se organizó la educación y la salud pública. A todas las provincias llegó una mayor conexión con el centro gracias a un Estado que recuperaba alguna de las funciones que había cumplido el gobierno de los virreyes. Asimismo, fue una época de capitalización y reactivación económica; había dinero y se contrataban obras públicas en casi todas las provincias. La rueda económica se estaba moviendo.

Pero, por otro lado, muchos artesanos habían quebrado porque en la era del guano todo se importaba. Sobraba plata y se prefería lo extranjero. Este periodo precipita el declive del viejo artesanado y de los sectores manufactureros urbanos, que habían sido tan significativos en la era colonial.<sup>70</sup> Por su lado, muchos empleos asalariados eran temporales, porque se contrataba obreros para construir ferrocarriles, y en algún momento o se terminaba la obra o se interrumpía por falta de dinero. De este modo, había una masa inestable de trabajadores urbanos que entraba y salía de empleos temporales y que padecía por la inflación general de precios y por la inestabilidad laboral.

Durante el auge del guano, el país alentó la inmigración china para encarar el problema de la falta de trabajadores. Era una época inversa a la actual, en ese entonces se requería mano de obra, y no había cómo encontrarla dentro del país. Por ello, se trajeron casi cien mil trabajadores de la lejana China. Ellos vinieron básicamente de la región de Cantón, y se embarcaron por el puerto de Macao. El viaje era muy penoso, y llegaban habiendo firmado contratos por ocho años. Esa primera migración fue casi exclusivamente de varones, debido a leyes muy estrictas que impedían a las mujeres emigrar de China.

La incorporación de los trabajadores chinos a la sociedad peruana no fue fácil. No hablaban español y su cultura era muy distinta. Además, eran todos hombres, y tenían que buscar pareja entre las mujeres del país. Fueron víctimas de muchos prejuicios y en ocasiones de violencia racial. En algunos valles del llamado “sur chico” hubo enfrentamientos regulares con la población de origen africano o cholo y las tensiones raciales estallaron en más de una ocasión. No se salvaron de estas situaciones los trabajadores chinos de la ciudad; por el contrario, el barrio chino de Lima fue incendiado y saqueado en algunas trágicas oportunidades. Así, la incorporación de los asiáticos fue motivo para el recrudescimiento del

---

70. Quiroz 2008.

racismo. Los mismos que los trajeron y los pusieron a trabajar los despreciaban como inferiores. Además, las tensiones en la misma sociedad popular se incrementaron peligrosamente.

Durante la Guerra del Pacífico hubo incidentes mayores porque el ejército de Chile armó un destacamento con chinos que liberaron de las haciendas costeñas, donde en ocasiones eran tratados como esclavos. Por ello, en Lima hubo odio y resentimiento contra los chinos, y al producirse la batalla de Miraflores y la derrota nacional, antes que entren los chilenos, la multitud asaltó la calle Capón y saqueó el barrio, asesinando a muchos infortunados orientales. Esa multitud estaba integrada por soldados derrotados que carecían de rumbo y por la plebe de Lima, que resentía la competencia de los asiáticos por su pequeño puesto en la sociedad. Así, tanto desigualdad como heterogeneidad se vieron reforzadas durante el ciclo del guano.

Por su lado, la economía nacional durante la era guanera fue manejada con alta injerencia de la política. Se reforzó en forma considerable la antigua y pernicioso costumbre de sobornar a los funcionarios para obtener licencias. A la vez, se requería mantener alejada a la competencia, y ello obligaba a nuevas coimas. La tuerca era inagotable, y cada nuevo contrato reproducía un patrón de corrupción muy sencillo, por el cual se aceitaba al funcionario responsable de una decisión y el costo siempre se cargaba al erario. Este patrón de corrupción se alimentaba de la elevada arbitrariedad de las decisiones políticas y de la fuerza de una costumbre que había comenzado en la época de los virreyes, cuando los regalos costosos a las autoridades cumplían la función de ablandar su corazón para la adopción de decisiones favorables al donador.<sup>71</sup>

Asimismo, una parte de los ingresos generados por el guano se derivaron hacia la agricultura de exportación (caña de azúcar y algodón) en la costa norte y central. Esto significó la modernización de la economía de esas áreas (obras hidráulicas, ingenios, tractores y otros), pero a costa de ampliar la brecha con la sierra, donde estos beneficios no llegaron, puesto que su agricultura estaba básicamente destinada al autoconsumo y al débil mercado interno urbano. Como señala Flores-Galindo, “el eje económico del país se traslada de la sierra a la costa. El espacio nacional se desequilibra en beneficio de Lima y los puertos: son los costos del crecimiento basado en la agricultura de exportación”.<sup>72</sup>

---

71. Cabello 1892.

72. Flores-Galindo 1987: 274.

Las desigualdades regionales entre la costa y la sierra empiezan a ser nítidas en la segunda mitad del siglo XIX: en la primera región se irán afianzando haciendas modernas, vinculadas a la economía exportadora, aunque con empleo de mano de obra forzada, los *coolies* de origen chino, que reemplazaron a los esclavos negros; en tanto que las haciendas de la sierra fueron de tipo tradicional, orientadas a producir para el consumo interno y trabajadas por indígenas sometidos a relaciones semiserviles.

En esos años, aumentó significativamente el volumen de operaciones realizadas por el Callao, ya que las importaciones crecieron significativamente. Los beneficios del guano se centralizaron en la capital y en el puerto, motivando el descontento de las provincias. Por ello, cuando aún no se habían apagado los humos de la revolución liberal, las provincias encabezadas por Arequipa se levantaron. La rebelión fue seguida con entusiasmo por Puno, Ayacucho y la costa norte, englobando medio país. Asimismo, los insurrectos contaron con el apoyo de buena parte de la armada que se sublevó contra el gobierno de Ramón Castilla. Entre los rebeldes se hallaba Miguel Grau.

El comando revolucionario fue asumido por Manuel Ignacio de Vivanco, un veterano líder conservador que ya había sido presidente y rechazaba enérgicamente la constitución liberal promulgada por la Convención Nacional. La Marina movilizó un ejército de provincianos conservadores para capturar Lima. En esas tropas había bastantes arequipeños, pero además se hallaban contingentes de Trujillo, Huaraz, Lambayeque y Piura. En ese momento, Castilla no estaba en Lima, había viajado al norte con intención de contener la sublevación.

Las tropas insurgentes pusieron pie en tierra junto a la desembocadura del Rímac. En vez de dirigirse directamente a Lima, tenían planeado capturar primero el Callao, para no tener que combatir por la capital teniendo un enemigo a la espalda. Pero en el puerto los esperaba una sorpresa. El pueblo chalaco había formado una milicia reforzada el día anterior por dos cuerpos del ejército. El caso es que los chalacos se enfrentaron a las tropas de Vivanco y las derrotaron en un duro combate callejero.

En reconocimiento al valor del pueblo chalaco, en defensa de las libertades y contra el intento autoritario de Vivanco, el Congreso le otorgó al Callao, el mismo día de los enfrentamientos, el título de Provincia Constitucional, que hasta hoy ostenta con orgullo. Así, el Estado reconoció su autonomía y el derecho a formar un gobierno local propio. Esa autonomía chalaca fue obtenida luchando del lado centralista y venciendo a una rebelión provinciana, aunque conservadora.

De este modo, el beneficiario del desarrollo guanero fue el eje central Lima-Callao. Desde entonces, Lima empezó a concentrar los beneficios del desarrollo

desigual de la economía peruana. Sin embargo, muchos trabajadores de la capital no alcanzaron mayores ventajas porque se quedaron rezagados en el trabajo artesanal, amenazado constantemente por la importación de bienes terminados. Así, Lima despegó con respecto al interior, y dentro de la capital se disparó la desigualdad social.

Respecto al empleo de mano de obra forzada y servil a lo largo de todo el periodo guanero, el destacado sociólogo Aníbal Quijano vincula la propensión de la élite económica peruana a emplear trabajo compulsivo con la persistencia de una mentalidad racista-jerárquica que se remonta a la época colonial. La mita minera sería el paradigma perdido. Los empresarios habrían estado buscando reproducirlo, haciendo del jornal y del trabajo libre un producto atípico en el país. Por ello, al liberarse a la población afroperuana, la élite empresarial habría optado por traer trabajadores chinos antes de proletarizar a los indígenas peruanos.

Según Quijano, la mentalidad oligárquica de las élites dificultó imaginar a la población indígena, negra y china como trabajadores libres y mucho menos podía asumirlos como ciudadanos, sujetos partícipes del poder político. En este razonamiento, la persistencia de una mentalidad colonial entre los de arriba se ha traducido en la débil integración nacional, así como en la persistencia de dificultades para constituir una economía capitalista, un mercado interno nacional, un Estado-nación y una identidad propia.<sup>73</sup>

## Los Andes ante la expansión capitalista

La profundización de las desigualdades, provocada por el guano, y la consiguiente emergencia de un renovado racismo trajeron nuevos episodios de luchas campesinas y la progresiva formulación de un discurso alternativo más integrador. En el caso de la sierra sur peruana, el desarrollo económico generado por el guano promovió la exportación de lanas al mercado inglés. La alta calidad de la lana de camélido, además del desarrollo de una ganadería ovejera, produjeron una nueva articulación regional con el mercado internacional textil en rápida expansión. Ese nuevo desarrollo generó una gran tensión entre los actores sociales de la región lanera.

Así, en la década de 1860, se desarrolló una importante lucha campesina en las provincias de Huancané y Azángaro, en el departamento de Puno. La exportación

---

73. Quijano (2004: 269) señala que en los países con gran densidad de población indígena los estados independientes no llevaron a cabo un proceso de descolonización porque se carecía de una "comunidad de intereses raciales" de alcance nacional.

de lanas ya había comenzado y el comercio se había dinamizado de una manera sorprendente, confiriéndole gran actividad a las ferias. Entre ellas destacó la que se llevaba adelante en Vilque, un pueblo que crecía explosivamente cuando había feria, y que años después desapareció al modificarse los patrones comerciales. De pronto, lanas, camélidos y tierras se convirtieron en bienes altamente apreciados. En ese contexto, se incrementaron los abusos de autoridades y hacendados, y como respuesta se produjo la rebelión campesina de Huancané, que ha sido estudiada por el historiador José Luis Rénique en su libro sobre Puno.<sup>74</sup>

En 1866, el Perú enfrentó una guerra internacional con España por la posesión de las islas guaneras de Chincha. Para financiar esa guerra, las autoridades políticas regionales del altiplano decidieron cobrar un impuesto especial a los indígenas, quienes se resistieron, puesto que la contribución indígena había sido suprimida por la revolución liberal menos de diez años atrás. A partir de ese primer conflicto se fueron anudando otras tensiones que desembocaron en un enfrentamiento en regla, en el cual los indios fueron derrotados y sufrieron varias matanzas.

El liderazgo de los indígenas fue asumido por un político puneño llamado Juan Bustamante, que había sido diputado y ocupado otros importantes cargos en el Estado peruano. Asimismo, Bustamante había recorrido el mundo y publicado en París sus recuerdos de viajero. Posteriormente, de vuelta al Perú, ejerció un papel político y de liderazgo intelectual en el ámbito regional puneño, aunque sus posturas fueron altamente conflictivas con los voceros de la sociedad terrateniente.<sup>75</sup>

En febrero de 1867, Bustamante aceptó actuar como portavoz del movimiento campesino, que amenazaba con extenderse fuera de la provincia de Huancané. A fines de abril se produjo un choque entre tropas del subprefecto de Azángaro y una multitud de campesinos, que dejó muertos y heridos en ambos lados. A partir de ese incidente, se tensaron las fuerzas políticas locales. Los diputados puneños en el Congreso Nacional representaban al sector terrateniente, y lograron hacer aprobar una ley que autorizaba a reprimir violentamente las alteraciones del orden público. Sus detractores la llamaron “ley del terror”.

En ese contexto, estando en Lima, Bustamante fundó la Sociedad de Amigos de los Indios. Esta entidad multiplicó acciones contra dicha ley y emprendió lo que consideraba una cruzada para impactar en la opinión pública. Bustamante

---

74. Rénique 2004b: 27-43.

75. Bustamante 1959.

publicó varios artículos en la prensa de la capital en los que denunció a los terratenientes y exigió un trato benigno para los campesinos indígenas.

A propósito de estos acontecimientos, la historiadora Carmen McEvoy ha analizado un importante texto que publicó Bustamante en esa coyuntura, titulado “Los indios del Perú, historia de sus costumbres”. De acuerdo con McEvoy, Bustamante habría sustentado la construcción de la nación peruana incorporando al indígena y resolviendo sus principales demandas, para que deje de ser indio y se convierta en ciudadano. Según este discurso, indio significaba servil, mientras que el campesinado debía rechazar esa condición y ponerse en pie de igualdad con los demás integrantes de la nacionalidad.<sup>76</sup> Era un planteamiento a favor de la integración respetando las diferencias, formulado en el mismo periodo histórico que el parecer similar del pintor Francisco Laso, que vimos anteriormente.

Mientras el debate se desarrollaba en Lima, en Puno aumentaba dramáticamente la violencia. Partidas de gendarmes recorrían los campos reclutando peones que trabajaban en las haciendas, buscando enfrentarse con los campesinos comuneros. Se multiplicaron los conflictos y concluyeron con una victoria campesina en una localidad llamada Samán. Ahí, las mujeres del pueblo cercaron a las fuerzas del coronel Andrés Recharte, que se retiró derrotado. A continuación llegaron refuerzos de la capital conducidos por el general Baltasar Caravedo, que inicialmente pretendieron mediar en el enfrentamiento.

En ese momento, Bustamante se trasladó a Puno, y optó por aquietar las aguas, buscando tranquilizar a sus aliados indígenas. Los llamó a pensar en la educación como el mejor mecanismo para su liberación. Gracias a la instrucción, los indios mañana podrían ser alcaldes, diputados y hasta presidentes de la república. Es decir, la educación sería la vía a la ciudadanía, y en atención a estas ventajas futuras era necesario ofrecer un paréntesis a la lucha.

No obstante el llamamiento a la calma, la situación local siguió muy convulsa, pues los ánimos estaban notablemente alterados. Después de varias provocaciones, los rebeldes salieron a la pampa de Urcunimuni, donde se produjo un choque en regla con las tropas comandadas por Recharte. Después de una larga contienda, los rebeldes fueron derrotados. Al día siguiente, en el poblado de Pusi, Recharte encerró a los líderes y les prendió fuego en una choza. Bustamante fue cruelmente ajusticiado y pereció degollado.

A continuación, se sucedieron matanzas y un ciclo muy profundo de venganzas perpetradas por los hacendados contra los rebeldes, que básicamente habían

---

76. McEvoy 1999: 61-118.

sido comuneros. En esa oportunidad, funcionó eficientemente la alianza entre los terratenientes y el aparato represivo del Estado, que empleó como tropa a peones de hacienda. Esa coalición logró aislar a los comuneros, que conducidos por Bustamante también habían desarrollado alianzas en Lima entre los sectores liberales, e incluso habían formado una asociación que disponía de una red de personas influyentes. Por ejemplo, el director del diario *El Comercio* era adherente de la Sociedad de Amigos de los Indios dirigida por Bustamante.

Sin embargo, en 1868, los liberales fueron desplazados del poder en Lima por la revolución conservadora dirigida por José Balta, y su suerte en Puno fue completamente adversa. La muerte trágica de Juan Bustamante precedió una etapa de gran expansión de las haciendas, que avanzaron sobre las tierras de comunidad, acicateadas por la demanda lanera y con las manos libres gracias a la derrota de los comuneros de Huancané.

De este modo, a escala regional, el desarrollo inducido por la demanda exterior capitalista se saldó con una profundización de las desigualdades sociales. Al igual que en el caso del guano, que por su magnitud influía en todo el país, el proceso regional del sur peruano, dominado por las lanas, se tradujo en la pérdida de poder y de riqueza relativa de los sectores más pobres de la población. Al salirse del estancamiento propio de la independencia y los caudillos, el crecimiento económico disparó las desigualdades sociales.

En este caso, los comuneros vieron reducirse sus tierras, y en ocasiones fueron despojados completamente de ellas debido a la valorización de la economía ganadera gracias al auge de las lanas. Anteriormente, las tierras habrían rendido poco, y ello habría permitido que las comunidades se mantengan tranquilas en el agro puneño. Pero cuando las lanas elevaron su rentabilidad, se despertó el hambre de tierras entre los hacendados, y los comuneros fueron arrojados contra las cuerdas.<sup>77</sup>

De este modo, en los diversos procesos económicos del siglo XIX, la mayor penetración de la economía capitalista internacional significó la profundización de las diferencias sociales. El proceso volvió miserable al pobre y enriqueció a una élite que no vacilaba en emplear la fuerza del Estado para imponerse. En ese sentido, la muerte de Juan Bustamante mostró los límites del liberalismo clásico decimonónico para encarar y resolver el puesto del indio en la nación en construcción. A la vez, fue el toque de partida para la mayor ofensiva terrateniente del siglo XIX.

---

77. Un análisis histórico de gran amplitud de la economía agraria en Jacobsen 1993.

## El racismo "científico"

El desarrollo económico desigual y combinado impuesto por el guano vino acompañado por la formulación de un discurso racista inspirado en la ciencia positivista, que empezaba a dominar la creación intelectual europea. En ese momento cristalizó el segundo tipo de racismo que hemos tenido entre nosotros. Si en el pasado colonial el racismo fue religioso y cultural, fundado en la sociedad étnica, ahora el racismo se tornaba "científico", sin necesariamente dejar de ser cultural, correspondiendo a esta época transicional, cuando los grupos étnicos empezaban a desaparecer y emergían las diferencias de clase social. Esa nueva visión se impuso en la sociedad peruana.

Los discursos sobre la desigualdad de las razas se reforzaron con las ideas científico-racistas que elaboró el francés Joseph Arthur de Gobineau (1816-1882), que escribió un libro en cuatro volúmenes titulado *La desigualdad de las razas humanas* (los volúmenes I y II fueron publicados en 1853 y el III y IV, en 1855). Las ideas de Gobineau sobre la superioridad de la raza aria, cuya pureza se conservaría en Francia, Gran Bretaña y Bélgica, aparecieron cuando los científicos diseñaban esquemas jerárquicos sobre las razas a partir de estudios sobre las formas del cráneo y otros rasgos físicos. Estas ideas fueron ampliamente difundidas en América Latina, y sirvieron para justificar la desigualdad étnica de la sociedad peruana.

Si el problema era la naturaleza inferior de la raza indígena, la solución que apareció en el panorama intelectual y político de la época fue la eugenesia. Para el presidente Ramón Castilla, por ejemplo, la solución al problema nacional era fomentar la inmigración de "hombres robustos, laboriosos, morales, de noble raza blanca que cruzándose con la nuestra la mejore".<sup>78</sup> Pero los proyectos para traer europeos al Perú fueron un fracaso, y llegaron muy pocas personas provenientes de la vieja Europa.

En cambio, la inmigración de origen chino fue numerosa, y tuvo el objetivo de reemplazar a los esclavos de las haciendas de la costa. Los trabajadores chinos también fueron vistos por las élites como una raza degradada. Así, el nuevo racismo se produjo en el momento de la masiva inmigración de asiáticos al país, que aumentaba la heterogeneidad racial y provocaba una nueva sensibilidad entre la élite blanca, en el sentido de que las razas oscuras predominantes en el país lo alejaban de las pautas de modernidad occidental. La plebe urbana de origen mestizo sobre base afroperuana, sumada a la enorme población indígena, era ya un

---

78. Flores-Galindo 1987: 280.

problema mayúsculo, cuando a resultas de la inmigración china la composición racial del país se tornó intolerable para ciertos sectores intelectuales de la élite, que dieron forma al racismo científico.

Hacia finales del siglo XIX, Clemente Palma (1872-1946), hijo del célebre tradicionalista Ricardo Palma, presentó su tesis para graduarse como bachiller en Letras por la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, titulada *El porvenir de las razas en el Perú*. El joven Palma inicia su discurso con una verdad que le parecía obvia: las sociedades están formada por razas, y estas están organizadas jerárquicamente. Luego añade que, en el cruce racial, la raza superior tiende a prevalecer sobre la inferior, es decir, el cruce racial depura lo inferior: “Así como los cruzamientos acertados en las especies de animales dan por resultado especies, si no nuevas, por lo menos especies mejoradas”, del mismo modo, “la nueva generación emprende un rumbo firme en la vida social, con más intelectualismo, si ello era lo que faltaba en una de las razas primigenias, o con más energía si era el carácter lo que faltaba en las mismas”.<sup>79</sup> La idea de Palma era que la fusión étnica haría de la sociedad peruana una “raza homogénea que responda a un solo interés, a una sola aspiración”.<sup>80</sup>

Por otro lado, Palma dividía la sociedad peruana en cinco razas: 1. la india: “raza inferior, sorprendida en los albores de su vida intelectual por la conquista”; 2. la española: “raza superior, relativamente a la raza indígena, pero de decaimientos, idealista y poco práctica, de carácter vehemente, pero no enérgico”; 3. la negra: “raza inferior” e “incapaz de asimilarse a la vida civilizada”, que trajo al Perú los “atavismos de la tribu y la vida salvaje”; 4. la china: “raza inferior y gastadísima”, “completamente abotagada por acción del opio, [...] servil y cobarde”; y 5. la mestiza: que provienen del “cruzamiento” de las tres primeras, “que representa, desde el punto de vista intelectual, una superioridad sobre el indio y el negro, aunque está insuficientemente dotada del carácter homogéneo que necesitan los pueblos para formar una civilización progresiva”.<sup>81</sup>

De acuerdo con su planteamiento, el indio es una “raza degenerada”, que ha paralizado su “desarrollo físico”, pero, pese a su raquitismo, el indio tiene una “asombrosa resistencia para el trabajo”; así, de modo casi natural, su lugar está reservado para el trabajo manual. Por otro lado, el indio no es autónomo. Actúa a

---

79. Palma 1897: 4.

80. Asimismo, otros intelectuales positivistas pensaron que la desigualdad era resultado de las jerarquías raciales. Por ejemplo, el rector de San Marcos, Javier Prado (1891: 100).

81. Palma 1897: 5-7.

manera de rebaño, siguiendo a un jefe o patrón. Posee un valor colectivo y muere en una batalla “sin imaginar por qué muere”.

Palma ni siquiera contempla la posibilidad de discutir el lugar político del indio. En realidad, su tesis constituye el retorno del radicalismo racista, que no concede oportunidad ni esperanza de cambio vía la educación, porque sus defectos constituyen su herencia biológica. En este discurso, reaparecen nítidos los estamentos raciales propios de la era colonial. Las castas no habían desaparecido con la independencia, habían estado en proceso de reformulación para emerger con fuerza al final del siglo XIX. Según Palma, “la idea tan general de que la instrucción pueda cambiar el carácter de la raza india es una ilusión de las funestas que los teóricos de la razón pura han acariciado”.<sup>82</sup>

Siguiendo en su representación del indio, Palma señala que este es un individuo aislado de la civilización, enemigo del progreso y resentido de la superioridad de las otras razas. Encerrado en su comunidad, el indio solo puede ser forzado violentamente al contacto con la cultura occidental:

Cuando un extranjero o criollo llega fatigado, hambriento, muerto de sed, a la choza de un indio, este no le dará, por todo el oro del mundo, un rincón para que descanse, un pedazo de carne y un poco de agua: prefiere arrojarlo o darle a sus animales. El viajero se moriría si no le arranca por la intimidación lo que premiosamente necesita.<sup>83</sup>

Luego, si bien se refiere a los españoles como una raza superior a la indígena, los califica de raza inferior a las de Europa nórdica, pues se trata de una raza desgastada por “la lucha secular que mantuvo con los moros; el derroche de actividad trajo por consecuencia la decadencia de la raza”. A ello agrega: “Los vicios que resultaron del cruzamiento con la raza africana, que, por ocho siglos, vivió en España”. En síntesis, para Palma la raza española solo posee como elementos superiores “la vehemencia, el valor, la audacia, la imaginación ardorosa”, el espíritu artístico, pero no el “espíritu metódico”, la energía serena y los hábitos de trabajo que distinguen a los blancos del norte de Europa.

En tercer lugar, señala que la “raza africana” es una raza inferior que toca los “límites de la animalidad pura”. La prueba sería que ninguna civilización habría aparecido en el continente africano. Incluso, en su interpretación, la civilización egipcia se explicaría por la presencia de una “raza de color blanco”, que habría absorbido el elemento nativo imprimiéndole sociabilidad, energía e intelectualismo, que luego

---

82. *Ibíd.*, p. 8.

83. *Ibíd.*

se perpetuaron por la herencia: “Muchos teóricos, arrastrados por una filantropía ilusoria, han querido demostrar, ya que no la superioridad de la raza negra, por lo menos su igualdad, como raza perfectible, a las razas blancas indo-europeas”.<sup>84</sup>

Lo único positivo que Palma encuentra en la raza negra es su vigor físico, semejante al de las bestias: “La vida de la selva, la campaña diaria por la vida ha fortificado sus músculos con un blindaje sólido de estupidez que le hace apto para las labores rudas de la vida material”. Esa vida puramente animal del negro “ha anonadado completamente su actividad mental haciéndole inepto para la vida civilizada”. En consecuencia, el lugar de la “raza africana” es el trabajo manual: “La raza negra es inferior porque no reúne las condiciones de intelectualidad y carácter que la sociología asigna a las razas perfectibles y predispuestas para constituir una nacionalidad próspera”.

A continuación, Palma se refiere a los “amarillos”, que provienen de un imperio en el que “vegeta estúpidamente una de las razas más viejas e inútiles”, que pese a los millones de habitantes “es débil como una tribu infantil”. “Adicta al opio, el alma de la raza china parece sumida en un ensueño pueril, reflejado vagamente en esos ojos pequeños y sesgados”, asegura. Y continúa:

La raza china permanece inmóvil en sus estepas, observando con ojos estúpidos el torbellino de la vida de las nacionalidades [...]. Su sangre es impura y débil, lo que se comprueba en enfermedades como tisis, lepra y elefantiasis, que, como es sabido, son hijas de los vicios de la sangre y de la debilidad y la degeneración de las razas.<sup>85</sup>

En suma, el chino es un niño que “ha llegado a la ancianidad sin cruzar la región activa de la edad viril”. Este tipo de individuos, concluye Palma, fueron desgraciadamente importados al Perú para el trabajo de la agricultura cuando se prohibió la esclavitud negra.

En quinto lugar, Palma examina las características de las “razas mestizas”, a las cuales califica de “parte medianamente civilizada de nuestra sociabilidad”. Desde su punto de vista, la raza mestiza es mejor que la indígena, pues esta última ya “había cumplido pasivamente su misión en la realización del proceso evolutivo de la nueva nacionalidad, y ya no le quedaba que hacer sino morir”. Es decir, el mestizo valía en tanto negaba su herencia indígena y la hacía morir. Según el porcentaje de sangre hispana o india que corriera por las venas del mestizo, estaría más o menos dispuesto a la vida civilizada: si se acercaba a la raza india, el mestizo era concentrado, tímido, cobarde; si estaba cerca de la sangre española, era expansivo, audaz y valiente.

---

84. *Ibid.*, p. 14.

85. *Ibid.*

Como es fácil suponer, el porvenir del Perú estaba en el cruce racial de los peruanos con las razas de la Europa del norte, y la tarea del Estado era promover la inmigración de sangre europea al país, la cual, al mezclarse con la indígena, transmitirá a los mestizos las virtudes intelectuales, físicas y morales de la raza superior europea. El ejemplo a seguir es Argentina, donde la inmigración europea ha generado un progreso material y espiritual:

¿Por qué la República Argentina y hasta la chilena son naciones florecientes? Por el carácter. ¿Y por qué tienen carácter? Porque los elementos inferiores de raza entraron en escasa cantidad en la constitución de su pueblo actual, y los superiores en mayor cantidad: En oleadas benéficas ha recibido la República Argentina la sangre italiana, inglesa, francesa y española. Ellas se han fusionado, han formado un todo, que cubre como una sábana todas las cabezas.<sup>86</sup>

Así vemos reaparecer la tesis de Ramón Castilla, en el sentido de mejorar la raza del país blanqueando a la población local.

Palma plantea la inmigración de alemanes, a quienes consideraba como los más vigorosos entre los europeos. Esta sería la principal tarea del Estado:

[...] creo que el gobierno verdaderamente paternal, celoso para nuestra patria, será aquel que favorezca con toda amplitud la inmigración de esta raza viril, aquel que solicite la inmigración de algunos millares de alemanes, que pague a precio de oro esos gérmenes preciosos que han de constituir la grandeza futura de nuestra patria.<sup>87</sup>

Así terminaba de formularse el racismo científico radical, como tributario de un pensamiento sobre los seres humanos tomado de la veterinaria, en el cual la gente es igualada a los caballos de pura sangre, cuyas razas comportan un genio determinado, susceptible de ser transmitido si las mezclas son cuidadosamente planificadas.

## Mercedes Cabello: mujer y buen gobierno

Mercedes Cabello fue una escritora peruana nacida en Moquegua cuya obra pertenece a la segunda mitad del siglo XIX. Ella integró la primera generación de mujeres independientes, quienes supieron abrirse un camino propio en la difícil y cerrada sociedad que les tocó vivir. Cabello tuvo una vida muy intensa, y su final fue bastante triste. En efecto, después de una carrera exitosa como escritora de

---

86. *Ibíd.*, p. 23.

87. *Ibíd.*, p. 24.

ensayos y novelas, fue perdiendo la razón, y su familia la encerró en un antiguo y ruinoso sanatorio mental, donde pasó los últimos años de su vida. Se quedó sola y encerrada en las húmedas paredes del antiguo manicomio del Cercado de Lima.

Pocos años antes, comenzando la década de 1890, la escritora encontró un momento para trabajar el tema de la corrupción, y, como todo lo que hizo en su vida, fue a la raíz del problema y lo desnudó. Para Cabello, la corrupción era culpable de la degradación del Estado y lo hacía impotente para cumplir su tarea como garante de la integración nacional. El Estado ideal de Cabello ofrecía un piso básico común de oportunidades a sus ciudadanos, pero el gobierno corrupto en el Perú impedía el cumplimiento de esta función.

Mercedes Cabello debutó en las letras antes de la guerra con Chile con una serie de artículos sobre la condición femenina. En uno de ellos, planteó que el género femenino experimentaba una inferioridad en relación con el masculino. Esa inferioridad estaba reñida con la concepción de igualdad natural, que derivaba de la noción de una única humanidad. Para aquel entonces, la idea de una igualdad esencial concebida desde el nacimiento se había abierto paso y era presentada de forma casi natural por la escritora moqueguana.

Pero, no obstante esta igualdad, a consecuencia de la sociedad patriarcal, no importaba cuál fuera su condición social, todas las mujeres disponían de menores derechos en la sociedad, y su condición de inferioridad era el origen primordial de la desigualdad humana. Cabello elaboró un discurso feminista muy temprano, incluso anterior a la Guerra del Pacífico.

Además, Cabello opinó que la base de la desigualdad radicaba en el acceso diferenciado al trabajo. El hombre trabajaba y ganaba dinero, mientras que la mujer estaba encerrada en casa, dedicada a esperarlo y hacer agradable el hogar. Cabello percibió que la independencia femenina dependía de un hecho capital: que masivamente la mujer deje el encierro doméstico e ingrese a la vida del trabajo. Generar su propio sustento sería la base de la autonomía de la mujer.

Otro aporte de este artículo reside en el planteamiento de la educación femenina. Cabello sostuvo que la condición de un buen trabajo, que permitiera una verdadera independencia económica, residía en la educación de calidad. Se trataba de lograr una educación de excelencia que luego permita a la mujer conseguir un buen trabajo, que posibilite una relación de pareja más equilibrada. De este modo, Mercedes Cabello planteó las dos grandes líneas de acción que efectivamente ha seguido la liberación femenina durante el siglo XX: el trabajo y la educación.

Por ello, tuvo el mérito de reflexionar sobre el tema de género yendo hasta la raíz del problema. Al hacerlo adquirió clarividencia y pudo ver el final del túnel.

Ella siempre fue radical en el sentido de la palabra de abordar, acercarse y plantear los temas desde su origen.

Una famosa novela de Mercedes Cabello se titula *El conspirador*, y constituye un examen a fondo de los males políticos peruanos. Allí aparecen retratadas costumbres políticas corruptas que sobreviven hasta hoy. Entre ellas destaca el clientelismo: la compra de conciencias a cambio de favores y los intereses de grupo. La cultura política que retrataba pertenecía al ciclo del guano, que se había extendido a la reconstrucción luego de la derrota ante Chile, el cual expresaba la elevada propensión ciudadana a vivir del Estado y hacerse rico a su costa. Los males de Cabello incluyen la indiferencia ante la suerte colectiva del país como conjunto y el egoísmo más crudo, que impedía el desarrollo de las solidaridades básicas que solidifican las naciones.

*El conspirador* apareció como una novela de folletín acompañando a la revista *El Perú Ilustrado*. Fue un gran éxito de librería, y en un mercado tan pequeño como el peruano llegó a vender cuatro mil ejemplares en pocos meses.<sup>88</sup> El personaje principal es ministro de Hacienda en época de los grandes contratos internacionales que marcaron el siglo XIX (Dreyfus y Grace). Al lograr aprobar el contrato en el Congreso, el personaje cobra una enorme comisión de éxito y la reparte entre los miembros del Gobierno. En medio del proceso, el protagonista cobra conciencia de que esa es su tarea. Hasta entonces no lo sabía. Actuaba motivado por la vanidad y el deseo ególatra de sobresalir. Pero, una vez llegado al poder, se dio cuenta de que había sido llamado porque se le consideraba suficientemente propenso para ser el ejecutor de la corrupción en beneficio de un grupo. Una vez que cobra conciencia del papel que se espera de él, lo juega a fondo. Ese hecho desata la trama política de la novela.

Asimismo, la novela es una protesta contra el militarismo, que gobernaba en aquellos días tristes de la reconstrucción nacional después de la derrota en la Guerra con Chile. Cabello retrata al militar como inepto en la guerra y abusivo en la vida civil. Los uniformados de esta novela son ignorantes y poco inteligentes, actúan motivados por un acendrado espíritu del honor que esconde apetitos personales muy rústicos. El despiadado retrato del militarismo peruano la enemistó con Cáceres y su argolla de veteranos de la guerra, los breñeros.

El clientelismo y el caudillismo explican la cultura política que fustiga la escritora moqueguana. El Perú político ha adoptado una forma maliciosa, porque se gobierna de forma clientelista, repartiendo favores en todos los estratos para

---

88. Cabello 1892: 67.

formar una argolla. El cacicazgo político es acerbamente criticado en novela. Por lo demás, se muestra que a los caudillos no les interesa la nación, que en su consideración el beneficio personal y de grupo era lo más importante. En el extremo el país no interesa, sino que es el simple vehículo para imponer intereses de minorías organizadas. Lo peor es que esas minorías son los adulones de un pequeño núcleo de líderes ineptos y ególatras.

La autora también critica la prensa venal y el inaudito afán de adulación que rodea a la clase política peruana: “La prensa acusa sin fundamento y grita tan alto que al final nadie le cree. Existen tantos periódicos como apetitos personales en política”. Por ello, los medios de comunicación retratados por Cabello cumplen un penoso papel de servir como instrumento de la cultura política más degradada. Asimismo, son venales y no gozan de la confianza popular.

Por otro lado, Cabello reniega de los empleados públicos y de la extendida vocación por el trabajo parasitario. Encuentra aquí el mecanismo para someter a la gente mediante la concesión de un puesto público: “El peruano no es industrioso y le gusta vivir como parásito del Estado”. Hasta el peruano de a pie era criticado. La escritora no deja a nadie tranquilo. Además, la crítica de Cabello era irónica, y su sentido del humor corroía y alimentaba la cólera en su contra.

Esta novela es una de las primeras en la saga novelística latinoamericana dedicada a los caudillos y constituye un antecedente de un tema mayor que ha concitado la atención de muchos grandes escritores: la corrupción del poder político. Sobresale también por su planteamiento muy bien articulado, donde la venalidad del poder es crucial en la reproducción de las desigualdades sociales a través de la generalización de mecanismos clientelistas que bloquean el desarrollo de una moderna cultura política. En este sentido, Cabello subraya el papel real del Estado, supuesto encargado de impartir justicia, como el elemento que, por el contrario, provoca todas las injusticias.

En segundo lugar, el planteamiento de Cabello sobre la cuestión femenina significa un progreso considerable sobre el enfoque presente en los viajeros. En efecto, a diferencia del paradigma de la mujer vivaz e inquieta pero ignorante, Cabello propone que esta ingrese al mundo y rompa el encierro de la unidad doméstica, y sostiene que esa es la vía para la igualdad de géneros. Asimismo, la escritora moqueguana afirma que la educación y el trabajo calificado serán los mecanismos concretos que ha de atravesar la mujer peruana para superar la sociedad patriarcal. En este sentido, Cabello fue una adelantada, que pudo prever el porvenir de la cuestión femenina en el siglo XX.

## Radicales y anarquistas

El escritor Manuel González Prada fundó el radicalismo peruano y luego fue una figura clave en la organización del anarcosindicalismo.<sup>89</sup> Su trabajo intelectual se ubica en el periodo final del siglo XIX y las dos primeras décadas del XX. Era integrante de una generación que sufrió el impacto de la guerra con Chile cuando comenzaba su carrera literaria, y su pensamiento posterior evoluciona a partir de un balance de las responsabilidades políticas en la debacle nacional. Así, el punto de vista de González Prada se construye fulminando a las clases altas, que habrían dilapidado la riqueza del guano, y debido a su egoísmo no habrían integrado al país forjando la nación. Esa actitud habría impedido la defensa nacional frente a la rapacidad del invasor extranjero. Su planteamiento constituye el antecedente directo de las corrientes políticas e intelectuales izquierdistas que se desarrollaron a lo largo del siglo XX.

El radicalismo de González Prada explica la derrota por el carácter servil de muchos peruanos. Así, el sistema latifundista y la gran hacienda serrana producirían individuos débiles, sin voluntad ni energía, inaptos para una guerra internacional. Para González Prada, los abusos de arriba generan voluntades estrechas abajo. De esta manera, la abulia y falta de energía vital corresponden a un sistema en el que los sectores populares no esperan nada de sus dirigentes. Los soldados peruanos carecían de confianza en sus oficiales, y ni siquiera hablaban el mismo idioma. La virtud de su planteamiento reside en el lazo dialéctico que une a los componentes de la pirámide social. Para Prada, la naturaleza de unos se define por su relación con los otros.

En el “Discurso del Politeama” denunció la concepción oligárquica de la nación y planteó una nueva idea para fundar la peruanidad. Construía frases con facilidad, y sus palabras han resonado en la memoria de generaciones: “No forman el verdadero Perú las agrupaciones de criollos y extranjeros que habitan la franja de la tierra situada entre el Pacífico y los Andes; la nación está formada por las muchedumbres de indios diseminadas en la banda oriental de la cordillera”.<sup>90</sup> Ese razonamiento invertía la presentación habitual, subrayando la nacionalidad de los marginados y su ausencia en los grupos acomodados, que asumían con aparente naturalidad la verdadera condición de peruanos.

---

89. Un libro reciente sobre la etapa radical de González Prada se debe a la pluma de Hugo Pereyra, *Manuel González Prada y el radicalismo peruano*, Lima: Academia Diplomática, 2009.

90. González Prada 1964: 63.

En esta primera etapa de su carrera, Prada está formando el radicalismo nacional, a imagen y semejanza de los diversos partidos radicales que se fundaron en Europa y algunos países latinoamericanos, como Chile y Argentina. Por ello, sus temas son nación y Estado; ante ellos, elabora un discurso antioligárquico, porque su dominio habría creado una nación débil, sin fortaleza vital.

Pero luego Prada viaja a Europa por siete años, y en ese periplo abraza el anarquismo. Fruto de su conversión, tendrá una segunda etapa política, que corresponde a las dos primeras décadas del siglo XX. En ese periodo colabora con grupos obreros que estaban abrazando el anarcosindicalismo. A partir de entonces, Prada fue un patriarca intelectual de los círculos proletarios anarquistas.

En el artículo titulado “Los partidos y la Unión Nacional”, escrito en 1898, a raíz de su retorno al país, sostenía:

Felizmente, el Perú no se reduce a la costa corrompida y corruptora; lejos de políticos y logreros, de malos y maleadores, dormita una multitud sana y vigorosa, una especie de campo virgen que aguarda la buena labor y la buena semilla. Riámonos de los desalentados sociólogos que nos quieren abrumar con sus decadencias y razas inferiores.<sup>91</sup>

De esta manera, González Prada impulsó un nuevo acercamiento intelectual sobre el viejo tema de las razas, que fue ganando amplitud conforme se desarrolló el siglo XX. Ese acercamiento era empático con las poblaciones mayoritarias y marginadas, en la búsqueda de forjar la nacionalidad colocando al indígena como eje de la patria peruana. A partir de González Prada ese razonamiento se extendió a muchos intelectuales y políticos, conformando un punto de vista en expansión por el resto del siglo XX. Esas visiones tuvieron desarrollos alternativos y en ocasiones fueron divergentes. Pero, a diferencia de las voces disidentes del pasado, no fueron expresiones aisladas; por el contrario, el dato básico del siglo XX fue que las visiones más abiertas y menos racistas se volvieron masivas y disputaron la hegemonía cultural en la sociedad peruana.

González Prada es una suerte de bisagra. Su obra constituye la última de las voces disidentes que defendían al indio con pasión y sin mayor eco. A partir de entonces, las desigualdades pasarán a ser combatidas por multitudes organizadas en gremios y partidos políticos. No son nuevas ideas, quizá la mayoría de ellas ya estaban formuladas en el pasado, de una u otra manera, pero lo decisivo del anarcosindicalismo peruano de las dos primeras décadas del siglo XX, y de la obra de González Prada en particular, es abrir una nueva etapa del pensamiento, en la cual la desigualdad fue percibida como intensamente negativa.

---

91. *Ibíd.*, p. 19.

Otra razón que abona en la interpretación de González Prada como punto de quiebre entre dos épocas es su claridad argumental para sustentar que la variable socioeconómica es la clave para entender la desigualdad. En su planteamiento, la raza va dejando su puesto como factor explicativo central para ser reemplazada por el sistema socioeconómico y el papel en el proceso productivo. Las clases sociales aparecían como concepto y expresaban la lenta maduración del capitalismo, que iba desagregando la vieja estructura holística de la sociedad étnica.

Así, se puede trazar dos líneas históricas que comienzan en la era colonial. La una razona sobre la conveniencia de la desigualdad y se formula desde un patrón racista, estableciendo una jerarquía estamental reforzada por criterios de clase. Pero esta visión nunca estuvo completamente aislada, en realidad, siempre disputó la hegemonía con otras posturas más inclusivas y horizontales. Como hemos visto, este segundo tipo de formulación se remonta incluso a la era colonial. Pero, al llegar el siglo XX, esas visiones alternativas lograron proyectarse y constituir movimientos masivos, forjando tendencias bien implantadas en la opinión pública.

Ese acercamiento tuvo un común punto de partida en la obra de González Prada, que inaugura la crítica radical de la sociedad peruana estableciendo el primer piso, sobre el cual tanto aprismo como socialismo pretendieron completar el resto del edificio. Él es el abuelo común del pensamiento de izquierda en el país.

Al final de su vida, González Prada fue perdiendo fe en el porvenir nacional. Le dedicó largas páginas a reflexiones sobre la vida y la muerte. Escribió que “vivir es ir muriendo, el tiempo es fugaz y no sabemos a dónde vamos, solamente que la tumba iguala a todos”. Esa idea es clave. En el Perú no hay igualdad posible, este país está condenado a la injusticia más profunda. González Prada acabó pensando que solo la muerte puede terminar con la desigualdad intrínseca del país. Su último libro fue de poesía, y se titula *Trozos de vida*. Ahí los versos finales dicen:

Qué me importa si en mi cielo  
 Oscurece ya la noche  
 No te amé jamás, oh mundo  
 Negro charco de víboras  
 A la tumba voy sin penas ni temores  
 Con el asco por la vida  
 Con el desprecio por los hombres.

## La generación del 900

A inicios del siglo XX apareció una generación de intelectuales conocida como la generación arielista o del 900. Se trata de un grupo que tiene presente la reciente

guerra con Chile y desarrolla una perspectiva crítica de la clase política que condujo al país al desastre nacional. Pero, en forma paralela, comparte los valores sociales y culturales asociados a esta clase dirigente proveniente del siglo XIX. Esa complejidad genera el surgimiento de un pensamiento liberal autoritario, partidario del Estado fuerte y también del liberalismo económico y de la reforma social. En su formulación, este planteamiento se construye en oposición a la generación radical, que es inmediatamente precedente. Por ello, constituye la respuesta de los pensadores de la élite frente a los cuestionamientos de la corriente representada por Manuel González Prada, Abelardo Gamarra, Mercedes Cabello y Clorinda Matto. A su vez, este grupo del 900 surge de la universidad y evidencia que San Marcos, durante la vigencia del pensamiento positivista, aún conserva una impronta señorial.

Los miembros de esta generación, entre los cuales estaba José de la Riva-Agüero y los hermanos Francisco y Ventura García Calderón, así como José Gálvez, pensaron el Perú desde la historia, la sociología y la literatura, con vocación totalizante y global. Los arielistas, como parte de sus esfuerzos por elaborar un discurso y un programa de reconstrucción nacional, reflexionaron sobre el denominado “problema indígena” y reformularon los supuestos decimonónicos, aunque sin desprenderse totalmente del paradigma racista-jerárquico que habían heredado de sus mayores.

A este grupo también pertenece el intelectual arequipeño Víctor Andrés Belaúnde, quien, sin embargo, tuvo una carrera singular. Por un lado, como vemos, provenía de Arequipa, y llegó a Lima habiendo ingresado previamente a la Universidad de San Agustín, mientras que el resto de arielistas eran limeños y sanmarquinos. Por otro lado, posteriormente Belaúnde se independizó del núcleo arielista en cuanto a postura ideológica e inclinación política. Por ello, encontraremos a Belaúnde en los orígenes intelectuales del socialcristianismo y de los partidos reformistas de los años cincuenta. Así, Belaúnde compartió con los arielistas una etapa de su vida y de su producción intelectual, pero sus orígenes y destino fueron distintos.

Como ha señalado el sociólogo Osmar Gonzales, el pensamiento arielista fundamenta un “esquema de desigualdad étnica”; es decir, una clasificación de los grupos raciales asociándolos a roles, definidos por el trabajo y las labores habituales que efectúan. Esta propuesta no sugiere explícitamente un significado denigratorio, pero propone la imagen de una sociedad claramente jerarquizada. Los blancos son presentados como la clase dirigente, a la que corresponden las funciones de gobierno, en tanto que las razas de color constituyen las masas de servidores: los indios y chinos a cargo de las labores agrícolas, los negros como

trabajadores en las plantaciones o como servicio doméstico y los selváticos pertenecerían a un estado de vida tribal. Así, la sociedad entera estaría equilibrada por el hecho de que cada grupo étnico y laboral cumpliría la función que le corresponde en el orden social. Unos son el alma y los otros, la carne y el músculo.<sup>92</sup>

En su famoso libro *El Perú contemporáneo*, Francisco García Calderón presenta al indio como un ser salvaje y de escasa civilización. Para explicar la grandeza de los incas señala que existieron dos tipos de indios: la aristocracia educada y el pueblo servil. La primera fue encargada de gobernar y dirigir a la gran masa: “Los incas extraían de esta debilidad moral, su fuerza y su grandeza”. Su razonamiento es claro: rescata al inca, pero desmerece al indio concreto de su tiempo. Desde inicios de la república, la élite criolla volvía sobre el mismo punto con el mismo argumento, que fue bien analizado por Cecilia Méndez.

Asimismo, sostiene que

[...] durante el último siglo hemos sufrido una inmigración peligrosa; la de los chinos [...] siendo el chino menos asimilable que el negro. En su unión con el indígena y el mestizo afirma el tipo primitivo de la raza. Por sus costumbres, higiene y por su vida sin deseos ni ambiciones es un elemento de estancamiento social.<sup>93</sup>

Aquí encontramos una visión explícita de las categorías raciales como base para las jerarquías sociales, acompañada por la apreciación altamente negativa de la inmigración asiática.

Por su parte, su hermano Ventura García Calderón afirma algo parecido cuando contrasta a los incas con el indio contemporáneo, señalando:

Sin los testimonios de los cementerios, nunca se habría creído que esta raza india, adormecida y plañidera, hubiera podido encontrar fórmulas artísticas tan cabales para su alegría y para su dolor. A tal estado de sopor doloroso la han llevado algunos siglos de alcohol y servidumbre.<sup>94</sup>

Así, Ventura García Calderón ofrece una nueva vuelta de tuerca sobre un tema perenne de la desigualdad a la peruana: los incas fueron grandes, pero los indios contemporáneos son primitivos y difíciles de civilizar.

La generación arielista también estaba preocupada por la “regeneración” del país, y en esa problemática se encuentra su verdadera novedad. En efecto, los

---

92. Gonzales 1996: 169.

93. García Calderón 1999: 354.

94. Citado en Kristal 1991: 196.

novacentistas estaban disconformes con la situación del campesinado indígena no porque se identificaran con su suerte, sino porque, al constituir la mayoría de la población, el destino de la nación estaba íntimamente ligado a su desarrollo, superando la condición de explotación y atraso a la que estaba sometido. Es decir, los arielistas eran elitistas, pero no negaban la realidad, sino que la reconocían para formular una nueva propuesta que renovara las bases de la dominación interna, capaz de construir la nación, reconociendo las diferencias y buscando enriquecer la jerarquía social.

Así, la preocupación por el indígena era parte de un proyecto mayor: la modernización de la sociedad peruana. La cuestión que se formularon los novacentistas fue: ¿cómo construir una sociedad capitalista moderna con una población indígena afincada en las serranías y viviendo en haciendas tradicionales y comunidades arcaicas? ¿Cuál era la esencia del Perú y cómo encontrar la posición del indígena en la patria peruana?

Esta cuestión lleva a los arielistas a replantear las nociones vigentes en la clase dominante peruana sobre el mundo indígena. Ellos rechazaron explícitamente el “determinismo racial”, al estilo de Clemente Palma, que explicaba las desigualdades sociales y la pobreza de los indígenas como resultado de sus atributos fenotípicos.

En ese sentido, el diplomático y escritor Víctor Andrés Belaúnde escribió un libro clave, titulado *La realidad nacional*, en respuesta al famoso texto de José Carlos Mariátegui *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*. En su trabajo, Belaúnde critica al marxismo y ofrece un punto de vista cristiano reformista sobre los mismos siete procesos nacionales que había analizado el Amauta. En esta obra señala: “Una filosofía perezosa, superficial, imbuida de negro pesimismo, ha atribuido la postración nacional al factor desfavorable del territorio o a los inconvenientes de la raza”.<sup>95</sup>

Contrariando las ideas que planteaban que la inferioridad del indio era causada por factores de índole biológico-racial, Belaúnde afirmaba que “el valor de una raza” radicaba en su dominio del medio, y, en ese sentido, el indio había demostrado ser el más capacitado para vivir en los Andes. Aunque esta valoración estaba asociada a las imágenes del indio como pastor de punas y barretero de minas, expresaba la necesidad de reformular la representación del indio, para facilitar la elaboración de un nuevo proyecto nacional, donde no esté excluido, sino se le señale con claridad su posición como trabajador con derechos.

---

95. Belaúnde 2010.

En realidad, los arielistas no creyeron que las bases de la nacionalidad reposaran en el indígena, sino en el mestizo, cuyo ejemplo más connotado era el cronista Inca Garcilaso de la Vega. Para el historiador José de la Riva-Agüero, el mestizo era la síntesis mejorada de lo hispano y lo incaico: por un lado, era desapegado de las ansias aristocráticas de los criollos y, por otro, había desarrollado su individualidad, que lo distanciaba del carácter corporativo del indio. Sus estudios sobre Garcilaso enfatizaban cómo esta figura del pasado peruano encarnaba el porvenir de la patria. El mestizo cerraría la brecha entre los dos Perú nacidos de la conquista.<sup>96</sup>

Por su parte, Belaúnde añadía:

El mestizo es representativo de la nacionalidad, diremos más exactamente, encarna la nacionalidad misma, no ha heredado ni los arranques heroicos, ni la tenacidad negativa de la voluntad española. No ha heredado tampoco el hondo sentimiento que debió haber palpitado en la raza indígena.<sup>97</sup>

El mestizo era propietario de un pequeño fundo o comercio que poseía al mismo tiempo una ética de trabajo, la educación y la cultura urbana suficiente para convertirse en la clase destinada a la dirección política: “En sus manos está la dirección de la nacionalidad”; luego agregaba: “El mestizo dirigente, pequeño o grande propietario, alto o modesto burócrata, ha tenido asegurado en la tierra próspera, techo y despensa”.<sup>98</sup>

A esas alturas del desarrollo histórico, era evidente el fracaso de las políticas de inmigración europea del siglo XIX. Por ello, no se esperaba contingentes de ciudadanos blancos, y era evidente que el Perú estaba librado a construirse con los componentes que hasta entonces había atraído. Por ello, la clave era una respuesta a la cuestión del mestizaje estableciendo la responsabilidad de un Estado paternalista con la difusión de la educación civilizadora en los Andes:

Es motivo de la más grande desolación patriótica comparar los esfuerzos que se han hecho en México y Bolivia sobre la educación e instrucción de los indígenas con los que hemos realizado. El país ha purgado la culpa de haber descuidado su misión civilizadora respecto de la raza aborígen.<sup>99</sup>

En cierto modo, entendían el mestizaje como negación tanto del indio como del blanco, concebidos como elementos exclusivos de la nacionalidad. El Perú era fruto de la síntesis.

---

96. Riva-Agüero 2011.

97. Belaúnde 1987a: 144.

98. *Ibíd.*, p. 134.

99. Belaúnde 1987b: 39.

En efecto, la ardorosa defensa del mestizo venía acompañada de la propuesta de fusión del criollo con el indígena en un solo torrente, que daría curso a las fuentes constitutivas de la nacionalidad. Además, el mestizo colectivo se formaría siguiendo el mismo proceso que había creado al cronista Garcilaso de la Vega. Es decir, su alma será española y cristiana, su racionalidad la occidental, aunque su materia será necesariamente el Perú y para sostener a este viejo país solo cuenta con la fuerza física del indígena y del resto de grupos de piel oscura.<sup>100</sup>

Así, la generación arielista le legó al siglo XX el tema del mestizo como base para pensar la integración del Perú. A partir de entonces, se soñará el Perú de maneras muy distintas, incluso completamente contradictorias y antagónicas, pero todas elogiosas del mestizo y tributarias de ese primer planteamiento que lo elevó a paradigma de la nación en construcción.

Por ello, tanto radicales como arielistas legaron conceptos claves al resto del siglo XX. Los radicales aportaron el razonamiento de clase y los arielistas propusieron al mestizo como destino nacional. A su vez, ambos conceptos se desarrollaron a lo largo del siglo conformando el horizonte intelectual que ha alimentado la reflexión sobre las desigualdades en el Perú contemporáneo.

Como vemos, el mayor aporte del 900 fue definir al mestizo como un ideal, proponiendo que la nación consistía en buscarlo, acercarse al modelo con optimismo, confiando en el paso del tiempo, porque los elementos puros iban retrocediendo, conforme el país se modernizaba y se desarrollaba el mercado interno. La historia propendía a multiplicar el número de mestizos que habría de uniformar el país sobre una nueva base.<sup>101</sup>

La respuesta de los arielistas pasó por alto el tema socioeconómico y planteó soluciones en el terreno de la educación, que debería llevar la civilización occidental al Ande. Nunca llegaron a cuestionar las bases materiales de la postergación del indio. El régimen de tenencia de tierra y el trabajo servil fueron evaluados como menos trascendentes que la educación y los valores cristianos.

Pero la generación que los sucedió se empeñó en negar sus conceptos, y más bien estuvo dispuesta a enterrarlos.<sup>102</sup> Debido a este choque, se opacó rápidamente el aporte intelectual del 900. Aunque ese grupo constituyó una derecha ilustrada muy creativa, que apareció de súbito, adquirió intenso brillo, pero declinó rápidamente. Por ello, durante la fase final del dominio oligárquico, que se extiende de

---

100. Riva-Agüero 2011.

101. Loayza 1990.

102. Sánchez 1941. En este texto, el famoso escritor de filiación aprista rechaza enfáticamente el punto de vista de la generación arielista.

los años treinta a los sesenta, la élite careció de una clase intelectual de tanta calidad como la representada por la generación precedente, que condensó la propuesta espiritual de la República Aristocrática para el Perú contemporáneo. Como veremos más adelante, en este periodo final de la oligarquía clásica, la defensa de la élite y del pensamiento liberal fue asumida por un periodista sin partido, por Pedro Beltrán.

## Indigenismo y educación

El indigenismo fue un movimiento bastante complejo que articuló un conjunto de imágenes y discursos sobre la condición subordinada del indio como base para propuestas de superación en función de sí mismo. Como observa Mirko Lauer, el indigenismo cobró impulso como consecuencias de la “resaca depresiva de la guerra con Chile”, cuando se empezó a cuestionar la “idea criolla de la nacionalidad”. En tal sentido, señala que para la generación que sobrevive y crece en la posguerra, la participación del campesinado indígena de la sierra central en la campaña de La Breña “había remozado la imagen de lo autóctono como parte esencial de lo nacional”.<sup>103</sup>

En efecto, como hemos visto, en la posguerra apareció un conjunto de escritores provenientes de los sectores progresistas y radicales, motivados por el replanteamiento de la imagen racista de la nación peruana. El indigenismo inicial tuvo como interés retratar la cultura y la mentalidad indígenas, aunque también buscó su reivindicación y consiguiente elevación a elemento clave de la nacionalidad. Los indigenistas eran básicamente intelectuales de las clases medias provincianas que pretendieron representar el mundo indígena. Realizaron un esfuerzo sostenido por negar las concepciones negativas sobre el indio, asumiéndolo como un grupo portador de alta cultura. Aunque entre algunos indigenistas cobró gran trascendencia una imagen esencialista de lo indio, como una condición proveniente del pasado precolombino que se habría mantenido pura en las comunidades del Ande.

El aporte de los indigenistas a la crítica de las desigualdades fue su denuncia del sistema de explotación al que estaban sometidos los indios y una mirada positiva de la cultura andina. Lo primero significaba que su condición de inferioridad era resultado de la dominación del blanco y del gamonal, y lo segundo apuntaba a la inclusión de la cultura andina a la cultura nacional. Sin embargo, los indigenistas también tenían diferencias y matices. Para un sector de ellos, la incorporación

---

103. Lauer 1997: 13.

del indígena a la vida nacional significaba su asimilación a la civilización occidental vía la educación.

Por ejemplo, una de las más importantes escritoras indigenistas, Clorinda Matto de Turner, autora de la novela fundacional titulada *Aves sin nido* (1889), no imaginaba la viabilidad colectiva de la “raza indígena”, y señalaba que lo mejor era su “extinción” cultural: “¡Ah!, plegue a Dios que algún día, ejercitando su bondad, decrete la extinción de la raza indígena, que después de haber ostentado la grandeza imperial, bebe el lodo del oprobio. ¡Plegue a Dios la extinción!, ya que no es posible que recupere su dignidad ni ejercite sus derechos”.<sup>104</sup> En la perspectiva de Matto, la salida era la asimilación de los indios a la cultura occidental. Aunque amaba lo indígena y no lo despreciaba, su perspectiva no difería demasiado de la tradición intelectual peruana que veía viable el futuro solo a condición de que lo indígena se modernice.

Como vimos, Matto escribió una novela crucial, donde el indígena ocupa una posición central, al mismo tiempo que la sierra y sus dramas constituyen el telón de fondo. Por entonces, se organizaron en todo el país grupos de intelectuales afines a la problemática campesina y deseosos de defender sus derechos. Entre otros, destacó la Asociación Pro Indígena, formada en Lima por tres importantes personalidades: el congresista Joaquín Capelo, el filósofo y bibliotecario sanmarquino Pedro Zulen y la escritora Dora Mayer. En oposición a las injusticias de los gamonales, este grupo realizó numerosas operaciones de cabildeo en medios periodísticos y políticos de Lima durante la década de 1910. Fueron un puente con la siguiente generación, que formuló un pensamiento indigenista más articulado y amplio, que iba a abarcar tanto el ensayo como las artes plásticas.<sup>105</sup>

Otro sector de indigenistas era contrario a la asimilación cultural defendida por Matto, pues creía que el Perú era fundamentalmente indígena; es decir, que su matriz cultural y su porvenir estaban asociados a la conservación de lo indio. Es el caso de Luis E. Valcárcel en su primera etapa intelectual, quien en *Tempestad en los Andes* sostiene: “En la sangre india están aún todas sus virtudes milenarias”.<sup>106</sup> Asimismo, este indigenismo tendía a rechazar al mestizo, que era visto como un elemento degenerado y explotador de la raza india. Sobre la mezcla de culturas, decía Valcárcel: “Nace del vientre de América un nuevo ser híbrido:

---

104. Matto de Turner 2006: 40.

105. Puede consultarse la obra escrita del célebre pintor José Sabogal, quien lideró la escuela indigenista en el terreno de la plástica. Sabogal 1989.

106. Valcárcel 1972: 104.

no hereda las virtudes ancestrales sino los vicios y las taras. El mestizaje de las culturas no produce sino deformidades”. Desde la perspectiva de este texto, lo indígena debía mantenerse, y rechazaba el mestizaje y la asimilación cultural.

Sin embargo, debemos señalar que la visión del primer Valcárcel sobre el mestizaje era ambivalente, y cambió definitivamente durante su madurez. En ocasión de una visita a la Universidad de Arequipa, el mismo escritor pronunció un discurso en el que expresó conceptos elogiosos del mestizo y de sus realizaciones culturales. De acuerdo con este texto, la pujante historia de Arequipa sería muestra del éxito del mestizo para fundir las tradiciones constitutivas de la nación.<sup>107</sup>

Valcárcel era un joven intelectual muy activo en la década de 1920 y apreciado por la generación de Mariátegui. Su libro *Tempestad en los Andes* fue prologado por el Amauta y contó con un colofón de Luis Alberto Sánchez. Como veremos luego, la posición de Valcárcel sobre el mestizaje estuvo en evolución, y en su gestión en el Ministerio de Educación promovió la alfabetización en las zonas rurales.

Una tercera propuesta indigenista corresponde al destacado novelista José María Arguedas, quien desarrolló paralelamente una carrera como antropólogo. A lo largo de su vida profesional ambas disciplinas se retroalimentaron y produjeron una de las mayores obras artísticas y de reflexión de raigambre indigenista. Por su lado, es menos conocida la tercera rama de sus afanes, que se remite a la educación. En efecto, Arguedas fue largos años maestro de escuela. Durante los años cuarenta, tanto en Sicuani como en Lima, trabajó como profesor de colegio, hasta que, en los cincuenta, pasó a un puesto vinculado al folclore en el Ministerio de Educación. En este periodo, cuando estuvo comprometido directamente con la enseñanza y administración de la educación, Arguedas analizó esta problemática y propuso ideas sobre la educación rural que resultan de una sorprendente modernidad.

En Sicuani, Arguedas desarrolló una reflexión sistemática sobre la enseñanza de las lenguas en el Ande. En 1939, publicó un artículo sobre la angustia del mestizo atrapado mentalmente entre dos idiomas: castellano y quechua. De acuerdo con su parecer, el mestizo piensa en quechua, pero desea hablar en castellano, porque sabe que es el idioma del futuro. En este escrito, Arguedas propone una solución para la angustia vital del mestizo, que consiste en apoderarse del castellano y transformarlo, modificando su sintaxis e introduciendo nuevos vocablos provenientes de las lenguas indígenas para lograr un producto nuevo, un castellano renovado, susceptible de expresar el alma indígena del mestizo serrano.<sup>108</sup>

---

107. Valcárcel 1981.

108. Arguedas 1987.

Ese mismo tema fue retomado en un artículo de 1940, que se refiere al huaino como expresión musical de la tensión idiomática que vive el mestizo en los Andes. En este artículo, Arguedas sostiene que se halla frente a una polémica, entre quienes desean castellanizar a toda la población peruana, imponiendo el idioma español desde la escuela, y aquellos que buscan conservar el quechua en las regiones donde es habla mayoritaria. Con respecto a este dilema, Arguedas se pronuncia por el castellano, porque constata un movimiento extenso entre sectores populares andinos en procura del español como idioma de la modernidad. Sostiene que el indio llegará pronto al castellano, pero que lo logrará por la vía del propio quechua.<sup>109</sup>

A partir de entonces, Arguedas escribe para sustentar un nuevo método de enseñanza para medios rurales e indígenas. Opinaba que el niño indígena debe ser alfabetizado en su propia lengua. Para ello, era indispensable producir un alfabeto estandarizado de quechua aceptado por todos los profesores de esa lengua. A continuación, se requería escribir textos en quechua, pensados desde la enseñanza de las primeras letras. Solo cuando el niño campesino hubiera empezado a leer en su propio idioma, habría concluido una primera etapa de la escuela rural.

Luego, podía asumirse que el niño indígena había ganado el hábito de la lectura y, por consiguiente, que nunca más lo abandonaría. Ese hábito fundamental para el desarrollo personal partía de comprender bien lo leído y debía ser adquirido en el idioma indígena proveniente de la cuna. Posteriormente, el aprendizaje del castellano sería fácil y fluiría con naturalidad. En caso contrario, si el niño indígena era castellanizado directamente en español, no comprendería bien y pronto olvidaría los rudimentos de la lectoescritura.

En un artículo de 1944, Arguedas sostiene que el tipo de enseñanza escolar que ignora la lengua materna de los alumnos corresponde a los imperios opresivos, que imponen a la fuerza sus costumbres sobre los pueblos derrotados, pero esa imposición no se condice con la pedagogía moderna, que busca la igualdad entre todos los niños de la nación. Por lo tanto, Arguedas defiende el llamado “método cultural”, que se inspira en la escuela mexicana, cuyas realizaciones le habían permitido alfabetizar a los indígenas después del triunfo de la revolución. Relata el caso de los indios tarascos, que habían aprendido el castellano fácil y masivamente gracias a que previamente fueron alfabetizados en su propio idioma. El futuro gran novelista había podido conocer la experiencia de los tarascos en el Congreso Indigenista de Patzcuaro, al cual asistió en 1942. A continuación, propone lo mismo para los Andes: empezar por quechua y derivar en español.<sup>110</sup>

---

109. *Ibid.*, p. 71.

110. *Ibid.*, p. 133.

Su intención es castellanizar amablemente, sin la inútil imposición que se habría practicado hasta entonces. Su solución no es el bilingüismo para toda la población, sino solamente para quienes hablan originalmente alguna lengua indígena. Además, en forma explícita el propósito de su propuesta es el aprendizaje y apropiación del castellano.

Asimismo, su reflexión está acompañada por un sentimiento sobre la urgencia de la incorporación del indio a la nacionalidad peruana. Aunque lo angustiaba que los líderes peruanos no cumplieran su cita con la historia, confiaba en que la escuela y la enseñanza del castellano podían ser potentes mecanismos de esa redefinición de la nacionalidad que el escritor anhelaba.

En su razonamiento, el análisis sobre los métodos de enseñanza del español en los Andes está organizado a partir de un razonamiento previo acerca del problema nacional en el Perú. La enseñanza del castellano remite a un problema mayor, que es construir una patria en un país tan desigual y donde las partes se ignoran y desprecian. En esta época de su vida, Arguedas era bastante optimista, y planteaba que una correcta manera de enseñar el español, conservando la lengua quechua, podía conllevar a una mayor integración nacional. Su argumento es que la escuela es la vía para la creación de una patria peruana realizada y madura. Por ello, le asigna un papel creador de primer orden a la escuela rural, porque era el vehículo para construir la nación, proceso muy lento en el Perú con respecto a su velocidad en otras experiencias latinoamericanas.

Como vimos, unos años después, Arguedas trabajó en el departamento de folclore del Ministerio de Educación. Era el gobierno de Manuel A. Odría, y, desde su nueva posición, el escritor indigenista iba a reflexionar sobre la contribución de la música y las artes escénicas andinas a la enseñanza escolar. En un artículo publicado en 1953, Arguedas compara una experiencia chilena con otra peruana. En el caso nuestro, enfatiza el proceso espontáneo y casi anónimo de introducción de las danzas en la escuela andina. Menciona los nombres de algunos inspectores escolares de Junín, Cusco y Puno que practicaban la enseñanza del curso de arte a través del cultivo de las tradiciones coreográficas como vehículo complementario de la enseñanza más formal.

En forma paralela, estos inspectores escolares habrían buscado crear un clima pedagógico, fomentando el interés del alumno por el aprendizaje y por la vivencia escolar. En los Andes, la generación de ese ambiente grato en el aula se fundaba en el arte en general y en la música y danzas andinas en particular. Además, el folclore propendía a cultivar tradiciones nacionales que reforzaban la identidad y el sentido de pertenencia. Le parecía que el arte dramático rural estimulaba la noción de patria.

Así, la obra educativa de Arguedas está orientada en forma explícita hacia la construcción de la nación. Su preocupación mayor es definir el papel de la escuela en ese proceso. En forma más específica, le interesa la escuela rural y aquella dirigida a los niños indígenas del Ande. Tanto por su temática como por la solución que elabora, su reflexión es parte de los afanes del indigenismo por interpretar el país y superar sus contradicciones históricas.

Las ideas de Arguedas pudieron aplicarse en gran escala cuando Luis E. Valcárcel fue ministro de Educación bajo el gobierno de José Luis Bustamante y Rivero, durante 1946 y 1947. En su gestión, Valcárcel tomó una iniciativa trascendental con relación a la cuestión indígena y la escuela. El Perú firmó un convenio con Bolivia para desarrollar un proyecto binacional de educación rural. Este convenio recibió un financiamiento de largo plazo por parte del gobierno norteamericano, que le permitió gozar de continuidad hasta comienzos de los sesenta. De este modo, la iniciativa de Valcárcel tuvo proyección y fue el instrumento principal de una política de largo aliento del Estado peruano.

De acuerdo con Valcárcel, la escuela rural andina debería ser capaz de enseñar las primeras letras en lenguas indígenas y posteriormente enseñar castellano con eficiencia, sirviendo a los propósitos de la familia campesina. El vehículo general de la renovación espiritual del país sería la escuela y, particularmente, la enseñanza de las lenguas quechua y española, asumiendo ambas culturas en pie de igualdad, la indígena y la criolla.

El convenio binacional con Bolivia contenía una idea singular. A la letra dice que:

[...] consideran que el indio no debe ser incorporado a la vida civilizada, como es principio aceptado por la generalidad de entidades que tratan este problema; sino que, es la civilización occidental la que debe incorporarse a la vida del indio, respetando y enriqueciendo las grandes virtudes de este grupo humano, que ha contribuido con brillo a la cultura universal.

Con este planteamiento, Valcárcel realizó un giro radical del enfoque de la educación rural. Todos sus conceptos buscaban invertir las relaciones de poder ideológico en la escuela, abandonando el propósito de convertir al indígena en un occidental de piel cobriza.

De este modo, avanzado los cuarenta, con Valcárcel como ministro de Educación, el indigenismo habría tratado de cambiar de raíz la desigualdad del indio, resolviendo el conflicto a través de la escuela. El país superaría su fragmentación y la odiosa fricción entre sus componentes gracias al poder integrador de la escuela pública y la difusión de una cultura nacional. El nuevo discurso de la integración que elaboraron los indigenistas asumió un doble contenido, explicitando

tanto sus fines como los mecanismos para obtenerlos. Aunque algunas de sus fórmulas resultaron ilusorias, su planteamiento permitió una mayor madurez en la reflexión sobre el país.

## Los partidos políticos: aprismo y marxismo

Durante la década de 1920 se amplió el número de partidarios del punto de vista de la generación radical sobre la desigualdad. En forma casi paralela a la visión indigenista se desarrollaron dos planteamientos con mayores pretensiones políticas: aprismo y marxismo, que en su nacimiento tuvieron muchos puntos en común, aunque luego divergieron considerablemente. Su punto de partida establecía que la situación de inferioridad del indio, como se decía en la época, derivaba de la estructura social, es decir, del sistema de opresión socioeconómico que ejercen los grupos dominantes, gracias al cual se apropiaban de los excedentes producidos por la población andina. En sus años juveniles, con ligeros matices, este enfoque fue desarrollado por los fundadores de los partidos más importantes del siglo XX, Víctor Raúl Haya de la Torre (VRHT) y José Carlos Mariátegui (JCM).

Según este parecer, la desigualdad era negativa, y podía ser superada. Se buscaban fórmulas políticas capaces de introducir una mayor dosis de justicia social en el Perú. No querían razonar sobre las jerarquías buscando su justificación ideológica, sino por el contrario, creían necesario pensar cómo sembrar justicia social. Esta reflexión proponía reformas estructurales, que pasaban por la cancelación de la hacienda andina y las relaciones serviles, reconociendo los derechos de los trabajadores e integrando el país desde abajo.

Como vimos, el precursor de esta visión fue Manuel González Prada y la generación que lo acompañó. En su tiempo se planteó que el problema del indio era económico y social. La singularidad de la generación de los veinte consiste en su poder doctrinario y su capacidad de masificación a través de los partidos políticos populistas y de izquierda. Ellos elaboraron los sistemas intelectuales que llevados a la práctica dieron origen a la moderna tradición radical. A su vez, estos partidos habrán de enfrentarse entre sí, en dura competencia por el liderazgo, y, paralelamente, competirán con las propuestas políticas derivadas del arielismo. Estas tres corrientes conforman el marco inicial de la tradición intelectual del siglo XX.

Por su parte, Haya y Mariátegui alcanzaron a pensar sobre la igualdad de manera sistemática y lograron influir en el pensamiento político de todas las generaciones siguientes, hasta fines de los años 1980, e incluso, aunque en forma decreciente, hasta nuestros días. Su poder de convocatoria fue muy amplio porque organizaron partidos, aunque la temprana muerte de Mariátegui y la larga vigencia de Haya provocaron un mayor desarrollo relativo del APRA, sobre todo a mediados del siglo.

Los años veinte registraron intensos cambios socioeconómicos y políticos. Por un lado, se profundizó la penetración de capitales norteamericanos, que aceleraron la modernización económica y promovieron una tímida industrialización en las ciudades, junto a la expansión de las inversiones en minería e hidrocarburos. Asimismo, cobró nuevo impulso la vigorosa agricultura de exportación en la costa norte, que se había reconstituido en la última década del siglo XIX, mientras que en el sur del país, la economía lanera, cuyo centro se hallaba en Arequipa, también estaba integrada a circuitos de exportación de materias primas desde finales de 1800.

Por otro lado, en los años veinte también se observa un incremento de las clases medias y una significativa expansión del empleo en el aparato del Estado, que asume nuevas funciones y aumenta su personal, superando las cifras de la reducida burocracia pública del segundo civilismo. En ese periodo, se formó una primera clase obrera, que venía del campesinado y recién se hallaba en formación, tanto social como intelectual y políticamente. Sus maestros fueron los anarcosindicalistas, y en forma progresiva el liderazgo irá pasando a apristas y marxistas.

En términos políticos, el año 1919 había sido crucial. En ese momento se cerró el segundo civilismo y se inauguró el denominado oncenio. Los estudiantes habían luchado por la reforma universitaria y los obreros por la jornada de las ocho horas. Sus movilizaciones habían sido el mismo año y sus intereses se habían cruzado, siguiendo el camino indicado por González Prada en su celebre discurso sobre el intelectual y el obrero. Como consecuencia, ambas reivindicaciones se habían conseguido, al menos en el terreno formal, y habían sido establecidas legalmente. A continuación, durante los años veinte, terminó de conformarse la tradición populista y de izquierdas.<sup>111</sup>

Asimismo, en el primer lustro de ese decenio, culminó un ciclo de profundas movilizaciones campesinas indígenas, que había comenzado diez años atrás. El movimiento social se desarrolló en la sierra sur, donde el auge de las exportaciones de lanas había provocado el alza del precio de la tierra, e incrementó en consecuencia la lucha de las haciendas por expandirse a costa de las tierras de comunidad. Por ello, el sur indígena fue el escenario de rebeliones históricas de gran trascendencia e impacto en todo el país, como la liderada por el mayor del Ejército Peruano Teodomiro Gutiérrez Cuevas, conocido como Rumi Maqui, que convulsionó el altiplano en 1915. A lo largo de la década de 1910, en Lima fue

---

111. El concepto ha sido desarrollado por José Luis Rénique en múltiples escritos. Véase, por ejemplo, *La voluntad encarcelada: las luminosas trincheras de combate de sendero luminoso del Perú*, Lima: IEP, 2003.

muy activa la labor del Comité Pro-Indígena, que operó intermediando intereses campesinos en la capital. Esta entidad constituyó un grupo de presión liderado, como ya se mencionó, por un congresista, Joaquín Capelo, y dos jóvenes intelectuales, el uno chino peruano, Pedro Zulen, y ella alemana peruana, Dora Mayer. En ese contexto cobró impulso el pensamiento de izquierdas.

En el caso de JCM, su socialismo niega la explicación racial del “problema indígena”, pues, según su parecer, esta tenía por objetivo enmascarar la dimensión socioeconómica del tema. Así, señala: “El interés de la clase explotadora —española primero, criolla después— ha tendido invariablemente, bajo diversos disfraces, a explicar la condición de las razas indígenas con el argumento de su inferioridad o primitivismo”.<sup>112</sup>

En otro lugar afirma que encarar el problema de la condición indígena desde el punto de vista racial “no ha servido sino para ocultar la realidad del problema”. Refiriéndose a concepciones desactualizadas apunta:

Aristóteles decía que existen hombres naturalmente esclavos y otros patrones, que es conveniente que aquéllos sirvan y éstos manden, lo que es además justo y provechoso para todos; parecidamente los pueblos modernos [...] dicen existir pueblos que deben naturalmente dominar, y son ellos, y otros pueblos que no menos naturalmente deben obedecer y son aquellos que quieren explotar.

Mariátegui no ha abandonado aún en forma completa el tema de las razas, pero para comprenderlas recurría a las clases, e incluso las proyectaba en el escenario internacional. Así, enlazaba su argumento con una propuesta de fundación del socialismo en el Perú, como integrante de una revolución de carácter mundial. De ahí su atractivo. JCM apelaba a una solución universal para los males peruanos. De este modo, fundamentaba la lucha por la igualdad social rescatando un antiguo concepto y contextualizándolo nuevamente: la esencia humana llamaba a la hermandad, que abarcaba a los pueblos de los cinco continentes. Era una visión optimista y de alcance mundial.

Su explicación sobre la desigualdad remite a las cuestiones sociales y políticas. “Las posibilidades de que el indio se eleve material e intelectualmente dependen del cambio de las condiciones económico-sociales. No están determinadas por la raza sino por la política”.<sup>113</sup> Las imposiciones habían sido instauradas en la época colonial, y, a diferencia de los arielistas, que veían positivamente la conquista española porque había traído la religión católica y la cultura occidental, para

---

112. Mariátegui 1969: 22.

113. *Ibíd.*, p. 31.

socialistas como JCM, la conquista significó el retroceso cultural de los pueblos indígenas.

Según el Amauta,

[...] la colonización de la América Latina por la raza blanca no ha tenido, en tanto, como es fácil probarlo, sino efectos retardatarios y deprimentes en la vida de las razas indígenas. La evolución natural de estas ha sido interrumpida por la opresión envilecedora del blanco y del mestizo. Pueblos como el quechua y el azteca, que habían llegado a un grado avanzado de organización social, retrocedieron, bajo el régimen colonial, a la condición de dispersas tribus agrícolas.<sup>114</sup>

Como vemos, Mariátegui tenía una pobre impresión del mestizo, y creía que los indígenas mismos habían retrocedido culturalmente. ¿Dónde entonces se hallaría la fuerza de la transformación social? Como veremos a continuación, pensaba que lo crucial se hallaba en la conservación de una tradición, la colectivista, que provenía del pasado prehispánico y habría sobrevivido en los Andes hasta sus días. A su vez, pensaba que esa tradición se expresaba en las comunidades, y que fundida con el marxismo que surgía en los sindicatos sería el sólido fundamento del socialismo peruano. Imaginaba el porvenir basado en la tradición indígena.<sup>115</sup>

Ahora bien, si la condición del indio era un problema socioeconómico, su solución no podía residir en la difusión de la educación o la lenta aculturación de los indios por la vía de la escuela rural. Por el contrario, “la mecánica de la servidumbre anularía totalmente la acción de la escuela”. El problema necesariamente pasaba por cambios políticos en la estructura social. En efecto, para Mariátegui, el “problema indígena” estaba íntimamente identificado con el “problema de la tierra”.

A diferencia de la Revolución francesa, la independencia latinoamericana no había afectado la gran propiedad; es decir, no había liberado al campesinado de las trabas semiserviles. El trabajo seguía atado a vínculos feudales, definidos como servicios personales ante un señor. Incluso en la ciudad, pero sobre todo en el campo, la dependencia personal seguía siendo el destino de la mayor parte de los trabajadores. La libertad laboral solo comprendía a un porcentaje menor, que estaba plenamente incorporado a la esfera del capitalismo, pero el resto, que eran la gran mayoría, tenía una vida reducida a la dependencia personal de algún terrateniente, socio local de la oligarquía.

---

114. *Ibíd.*, p. 24.

115. *Ibíd.*, p. 31.

Por otro lado, Mariátegui veía el problema del indio en un marco mayor, como parte del problema nacional, que consistía en superar las trabas históricas para convertir el Perú en una colectividad moderna, tanto a nivel estatal como social. Este problema se complicaba por las características étnicas de la constitución de clases. Los blancos, o los que se sentían tales, eran los dueños, mientras que los indígenas y el resto de razas oscuras eran los trabajadores. Según su parecer, estas posiciones eran imposibles de ser intercambiadas. La raza llevaba a la clase.

Así, la solución a los problemas nacionales no pasaba por una revolución proletaria al estilo europeo. Mariátegui percibió que los problemas sociales peruanos se cruzaban con la cultura y la cuestión étnica: “La raza tiene su rol en los medios de afrontar [los problemas sociales]. Por ejemplo, en cuanto sólo militantes salidos del medio indígena pueden, por la mentalidad y el idioma, conseguir un ascendiente eficaz e inmediato sobre sus compañeros”.<sup>116</sup>

En una sociedad con una fuerte composición campesina como la peruana, los indios tenían un lugar central. “Una conciencia revolucionaria indígena tardará quizás en formarse; pero una vez que el indio haya hecho suya la idea socialista, le servirá con una disciplina, una tenacidad y una fuerza, en la que pocos proletarios de otros medios podrán aventajarlo”.<sup>117</sup>

La originalidad de Mariátegui dentro del marxismo reside en plantear que los campesinos eran sujetos históricos capaces de llevar a cabo el proyecto socialista motorizando tradiciones comunales.<sup>118</sup> “La solución del problema del indio tiene que ser una solución social. Sus realizadores deben ser los propios indios”. Este concepto conduce a percibir la reunión de los congresos indígenas en los años veinte como un hecho histórico. “Los congresos indígenas no representan todavía un programa; pero representan ya un movimiento. Indican que los indios comienzan a adquirir conciencia colectiva de su situación”. Esos eventos eran fruto de la acción gubernamental en la primera etapa del oncenio, que intentaba desarrollar apoyos con métodos clientelistas. JCM puntualizaba que lo importante era el hecho de que por primera vez se estaban conociendo indígenas provenientes de los distintos rincones del país.<sup>119</sup>

---

116. *Ibid.*, p. 45.

117. *Ibid.*, p. 46.

118. Años después se publicó la correspondencia entre Carlos Marx y Vera Zazulich, donde Marx evalúa este tema teórico en forma parecida a como lo había hecho Mariátegui por su cuenta, ante la pregunta de su discípula sobre las posibilidades de la comunidad campesina rusa, el mir, de evolucionar al socialismo sin pasar por el capitalismo.

119. Mariátegui 1970: 33.

En este sentido, JCM modificó la tesis tradicional marxista que plantea la acción revolucionaria como obra del proletariado y disminuye al campesinado como una clase incapaz de representar sus propios intereses, dado el grado de fragmentación y localismo que la afecta.<sup>120</sup> Según JCM, en un país como el Perú, con reducida población obrera, el campesino indígena podía suplir esa ausencia. La composición de clases era tan singular en el Perú que buscando la vía para la revolución socialista, necesariamente, se acababa innovando y creando ideas nuevas, que en su época eran ignoradas por el marxismo ortodoxo.

Asimismo, Mariátegui introduce el planteamiento internacional de la cuestión de la desigualdad, pues no solo había que mirar la desigualdad interna. Para encontrar cómo superarla era preciso situar al Perú como un país atrasado sometido al imperialismo. De ese modo, la contradicción entre potencias dominantes y países atrasados se convertía en uno de los motores de la lucha por la igualdad social y política en el Perú.

Luego de su fallecimiento, sus herederos abandonaron el nombre “socialista” y formaron el partido comunista vinculado a la Tercera Internacional, PCP. Ese proceso los conectó con los intereses de la Unión Soviética, asumiendo que la lucha por la igualdad se resumía en el apoyo a la patria del socialismo, tal como empezó a entenderse a la Unión Soviética. Este argumento provenía de una comprensión muy singular de los alineamientos internacionales y facilitó que, en ocasiones, los comunistas peruanos apoyen a políticos conservadores, ya que su posición en la escena mundial era favorable a Rusia.

Por ejemplo, la Segunda Guerra Mundial fue el motivo ideal para fundamentar el apoyo del PCP al primer gobierno del banquero Manuel Prado, entre 1939 y 1945. Así, el comunismo ortodoxo enriqueció y empobreció, a la vez, la mirada sobre la desigualdad. Le dio mayor refinamiento, al analizarla desde ángulos nuevos, pero acható las respuestas y las sometió a centros de poder ideológicos situados fuera del país.

En el caso de Víctor Raúl Haya de la Torre, su posición estuvo en evolución durante toda su existencia. Como es bien conocido, tuvo una larga vida política y formuló una teoría relativista para fundamentar la validez y necesidad de adecuar los planteamientos políticos a las cambiantes realidades de la vida. La tesis del “espacio tiempo histórico” cumplió la función ideológica de justificar los virajes, restándoles toda connotación negativa y confiriéndoles, por el contrario, el brillo de las grandes operaciones políticas, ya que eran producto de la lucidez

---

120. Marx 1973: 24.

para descubrir situaciones nuevas y situar la lucha partidaria frente a ellas. Todo el debate sobre su trayectoria se resume en saber si fue fiel a ciertos ideales o los abandonó a mitad del camino. Pero, de entrada, nadie como VRHT situó la lucha por la igualdad en el terreno del cambio constante de línea política, buscando la coherencia en la transformación concebida como un fin en sí misma.<sup>121</sup>

En su juventud, su punto de partida fue tan clasista como el formulado por Mariátegui. El fundador del APRA consideraba que la conquista española instauró un régimen feudal de dominación, oponiendo españoles contra indios, articulados en un sistema de explotación que debió haber sido cancelado por la independencia, pero fue solo superficialmente modificado, pues quienes dirigieron la ruptura con España integraban la clase feudal criolla, que orientó el proceso político de la emancipación para perpetuar las jerarquías sociales.

Por otro lado, la independencia, si bien liberó a América Latina del vasallaje español, la puso bajo otro dominio, el imperialismo británico del siglo XIX y el estadounidense del XX. Bajo la influencia británica y norteamericana se desarrollaron algunas áreas comerciales, pero sin cambiar el carácter feudal de la sociedad. Se produjo una alianza del imperialismo y la clase feudal criolla, y esa coalición controlaba el poder político para explotar los recursos naturales y la población indígena del Perú. Así, en los años veinte, la línea de pensamiento histórico sobre la desigualdad era idéntica entre JCM y VRHT.

Como Mariátegui, Haya de la Torre observó la coexistencia de varias temporalidades históricas en la sociedad peruana del siglo XX: el colectivismo agrario, el feudalismo y el capitalismo. Al respecto señalaba: “Examinando el panorama social de nuestros pueblos encontraremos esta coexistencia de etapas que deberían estar liquidadas. Cada una conserva la vitalidad suficiente para gravitar sobre el todo económico y político”.<sup>122</sup>

Ahora bien, si JCM había reconocido un problema cultural y étnico en la situación de los indios, para el pensamiento de VRHT en los años veinte, el problema nacional era estrictamente de clase. La consideración étnica le importa mucho menos que a Mariátegui. El indio

[...] sabe que la mayor parte de sus hermanos están en condiciones semejantes de opresión y de servidumbre. Idealiza o convierte en símbolos más o menos elevados y puros al Inca de ayer y al hermano de hoy. Su ignorancia de las razones que determinaron su esclavitud le obliga a ser supersticioso y místico. Pero en el fondo mantiene

---

121. Castro 2006.

122. Haya de la Torre 1936: 173.

un instinto de clase bastante definido. Porque si el hacendado o gamonal es indio no deja de odiarle por eso y si el oprimido es quechua o aimará, no hace distingo aunque los separe raza o lengua.<sup>123</sup>

En un documento que envió al grupo Resurgimiento del Cusco en 1927, el joven Haya de la Torre establece su postura de manera tajante:

La causa del indígena peruano —como la del ecuatoriano, boliviano, argentino, como la del indígena todo de América, que constituyo el 75% de nuestra población— es causa sagrada, no porque el indio sea indio, vale decir que no sea blanco, sino porque el indio en su gran mayoría es explotado. Nuestro indigenismo no es el simplista sentimental concepto racial que ante la estúpida afirmación burguesa de la inferioridad de razas, opone en un amargo grito de revancha la afirmación contraria de que toda raza de color es superior a la blanca. Para quienes tenemos una concepción marxista, o aun para los estudiantes de antropología moderna, resulta tan ridículo proclamar la superioridad de los blancos sobre los de color, como de éstos sobre aquellos. Nosotros concebimos el problema económicamente, clasísticamente. Nosotros sabemos que las superioridades raciales son en realidad, superioridades de orden económico.<sup>124</sup>

Este escrito de VRHT era una respuesta a un sector del indigenismo que movilizaba sus reivindicaciones en el espacio cultural y pretendía limitarlo a ese terreno. Pero era también una respuesta a JCM, quien le otorgaba un papel destacado a la cultura andina en el proyecto socialista y estaba íntimamente vinculado con indigenistas como Luis E. Valcárcel en Cusco y Ezequiel Urviola en Puno.<sup>125</sup> Así, la posición de Haya de la Torre era parte del debate que precisamente ese año entablaron apristas y marxistas por el liderazgo. En términos conceptuales, VRHT apuntaba a restarle énfasis étnico a la política revolucionaria.

En ese sentido afirma:

Indios por sangre hay, desde Felipillo el traidor, que son verdugos de sus hermanos de raza. ¡Cuántas veces en eso que en el Perú se llama Parlamento, en los ministerios y los tribunales, no se han sentado y se sientan hombres de piel de cobre y de conciencia negra! ¡Cuántas veces no oímos al abogadillo cobrizo súbdito del gamonal, al politicastro tráfuga, a la piel roja servidor del civilismo, proclamar con cierto sarcasmo su indigenismo, para ostentar el derecho de exprimir, engañar explotar y corromper al indio? En mis viajes por la sierra peruana, he visto a veces

---

123. *Ibíd.*, p. 179.

124. Haya de la Torre 1927.

125. En realidad, Urviola no era un indio cusqueño, como pensó Mariátegui, sino un indigenista puneño que se había integrado de forma radical a la cultura andina vistiendo y viviendo como indio.

gamonales de raza india, verdugos implacables, monstruos sanguinarios, sádicos tipos de asilo despedazando las carnes de los siervos, aplicándoles el huallpacaldo y maldiciéndolos en quechua.

De esta manera, para VRHT la lucha social no podía tener contenidos indigenistas, sino debía darse en un sentido estrictamente clasista:

Nuestra lucha por el indígena peruano y americano, es pues, lucha contra el latifundio; no es simplemente lucha de color, que blancos hay por millones oprimidos en el mundo y hombres de piel cobriza oprimen sangrientamente en el Perú y en América, en Asia o África.

Posteriormente, la posición de Haya de la Torre con respecto al indígena no varió significativamente, y fue uno de los escasos conceptos teóricos que mantuvo constante a lo largo de su vida.

En su primera etapa, Haya seguía las enseñanzas de González Prada y proclamaba la necesidad del frente único y la mancomunidad de intereses entre obreros, campesinos e intelectuales, que se entenderían gracias a su común oposición al imperialismo. Este enemigo común los unía porque explotaba a todos, de modo que su derrota permitiría que los recursos nacionales puedan destinarse a desarrollar al país en su conjunto y satisfacer los intereses de estas clases subordinadas.

De acuerdo con su pensamiento, el grupo nacional que debía ser derrotado era la oligarquía, que estaba aliada al dominio imperialista y era su sostén interno. Por ello, necesariamente tenía que perder sus privilegios y dar paso a una nueva situación mucho más igualitaria. En este momento inicial de Haya, para introducir la igualdad social era necesario quitar a unos para dar a otros. Pero su postura cambió más adelante, al retornar a la legalidad, después de la larga persecución que sufrió durante los años treinta y primera parte de los cuarenta. En ese momento, Haya redujo su hostilidad frente a la oligarquía y buscó una fórmula de unidad nacional.

VRHT expuso un nuevo planteamiento en una ocasión célebre y altamente simbólica. Era nada menos que el mitin de la plaza San Martín, el gran día del reencuentro del pueblo aprista, celebrando el retorno a la legalidad. Esa noche sostuvo que no había venido para quitar riqueza a nadie, sino a crear nueva riqueza para quien no la tuviera. Es decir, su propuesta había rebajado su inicial ímpetu redistributivo. Ahora se mostraba como un político desarrollista cuya estrategia podía lograr el crecimiento para todos.

Por lo tanto, el APRA poseía una fórmula para conciliar a las clases detrás de objetivos comunes a toda la nación. Este segundo Haya aparece con nitidez en 1945, aunque los enfrentamientos durante el gobierno presidido por Bustamante

y Rivero, entre 1945 y 1948, impidieron que cristalice una plataforma estable de reconciliación con la oligarquía. Peor aún, después del golpe de Odría en octubre de 1948, el APRA fue echada a los leones, y el partido tuvo que soportar una nueva persecución que lo obligó a revivir la vida clandestina. El ochenio del general Odría fue una nueva etapa de dura persecución. Haya mismo estuvo encerrado en la embajada de Colombia y finalmente fue deportado. Por ello, la segunda etapa de Haya recién adquiere madurez en 1956, al producirse la “convivencia”, para garantizar la transición democrática y el segundo gobierno de Manuel Prado.

Asimismo, corresponde a esta segunda etapa del APRA un giro con respecto a la cuestión del imperialismo.<sup>126</sup> En un primer momento, el frente único era contra la explotación semicolonial del Perú por parte del capital extranjero. Pero luego enfatizó en un punto que había entrevisto en su juventud, pero que solo salió a relucir durante la Segunda Guerra Mundial. En efecto, Haya fue firme en el apoyo a los aliados contra el eje nazi fascista, y encontró en la democracia norteamericana su faro ideológico internacional. Desde entonces, puso el acento en los aspectos positivos de la afluencia de capitales a países como los latinoamericanos, que los necesitaban para su desarrollo.

Ese apoyo a los EE. UU. venía acompañado por un sólido compromiso con la democracia parlamentaria, que había estado ausente en su primera etapa. En efecto, entonces el APRA tuvo un contenido revolucionario acompañado por intentos de golpe de Estado e insurrección, mientras que el segundo Haya adopta un compromiso definitivo con el régimen democrático y el orden constitucional.

Esa nueva orientación fue divulgada a través de la célebre entrevista que brindó a la revista *Life* en 1954,<sup>127</sup> concedida poco después de ser liberado del encierro en la embajada de Colombia y ser desterrado. Pero sus fundamentos ideológicos se hallaban presentes en un libro escrito poco antes, precisamente durante esos años solitarios que pasó en la embajada colombiana. Se trata de *Treinta años de aprismo*, un texto que realiza un balance de la trayectoria política de su partido, preparando filosóficamente la idea de pugnar por influir en la escena política real, abandonando la marginalidad, la lucha virulenta y la persecución.

El concepto de la “convivencia” del APRA con sectores oligárquicos se reforzó durante los años sesenta, incluyendo al partido del general Odría, que había perseguido y asesinado a dirigentes del Partido Aprista Peruano (PAP) durante la década anterior. En los sesenta la misma línea ensayada desde los cuarenta tuvo su

---

126. Soto 2002.

127. Discurso de Haya en 1945. Extractos en Soto 2002: 237.

máximo desarrollo. Por ello, la llamada “superconvivencia” remata la evolución a la derecha que venía produciéndose desde hacía dos décadas en el PAP.

Pero las reformas de Velasco interrumpieron esa inclinación a la derecha. Haya ya era un veterano de la política cuando se produjo el golpe militar de 1968, que fue seguido por el enfrentamiento del Gobierno con la oligarquía y el imperialismo. En ese momento fue muy sagaz, y supo dar un giro a la izquierda. Entendió que la oligarquía había sido cancelada y que su viejo enemigo había sido muerto por una mano diferente a la suya. Por ello, reclamó democracia y sostuvo que, de manera dictatorial, como estaban siendo llevadas por Velasco, las reformas sociales no serían exitosas, pero no las criticó, sino que las aceptó como inevitables y necesarias.

Ese tercer Haya condujo al PAP hacia la centroizquierda, y su orientación política se halla en la Constitución de 1979. El Haya juvenil había escrito un libro fundamental titulado *El antimperialismo y el APRA*, que fue editado en 1936 en Santiago de Chile, y que no fue reimpresso hasta los años setenta.<sup>128</sup> Ese texto es bastante radical, y aunque muy distinto del comunismo ortodoxo, se inscribe en una esfera revolucionaria que está reflejada en el propio título de la publicación.

Mientras que, como vimos, el viraje de la “convivencia” fue precedido por *Treinta años de aprismo*, que reflexiona sobre la política peruana y el puesto del partido en ella desde un concepto singular, que Haya pretendió era su aporte a la filosofía política. Se trata de la noción de “espacio tiempo histórico”, que fundamenta su relativismo político. Habiendo establecido que todo debe cambiar, el terreno estaba abonado para la nueva etapa, que redujo la oposición frente a la oligarquía y afirmó el camino democrático.

Pero el tercer Haya no llegó a escribir un texto fundamental que expusiera sus nuevas ideas, como en las dos etapas precedentes. En realidad, el articulado mismo de la Constitución de 1979 constituye su postrer mensaje. En ella se consagran las reformas de los militares, añadiéndoles la vigencia de la democracia política. Por ello, junto a un considerable poder estatal, en sus disposiciones se hallan garantizados extensos derechos sociales, que de cumplirse hubieran transformado el rostro del Perú, asemejándolo a los estados europeos de la era del Welfare.

Mientras JCM goza de la coherencia absoluta, Haya destaca por su capacidad de mutación. Pero la vida de Mariátegui fue corta, y esa brevedad es la base de su consistencia: no tuvo tiempo suficiente para cambiar. Para siempre quedará en el misterio el posible destino de la última polémica de JCM, desarrollada con los

---

128. Manrique 2009.

representantes latinoamericanos de la Tercera Internacional.<sup>129</sup> Por el contrario, el periplo vital de Haya fue prolongado, y su razón de ser fue la adaptación frente a las cambiantes realidades de la vida. Hemos encontrado tres fases nítidas en su carrera política y posiblemente pueden precisarse varias subetapas y matices. Heráclito se hubiera sentido contento con su modo de ser, no se bañaba dos veces en el mismo río.

En ese sentido, Haya es más complejo que Mariátegui; además, durante los treinta y en adelante, se desprendió sin titubear de la política revolucionaria para adoptar la democracia como sistema. Mientras que la solidez de JCM reside en su corta e intensa militancia revolucionaria, desarrollada paradójicamente en el Perú de los veinte, manteniéndose en la legalidad y esforzándose por construir un partido de los trabajadores socialistas usando ampliamente los recursos de la sociedad liberal, la prensa y los sindicatos.

Analizando en conjunto a Mariátegui y Haya de la Torre, su aporte más visible consiste en cancelar las categorías raciales para explicar las desigualdades sociales. Entendámonos: las categorías racistas continúan vigentes hasta hoy en toda la sociedad y constituyen la base de muchas costumbres y hábitos colectivos. Vivimos en un país donde lo social inmediatamente se tiñe de racial. Pero el racismo crudo perdió terreno en el mundo de las ideas a partir de los años veinte; desde entonces, los intelectuales peruanos no han vuelto a reflexionar en serio sobre la desigualdad atribuyéndola a causas genéticas.

Quizá algunos periodistas mantienen vivo este acercamiento, al atribuir resultados electorales decepcionantes a características raciales de los votantes, pero son opiniones que frecuentemente la ciudadanía toma como muy ligeras y que no se hallan respaldadas por trabajo alguno con pretensión científica. Así, vivimos una de las tantas paradojas del Perú. Un país muy racista en el vivir cotidiano, pero que conceptualmente se asume como mestizo y territorio de oportunidades para todos los grupos étnicos.

Asimismo, con la generación del veinte se definió el concepto de desigualdad como un asunto de naturaleza económica y social, pero de solución política. A partir de entonces, y por un periodo que se cierra en los años ochenta, el ideal social es definido en función de reducir la desigualdad; paralelamente, se asume que la arena política es la esfera adecuada para lograrlo, habida cuenta de que el mercado por sí mismo reproduce o profundiza la desigualdad. De ahí que los creadores de ideas hicieron denodados esfuerzos por construir partidos que realicen sus respectivos programas políticos.

---

129. Flores-Galindo 1989.

## La polémica del indigenismo

Antes de terminar con la generación del veinte, conviene recordar que algunos de sus integrantes desarrollaron una ardorosa polémica sobre la cuestión del indio. Era el año 1927 cuando se produjo un intercambio frenético entre diversos autores, que discutieron conceptos claves sobre la problemática nacional mediante la publicación de artículos periodísticos en distintos medios. Las revistas *Amauta* y *Mundial*, así como el diario *La Prensa*, acogieron la mayor parte de colaboraciones. En ese momento, ya se habían disipado los iniciales impulsos indigenistas del gobierno de Augusto B. Leguía, pero sus efectos ideológicos y conclusiones políticas estaban a la orden del día.<sup>130</sup>

Al comenzar su gobierno, Leguía había dado curso a una política indigenista que tuvo varias realizaciones, la primera de las cuales era un artículo de la Constitución de 1920 que reconoció legalmente a las comunidades indígenas. Estas habían sido disueltas por Simón Bolívar en 1825 en el Cusco, en los albores de la república, aunque luego este decreto fue derogado. La constitución promulgada por Leguía era la primera carta magna peruana que legalizaba esta centenaria institución, donde se desenvolvía la vida diaria de millones de campesinos andinos.

El reconocimiento de las comunidades dio curso a un proceso de inscripción en un registro legal, recientemente abierto en el Ministerio de Fomento, donde se organizó una sección de asuntos indígenas. A cargo de esa nueva entidad pública fue colocado el destacado escritor y político Hildebrando Castro Pozo, quien desarrolló una fecunda obra de divulgación de la cultura rural y defendió en forma concreta los intereses campesinos. Pero no duró mucho en el cargo, y el año 1927, cuando se realizó la polémica que analizamos, ya llevaba tiempo fuera del gobierno.<sup>131</sup>

Avanzados los veinte, Leguía se fue desligando de influencias más centristas, para gobernar finalmente con un grupo nuevo de plutócratas, que eran distintos a la antigua oligarquía civilista, pero eran idénticos en su forma de relacionarse con el país. En ese tránsito, varias de sus banderas iniciales habían sido dejadas de lado, y diversos grupos rivalizaban por apoderarse de ellas. Entre ellas destacaba la cuestión del indigenismo.

---

130. Aquézolo 1976.

131. Años después, en la década de 1930, Castro Pozo publicó un libro muy bien organizado y con un fuerte argumento, titulado *Del ayllu al cooperativismo socialista*, donde da cuenta de su interpretación histórica y su propuesta política. Fue reimpresso por PEISA en su Biblioteca Peruana en 1973.

El periodista y congresista José Ángel Escalante defendió la obra de Leguía. Era un partidario suyo, proveniente del Cusco, que se mostró fastidiado porque algunos intelectuales limeños hablaban a nombre del indio. ¡No era posible, ni siquiera conocían el idioma quechua e ignoraban las condiciones concretas de vida de los indígenas que decían defender! Por el contrario, los verdaderos representantes de los indígenas debían ser personas como él, que hablaran lenguas indígenas y tuvieran especial empatía con su condición. Nada de esto hallaba en los círculos intelectuales que se llamaban indigenistas, y esa actitud presente en algunos capitalinos le parecía especialmente ridícula. Seguramente se refería a Mariátegui y, antes, a González Prada.<sup>132</sup>

Según Escalante, en la sierra se había conservado puro el tipo racial indígena, libre de las mezclas degradantes que se habían extendido en la costa. Era una raza fuerte y numéricamente mayoritaria en el Perú. Como consecuencia, habría de absorber a los demás grupos étnicos que habitaban este abigarrado país. Este autor, a su manera, defendió al indio y también a la sierra; su punto de vista corresponde a los señores del Ande, que comprenden la problemática social de las regiones donde ejercen su liderazgo. Pero no quería que nadie más participe, y abogaba para que sus regiones sean manejadas en exclusividad por el grupo social misti al que Escalante representaba.

Por su parte, en la polémica de 1927, el antropólogo Luis E. Valcárcel sintetiza sus ideas contenidas en el libro *Tempestad en los Andes*, publicado ese mismo año. El argumento que presenta Valcárcel está compuesto por tres nociones enlazadas. En primer lugar, su conocido parecer sobre la importancia que el campesino mismo le concede a la educación. En sus propias palabras,

En Puno y Cuzco la masa indígena, antropopiteca, readquiere espíritu. Un vivo anhelo de educación parte de los ayllus. Los padres llevan a sus hijos a la escuela y los huidizos pastorzuelos se han transformado en puntuales alumnos. De largas distancias, no importa los cerros que hay que trepar ni los ríos y obstáculos que vencer, vienen a instruirse los jóvenes indios. Hay avidez. ¿Obedece al plan de hacer también suyos los instrumentos de esclavización que hoy monopolizan blancos y mestizos? Sí, quieren ellos libertarse de la ignorancia que los mantiene en inferioridad.<sup>133</sup>

La trascendencia de la educación era su poder para provocar una mayor autoconciencia de los mismos indígenas como grupo social.

---

132. Aquézolo 1976: 44-45.

133. *Ibid.*, pp. 24-25.

Esa conciencia sería masiva porque estaba en movimiento el conjunto de hombres y mujeres del Ande. De este modo, el movimiento indígena iba a desbordar los límites de contención del antiguo mestizo, y se trataba de anticipar sus metas para conducirlo:

¿Cuáles son los propósitos que abriga el nuevo indio? Porque no se trata ya de la involucración aislada de individuos aborígenes en el compacto mestizo-europeo; es la masa infrahumana, diez millones de indios en Perú, Bolivia y Argentina, que torna a constituir grupos sociales conexos, que busca la luz y descubre en la caverna interior el fuego perdido de la conciencia racial [...]. Ante todo, los nuevos indios readquirirán rotundamente su calidad de seres humanos; proclamarán sus derechos; anudarán el hilo roto de su historia para restablecer las instituciones cardinales del Inkario.<sup>134</sup>

Según planteaba, ese proceso de despertar andino recorría la sierra exigiendo la formación de una élite que pudiera encauzarlo. Por entonces, Valcárcel entendía que no existían dirigentes indígenas, y se proponía contribuir a forjarlos.

La única elite posible, capaz de dirigir el movimiento andinista, será integrada por elementos racial o espiritualmente afines al indio, identificados con él, pero con preparación amplísima, de vastos horizontes, ánimo sereno y sonrisa estoica para afrontar todos los reveses; sin perder la ruta en el laberinto de las ideologías. Ese grupo selecto incautará la técnica europea para resistir la europeización y defender la indianidad. El vendrá a ser el bautista de ideas que dé nombre a las cosas y luz a los ojos del monstruo ciego [...]. Sólo dos alternativas tiene el advenimiento de la raza resurrecta; significará o la ciega destrucción, demoníaca lucha de razas, o la evolución creadora con término en el Pacto o Contractus, estabilizador vital de todas las variedades étnicas asentadas en el “hábitat” peruano [...]. Aspiramos a constituir ese grupo de elite que dirija el movimiento andinista.<sup>135</sup>

Ese discurso concluyó impulsando la forja de un círculo intelectual y político que tuvo corta pero honda trayectoria. Se trata del grupo Resurgimiento, cuyo manifiesto fue publicado entusiastamente por Mariátegui en las páginas de la revista *Amauta*.

El “Grupo Resurgimiento”, comunidad fraterna de trabajadores manuales e intelectuales, maestros y estudiantes, artistas y escritores, indios y mestizos, en pie de absoluta igualdad, unimismados por el ardor combativo, por el impulso mesiánico, por el valor sereno de quienes no temen las represalias sino que las esperan. [...] El nuevo indio se ha descubierto a sí propio. ¿Quién si no él resolverá su problema?

---

134. *Ibíd.*, p. 26.

135. *Ibíd.*, p. 30.

¿Quién si no él hallará el camino que lo conduzca al mundo tenebroso de su conciencia milenaria? El problema indígena lo solucionará el indio.<sup>136</sup>

La obra juvenil de Valcárcel había producido un fuerte impacto en Lima. El Grupo Resurgimiento integraba a otros intelectuales jóvenes cusqueños de la época, como Uriel García, por ejemplo, quien igualmente escribió un libro relevante, titulado *El nuevo indio*. Además, en Puno se había formado otro grupo denominado Orcopata, que publicaba el boletín titulado *Titicaca*, y sus integrantes también producían obras de alcance y perspectiva indigenista. Para sus contemporáneos era evidente que se estaba forjando un movimiento general de autoconciencia del grupo indio, y que ese proceso transformaría al país.

Ese es el sentido de la participación de Mariátegui en esta polémica. Busca atraer a los intelectuales indigenistas y concibe su obra como un puente entre el movimiento campesino indígena y el marxismo, que él había traído de Europa. Entiende que si quiere tener éxito, el marxismo debe peruanizarse, para lo cual estos intelectuales indigenistas venían como anillo al dedo. Por ello, tiene contactos estrechos con los indigenistas plásticos, como José Sabogal y Julia Codesido, que diseñan sus principales publicaciones. Igualmente, siempre le dedicó especial atención a Valcárcel y al grupo del Cusco. Ganar su concurso sería fundamental para hacer avanzar la causa de los trabajadores, generando una élite intelectual capaz de conducir un proceso que veía fluyendo de manera incontenible.<sup>137</sup>

La respuesta a Mariátegui proviene del joven profesor universitario Luis Alberto Sánchez, quien era una figura emergente del periodismo y la crítica literaria. Aún no se había definido por el APRA, lo cual ocurrirá en la coyuntura de 1930 y definirá el resto de su carrera política. Pero ya en aquel entonces Sánchez era un intelectual con pensamiento definido. De acuerdo con su planteamiento, la propuesta del indigenismo corría el riesgo de convertirse en un racismo invertido.<sup>138</sup>

Por el contrario, Sánchez predica un llamado “totalismo”, definido como una aspiración al Perú total, sin preferencias por ninguna de sus partes constitutivas. Según su parecer, en el país se estaba operando una gran transformación social que ocurría preferentemente en las ciudades y centros productivos. En estos escenarios se estaba formando el tipo humano “cholo”, que en el futuro sería predominante. Este proceso le parecía fundamental para entender su propio destino individual como el provenir espiritual de la nación.

---

136. *Ibíd.*, p. 31.

137. Mariátegui 1989: 283.

138. Sánchez 1927: 178.

Y yo que me siento cholo, y lo soy como lo es Valcárcel, no columbro la distancia entre el sentir de la sierra y de la costa, por el hecho de ser costeños o serranos; ni creo en la rivalidad entre limeño y provinciano, salvo ciertas divergencias individuales o ficticias que la propaganda y el interés han contribuido a sostener.<sup>139</sup>

En las últimas líneas de su colofón al libro fundacional de Valcárcel, Sánchez precisa la ruta espiritual de los indigenistas peruanos. Señala que son mestizos por amor al indígena que han “escuchado el mensaje de Ghandi y comienzan a entender el secreto de la lucha pasiva, de la no cooperación”. En efecto, los indigenistas peruanos estaban atravesando su ruta propia, y no iban a detenerse en los mensajes de Mariátegui. Mientras el Amauta estuvo vivo, Valcárcel lo acompañó, sin adherir a su grupo, pero luego de su fallecimiento retomó su camino, que lo llevaría a la antropología científica en San Marcos y al Ministerio de Educación con Bustamante.

Por su parte, Sánchez también está en búsqueda de su propia versión del mestizo. En ese sentido, continúa el planteamiento abierto por los novecentistas, a quienes tanto rechazó. El “cholo” de Luis Alberto es el indio que se acerca a la ciudad y que deja sus hábitos culturales para encontrarse con la tradición afrocosteña. Ahí, en los estratos populares urbanos, se estaría produciendo una fusión, a la que en ocasiones llama “criollismo”, con fuerza y capacidad para unificar al Perú, sacándolo de sus extremas desigualdades. ¡Crear un prototipo nacional que superara la fragmentación! Tal fue la meta de Sánchez en esta polémica, y creyó encontrar la respuesta en el “cholo”.

## El socialcristianismo

Aunque sus raíces se hallan en los grupos de acción social promovidos por los obispados y parroquias desde comienzo de siglo XX, fue solo a partir de los años cuarenta cuando empezó a configurarse un nuevo movimiento reformista, de neta inspiración socialcristiana. En efecto, en esa época apareció un nuevo pensamiento político, que desarrolló una opinión propia en el debate político nacional. Las encíclicas sociales de los papas abrieron camino, y diversos pensadores y políticos católicos fueron dándole forma a una corriente de pensamiento que recién en 1956 adquirió forma política gracias a la fundación de la Democracia Cristiana (DC).<sup>140</sup>

---

139. *Ibíd.*, p. 180.

140. León XIII 1960.

A diferencia del APRA y del Partido Comunista, la historia del socialcristianismo peruano carece de un tronco ideológico unitario. Tanto el PAP como el marxismo fueron fundados por un líder primigenio, un cabeza de tribu, tempranamente fallecido, en realidad ausente en el caso de los comunistas y quizá demasiado presente en la historia del APRA. Pero, al fin y al cabo, ambas corrientes provienen de un padre fundador, una figura poco frecuente en la historia social del país. Por su parte, la democracia cristiana surge de distintas experiencias, que no necesariamente tuvieron una colaboración estrecha, y que intervinieron de modo muy diverso en su constitución, como un tercer pensamiento reformista, de alguna manera entroncado con la tradición arielista, y, por lo tanto, alternativo tanto del APRA como del marxismo.

Uno de estos antecedentes fue el presidente José Luis Bustamante y Rivero (1945-1948). Bustamante llegó al poder conduciendo una coalición democrática nacional, que incluía como primera fuerza al APRA. Pero la alianza política era frágil, y apenas comenzando su gobierno se sumió en amargas disputas que condujeron dos años después a la ruptura. El contexto era especialmente dificultoso y estaba atravesado por tensiones en todos los frentes. La derecha oligárquica no cesaba de conspirar desde que comenzó el régimen, y finalmente impuso el golpe de Estado liderado por Manuel Odría en 1948. En el breve interregno democrático, alrededor del presidente se formó un grupo político que constituye el primer antecedente del partido socialcristiano. Trabajaban en Palacio de Gobierno, como funcionarios de confianza de Bustamante, los entonces jóvenes talentos Héctor Cornejo Chávez y Luis Bedoya Reyes.

Con respecto a sus ideas sobre la desigualdad en la sociedad peruana, se encuentra a Bustamante sustentando que, no obstante los años transcurridos, aún a mitad de siglo XX, el problema del indio seguía siendo determinante del destino nacional. A propósito afirmaba: “Esa gran masa indígena soporta la influencia de mil factores adversos, unos de aislamiento, otros de inferioridad, en los que parecen conjugarse los elementos de la naturaleza y la obra del hombre para aplastar o deprimir la raza”.<sup>141</sup>

Aunque en esta cita puede observarse resabios del concepto sobre la inferioridad natural del indio, para Bustamante el problema no podía resolverse sin modificar el régimen de tenencia de la tierra. Prolongando el pensamiento de Mariátegui y Haya, señalaba: “Como es fácil percibir [...] el problema indígena peruano es, radicalmente, un problema económico. Todos los males anotados tienen su origen en la extrema miseria del aborígen”.

---

141. Bustamante y Rivero 1955: 34.

Asimismo, Bustamante entiende al Perú como un país escindido debido a la discriminación del indio:

El indio es objeto entre nosotros de una verdadera discriminación racial, que no se aviene con la Carta de los Derechos Humanos. Mantenemos en realidad la existencia de dos Perús, de los cuales, uno es colonia interna del otro dentro de una misma unidad geográfica y política. Esta desigualdad entre blancos e indios turba el proceso formativo de la nacionalidad.<sup>142</sup>

El razonamiento era claro y la recomendación también; a partir de ahora se trataba de superar el llamado “dualismo”, que provendría del virreinato ibérico bajo la forma de las dos repúblicas con las que España organizó el mundo andino posterior a la conquista. Bustamante pensaba que el problema nacional era la continuidad de formas coloniales de discriminación, que habían impedido la maduración nacional. El Perú era una nación débil debido a la marginación del indio.

La solución planteada era el desarrollismo, concretando una reforma agraria que le merecía una reflexión cargada de advertencias y profecías:

Los actuales propietarios no deben llamarse a engaño; esas pautas [la reforma agraria] implicarán siempre cesiones, recortamientos y renunciaciones, a veces graves, de situaciones adquiridas. Pero tal es el precio del saneamiento de una estructura carcomida y de la paz social.

Luego agrega: “Cualquiera que sea el modus operandi, lo que deberá servir de fundamento a la reforma es el postulado social de que, en principio, la preferencia en la propiedad de la tierra corresponde a quien personalmente la trabaja y la explota”.

Es decir, en el pensamiento de Bustamante se hallan presentes dos ideas que inspiraron las reformas estructurales implementadas entre 1968 y 1975. Se trata, por un lado, de la superación de la estructura dual de la sociedad peruana y, por el otro, de la reforma agraria, como medida fundamental que traería justicia y equidad a una sociedad desgarrada que corría el riesgo de estallar. Así, el reformismo socialcristiano fue la fuente del nuevo sentido común, en construcción entre los años cuarenta y sesenta, que a continuación fundamentó el gobierno de Velasco.

Por otro lado, de acuerdo con uno de los dirigentes jóvenes de la fundación de la DC, Alfonso Cobián, el problema de la desigualdad era tan pronunciado que obligaba a una solución estructural.

---

142. *Ibíd.*, pp. 35-36.

Comprendemos los demócratas-cristianos que es requisito básico la transformación de la actual estructura social de nuestro país, ya que no puede haber bien común donde las condiciones económicas, sociales y culturales, impiden la efectiva igualdad de oportunidades para todos; donde el régimen de explotación crea barreras y obstáculos insalvables para que el hombre viva en posesión de su dignidad como criatura de Dios.<sup>143</sup>

En esta cita se expresa el concepto de la igualdad de oportunidades, antes que la efectiva igualdad de riqueza, como el fundamento para superar la desigualdad. Así, estaba apareciendo una nueva idea, que ha logrado continuidad y se halla hoy en día incorporada al sentido común del concepto de desigualdad. Se trata de la equidad de oportunidades como mecanismo ideal para lograr transformaciones profundas y pacíficas, promoviendo una sociedad democrática e inclusiva, sin necesidad de cambios violentos o dramáticos. La igualdad ya no presupondría la distribución de la riqueza y la efectiva igualación de los bienes, sino que consistiría en una solución más modesta y sin embargo susceptible de ser realizada sin alterar mayormente el orden social. Se trata de abrir oportunidades para que el de abajo pueda subir sin eliminar las jerarquías sociales que establecen que alguien estará arriba y muchos abajo.

El enfoque que enfatiza la igualdad de oportunidades busca generar mayores vías para el ascenso social como opción frente a las desigualdades sociales. En realidad, esta propuesta abrió una nueva manera de solucionar las peores consecuencias de la discriminación que ha tenido larga vigencia. Como concepto, la apertura de nuevas oportunidades fue asociada al Estado, única entidad capaz de actuar en ese sentido, removiendo trabas, ofreciendo servicios médicos y educativos y promoviendo talentos individuales. De acuerdo con el entendimiento de mediados de siglo XX, una de las funciones básicas del Estado era promover el desarrollo y el crecimiento económico para que el individuo encuentre mejores oportunidades de realización.

Siguiendo esa línea de pensamiento, el líder histórico de la DC, Héctor Cornejo Chávez, planteaba que correspondía al Estado la resolución de las desigualdades sociales: “Sostenemos que todo hombre —blanco, indio, negro o cholo; pobre o rico; hombre o mujer; niño o adulto, ilustrado o analfabeto— tiene derechos esenciales [...] que el Estado no puede desconocer”<sup>144</sup>. En este caso se trataba de la filosofía de los derechos y de la obligación del Estado de proveerlos. Por

---

143. Cobián 1960: 1-8.

144. Cornejo Chávez 1960: 195.

ejemplo, la salud, el trabajo, la educación etc., a los cuales toda persona debería tener acceso garantizado por el Estado.

En nuestra interpretación, en sus trazos básicos, el planteamiento de la DC anticipó al gobierno de Velasco. Asimismo, estas ideas se hallan presentes en los grandes temas de la Constitución de 1979. Pero Velasco intentó llevar adelante estas propuestas por la vía dictatorial y de imposición militar. Estaba exasperado con el fracaso de los reformistas democráticos que acompañaron a Fernando Belaúnde en los sesenta, y, por lo tanto, había decidido aplicar las reformas de manera radical. Por su parte, la DC de Cornejo Chávez apoyó a Velasco porque sacrificó la democracia en aras del proyecto reformista. Por el contrario, la otra ala del socialcristianismo, el Partido Popular Cristiano (PPC), privilegió la democracia y se situó contra el proyecto reformista de los militares, ubicándose durante los setenta en el ala derecha del espectro político.

Otra fuente ideológica del socialcristianismo fue la obra de Víctor Andrés Belaúnde (VAB), quien provenía de la generación del 900, aunque era relativamente autónomo. Como dijimos, Belaúnde no era limeño, sino arequipeño. Además, su familia no pertenecía a la élite económica nacional. Siendo distinto su origen, también lo sería su destino. Aunque VAB acompañó a Riva-Agüero durante su juventud, luego no siguió su camino político, y desde los treinta ocupaban posiciones distintas en la gama política.

VAB no formó partido político, más bien tuvo una carrera vinculada a la diplomacia, y finalmente fue el internacionalista peruano con carrera más lograda en la Organización de las Naciones Unidas hasta Javier Pérez de Cuéllar. Así, a lo largo de su carrera, Víctor Andrés Belaúnde argumentó en forma sistemática a favor de un acercamiento socialcristiano a la realidad peruana, aunque sin promover la formación de un partido político.

Como vimos, VAB desarrolló una polémica con JCM motivada por la aparición de los 7 *ensayos*, que recibieron una respuesta ordenada de parte del pensador católico, comentando críticamente cada uno de ellos en un libro titulado *La realidad nacional*.<sup>145</sup> VAB reconocía que el mérito de Mariátegui consistía en subrayar la trascendencia del problema del indio. En sus palabras, el indio “ocupaba el primer lugar de la sociología nacional”. Este consenso revelaba que avanzaba una idea nueva sobre el indio y la nación peruana, donde esta no terminaría de conformarse mientras aquel no hallara su lugar. Así, para autores muy diversos, el tema del colonialismo interno se había hecho crucial para entender la desigualdad en el país.

---

145. Belaúnde 2010: 123.

Asimismo, VAB coincidía con Mariátegui en sostener que la base material de la cuestión indígena era la propiedad de la tierra. Pero no quería propiciar ninguna presencia del Estado en el campo. Para VAB, la propiedad agraria reformada debía incluir la pequeña y mediana propiedad individual, así como la comunal y cooperativa. En su esquema, la propiedad estatal era negativa porque a la larga era improductiva, igual que la gran propiedad terrateniente serrana que se buscaba superar.<sup>146</sup>

De acuerdo con su planteamiento, la patria se formaría gracias a la educación cristiana de los productores agrarios, que les permitiría superarse como personas, tecnificar su producción y adquirir conciencia política, hallando su puesto en el Estado nacional. Así, si se reformaba la posesión de la tierra, para evitar las formas dañinas, todos los otros modos de propiedad podrían funcionar ofreciendo desarrollo a la nación, a condición de una sólida educación cristiana en valores.

El discurso de VAB tenía como trasfondo un avanzado proceso de parcelación de tierras de la Iglesia en el campo andino. Ante el recrudescimiento de las luchas campesinas, a mitad de siglo XX, la Iglesia optó por vender a precios cómodos sus tierras a los campesinos que las trabajaban, bastante antes de que las leyes de reforma agraria obligaran a los repartos obligatorios de tierra.<sup>147</sup> Por ello, la Iglesia perdió voluntariamente su condición de propietaria terrateniente, y su mensaje religioso y su prédica social tuvieron mayor acogida. En efecto, su discurso fue percibido como fruto de una reflexión comprometida con los pobres del campo. Este posicionamiento favoreció el crecimiento del socialcristianismo y ofreció alas al pensamiento reformista de segunda generación, que nació superando los odios y rencillas históricas generadas por la acción política del APRA y del PC y la respuesta represiva de la oligarquía.

Por su parte, Fernando Belaúnde Terry (FBT), líder de Acción Popular (AP), era sobrino de Víctor Andrés Belaúnde y disponía de fuerte carisma personal, que le permitió organizar un partido de masas asentado en la clase media y gozar de fuerte popularidad pluriclasista. En este sentido, AP superó tanto a la DC como posteriormente al PPC, que se mantuvieron como partidos de cuadros, con escaso arraigo masivo. Desde mediados de los cincuenta en adelante, AP fue un partido clave, que expresó los nuevos vientos a favor de una reforma dentro de la democracia, que clausure el dominio de la vieja oligarquía y evite la posibilidad de una revolución marxista. Era la época de la guerrilla latinoamericana que siguió a la Revolución cubana.<sup>148</sup>

---

146. *Ibíd.*, p. 41.

147. Flores-Galindo 1989: 308.

148. Debray 1975.

Con respecto al problema del indio, FBT planteaba que el mestizaje cultural era la realidad dominante de nuestra formación nacional. “Cabe preguntarse ahora, en plena era republicana y en medio de una unidad nacional y racial ya lograda por el denominador común del mestizaje, fusión de dos culturas”.<sup>149</sup> Es decir, para FBT, el mestizo ya estaba logrado, solo faltaba controlar la geografía nacional. Lo racial había dejado de ser un obstáculo, ahora el punto era disponer al Estado para integrar físicamente el territorio.

En los planes y medidas que diseñó FBT para impulsar el desarrollo económico y social del Perú, los cuarteles y las escuelas eran instrumentos de unidad nacional.

Debemos tener en cuenta que cada cuartel es una escuela. Y no es una escuela en que sólo se enseña a utilizar las armas sino, fundamentalmente, un centro en que se incorpora a la cultura, a través de la institución militar, a la juventud aborígen. El reclutamiento en el que muchos no ven sino lo que significa como gasto fiscal, conlleva una inversión educativa, importa alfabetizar, disciplinar, higienizar y hasta enseñar un oficio lucrativo.<sup>150</sup>

FBT estaba pensando en el ejemplo europeo, donde el servicio militar y la universalización de la escuela habían sido claves en la formación de los Estados nación del siglo XIX.

Por su parte, la colonización de la selva era el proyecto más ambicioso de FBT, y apuntaba a resolver la cuestión de la propiedad rural. Belaúnde era partidario de una reforma agraria, pero consideraba que debía realizarse sobre la tierra improductiva de las haciendas serranas, sin modificar la estructura de propiedad de las modernas haciendas de la costa. Estas últimas estaban bien trabajadas, y era inútil tratar de dividir las. En el libro que recoge sus viajes por el país, titulado *Pueblo por pueblo*, FBT relata la experiencia de la hacienda Pomacocha, propiedad del convento de Santa Clara de Ayacucho, que se hallaba en mal estado y cuyas propietarias habían decidido vender a sus trabajadores. FBT resalta esta experiencia como ejemplo de una reforma agraria bien pensada, sin afectar a los antiguos propietarios y beneficiando a los trabajadores para lograr el desarrollo.<sup>151</sup>

Como la tierra improductiva susceptible de ser expropiada para fines de reforma agraria era insuficiente, FBT proyectó irrigaciones para ampliar la frontera agrícola en la costa, y planteó penetrar a la selva, considerada un espacio prácticamente

---

149. Belaúnde 1959: 117.

150. *Ibid.*, p. 126.

151. Belaúnde 1960: 142.

vacío, a ser conquistado por colonos provenientes del resto del país, de la costa y la sierra: “El sistema de colonización vial que hemos propuesto, daría al campesinado un hábitat feliz y permitiría la incorporación de vastas regiones, desterrando las viejas prácticas de favoritismo y abuso que han perjudicado grandemente al colono”. Estas ideas se condensaron en un programa político que logró una buena aceptación ciudadana frente a las elecciones sucesivas de 1962 y 1963.

No obstante, los propósitos reformistas de FBT no llegaron a cumplirse. Asimismo, quedó inconcluso el anhelo de efectuar una modernización de la estructura social en democracia. Una de sus principales promesas, la reforma agraria, se vio entorpecida por la oposición APRA-UNO en el Congreso, que jugó a provocar el fracaso del belaudismo para intentar reemplazarlo en las siguientes elecciones presidenciales. Por su parte, FBT gobernó sin contentar a nadie. Ni a los reformistas que pedían un gobierno que realmente cambie al Perú, ni tampoco a la vieja oligarquía, que buscaba perpetuar sus privilegios. Por ello, el presidente quedó aislado. Avanzado su gobierno, FBT intentó virar a la derecha y cambiar de aliados, pero era demasiado tarde, y toda la operación denominada el “aprocarlismo” fue percibida como oportunista y quedó desacreditada. Así, sufrió un golpe de Estado, que pocos lamentaron en su momento. El reformismo que venía de fracasar por la vía legal iba a ensayar la dictadura militar como camino de realización. El sistema político democrático quedó interrumpido por 12 años.

## El canto del cisne de la oligarquía

La vieja oligarquía peruana prolongó su vigencia bastante más allá de lo conseguido por otros grupos sociales similares en otros países de América Latina. En casi toda la región, la crisis de los treinta marca el final de la oligarquía tradicional y el liberalismo clásico. Pero en el caso peruano se conjugaron varios factores para prolongar el ciclo oligárquico. En efecto, recién en los sesenta vino a terminar el dominio del liberalismo sobre la política económica peruana. Nuestra oligarquía superó a sus congéneres por más de treinta años.

Las causas de esta inusitada vitalidad se hallan en varios terrenos, en primer lugar el político. Se trata de la derrota del APRA y del PCP, durante la crisis revolucionaria de 1930-1933, que se tradujo en la victoria de dictaduras militares derechistas. Ellas alejaron al Perú de las políticas de industrialización por sustitución de importaciones que se extendían como reguero de pólvora por la región latinoamericana. En varios países vecinos se impusieron en este mismo periodo coaliciones populistas que defendieron el mercado interno para la inversión local,

mientras que el Perú siguió siendo un paraíso liberal, donde el capital entraba y salía de acuerdo con su voluntad de ganancia.

En segundo lugar se encuentra la fortaleza interna del liberalismo peruano, apoyado por una canasta muy variada de productos primarios de exportación, que le permitió recuperarse relativamente pronto de la depresión de los años treinta. La mayoría de nuestros vecinos dependía casi exclusivamente de una materia prima de exportación: Colombia y Brasil del café, Ecuador del banano, Bolivia del estaño y Chile del cobre. En contraste, el Perú manejaba una cartera variada, integrada por una serie de agroexportaciones (azúcar, algodón y lanas), así como de petróleo y múltiples metales y minerales. Por ello, el país se recuperó relativamente más rápido que los demás, y no hubo necesidad de virar a una nueva estrategia de crecimiento económico. El Perú persistió en el liberalismo porque la exportación de materias primas volvió a funcionar con eficiencia relativamente pronto.

Con bases materiales más sólidas que en países vecinos, el liberalismo peruano resistió el viento en contra que soplaba en la región. Adicionalmente, el liberalismo clásico tenía fundamentos ideológicos y un punto de vista muy bien argumentado que venía de la generación del 900. Por ejemplo, Francisco García Calderón había abogado por un liberalismo económico combinado con un Estado fuerte. La fórmula encajaba con las propuestas que elaboraron los liberales peruanos de los treinta y cuarenta, periodo en el cual Pedro Beltrán tomó el liderazgo intelectual. Él era un economista formado en Londres poseedor de múltiples intereses empresariales y que sería el campeón del liberalismo peruano anterior a Velasco.

En cierto sentido fue un fundador, porque el arielismo solo había legado antecedentes programáticos y una visión del mundo, pero los hombres del 900 acabaron desconectados del Perú y divididos en diferentes opciones. Por ello, no lograron formar herederos orgánicos, y su influencia se desvaneció. En esa circunstancia, aunque Beltrán contaba con la enorme ventaja del favor de los poderes constituidos, en el terreno de las ideas tuvo que rehacer el aparato conceptual conservador. Ocupó el mismo papel que en los comienzos de la república cumplió Bartolomé Herrera.

Pedro Beltrán se había graduado en el London School of Economic and Political Science, y a lo largo de su vida emprendió múltiples negocios. Terrateniente muy moderno de la costa, era dueño de la famosa hacienda Montalbán de Cañete; además, participaba del Banco Internacional y de diversas empresas destinadas al mercado interno, incluyendo bienes raíces. Igualmente, fue el creador del sistema mutual y de la Mutual Perú, la más importante entidad de este subsistema de

ahorro para fines de vivienda.<sup>152</sup> El cuadro no sería completo sin la propiedad y conducción del diario *La Prensa*, que fue la tribuna que utilizó para defender el liberalismo. En efecto, Beltrán no fue un pensador de fondo ni tampoco un político de partido. Por el contrario, fue un periodista y director de un diario muy bien presentado, que revolucionó el periodismo peruano. En los años cincuenta, Beltrán introdujo las grandes novedades editoriales internacionales generadas a raíz de la posguerra. Así, su labor fue de difusión, buscando crear un sentido común a favor de la pequeña propiedad y el mercado.<sup>153</sup>

En este terreno, fue bastante exitoso, puesto que generó ideas y fomentó el sentido común neoconservador. Una de sus campañas más persistentes fue propiciar la multiplicación de la vivienda unifamiliar como mecanismo masivo de la primera ola de urbanización peruana. Las mutuales fomentaban el ahorro para vivienda a tasas preferenciales otorgadas por ley. Gracias a ello, las clases medias obtuvieron créditos para comprar lotes y edificar su casa propia. Además de poner en marcha el sistema, Beltrán lo popularizó a través de *La Prensa*, y ganó a la opinión pública para el ideal de vivir cada uno por separado y no en condominios ni edificios. Promovió concursos de arquitectura para la casa propia que se construye progresivamente mientras la familia propietaria se multiplica. El concurso sugestivamente se llamaba: “La casa propia que crece”. Puede decirse que Beltrán promovió el individualismo como modo de escalar en la sociedad. Así como obtener una casa requería de ahorro familiar y esfuerzo personal, la desigualdad y las situaciones de pobreza podían cambiar desde opciones individuales, es decir, dependía de estrategias particulares antes que de la aplicación de grandes reformas estructurales.

Con esa misma orientación, Beltrán asumió el tema de las barriadas. Durante los cincuenta, las migraciones campo-ciudad se hicieron masivas y el déficit de vivienda se tradujo en “invasiones”, protagonizadas por pobladores muy pobres, sobre terrenos eriazos, normalmente propiedad del Estado. Esta urbanización fue fruto de un compromiso con una elevada dosis de conflictividad. El Estado entregó tierras eriazas para que los pobladores construyan su vivienda como puedan, y de forma paralela asumió el compromiso de construir progresivamente los servicios públicos, pero la vivienda quedó a iniciativa de la familia propietaria. Sin embargo, no hubo armonía ni planes bien establecidos entre los actores, sino que primó el desorden, y muchas veces la represión policial acompañó la instalación inicial de una nueva barriada.

---

152. Salazar Larraín 2008: 119.

153. Collier 1978.

En forma paralela, el Estado exigió lealtad política a los nuevos pobladores y desarrolló un extenso clientelismo con estos nuevos habitantes de las ciudades. Pero ese mecanismo de intercambio fue criticado por el diario *La Prensa*, que apoyó varias invasiones, sobre todo una muy famosa que fundó Lima Sur, una barriada conocida como Ciudad de Dios. *La Prensa* no quería que el Estado se involucre en temas urbanos de forma permanente, sino que difundiera la pequeña propiedad urbana y se retire. Los compromisos a largo plazo entre el Estado y los nuevos pobladores le sonaban mal, y proponía que simplemente el mercado cumpla su trabajo. Su objetivo era propiciar un sentido común que involucre tanto a las clases medias como también a los pobladores pobres de barriadas. Ese sentido común partiría de la difusión de la propiedad familiar sobre el lote de terreno urbano.

Esta preferencia por la casa y terreno propios era ideológica. Beltrán sostenía que era la mejor receta contra el peligro comunista. La difusión de la pequeña propiedad urbana alejaba las amenazas de los desposeídos, pues ya no lo serían, porque eran propietarios de su propia vivienda. Así, Beltrán difundió un modelo de sociedad en medio de la urbanización masiva, y su obra fue crucial para el posterior desarrollo del empresariado popular y las microempresas.<sup>154</sup>

Beltrán pertenece a la clase de individuos que difunden un modo de vivir porque refuerzan sus bases materiales y las justifican como sentido común. Con las mutuales y su apoyo político a la urbanización popular, *La Prensa* contribuyó a definir el régimen de propiedad en el crucial periodo de la urbanización masiva de la sociedad. En este proceso, el diario de Beltrán impulsó la formación de un grupo social nuevo, que tendría futuro en el aprendizaje del capitalismo y constituiría buena parte del sector hoy denominado “emprendedor”.<sup>155</sup>

A mitad de su segundo mandato, el presidente Manuel Prado experimentó considerables dificultades políticas. Una crisis mundial de moderadas dimensiones había provocado problemas económicos inesperados, y el Gobierno tenía complicadas sus cuentas. El Estado arrastraba deudas, no recaudaba lo suficiente y sus ingresos estaban disminuyendo. Hubo una explosión de descontento social, y a pesar del fiel apoyo del APRA, el gobierno de Prado se vio envuelto en problemas por falta de sostén político.

En esas circunstancias, Prado llamó a Beltrán para presidir el gabinete, no obstante que *La Prensa* frecuentemente criticaba las indecisiones del presidente.

---

154. El conocido economista y autor de varios libros célebres Hernando de Soto, según nuestra apreciación, es un continuador poco confeso de Pedro Beltrán.

155. Usamos el título de un libro escrito por el historiador Carlos Contreras para reforzar una idea nuestra sobre Beltrán.

Así, entre 1959 y 1961, Beltrán ganó considerable influencia política y presidió una comisión oficial sobre la reforma agraria y la vivienda.

Su propuesta está recogida en un célebre documento, donde por primera vez el Estado aceptó la realización de algunas transformaciones de propiedad en el campo.<sup>156</sup> Pero su propuesta fue demasiado ilusoria; eran recomendaciones que buscaban orientar el torrente social hacia la colonización de la selva y propiciar una revolución de la productividad agrícola mediante la mecanización. Su intento de aliviar la crisis social reconduciéndola hacia el oriente peruano no pudo evitar el conflicto por la propiedad de la vieja hacienda, y el documento fue dejado de lado.

La última obra de Beltrán fue publicada en Madrid en 1976, y tuvo muy pocos lectores en el Perú. Se trata de un balance crítico y desesperanzado del gobierno militar de Juan Velasco, donde sostiene que los militares habían hecho una reforma agraria descuidando el aumento de la producción, obviando que el éxito del proceso radicaba en su capacidad para generar crecimiento. Para ello, hubiera sido imprescindible seguir el ejemplo mexicano de los años cuarenta, plasmado en un acuerdo con la Fundación Rockefeller, por el cual se fue terminando la ilusión en el ejido, nuestras comunidades campesinas, para implantar más bien la pequeña y mediana propiedad como eje de la propiedad privada en el campo, convenientemente reforzada en técnicas productivas.<sup>157</sup>

En efecto, la llamada “revolución verde” era una idea crucial en su postura. Se trataba de estandarizar técnicas, pesticidas y semillas para multiplicar la productividad. Recomienda una reforma agraria a la italiana, que habría tenido éxito precisamente en haber sembrado la mediana propiedad agrícola como base de la prosperidad del sector. De este modo, con una clase dirigente sólida y orientada al mercado, se podía sacar máximo provecho a la revolución verde inventada por técnicos que trabajaban para fundaciones sin fines de lucro, como la Fundación Rockefeller o en institutos internacionales vinculados a las Naciones Unidas, como el de la papa y el arroz. Esa revolución verde era el incremento de la productividad basada en innovaciones en irrigación, selección de cultivos especiales para cada tipo de tierras y mecanización de procedimientos agrícolas. Así se podía crecer con reforma agraria, pero los militares habrían sembrado atraso y miseria, al proceder con odio y sin planificación ni tecnificación.<sup>158</sup>

---

156. Comisión de la Reforma Agraria y la Vivienda 1960.

157. Beltrán 1976.

158. *Ibíd.*, p. 141.

La verdadera justicia social no consistía en sembrar pobreza, sino en crear las condiciones para la prosperidad capitalista del país. Por ello, lejos de parcelar las tierras más ricas o crear cooperativas en forma artificial, se trataba de colonizar la selva alta gracias al empuje de propietarios privados, que pondrían en marcha enormes superficies, hoy día lamentablemente improductivas por falta de medios de transporte a los mercados. Una vez más se trataba de parcelar tierras para crear medianos propietarios, mientras el Estado procedía a construir la infraestructura que permitiera la conexión con los mercados costeros.

Beltrán pensaba que los militares habían buscado la justicia con los métodos del resentido social, dominado por un rencor poco constructivo y más bien destructivo, como habría enseñado Lenin, según su explícito parecer. Lenin y Velasco aparecen como los grandes enemigos del mercado. Por el contrario, la vía para el desarrollo del Perú era la libertad con bienestar y crecimiento económico gracias a la difusión de la propiedad privada. Con una infinita lástima por el Perú, sus últimas páginas concluyen expresando sus sentimientos como un hombre mayor que está a punto de morir viendo que su patria ha ido por un camino opuesto al soñado.

Según Beltrán, el mercado era la clave de la felicidad de todos los individuos, incluyendo por supuesto a los pobres. Todos los productores y consumidores tenían intereses en maximizar su parte y reducir la de los demás. La conciliación de intereses se producía en el mercado, a condición de que fuera libre. Pero si intervenía el Estado y alteraba los factores, necesariamente subsidiaba a uno en perjuicio de otro, y ello traería inflación y dinero artificial producido por el Banco Central (BCR). En ese caso, los pobres del campo serían los mayores perjudicados, porque los productos básicos de alimentación eran controlados para propiciar la tranquilidad social en las ciudades. Como consecuencia, se extendía la miseria campesina, evidenciando que al intentar generar igualdad sin libertad se introducía mayor desigualdad.<sup>159</sup>

Como vemos, el grupo de élite que se reunía alrededor de Beltrán era liberal en las dimensiones económica y política, pero sobre todo en la económica, puesto que efectivamente buscaba propiciar la pequeña propiedad capitalista y ampliar la esfera de actuación del mercado. Asimismo, defendía las libertades democráticas contra las imposiciones del gobierno militar, aunque nunca hubieran estado a favor de ampliar las libertades sindicales de los trabajadores. La libertad del propietario era su divisa.

---

159. *Ibid.*, p. 127.

Paralelamente, su planteamiento incluía una fuerte continuidad con el pasado, sobre todo con relación a las jerarquías sociales, vinculadas a discriminaciones racistas. Sus héroes son propietarios cosmopolitas que emplean en el país técnicas productivas modernas. Los indígenas y su mundo son ignorados y considerados rezagos arcaicos a superar. Culturalmente hablando, era poco liberal, y su mentalidad seguía siendo excluyente, en tanto buscaba modernizar al país y encaminarlo hacia el triunfo pleno del capitalismo, concebido como una prolongación de Occidente en los Andes. Por ello, sus ideas fueron impotentes para contener el empuje de los populistas, reforzados por la extensión de su modelo en todo Latinoamérica y la explosión social que estaba recorriendo el Perú.

## Las guerrillas y la revolución militar

Los cambios estructurales propuestos por Mariátegui y Haya de la Torre e incluso las moderadas reformas propugnadas por Bustamante y Belaúnde recién encontraron canales de realización en el gobierno de Velasco. No obstante, en forma creciente aumentaba un virtual consenso sobre la necesidad de implementar reformas para modernizar la economía y superar los lastres históricos de la sociedad: el atraso del indígena y la postración del país rural y andino.

Este consenso se traducía en la propuesta de una reforma agraria. Por un lado, un sector político (liberales y reformistas) estaba de acuerdo con una expropiación y pago compensatorio para las tierras de baja productividad, es decir, las haciendas de la sierra que eran poco rentables, y donde las relaciones serviles impedían la vinculación de los campesinos indígenas con el mercado. Esta reforma no debía afectar las haciendas tecnificadas y altamente productivas de la costa. Por su lado, esta propuesta enfatizaba en las ventajas de la colonización de la selva como mecanismo para restar presión campesina sobre la estructura terrateniente.

Por otro lado, se hallaban las izquierdas y muchos reformistas más radicales que demandaban una reforma completa del agro: la supresión de las haciendas sin compensación económica. Este sector buscaba que la reforma comprenda toda la tierra, tanto las haciendas tradicionales como las modernas, sin exclusiones. Desde esta perspectiva, así se cumpliría con la demanda de justicia social y el propósito de acortar las brechas, que originaban la odiosa desigualdad existente en la sociedad peruana.

De una manera sorprendente, el PAP había quedado ubicado a la derecha, entre los grupos hostiles a la reforma agraria, que había sido una de sus banderas de

lucha más sentidas en los años treinta. Como producto de la “superconvivencia” de los sesenta, el APRA formó una coalición con el partido del general Manuel Odría, que incluía en su núcleo dirigente a representantes de los barones del azúcar, los terratenientes prototípicos de la vieja oligarquía.

Ahora bien, ese relativo consenso sobre la reforma agraria guardaba relación con la emergencia de una nueva ola de movimientos por la tierra. Era una adecuación política ante el auge del movimiento social. En esta oportunidad, los campesinos formaron sindicatos y emplearon extensamente huelgas y procedimientos de lucha frecuentemente asociados a obreros y empleados de la ciudad. El enfrentamiento contra los grupos terratenientes se inició demandando mejores condiciones de trabajo, así como la implementación de escuelas, y concluyó reclamando derechos ancestrales a la propiedad de la tierra. Era un “cuestionamiento práctico” de las desigualdades, que se dirigía directamente contra la hacienda tradicional, exigiendo su erradicación.

El movimiento campesino de fines de los cincuenta y comienzos de los sesenta contenía dos singularidades que lo hicieron único. Por un lado, su carácter masivo y altamente politizado. En las haciendas de la costa, los trabajadores, dirigidos por el APRA, desarrollaban desde hacía varias décadas luchas sindicales por derechos laborales y mejoras salariales; mientras que en la sierra central (Cerro de Pasco y Junín) las comunidades indígenas tomaban iniciativa contra las haciendas ganaderas, procediendo a “restituir” tierras que consideraban habían sido usurpadas por terratenientes.

En el sur andino, en el valle de La Convención (Cusco), los “arrendires” o “siervos” se habían organizado en sindicatos, y llevaron adelante uno de los movimientos campesinos de mayor envergadura. En diversos escenarios del Perú rural se constataba una elevada efervescencia social, que anunciaba la convulsión final del dominio terrateniente. Ya no eran brotes aislados en un contexto de calma en el resto del país. Por el contrario, a fines de los cincuenta y comienzos de los sesenta, todo el mundo agrario fue sacudido por el movimiento social.

La segunda característica singular del movimiento campesino de los años cincuenta y sesenta guarda relación precisamente con la rebelión de los colonos. En los ciclos anteriores de luchas agrarias, las comunidades habían sido rebeldes y habían asaltado la hacienda terrateniente, normalmente defendida por los colonos o peones, que formaban grupos semimilitarizados en defensa de los dueños, enfrentándose a sus hermanos campesinos y derrotándolos con el apoyo de la fuerza pública. Los gamonales no habrían resistido a los comuneros si no hubieran contado con ambos apoyos, el externo, proveniente del Estado, y el interno, organizado en sus propias tierras y compuesto por “sus peones”. Pero, a mitad de siglo XX, ese

proceso cambió radicalmente; los colonos se organizaron en sindicatos, en tanto trabajadores de la empresa agraria, y participaron del asedio a la hacienda, en ocasiones colaborando con los comuneros que la invadieron desde fuera.

Ahora bien, el caso de La Convención es muy particular, pues se había establecido un sistema que reproducía el trabajo servil. La región había quedado casi despoblada en los años treinta como consecuencia de epidemias endémicas, que solo se solucionaron después de la Segunda Guerra Mundial, cuando se inventa el DDT, que permitió un repoblamiento con colonos provenientes de los valles andinos del Cusco. Estos nuevos habitantes de la selva alta encontraron vigente un sistema de haciendas casi feudales. Dentro de su hacienda, el hacendado cedía una pequeña chacra para alimentar al colono que llegaba a su propiedad en busca de trabajo, y a cambio obtenía trabajo gratuito, cierto número de días al mes, y el resto del tiempo era para que el colono cultive la parcela que le había cedido.

Estos campesinos colonos eran llamados “arrendires”, y producían café, que los hacendados vendían exitosamente al mercado internacional. El valle de La Convención constituyó uno de los casos típicos del desarrollo desigual y combinado: un producto de exportación bien valorado, como el café de alta calidad, colocado a buenos precios en el exterior, se producía a través de un sistema de explotación precapitalista, el trabajo servil. Una vez más, lo moderno permitía que renaciera lo tradicional y caduco.<sup>160</sup>

En 1957, a solicitud de los mismos arrendires, varios dirigentes de la Federación de Trabajadores del Cusco se hicieron presentes en el valle para colaborar con la formación de sindicatos. A fines de 1958, se formó la Federación Provincial de Campesinos de los valles de La Convención y Lares, que elaboró un primer pliego de reclamos. En ese momento, llegó a la localidad un activista campesino de formación trotskista, Hugo Blanco, que sería fundamental en esta rebelión agraria.<sup>161</sup>

Blanco dirigió los sindicatos campesinos en las huelgas que formulaban pliegos de reclamos que incluían la abolición del sistema de trabajo servil de los arrendires. Su consigna fue “tierra o muerte”, expresando su determinación de luchar contra los fundamentos de la desigualdad en el mundo andino: el acceso inequitativo a la tierra. Las huelgas campesinas sacudieron el interior rural de la provincia y en ocasiones incluyeron la presencia de las masas en la capital distrital de Quillabamba, espantando a los poderes fácticos locales. Esta ciudad comercial

---

160. Encinas 2007.

161. Un argumento muy sólido del proceso social y político de La Convención bajo el liderazgo de Hugo Blanco en Fioravanti 1974.

fue conmovida por manifestaciones y desfiles campesinos intermitentes a lo largo de varios meses. El gobierno de Prado vivía sus últimos días, y durante la campaña electoral no hubo mayor represión. Gracias a ello, Blanco pudo tomar el control de la provincia y extender la huelga general contra el sistema terrateniente.<sup>162</sup>

Pero, al producirse el golpe de Estado que llevó al general Ricardo Pérez Godoy a la presidencia de una Junta Militar, la represión se abatió sobre el valle. Blanco intentó formar milicias campesinas, pero después de una corta refriega policial, los sindicalistas fueron derrotados y Blanco fue apresado. Hubo también un intento de parte de un grupo de jóvenes, entre los cuales estaba el poeta Javier Heraud, de iniciar una experiencia guerrillera en La Convención, pero no lograron llegar al valle, y fueron desbaratados por la policía en Madre de Dios. Para calmar la situación social, los militares golpistas de 1962 y 1963 aplicaron en La Convención y Lares una reforma agraria puntual y limitada a esos valles de selva alta cusqueña. Esta operación fue realizada por un equipo dirigido por el luego general Enrique Gallegos, uno de los futuros puntales del gobierno de Velasco.<sup>163</sup>

Es decir, algunas demandas de Blanco fueron exitosas, aunque él mismo haya acabado en la cárcel. Ese hecho aceleró el proceso de sindicalización en el campo cusqueño e impulsó una segunda ola de tomas de tierras. El movimiento social se trasladó a la zona de sierra del departamento del Cusco, y tuvo como protagonista al campesinado quechua y no a los migrantes asentados en la selva alta, como había sido el caso en La Convención. Ahí, la penetración del castellano era elevada y se extendía la cholificación; mientras que la segunda ola fue mucho más indígena, y se desarrolló apenas ascendió al poder el arquitecto Fernando Belaúnde, que había prometido la realización de una “reforma agraria” durante su campaña presidencial.

En 1964, el historiador y periodista Hugo Neira fue enviado al Cusco como corresponsal del diario *Expreso*, y, según sus palabras, ese viaje significó el “descubrimiento del país campesino, trágico y emergente que ha de cambiar el curso de nuestra historia y el sino de mi generación”.<sup>164</sup> Aunque las “invasiones” de haciendas eran los hechos más visibles, el cambio trascendental de las luchas campesinas era su negativa a seguir con las prestaciones de trabajo gratuito. Sin la mano de obra servil, el sistema de explotación terrateniente tradicional estaba herido de muerte.

---

162. Aranda y Escalante 1978.

163. Hugo Blanco ha dejado un testimonio muy bien articulado en *Tierra o muerte*, México: Siglo XXI editores, 1972.

164. Neira 1964: 9.

Según relata Neira, en Lima, una delegación de campesinos cusqueños se reunió con el presidente Belaúnde. Uno de los dirigentes se dirigió al mandatario y le dijo: “¿Por qué hablan tanto los periódicos de las invasiones? Cuando los hacendados invadían a los campesinos, no decían nada. Así ha sido siglos. Ahora que nosotros comenzamos a recuperar lo nuestro, se acuerdan de protestar”. Para los hacendados y ciertos sectores conservadores, las acciones de los campesinos eran resultado de la manipulación de los agitadores. Era una forma de negar capacidad de razonamiento propio a los campesinos. “No tardaron en contestarse [los hacendados], mixtificando la realidad: alguien corrompe a los indios. En sí mismo no puede originarse esta energía, esta voluntad que los hace casi blancos, de pronto inteligentes, en fin, hombres”.<sup>165</sup>

Lo más importante de estas experiencias era el proceso de politización de la población campesina. Este cambio de mentalidad acompañaba otras transformaciones sociales y económicas, dinamizadas por la expansión de la economía mercantil, el crecimiento de las ciudades serranas, la expansión de la educación y la llegada de la radio y los medios de comunicación. Finalmente, el proceso interno en el campo se desembalsó, al producirse las migraciones campo-ciudad y el desplazamiento de miles de jóvenes campesinos al litoral, principalmente a Lima. Se trata de un cambio en la cultura campesina que Carlos Iván Degregori reseñó en un artículo titulado “Del mito del Inkarri al mito del progreso”.<sup>166</sup>

La sociedad rural se moviliza por educación y “progreso”, se vincula al mercado y demanda derechos. La migración a las ciudades, dice Degregori, le abre nuevos horizontes. El indio deja de añorar el pasado para proyectarse al futuro. Deja de soñar en forma circular y se impone el pensamiento lineal. Estos “nuevos campesinos”, para llamarlos de algún modo, encontraron en el discurso izquierdista de Blanco y en las formas de lucha sindical las vías para romper con viejas formas de explotación. Sin embargo, esta politización del campesinado no se tradujo en una insurgencia campesina como la que intentó Blanco ni en las bases para la experiencia guerrillera que en 1965 dirigió Luis de la Puente Uceda. La izquierda marxista capitalizó la lucha campesina, pero no la pudo conducir al enfrentamiento radical contra el Estado.

Por su parte, Luis de la Puente Uceda había sido expulsado del APRA, donde había militado más de una década ocupando destacadas responsabilidades internas. Fue acusado de comunista, y era evidente el impacto que la revolución

---

165. *Ibíd.*, p. 24.

166. Degregori 1986.

cubana había tenido en un grupo juvenil aprista, fuertemente desengañado de su propio partido a causa del rumbo a la derecha impuesto por la llamada “convivencia”. Posteriormente formó el “APRA Rebelde” y luego el Movimiento de Izquierda Revolucionaria (MIR), al vincularse a la experiencia castrista.

En 1957, De la Puente había presentado su tesis doctoral titulada “La reforma del agro peruano”, sustentando la necesidad de llevar a cabo una reforma agraria en “estricto cumplimiento de la constitución y las leyes”.<sup>167</sup> En este trabajo académico, De la Puente se declaraba contrario de los planteamientos “intoxicados de marxismo”, pero él mismo estaba procesando una transformación interna. Como vimos, cambió su parecer gracias a la revolución castrista. El APRA Rebelde estableció contacto formal con Cuba, y, como consecuencia, un grupo de peruanos viajó a la isla para recibir formación política y militar. Ahí encontraron otros núcleos con la misma idea y confluyeron en la formación del MIR, que en 1965 pasó a la acción guerrillera en dos frentes, ubicados en Mesa Pelada, Cusco, y en la selva central de Junín y Pasco. El tercer frente, que debía haber estallado en la sierra de Piura y Cajamarca, no llegó a entrar en combate.

Así, las guerrillas de los sesenta expresan el tránsito de concebir la desigualdad como algo negativo a la decisión de luchar por abolirla a través de una guerra interna. En un revelador diálogo entre un fiscal y un campesino guerrillero sobreviviente, en el juicio que se le siguió, este último relata que fue ganado para la lucha revolucionaria porque uno de los jefes

[...] me habló de la miseria y la desigualdad y de sus causas, por eso me decidí como simpatizante. Supe que la miseria y la desigualdad se debían a que hay personas con grandes intereses y que la inmoralidad de la administración pública favorece a los que poseen grandes extensiones de tierra. Me sentí obligado a velar por la patria y el progreso. El gobierno no cumplía con lo que había prometido. Belaúnde daba fecha para todo, para la reforma agraria, para la nacionalización de La Brea y Pariñas, y no llegaba a cumplir. Entonces había que levantarse en armas.

Luego, el fiscal le pregunta por su definición de “guerrillero”, y responde que es una persona que toma las armas en defensa del pueblo y en procura de la igualdad.<sup>168</sup>

Las guerrillas fueron rápidamente derrotadas por el ejército, pero este evento marcó a la generación de militares que tomó el poder con Juan Velasco Alvarado. En 1965, los militares encontraron que las guerrillas se habían instalado en las

---

167. Rénique 2004b.

168. Guardia 1972: 48, 53.

áreas más deprimidas del Perú, donde la situación de explotación y abusos de los campesinos llegaba a la prohibición de asistir a las escuelas que los sindicatos abrían con sus propios recursos. Como señaló el general Arturo Valdés Palacio:

Yo estaba leyendo los informes, las declaraciones de los propios oficiales. Entonces, todo eso, como a mí me hizo impacto, le hizo impacto a los oficiales que dijeron: “¡No puede ser!”. Yo les escuchaba conversando cuando dijeron: “Estamos simplemente tratando de eliminar a la guerrilla pero estamos olvidando una cosa. Estamos dejando lo que produce la guerrilla. Estamos quitando el efecto pero no la causa” [...] entonces comienzas a pensar que, para eliminar la causa, se necesita transformación.<sup>169</sup>

En realidad, buena parte de los oficiales del ejército que pasaron por el Centro de Altos Estudios Militares (CAEM) también se vieron impactados por la realidad que descubrieron en las provincias donde eran destacados. Debido al contacto con las poblaciones de la sierra, empezaron a cuestionar la situación del país. Al respecto, el general Miguel Ángel de la Flor recuerda:

La gente de mi generación leía sobre las zonas donde iban a ser destacados, porque alguien va para mucho tiempo: dos, tres años. Sabíamos de las grandes haciendas azucareras en la costa, de ganado y otros en la sierra, y de la enorme desigualdad que había. Todo eso me fue en mi persona formando un sentimiento rebelde sobre la situación injusta que existía en el Perú.<sup>170</sup>

Por su parte, el general Aníbal Meza Cuadra, uno de los hombres claves del entorno de Velasco, apunta que el presidente se vio impactado durante su carrera como oficial por la pobreza de la gente de las provincias, y que esto definió su vocación transformadora:

Una de las zonas donde más encontró la desigualdad en el Perú ha sido Piura, su tierra. Había gente inmensamente rica que se compraba una avioneta en lugar de comprarse un automóvil. Mientras que, junto a ellos, se hallaba niños pobres que no tenían qué comer, explotados al máximo, que no tenían cómo progresar en esta vida. Se le quedó adentro, como a muchos de nosotros también, la necesidad impostergable del cambio.<sup>171</sup>

A estas experiencias personales debe añadirse la influencia que la oficialidad recibió durante su formación en el CAEM, donde estudiaban el equivalente a un

---

169. Krujit s. f.: 91.

170. *Ibíd.*, p. 88.

171. *Ibíd.*, p. 94.

posgrado, que rápidamente superó los simples cursos castrenses, para abarcar una mirada del país en su conjunto. En el CAEM, intelectuales civiles como Augusto Salazar Bondy, Héctor Cornejo Chávez y Alberto Ruiz Eldredge dictaban conferencias y cursos de planificación, sociología, economía y desarrollo estratégico, entre otros.

Este currículo propició una mayor apertura de la mentalidad militar a temas sociales y políticos, contribuyendo a forjar una nueva concepción del papel de las FF. AA. El reformismo ganó terreno gracias a la teoría de la seguridad nacional. El principal problema ya no era la amenaza siempre presente de una guerra externa, sino que el peligro era interno, y residía en la magnitud de las injusticias sociales, que podían propiciar una insurrección comunista. De producirse este cuadro, el Perú sería estremecido, y entonces podría ser presa fácil de sus enemigos externos. Según este razonamiento, el peligro internacional era corolario de la debilidad interna.

De modo que, cuando los militares encabezados por el general Velasco llegaron al poder, el tema de las desigualdades pasó a ser un punto clave de la agenda política. Desde el comienzo mismo del gobierno, en el Manifiesto del Gobierno Revolucionario de la Fuerza Armada, emitido el 3 de octubre de 1968, se criticaba el “injusto orden económico y social”, que permitía el usufructo de las riquezas nacionales a unos pocos privilegiados, al mismo tiempo que marginaba a las mayorías populares.

Ante esta situación, se decía que: “La acción del Gobierno Revolucionario se inspira en la necesidad [...] de transformar las estructuras sociales, económicas y culturales” del país. Y, en efecto, en el periodo 1968-1975, el Perú experimentó un conjunto de reformas que transformaron la sociedad, la economía y las instituciones estatales. Estas reformas habrían de sobrevivir al propio Velasco, y recién fueron eliminadas a inicios de los noventa, con el fujimorismo; aunque Velasco no tuvo seguidores, y desde el gobierno de su sucesor, el también general Francisco Morales Bermúdez, comenzó el retroceso de las medidas más radicales.

Ahora bien, las reformas de Velasco se proponían el desarrollo e industrialización de la economía peruana teniendo como ejes el control de los recursos naturales de exportación y la reforma agraria, que convierta a los campesinos en los consumidores de la producción urbano industrial. Asimismo, su meta era construir una sociedad con mayor cohesión social, pues los antagonismos sociales ponían en riesgo la seguridad nacional. Para los militares, la solución del atraso del campo y del subdesarrollo nacional era indispensable para la estabilidad del orden social.

La medida que tuvo mayor impacto fue la reforma agraria de junio de 1969. En el discurso con motivo de su promulgación, Velasco señalaba:

A partir de este venturoso 24 de junio, el campesino del Perú será en verdad un ciudadano libre a quien la patria, al fin, le reconoce el derecho a los frutos de la tierra que trabaja, y un lugar de justicia dentro de una sociedad de la cual ya nunca más será, como hasta hoy, ciudadano disminuido, hombre para ser explotado por otro hombre.<sup>172</sup>

Acompañando el argumento de la justicia social, el Gobierno había elaborado un planteamiento económico. La conversión de los campesinos en pequeños propietarios permitiría ampliar el mercado interno para las industrias que el régimen militar pensaba promover. Particularmente en el caso de los campesinos de la sierra, se propiciaría su vinculación con el mercado. Como señalaba Velasco con motivo de la reforma agraria:

Esta ley es también una ley de impulso a la industria peruana, cuyo futuro depende decisivamente de la creación de un cada vez mayor mercado interno de alto consumo diversificado y, también, del apoyo constructivo del Estado, consciente del inevitable destino industrial de nuestra patria.<sup>173</sup>

Aunque tarde en contraste con otros países latinoamericanos, estaba llegando al Perú la hora de la industrialización por sustitución de importaciones y ampliación del mercado interno.

Por su parte, la modernización de la economía obligaba a terminar con un régimen de producción agrario arcaico e ineficiente:

Hoy el Perú tiene un Gobierno decidido a conquistar el desarrollo del país, mediante la cancelación definitiva de viejas estructuras económicas y sociales que no pueden ya tener validez en nuestra época. Las reformas profundas por las que tantos compatriotas han luchado, están ya en marcha. Y dentro de ellas, la más alta prioridad corresponde, sin duda alguna a la reforma de las estructuras agrarias.<sup>174</sup>

Esto valía, sobre todo, para las haciendas de la sierra, que empleaban trabajo servil, estaban poco tecnificadas y producían para el autoconsumo.

Además de liquidar el latifundismo de sus días, Velasco facilitó la sindicalización de los trabajadores y el nacimiento de nuevas organizaciones populares. Estos cambios significaron que el Estado asumía la representación de los intereses de diversos sectores sociales. El Estado se “nacionalizó”, y, aunque de forma corporativa, los trabajadores encontraron que los militares les habían precisado un

---

172. Velasco 1972: 43.

173. *Ibíd.*, p. 48.

174. *Ibíd.*, p. 45.

puesto en el esquema de reorganización nacional. Asimismo, el gobierno militar realizó diversos gestos simbólicos que buscaban la reivindicación de los indígenas. Aunque Velasco estaba interesado en el carácter de clase de su planteamiento, no pensaba en reivindicaciones étnicas. Así, en el mismo discurso que anunció la reforma agraria señaló que, desde ese día, las “comunidades indígenas” pasarían a denominarse “comunidades campesinas”, para abandonar un “calificativo de resabios racistas y de prejuicio inaceptable”.

En el mismo sentido, el Día del Indio pasó a llamarse “Día del Campesino”. El propósito era claro; el gobierno militar había optado por una tradición intelectual que venía desde el arielismo, que hacía del mestizo el tipo ideal que fundaría la nacionalidad. Por ello, cuando Velasco traduce como “campesina” a la comunidad indígena, estaba propiciando que el Perú termine de perder su carácter andino tradicional para adoptar la forma moderna del cholo progresista. Sin saberlo, repetía el viejo argumento de Luis Alberto Sánchez.

Por otro lado, poco tiempo después de asumir el poder, Velasco cambió el nombre del Salón Francisco Pizarro, donde se realizaban los actos oficiales del gobierno, por Salón Túpac Amaru, en el cual se colocó un retrato de José Gabriel Condorcanqui presidiendo la sala. Así, el curaca dieciochesco se convertiría en una figura representativa del gobierno revolucionario de las FF. AA. Otra medida importante se adoptó en 1975, cuando se aprobó el Decreto Ley 21156, que, junto al castellano, elevó al quechua como idioma oficial del Estado peruano. En los considerandos se señalaba que favorecería a “vastos sectores de la población [que] desconocen sus obligaciones y están limitados en el ejercicio de sus derechos, con menoscabo del principio de igualdad ante la ley”.<sup>175</sup> Este decreto también establecía la enseñanza obligatoria del quechua en los colegios y la edición de materiales educativos con este fin. Evidentemente, la caída del gobierno frustró su implementación.

No obstante la complejidad de las reformas de Velasco, debe anotarse que el corazón de su programa estaba en la industrialización, considerada como motor del desarrollo. En su evaluación, los militares señalaban que el empresariado no era proclive a correr riesgos ni tenía vocación nacional, por lo cual se asumió que el Estado debía reemplazarlos en una buena medida.

Al igual que en otros países de la región donde hubo procesos de modernización económica populista, el Estado velasquista pasó a conducir los programas de industrialización, para lo cual se implementó una política de exoneraciones

---

175. Perú 1975.

tributarias, créditos baratos mediante la banca de fomento y protección arancelaria (que incluyó la prohibición de importar manufacturas que se producían en el país), entre otros incentivos. Pero cuando impuso la comunidad laboral en las industrias, se deterioraron profundamente sus relaciones con los industriales, quienes le agradecían los estímulos, pero no querían ni discutir los derechos plenos a la propiedad privada. El rechazo empresarial fue rotundo, y Velasco perdió apoyo en este sector.

Los resultados iniciales de la política económica del régimen fueron alentadores. El PBI obtuvo mejores resultados que en el régimen anterior y creció la actividad productiva, lo mismo que la presencia del Estado. Sin embargo, la crisis del petróleo de 1973 puso en evidencia la inconsistencia del modelo. El principal problema era que la industria no desarrollaba las fuerzas productivas integrando otros sectores económicos a su demanda. Por el contrario, este sector era dependiente de insumos extranjeros. Asimismo, sus operaciones requerían capitales y subsidios que les proporcionaba el Estado vía la banca de fomento. Por otro lado, no soportaba la competencia extranjera, y vivía gracias al oxígeno artificial del mercado interno, protegido por una dura barrera aduanera. Como la entrada de divisas se empezó a reducir debido al descuido de las exportaciones, hubo crecientes dificultades para seguir importando bienes de capital e insumos productivos. En suma, la industria nacional carecía de fuerza para liderar la economía, como deseaban los militares.

Por otra parte, el Gobierno tuvo que enfrentar un severo déficit fiscal, el cual se debía, en buena parte, a la política de exoneraciones tributarias a los sectores protegidos considerados prioritarios. Asimismo, el Gobierno no modificó la estructura tributaria ni organizó el aparato de recaudación en forma eficiente, de forma que la evasión siguió siendo alta y la presión tributaria no mejoró sustancialmente. Como consecuencia, la recaudación no pudo soportar una estructura del gasto en aumento vertiginoso, por el costo de implementar tan ambicioso programa reformista. Asimismo, el Estado se había endeudado desproporcionadamente con la banca privada y los organismos de crédito internacionales, y, como se vio en problemas para cumplir con los pagos, se hizo más difícil conseguir nuevos créditos. Las compras de armamento en cantidades superiores a lo habitual aumentaron la sensación de descontrol. Al terminar el periodo de Velasco, la economía carecía de liquidez suficiente y entró en una fase recesiva, generando inflación y desempleo.

En febrero de 1975, se produjo una huelga policial que dejó desguarnecida la ciudad de Lima. El ejército intervino cuando grupos de manifestantes alentados por jóvenes apristas saqueaban los centros comerciales y atacaban varios edificios

públicos. El resultado fue decenas de muertos civiles, 86 según cifras oficiales, lo que desprestigió al Gobierno y le restó legitimidad. Poco después, el 29 de agosto, el general Morales-Bermúdez se pronunció contra el Gobierno desde la ciudad de Tacna. Se adhirieron los principales jefes de las FF. AA., y Velasco tuvo que renunciar a la presidencia y retirarse a la vida privada.

Si bien el gobierno de Velasco no cumplió sus ambiciosos objetivos, sus reformas cambiaron la estructura de la economía y la sociedad peruana, removiendo los lastres provenientes de la larga vigencia del orden oligárquico. Por primera vez se gobernó combatiendo el racismo y buscando atemperar las extremas desigualdades que habían impedido la forja de una nacionalidad peruana. Aunque benefició al sector más integrado de las clases trabajadoras y dejó a los más pobres casi en la misma situación anterior, el Gobierno tuvo un discurso con fuerte impacto ideológico, porque controlaba los medios de comunicación y difundía arraigadas aspiraciones de mayor compromiso con el país, introduciendo una mayor dosis de igualdad y justicia social.

En la época del gobierno revolucionario de las FF. AA. apareció otra manera de enfocar la desigualdad, con un énfasis en la cuantificación. En efecto, en la primera mitad de la década de 1970, los estudios económicos formalizaron el tema de la desigualdad con categorías como distribución de ingresos y el coeficiente Gini, que permitían medir los niveles de desigualdad de los países. Esta nueva forma de estudiar el fenómeno fue ampliamente difundida por las investigaciones y recomendaciones de la Comisión Económica para América Latina (CEPAL), así como por el Banco Mundial y el Banco Interamericano de Desarrollo. En los años setenta, estos nuevos conceptos empezaron a regir las investigaciones de ciencias sociales en el Perú, y desde los ochenta hasta hoy son moneda corriente y han ganado liderazgo intelectual.

El giro principal de esta nueva forma de ver las desigualdades consistió en que dejaron de ser analizada como un problema relacionado con las estructuras sociales, como había sido planteado por las generaciones precedentes. Tomemos en cuenta que tanto Haya como Mariátegui y Víctor Andrés Belaúnde habían coincidido en la definición de la cuestión indígena como clave para el destino nacional y en su interpretación como un fenómeno económico y social, mientras que el análisis clasista empezó a perder fuerza interpretativa, para subrayar las políticas gubernamentales de redistribución del ingreso. De una interpretación basada en la lucha política por cambiar la estructura de clases se pasó a una visión tecnocrática, que enfatizó en las políticas públicas referidas a ingresos.

Asimismo, la desigualdad se convirtió en cuantificable; por lo tanto, sus estudiosos recomiendan metas numéricas para los objetivos concretos del Estado

en materia de reducción de pobreza. Así, la acción de los actores sociales y políticos pasa de luchar por reformas sociales a demandar cambios institucionales que maximicen la eficiencia del sector público.<sup>176</sup>

La piedra fundacional de esa perspectiva contemporánea es el libro de Richard Webb y Adolfo Figueroa: *Distribución del ingreso en el Perú*. Se trata de dos trabajos. El primero corresponde a una síntesis de la tesis doctoral de Webb, que tituló “Políticas gubernamentales y distribución del ingreso en el Perú: 1961-1971”, y el segundo corresponde al estudio de Adolfo Figueroa “La redistribución del ingreso y de la propiedad en el Perú: 1968-1973”. El trabajo de Figueroa aborda los resultados de la política redistributiva del gobierno de Velasco y encuentra que esta habría beneficiado a un segmento relativamente pequeño de la población y no precisamente a los ubicados en la extrema pobreza.

En efecto, la formación de las comunidades industriales, que permitía la repartición de una parte de la renta entre los trabajadores y el acceso a la propiedad mediante el accionariado, no benefició a los desempleados o a los trabajadores por su cuenta. Asimismo, la reforma agraria estaba pensada para los trabajadores formales de las haciendas expropiadas. Pero los llamados “golondrinos”, los allegados de los colonos y pobres sin tierra, estaban excluidos de la concepción misma de las cosas. Peor aún, a la hora de la aplicación, la reforma agraria dejó mucho que desear, e incluso quedaron comunidades campesinas sin ser beneficiadas. Por lo tanto, aproximadamente la mitad de la población rural vio pasar el proceso sin ser afectada ni beneficiada. Se trató de una redistribución entre quienes ya tenían algo, pero a los marginados los dejó tan discriminados como antes.

Por otro lado, Figueroa señala que las reformas velasquistas tuvieron un carácter sectorial. Por ejemplo, la reforma agraria redistribuiría el ingreso agrícola (aproximadamente el 18% de los ingresos nacionales) entre la población agrícola, que representa el 50% de la fuerza laboral del país, mientras que la Ley General de Industrias redistribuyó el 15% del ingreso nacional entre el 5% de la fuerza laboral. Esto es, en el corto plazo, los beneficios de los trabajadores urbano-industriales fueron significativamente mayores que los recibidos por la población campesina. Aunque los campesinos obtuvieron derecho a la propiedad sobre bienes de producción, sus efectos a largo plazo han sido más consistentes que los incrementos salariales urbanos, que rápidamente fueron evaporados por la inflación de la segunda parte de los setenta.

---

176. Véase, por ejemplo, los informes sobre la desigualdad en América Latina del PNUD, como *La democracia en América Latina: hacia una democracia de ciudadanos y ciudadanas*, Buenos Aires: Aguilar, 2004.

Inclusive en el interior de cada sector los beneficiarios habrían sido muy distintos. Por ejemplo, la repartición de la tierra de las haciendas azucareras, consideradas como el sector más moderno y de agricultura de alto rendimiento, benefició significativamente a sus trabajadores, ubicados en el cuartil más rico del país. Mientras que la repartición de algunas haciendas serranas de baja productividad y dedicadas al consumo local habría significado mucho menos para sus beneficiarios. En el corto plazo, este último grupo no experimentó un cambio importante de su situación socioeconómica. En decir, la reforma agraria redistribuyó ingresos entre los trabajadores concediéndoles mayores beneficios a quienes previamente estaban mejor ubicados y disponían de mejores ingresos relativos.<sup>177</sup>

Desde la perspectiva de los autores, Velasco había puesto el acento en quebrar los privilegios de la oligarquía antes que elevar el bienestar de los más pobres: “El impacto cuantitativo de todos esos cambios legislativos ha sido pequeño en relación con la magnitud de las desigualdades existentes”.<sup>178</sup> En suma, el libro de Webb y Figueroa instaló una nueva forma de ver las desigualdades, esto es, como un problema de política económica, es decir, un asunto que se mide con estadísticas y se resuelve con políticas redistributivas concretas. Consideramos que este enfoque define el análisis contemporáneo y se impone conceptualmente cuando fracasa la propuesta sociopolítica planteada por la generación del veinte, que trató de ser aplicada por Velasco de modo vertical y autoritario.

## Conclusiones

En este trabajo hemos querido destacar tres cuestiones principales. En primer lugar, la cuestión de la desigualdad en el tiempo. A lo largo de sus quinientos años como realidad política, primero como virreinato y luego como estado independiente, el país ha estado regido por dos conceptos distintos sobre la desigualdad. Inicialmente, la colonia se organizó de manera estamental y corporativa, sometiendo a los nativos americanos a una posición inferior a través de las llamadas dos repúblicas, una de españoles y la otra de indios. Por su parte, los esclavos de origen africano fueron subordinados de un modo aún más radical, los que, igualados con las cosas, podían ser vendidos en el mercado. Antes de la independencia, la desigualdad era la norma positiva, y se pretendía su reproducción, pues se la juzgaba necesaria para la conservación del orden y buena marcha de la sociedad.

---

177. Webb y Figueroa 1975: 134.

178. *Ibíd.*, p. 19.

En el orden estamental, cada parte es concebida como un cuerpo social, cumpliendo su función de modo armónico con los demás integrantes de la unidad. Las instituciones representativas de cada estamento confluyen en el servicio al monarca, aunque parcialmente se superponen y en ocasiones se contradicen. Este conjunto se ordena a partir del principio jerárquico, como eje supremo de las relaciones humanas. En este tipo de sociedad, la verticalidad define la vida de las personas. A su vez, la posición de cada cual queda determinada por su nacimiento, heredando para el resto de la vida la posición y funciones que provienen de su origen estamental. En principio, nadie cambia de puesto, y antes que la persona aislada, lo crucial se halla en la familia, clan o cuerpo al que pertenece.

De otro lado, la sociedad estamental tiene un carácter holístico, porque el individuo no existe como concepto, sino que el todo es lo que importa. A lo sumo, la parte se desarrolla en forma subordinada y a base de la dinámica del conjunto. Por ello, cada persona ocupa un puesto fijo en la sociedad y carece de capacidad de movilización social. Es más, las personas están conformes con su ubicación en el conjunto social y la satisfacción es elevada, en caso contrario, se hallan a mano drásticos mecanismos de sanción. El significado positivo está reservado para el todo, y el destino de las personas es vivir al servicio del conjunto. Las necesidades individuales se toman en cuenta siempre y cuando fortalezcan la unidad social, y no existe aún el concepto de individuo libre, que aparecerá después de la emancipación. Aunque la realidad fue bastante menos rígida, aquí estamos describiendo el ideal colonial.

La independencia política frente a España abrió el camino para la sociedad moderna, producto de la aparición del estado liberal, fundado en un principio opuesto al jerárquico. Es decir, la esfera política se reordena, esta vez en función de la igualdad jurídica, estableciendo la simetría de los seres humanos frente a la ley. Así, el Estado se concibe como una comunidad de ciudadanos. A diferencia de la sociedad estamental, en la república se nace y muere en libertad e igualdad de derechos. Antes, por el contrario, transcurría toda la vida en el mismo estamento social y gozando de derechos y obligaciones particulares, determinados por el nacimiento. La emancipación erosionó ese sistema, pero sin cancelarlo del todo.

Si bien la república instauró la igualdad jurídica, la particularidad de la sociedad decimonónica fue la persistencia de estructuras estamentales, basadas en el trabajo servil, que impidieron la plena formación de una comunidad de ciudadanos. La hacienda colonial andina cobró un nuevo impulso después de la abolición de cacicazgos y el debilitamiento de las comunidades efectuados por los liberales al comenzar la república. La hacienda mantuvo a sus peones sometidos a una semiservidumbre que impedía la ciudadanía. Por su parte, los indios de

comunidad fueron marginados, su institución crucial abolida y sus tierras asaltadas por gamonales criollos y mestizos. La igualdad jurídica se combinó con una radical desigualdad social.

El tributo indígena fue abolido recién en 1854, pero reapareció durante la guerra con Chile, para desaparecer tan tarde como el final del siglo XIX. Por su parte, la esclavitud también terminó en 1854, en ocasión de la revolución liberal, pero la clase propietaria apeló a sucedáneos de trabajo compulsivo, como la condición de semiesclavitud de los *coolies* chinos. Esta continuidad del carácter estamental de la sociedad bloqueó el desarrollo del individualismo y, por consiguiente, hizo raquíto el principio de igualdad jurídica.

Así, la independencia no instauró una sociedad de clases, sino de manera muy desigual, y avanzó con gran lentitud. En este contexto, la igualdad es básicamente una promesa a futuro, pues su fortaleza es muy limitada, carece de raíces y tarda en implantarse. Así, la sociedad de clases es un producto moderno precariamente implantado en el Perú. Esa sociedad clasista incorpora la libertad individual para ascender o eventualmente descender en la escala social, en tanto la posición de cada cual depende de las oportunidades económicas y de las decisiones que adopte frente al entorno económico.

Esos canales de movilidad social se motorizaron en el siglo XIX gracias al ejército, donde particularmente se abrieron para los mestizos, que lograron hacer carrera militar como oficiales. Se trató de sectores minoritarios, pues al mismo tiempo otros mestizos y las llamadas “castas”, comprendiendo buena parte de la plebe urbana, quedaban en una situación estacionaria. De modo particular, los esclavos negros y los indios de la sierra vieron llegar la emancipación sin experimentar mayor beneficio.

La antigua sociedad colonial empezó a disolverse en los espacios de mayor actividad económica capitalista, siendo reemplazada por la estratificación clasista, pero sobrevivió, ganando en resiliencia, en espacios donde las mayorías indígenas y las economías rurales permitían mayor solidez para las jerarquías étnicas tradicionales. La expansión de la economía mercantil hizo más evidente las desigualdades regionales entre la ciudad y el campo. Así, mientras que las industrias extractivas destinadas a la exportación eran completamente capitalistas, las relaciones semiserviles continuaban operando en amplias zonas del país, sobre todo en las rurales de mayoría indígena. La llamada dualidad de la sociedad peruana recién comenzaría a disolverse a mediados del siglo XX.

Por último, si la sociedad estamental es holística, la sociedad moderna pondera al individuo como sujeto particular dotado de voluntad propia. En nuestra filosofía contemporánea, cada uno de los seres humanos encarna toda la humanidad

y concentra su esencia. En tanto ello, el individuo particular es tan libre como lo son todos los demás. En nuestro tiempo, lo particular comparte la esencia de lo universal, y no es una parte suya, como era conceptuado en el pasado. Aunque sea difícil de practicar, la sociedad moderna se fundamenta en la igualdad, y su drama viene siendo la distancia entre la esfera legal y la económica.

En segundo lugar, queremos llamar la atención respecto de la existencia de tres tipos de racismo. El racismo fundamenta la desigualdad porque ofrece una explicación sobre sus causas, y acompañó la concepción colonial de las dos repúblicas, de indios y españoles, porque vinculó cada esfera jurídica con un tipo particular de raza. En efecto, la conquista no solo creó una sociedad dividida en cuerpos sociales con derechos y funciones desiguales, sino que estos estamentos se fundamentaron en una distinción racial. Una parte era superior por ser blanca y cristiana, mientras que la otra parte era oscura y pagana, por lo tanto inferior. La dicotomía encerraba un conjunto de factores atados gracias al racismo.

De una manera muy evidente, esa distinción en América prolongaba la mentalidad que se había forjado durante la reconquista de la Península Ibérica llevada adelante por los cristianos contra los moros. Ellos también eran oscuros y paganos, de modo que los prejuicios formados en ese largo proceso de reconquista pasaron a América y fueron la base del primer racismo colonial. En las fases finales de la reconquista, los católicos españoles desarrollaron una elevada intolerancia contra las demás religiones que se predicaban en la Península. Al definirse su victoria, el mismo año 1492, cuando Colón llegó a América, los reyes católicos decidieron que toda la población abrace su fe, y, como consecuencia, expulsaron a moros y judíos de España, donde habían vivido más de siete siglos con bastante tolerancia.

Pero no solo se trata de antecedentes, sino que ese prejuicio racial de naturaleza religiosa fue reforzado por la justificación de la conquista. El rey de España tenía dominio sobre Hispanoamérica gracias a una concesión del Papa, quien había dividido el Nuevo Mundo entre las potencias ibéricas, España y Portugal, ordenándoles a sus monarcas que evangelicen a sus habitantes. Es decir, el derecho de España a la soberanía reposaba en la obligación de cristianizar a las poblaciones indígenas. La evangelización de los naturales era la razón de ser de su presencia en el Nuevo Mundo.

A continuación, en Europa sobrevino la reforma protestante y el inicio de las llamadas guerras de religión. En ese contexto, los católicos dieron curso a la contrarreforma, y su intolerancia se elevó en forma considerable. Como vemos, ese proceso europeo fue paralelo a la colonización de América y tuvo poderosas implicancias para la imagen que los españoles se hicieron de los indios. Por ello,

el racismo original fue básicamente religioso, constituyendo el primer criterio de discriminación. A una esfera política, la república de españoles, encargada de la evangelización, le correspondía la posición de mando, mientras que la otra esfera agrupaba a paganos de piel oscura, que eran llamados a obedecer. Así, la superioridad del blanco sobre el cobrizo fue un efecto de la supremacía de la religión verdadera sobre la idolatría. Se trataba de razas superiores e inferiores porque había cristianos viejos y paganos.

Los indios eran vistos como una raza infiel, que además carecía de razón, conceptuados como bárbaros o, en el mejor de los casos, menores de edad que requerían la sujeción a un español. Es decir, la “raza” india adquirió un conjunto de características culturales que reforzaban su condición de inferioridad. Así, el primer racismo colonial combinó elementos religiosos y culturales que reforzaron la posición subordinada de los indígenas, establecida a partir del sometimiento legal de la república de indios a la república de españoles.

Este racismo colonial, aunque transformado gracias a una conveniente mutación, logró sobrevivir en la etapa republicana, tiñendo las relaciones sociales, que en teoría debían basarse en la igualdad jurídica. Así, las diferencias republicanas no han sido exclusivamente clasistas y basadas en el dinero, como cabe suponer que corresponde a la sociedad de clases. Mientras en Europa el arribo de la modernidad política propició el desarrollo del capitalismo, en Hispanoamérica los tiempos fueron distintos. La igualdad política no dio paso a una nueva sociedad basada en la desaparición de los estamentos y las distinciones de casta. Por el contrario, el siglo XIX contempló la renovación del racismo.

La aparición de un segundo racismo constituye una reacción frente a dos factores: por un lado, el incremento de la movilidad de la sociedad decimonónica peruana, por otro, los anhelos de igualdad política abrigados por la independencia. Parece paradójico que la igualdad jurídica haya provocado una mutación del racismo, pero efectivamente sucedió que, en tiempos coloniales, las élites contaban con mayores seguridades de su papel rector en el orden jerárquico. En la sociedad republicana, en cambio, un reforzado racismo era indispensable para reafirmar las diferencias estamentales y sociales, radicalmente cuestionadas por la misma independencia, que había sembrado dudas sobre la jerarquía social.

En este racismo poscolonial se distinguen dos vertientes. Por un lado, el planteamiento de que la capacidad intelectual para tomar decisiones sobre el rumbo de los asuntos de gobierno corresponde a unos pocos individuos y no a todos. Por ejemplo, el eminente ideólogo conservador del siglo XIX Bartolomé Herrera sustentó la idea de la soberanía de la inteligencia, reservando los derechos de elegir y ser elegido a ciudadanos con formación y conciencia cívica. En este caso,

la discriminación se fundaba en la capacidad intelectual, que venía asociada indirectamente a la raza, puesto que los blancos disponían de talento para el pensamiento abstracto, en contraste con las razas más corporales, que precisamente eran las oscuras.

A continuación, en la segunda parte del siglo XIX, apareció el racismo llamado “científico”, que acompañó la vigencia del positivismo. Proveniente de Europa, el mundo entero fue confrontado por una ideología que asoció la civilización al color de piel de los individuos. Correspondió al inicio del periodo denominado “imperialismo clásico”, y fundamentó la dominación europea del planeta. La versión que llegó al Perú era francesa, y un escritor influyente entre nosotros fue Arthur de Gobineau, autor de un tratado sobre la desigualdad de las razas, quien, empleando categorías de la biología y genética animal, explicaba las sociedades humanas.

En el Perú, el hijo del tradicionalista Ricardo Palma, el también escritor Clemente Palma, escribió una tesis universitaria sistematizando los prejuicios raciales vigentes en su tiempo. De acuerdo con su postura, la misma raza blanca en el Perú carecía de energía, y solo era capaz de esfuerzos espasmódicos. Asimismo, Palma no tenía confianza en la capacidad de las “razas oscuras” para progresar. Incluso, no creía que la educación pudiera lograr algún efecto positivo. Los individuos poseedores de piel oscura estaban destinados a ser inferiores, sin capacidad para revertir el proceso. De esa manera, la salvación del país reposaba en una sostenida inmigración europea que modifique la composición racial del país. Buscaba atraer alemanes que a través del mestizaje fueran progresivamente mejorando la raza peruana, y, paralelamente, era imprescindible cortar la inmigración asiática, que estaba terminando de degradar a la nación peruana.

La ansiedad que demuestra la tesis de Palma evidencia la inseguridad de sectores importantes de la élite. En efecto, al finalizar el siglo XIX, los fundamentos de la dominación oligárquica se habían debilitado notablemente. La derrota en la guerra con Chile sembró hondas dudas sobre la vigencia del orden impuesto por las viejas familias. La clase alta, renovada durante la era del guano, había asumido como propio el viejo patrón de dominación estamental imperante en el viejo Perú. En el trato social, los nuevos ricos del guano fueron tan tradicionales como la vieja élite colonial. Los hábitos culturales cambiaban con mayor lentitud que la formalidad jurídica.

Ese segundo racismo, herreriano y científico, fue sucedido por una nueva mutación que produjo la versión clasista. Durante el transcurso del siglo XX, a velocidades distintas, de acuerdo con las diferentes regiones, el capitalismo fue avanzando e incorporando a su lógica a segmentos crecientes del país. Así, apareció una tercera forma del racismo que en el texto hemos llamado clasista, puesto

que se ejerce principalmente contra las personas pobres. En cambio, cuando se trata de andinos y mestizos que han ascendido económicamente, el racismo se minimiza, llegando incluso a ignorarse los rasgos fenotípicos.<sup>179</sup>

Así, la versión contemporánea del racismo se ejerce principalmente sobre los desposeídos, aquellos estancados en la miseria y que apenas si participan de la economía de mercado. Este último racismo obedece a la persistencia de hábitos culturales fuertemente enraizados que conectan la discriminación con la raza. Paralelamente, los cambios que registra esta tercera versión del racismo obedecen al desarrollo capitalista. El factor económico se va imponiendo sobre el étnico como principal elemento de diferenciación social. La desigualdad fenotípica ha perdido razón de ser y ha cedido su puesto a la clasista. Pero no ha desaparecido totalmente, sino que ha impregnado la formación de las clases sociales. Como bien sostiene Jorge Bruce, la capacidad peruana para cholear es inmensa. Toda discriminación remite invariablemente a características raciales.<sup>180</sup>

En tercer lugar, nos interesa señalar una suerte de división entre individuos proclives a la defender la desigualdad e individuos igualitarios. Como vimos, ante el tema de la desigualdad se puede detectar dos periodos muy marcados. En primer lugar, la larga etapa durante la que la desigualdad fue considerada una condición natural y deseable de la sociedad. En ese primer periodo, la mayor parte de pensadores justificaban la desigualdad. Algunos intelectuales coloniales, como el famoso teólogo Juan Ginés de Sepúlveda o el demógrafo y geógrafo Antonio Alcedo, argumentan dando por hecho la desigualdad, y se preocupan por señalar las responsabilidades y privilegios diferenciados de cada uno de los componentes de la sociedad. Estos enfoques fueron predominantes y gobernaron el sentido común a lo largo de esta época.

Pero tampoco fueron los únicos planteamientos en liza. Hemos visto cómo Sepúlveda fue confrontado por Bartolomé de Las Casas, que sustentó un pensamiento muy distinto. Mientras Sepúlveda pensaba en los indios como gente sin razón, Las Casas entendió lo contrario, y la aceptación de su racionalidad conllevaba el aprecio por sus logros culturales y la decisión de proceder a una evangelización pacífica. Aunque el monarca optó por Las Casas, su triunfo fue aparente, porque en la práctica se impuso Sepúlveda, cuyo pensamiento justificó las guerras de conquista y sometimiento.

---

179. Cadena 2004.

180. Bruce 2007.

De este modo, aunque la justificación de la desigualdad fue lo predominante, no obtuvo unanimidad, pues siempre hubo voces contestatarias. Estas fueron minoritarias, en ocasiones aisladas, como la expresada por Miguel de Eyzaguirre, quien criticó el trabajo forzado y propugnó un mercado laboral libre. Fueron excepciones a la regla que dejaron sentada una controversia sobre la desigualdad, entendida desde entonces como una problemática mayor y profunda, del tipo de aquellas que definen la actitud política de los autores que las abordan.

Como vimos, la independencia provocó un cambio fundamental al introducir el principio de igualdad jurídica. Pero su efecto no fue profundo durante el siglo XIX, puesto que la hacienda prolongó la servidumbre interna y mantuvo las diferencias estamentales. Ese dualismo tan peruano se renovó gracias al guano y terminó trágicamente en la derrota frente a Chile. Esa guerra fue decisiva, porque su balance originó la reflexión crítica y apareció un nuevo pensamiento sobre la igualdad como categoría ideal republicana, desarrollado por Manuel González Prada, acompañado por Mercedes Cabello y Clorinda Matto, así como por otros integrantes de la generación radical.

A partir de entonces, se empezó a cuestionar los fundamentos de la dominación oligárquica. Invirtiendo el razonamiento predominante hasta entonces, se argumentó que la nacionalidad estaba formada por los indígenas de los Andes antes que por los criollos de la costa. La debilidad esencial del Perú había sido su incapacidad para integrar al indígena, construyendo un frente nacional unido que pueda enfrentar a Chile. La fragmentación había perdido al país en la guerra internacional. Así, el tema del indio se convirtió en el principal problema intelectual del país, y su reflexión forjó la izquierda política del siglo XX.<sup>181</sup>

Por su parte, la denominada generación del 900, también conocida como arielista, en la cual destacan los importantes intelectuales José de la Riva Agüero, Francisco García Calderón y Víctor Andrés Belaúnde, ofreció una reflexión sobre el problema del indio que ha tenido gran influencia en el siglo XX. Para el 900, el mestizaje era la salida al “problema nacional”. Ese mestizaje fue definido como un producto cultural de fusión entre las razas fundadoras de la nacionalidad. Su antecedente era el Inca Garcilaso de la Vega, un intelectual noble por ambas ramas, española e indígena. A partir de este momento, el mestizaje fue la palabra clave de una segunda época en el pensamiento sobre cómo amenguar las desigualdades.

---

181. Una última interpretación completa y sugerente del debate intelectual peruano del siglo XX se halla en el texto de Gonzales, Osmar, *Ideas, intelectuales y debates en el Perú*, Lima: Universidad Ricardo Palma, 2011.

En ese momento, la desigualdad fue percibida como causa de fragmentación y barrera contra la unidad nacional. Por lo tanto, después de la guerra, fue surgiendo un nuevo sentido común. Ahora se busca la integración nacional y la fortaleza frente a los enemigos externos. En este periodo también se desató el largo conflicto por las provincias cautivas que mantuvo tensas las fibras de la nacionalidad. Entonces, todos los actores políticos quisieron fortalecer al país y encarar la llamada “cuestión indígena”. Una consecuencia de ese nuevo consenso fue el concepto de mestizaje como vía para superar la antigua fragmentación nacional en grupos étnicos contrapuestos.

Así, con el concepto de mestizo, la generación del 900 planteó el marco que definió el debate intelectual del siglo XX. Además, los arielistas también construyeron el sentido común de derecha frente al mestizaje. Es decir, no solo erigieron al mestizo, sino que lo definieron de una manera precisa, sosteniendo que la fusión de razas recoge los logros de la población indígena para conducirla a la civilización occidental y cristiana. En este sentido, el mestizaje era entendido como asimilación a la cultura occidental, que proporcionaría el “alma” del mestizaje, dejando al indio el papel de “cuerpo y músculo”. Así, la idea del mestizaje asimilacionista dio origen a la moderna derecha política nacional.

La época de los arielistas, durante las primeras décadas del siglo XX, fue muy intensa en cambios provocados por una acelerada modernización económica, un “aprendizaje del capitalismo”, como ha llamado al periodo el historiador Carlos Contreras, que consistió en diversificación de inversiones en gran escala. Minas, lanas, azúcar y caucho pasaron a ocupar el lugar que habían tenido el guano y el salitre. Ya no se trataba de extraer una renta, sino de producir bienes exportables. Como consecuencia, la esfera capitalista empezó a dominar la vida económica. Se implementó la producción en gran escala y la innovación tecnológica permitió el surgimiento del proletariado, dando origen a la estratificación moderna de las clases.<sup>182</sup>

Una renovación del pensamiento político nacional acompañó la aparición del capitalismo y el proletariado. Las clases populares urbanas estaban organizadas en las viejas organizaciones mutualistas del siglo XIX, que se movilizaban por objetivos concretos y ofrecían apoyo clientelista a numerosos políticos y candidatos, incluyendo al primer presidente populista, don Guillermo Billinghurst. En ese momento, la prédica anarquista del ideólogo Manuel González Prada encontró eco entre trabajadores de vanguardia, que se habían organizado en el anarcosindicalismo, siguiendo una pauta internacional vigente en buena parte de América

---

182. Plaza 2007.

Latina. La tensión entre mutualismo y anarcosindicalismo acompañó las dos primeras décadas del siglo XX, hasta que la obtención de la jornada de las ocho horas y el ascenso de Augusto B. Leguía en 1919 abrió una nueva etapa en la reflexión peruana sobre las desigualdades.

Sobre esas bases materiales e ideológicas surgió el indigenismo y el pensamiento político izquierdista y populista. El indigenismo, un movimiento con posiciones heterogéneas, tuvo en sus inicios planteamientos radicales como el de Luis E. Valcárcel, que se oponía al mestizaje. Pero posteriormente el mismo Valcárcel fue atemperando su posición, y la tendencia que predominó fue propiciar y defender un mestizaje que debía llevarse a cabo respetando los elementos esenciales de la cultura indígena. Así, plantearon un nuevo método para enseñar español, que partiera de las lenguas indígenas y las conservara, aunque como paso previo y amable para finalmente enseñar español, concebido como lengua unificadora de la nación.

El famoso escritor José María Arguedas constató la voluntad generalizada del campesinado por aprender español para hallar su sitio en el país. Arguedas trabajó como maestro de escuela en Sicuani, y durante unos años estuvo confrontado con las expectativas de padres y estudiantes rurales con respecto a la educación como vía para el ascenso social. Poco después, en 1947, Luis E. Valcárcel fue nombrado ministro de Educación. Eran los años del gobierno de Bustamante y Rivero cuando se implementó un programa de educación rural en comunidades andinas, que fue fundamental para la alfabetización en zonas dominadas por las culturas indígenas tradicionales. Así, el mismo indigenismo pretendió el mestizaje, aunque conservando la matriz esencial de la cultura indígena, que creía haber descubierto. Era una visión distinta a la planteada por el 900 sobre este mismo mestizo, entendido de maneras tan diferentes en el debate intelectual del siglo XX.

Por su parte, Haya y Mariátegui fueron intelectuales políticos que crearon doctrinas con larga vigencia en el siglo XX. Sus postulados enfatizaron una forma precisa de concebir el denominado “problema del indio”, que había planteado inicialmente la generación radical. De analizarse como un problema racial o educativo, pasó a asumirse como un problema socioeconómico y político. La salida para ambos autores era la implementación de reformas estructurales, y, en ese sentido, crearon proyectos políticos (aprista y marxista) que lograron gran protagonismo en la política nacional. Aunque se combatieron frontalmente y después de los años treinta ambas corrientes iban a divergir completamente, en sus inicios partieron de González Prada y coincidían en la perspectiva frente al problema indígena. Su planteamiento fue no considerarlo un tema étnico, sino político y solucionable gracias al enfoque de clase.

Como vimos, los políticos y pensadores de mitad de siglo XX, aunque centristas y alejados del radicalismo, como José Luis Bustamante y Rivero y Fernando Belaúnde, también plantearon reformas sociales para solucionar el “problema del indio”, pero sin postular su inferioridad congénita, como había sido habitual en el siglo XIX. El socialcristianismo y Acción Popular pretendieron realizar reformas sociales en democracia, buscando conciliar la búsqueda de mayor igualdad social con las libertades políticas.

Si después de la independencia el ascenso de los mestizos produjo un recrudecimiento del racismo, lo mismo ocurrió con ocasión de las migraciones provincianas a las ciudades, que se llevaron adelante después del final de la Segunda Guerra Mundial. Estas migraciones tendieron a desdibujar las fronteras estamentales, que antiguamente regían las relaciones entre los peruanos. La asociación indio/campesino fue radicalmente erosionada, apareciendo nuevas identidades sociales, como la del provinciano trabajador, emprendedor y dirigente popular. Este proceso fue conceptualizado como “cholificación” por destacados intelectuales como José Varallanos y posteriormente Aníbal Quijano, que se tornaron muy influyentes como intérpretes de la nueva realidad social peruana posmigraciones internas.

Pero la urbanización masiva y los nuevos pobladores urbanos impulsaron una nueva versión del racismo, dirigida contra los migrantes que ocupaban las barriadas. Las élites necesitaron enfatizar nuevas marcas étnicas para reafirmar las desigualdades. Se trata de un racismo sustentado en la posición económica del individuo, que conlleva una diferencia de educación y cultura. Su poder discriminatorio se concentra en los migrantes pobres y sin acceso a la educación profesional, en tanto que se relativiza en los grupos que se elevan a las clases medias. Del indio se pasó al cholo en el transcurso del siglo XX. El término “indio” fue saliendo del uso corriente y se empezó a tratar como “cholo” a todo individuo proveniente de sectores populares que tuviera rasgos fenotípicos andinos. Pero, con la urbanización, algunos progresaron e hicieron fortuna, sus hijos fueron a universidades o se volvieron hábiles comerciantes, gracias a lo cual fueron asimilados emocionalmente al grupo superior, malo que bueno, y la discriminación se concentró en los pobres. Así, pobre y cholo o serrano se hicieron equivalentes.

Otro factor crucial en la disolución del carácter estamental de la sociedad peruana fue el movimiento campesino de la década del cincuenta e inicios de los años sesenta. Este proceso significó la irrupción del campesino en la escena nacional como actor sociopolítico. Su radicalización constituye uno de los sucesos más importantes del siglo XX, pues agudizó las contradicciones en la sociedad rural y marcó el fin del régimen de hacienda. Estos movimientos pueden interpretarse

como un “cuestionamiento práctico” de las desigualdades en el acceso a la tierra. Asimismo, tuvieron enormes repercusiones, pues precipitaron cambios en la percepción de las necesidades del país para modernizarse. Estos cambios desembocaron en las “reformas estructurales” del gobierno militar de Juan Velasco.

Con el gobierno de Velasco concluye este trabajo. En primer lugar, colocó en la agenda gubernamental la cuestión de las desigualdades y emprendió un conjunto de reformas socioeconómicas destinadas a lograr mayor justicia social. No lo consiguió completamente, pero sustentó su gobierno en ese camino y fue el único mandatario que tuvo ese propósito explícito.

Por otro lado, en su época apareció una nueva forma de analizar las desigualdades, que continúa vigente hasta hoy. Este nuevo acercamiento no se concentra tanto en el origen de la desigualdad, sino en la política económica que la agudiza o la disminuye. Esta nueva forma de percibir el fenómeno significó un giro completo, pues las desigualdades dejaron de pensarse desde categorías clasistas o racistas para ser conceptuadas en función de categorías técnicas de la economía profesional, como la distribución del ingreso, que se cuantifica y se puede revertir con decisiones del Estado en materia de programas sociales. Un hito de este cambio es el libro publicado en 1975 por Richard Webb y Adolfo Figueroa, *Distribución del ingreso en el Perú*, bajo el sello del IEP. Este texto analiza la política distributiva del gobierno de Velasco y, creemos, marca el inicio de la tendencia tecnocrática vigente en el estudio de las desigualdades.

## Bibliografía

ÁGUILA, Alicia del

- 2010 “La república corporativa: constituciones, ciudadanía corporativa y política (Perú 1822-1896)”. Tesis de Doctorado en Historia, Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

ALCEDO, Antonio

- 1789 *Diccionario geográfico histórico de las Indias Occidentales o América*. Madrid: Imprenta de Manuel González.

AQUÉZOLO, Manuel

- 1976 *La polémica del indigenismo*. Lima: Mosca Azul.

ARANDA, Arturo y María ESCALANTE

- 1978 *Lucha de clases en el movimiento sindical cusqueño, 1927-1965*. Lima: G. Herrera Editores.

ARENDE, Hannah

2004 *Sobre la revolución*. Madrid: Alianza Editorial.

ARGUEDAS, José María

1987 *Nosotros los maestros*. Lima: Editorial Horizonte.

BELAÚNDE, Fernando

1959 *La conquista del Perú por los peruanos*. Lima: Tahuantinsuyu.

1960 *Pueblo por pueblo*. Lima: Tahuantinsuyu.

BELAÚNDE, Víctor Andrés

1987a *Meditaciones peruanas*. Lima: Comisión Nacional del Centenario de VAB.

1987b *Peruanidad*. Lima: Comisión Nacional del Centenario de VAB.

2010 *La realidad nacional* Lima: El Comercio, Cantabria.

BELTRÁN, Pedro

1976 *La verdadera realidad peruana*. Madrid: Librería Editorial San Martín.

BLANCO, Hugo

1972 *Tierra o muerte*. México: Siglo XXI Editores.

BLANCO, José María

1974 *Diario del viaje del presidente Orbegoso al sur del Perú*. Lima: Instituto Riva Agüero.

BOBBIO, Norberto

1995 *Derecha e izquierda, razones y significados de una distinción política*. Madrid: Taurus.

BONILLA, Heraclio

1984 *Guano y burguesía en el Perú*. Lima: IEP.

BRACAMONTE, Jorge

1996 "La formación del proyecto aristocrático: Hipólito Unánue y el Perú en el ocaso colonial". En Luis Miguel Glave y Jorge Bracamonte, *Crisis colonial, revoluciones indígenas e independencia*. Lima: Sur/Derrama Magisterial.

BRUCE, Jorge

2007 *Nos habíamos choleado tanto. Psicoanálisis y racismo*. Lima: Universidad San Martín de Porres.

- BUFFON, George Louis LECLERC, conde de  
1812 *Natural History, General and Particular*. Londres: T. Cladwell and Davies.
- BUSTAMANTE, Juan  
1959 *Viaje al antiguo mundo*. Lima: Minerva.
- BUSTAMANTE y RIVERO, José Luis  
1955 *Mensaje al Perú*. Lima: Mercagraf.
- CABELLO, Mercedes  
1892 *El conspirador: autobiografía de un hombre público*. Lima: E. Segui.
- CADENA, Marisol de la  
2004 *Indígenas mestizos: raza y cultura en el Cusco*. Lima: IEP.
- CALLIRGOS, Juan Carlos  
1993 *El racismo. La cuestión del otro (y de uno)*. Lima: Desco.
- CASTRO, Augusto  
2006 *Filosofía y política en el Perú: estudio sobre el pensamiento de Víctor Raúl Haya de la Torre, José Carlos Mariátegui y Víctor Andrés Belaúnde*. Lima: PUCP.
- CASTRO POZO, Hildebrando  
1973 *Del ayllu al cooperativismo socialista*. Lima: Peisa.
- CHIARAMONTI, Gabriella  
2005 "A propósito del debate Herrera-Gálvez de 1849: breves reflexiones sobre el sufragio de los indios analfabetos". En Cristóbal Aljovín de Losada y Sinesio López (eds.), *Historia de las elecciones en el Perú. Estudios sobre el gobierno representativo*. Lima: IEP.
- CLAVIJERO, Francisco Xavier  
1826 *Historia antigua de Méjico*. Londres: R. Ackerman.
- COBIÁN, Alfonso  
1960 "Prólogo" a Héctor Cornejo Chávez, *Nuevos principios para un nuevo Perú*. Lima: Publicaciones de la Juventud Demócrata Cristiana.
- COLLIER, David  
1978 *Barriadas y élites: de Odría a Velasco*. Lima: IEP.

## COMISIÓN DE LA REFORMA AGRARIA Y LA VIVIENDA

1960 *La reforma agraria en el Perú: exposición de motivos y proyecto de ley*. Lima: Villanueva.

## CONTRERAS, Carlos

2004 *El aprendizaje del capitalismo*. Lima: IEP.

## CONTRERAS, Carlos y Marcos CUETO

2007 *Historia del Perú contemporáneo: desde las guerras de independencia hasta el presente*. Lima: IEP.

## CORNEJO CHÁVEZ, Héctor

1960 *Nuevos principios para un nuevo Perú*. Lima: Publicaciones de la Juventud Demócrata Cristiana.

## COSTA, C. Merli

1984 "Ignacio Merino y Francisco Lazo". *Historia y Cultura*, 17.

## DEBRAY, Régis

1975 *La crítica de las armas*. 2 vols. México D. F.: Siglo XXI.

## DEGREGORI, Carlos Iván

1986 "Del mito de Inkarrí al mito del progreso: poblaciones andinas, cultura e identidad nacional". *Socialismo y Participación*, n.º 36. (Publicado en *Obras Escogidas III. Del mito del inkarrí al mito del progreso: migración y cambios culturales*. Lima: IEP, 2013, pp. 217-224).

## DIJK, Teun van

1999 *Ideología, una aproximación multidisciplinaria*. Barcelona: Gedisa.

## DUMONT, Louis

1970 *Homo hierarchicus: ensayo sobre el sistema de castas*. Madrid: Aguilar.

## ENCINAS, Martín Alfredo

2007 *Historia de la provincia de La Convención*. Cusco: Centro Bartolomé de Las Casas.

## EYZAGUIRRE, Miguel

1977 "Ideas acerca de los indios". En Pablo Macera, *Trabajos de historia*, tomo 2. Lima: Instituto Nacional de Cultura.

## FERNÁNDEZ, Javier

2009 "Hacia una historia atlántica de los conceptos políticos". En *Diccionario político y social del mundo iberoamericano*. Madrid: Fundación Carolina.

FIORAVANTI, Eduardo

1974 *Latifundismo y sindicalismo agrario en el Perú*. Lima: IEP.

FLORES-GALINDO, Alberto

1987 *Buscando un inca*. Lima: Instituto de Apoyo Agrario.

1989 *La agonía de Mariátegui*. Lima: Instituto de Apoyo Agrario.

GARCÍA, Manuel Andrés

2007 *De peruanos e indios: la figura del indígena en la intelectualidad y política criollas (Perú: siglos XVIII-XIX)*. Huelva: Universidad Internacional de Andalucía.

GARCÍA CALDERÓN, Francisco

1999 *El Perú contemporáneo*. Lima: Fondo Editorial del Congreso.

GERBI, Antonello

1960 *La disputa del nuevo mundo. Historia de una polémica, 1750-1900*. México D. F.: FCE.

GONZALES, Osmar

1996 *Sanchos fracasados: los arielistas y el pensamiento político peruano*. Lima: PREAL.

2011 *Ideas, intelectuales y debates en el Perú*. Lima: Universidad Ricardo Palma.

GOLTE, Jürgen

1980 *Repartos y rebeliones: Túpac Amaru y las contradicciones de la economía colonial*. Lima: IEP.

GONZÁLEZ PRADA, Manuel

1964 *Páginas libres*. Lima: Nuevo Mundo.

GUARDIA, Sara Beatriz

1972 *Proceso a campesinos de la guerrilla Túpac Amaru*. Lima: s.e.

HANKE, Lewis

s. f. *Aristóteles y los indios americanos*. Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires.

HAYA DE LA TORRE, Víctor Raúl

1936 *El antimperialismo y el APRA*. Santiago de Chile: Editorial Ercilla.

- 1927 “El problema del indio”. Disponible en: <http://es.scribd.com/doc/16729046/Haya-de-la-Torre-El-problema-del-Indio> (última consulta 12/01/13).

HERRERA, Bartolomé

- 1929-1930 *Escritos y discursos*. 2 vols. Lima: Casa Editorial Rosay.

JACOBSEN, Nils

- 1993 *Mirages of Transition: The Peruvian Altiplano, 1780-1930*. California: The University of California Press. (Traducción al español: IEP-BCR, 2013)

JUAN, Jorge y Antonio ULLOA

- 2002 *Noticias secretas de América*. Madrid: Dastin.

KRISTAL, Efraín

- 1991 *Una visión urbana de los Andes. Génesis y desarrollo del indigenismo en el Perú, 1948-1930*. Lima: Instituto de Apoyo Agrario.

KRUJIT, Dirk

- s. f. *La revolución por decreto*. Lima: Mosca Azul Editores.

LASO, Francisco

- 2003 *Aguinaldo para las señoras del Perú y otros ensayos*. Edición de Natalia Majluf. Lima: MALI.

LAUER, Mirko

- 1997 *Andes imaginarios. Discursos del indigenismo 2*. Cusco: CBC, Casa Sur.

LEÓN XIII

- 1960 *Rerum Novarum, sobre la condición de los obreros*. Madrid: Apostolado de la Prensa.

LOAYZA, Luis

- 1990 *Sobre el 900*. Lima: Hueso Húmero.

LOHMANN VILLENA, Guillermo

- 1957 *El corregidor de indios del Perú bajo los Austria*. Madrid: Ediciones de Cultura Hispánica.

LOMNÉ, George

- 2010 “Del miedo a la ‘imaginaria independencia’ al festejo de la ‘independencia absoluta’: el recorrido de un concepto clave (Nueva Granada Colombia, 1761-1873)”. *Bulletin l’Institute Français d’Etudes Andines*, vol. 39, n.º 1.

LOWENTHAL, Abraham y Jane JAQUETTE

1987 *El experimento peruano en retrospectiva*. Lima: IEP.

MACERA, Pablo

1955 *Tres etapas en el desarrollo de la conciencia nacional*. Lima: Ediciones Fanal.

1977 *Trabajos de Historia*. Lima: Instituto Nacional de Cultura.

MANRIQUE, Nelson

2009 *Usted fue aprista: bases para una historia crítica del APRA*. Lima: PUCP.

MARIÁTEGUI, José Carlos

1969 “El problema de las razas en la América Latina”. En *Ideología y política*. Lima: Empresa Editora Amauta.

1970 *Peruanicemos al Perú*. Lima: Empresa Editora Amauta.

1989 *Invitación a la vida heroica. Antología*. Selección y presentación, Alberto Flores-Galindo y Ricardo Portocarrero. Lima: Instituto de Apoyo Agrario.

MARX, Karl

1973 *El 18 de brumario de Luis Napoleón Bonaparte*. Moscú: Progreso.

MATTO DE TURNER, Clorinda

2006 *Aves sin nido*. Lima: Alfaguara.

McEVOY, Carmen

1999 “Indio y nación: una lectura política de la rebelión de Huancané, 1866-1868”. En *Forjando la nación. Ensayos de historia republicana*. Lima: PUCP.

2007 *Homo politicus, Manuel Pardo, la política peruana y sus dilemas, 1871-1878*. Lima: Instituto Riva-Agüero.

MÉNDEZ, Cecilia

1993 *Incas sí, indios no: apuntes para el estudio del nacionalismo criollo en el Perú*. Lima: IEP.

MÜCKE, Ulrich

2010 *Política y burguesía en el Perú: el partido civil antes de la Guerra del Pacífico*. Lima: IFEA-IEP.

NEIRA, Hugo

1964 *Cuzco: tierra y muerte*. Lima: Populibros Peruanos.

NÚÑEZ, Estuardo

- 1989 *Viajes y viajeros extranjeros por el Perú: apuntes documentales con algunos desarrollos biográficos*. Lima: Concytec.

O'PHELAN, Scarlett

- 2000 "Ciudadanía y etnicidad en las Cortes de Cádiz". En *Elecciones*, revista de la ONPE, n.º 1.

PALMA, Clemente

- 1897 "El porvenir de las razas en el Perú". Tesis de bachiller, Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

PEREYRA, Hugo

- 2009 *Manuel González Prada y el radicalismo peruano*. Lima: Academia Diplomática.

PERÚ, República del

- 1975 Decreto Ley n.º 21156. 27 de mayo.

PLAZA, Orlando

- 2007 *Clases sociales en el Perú: visiones y trayectorias*. Lima: Cisepa.

PNUD

- 2004 *La democracia en América Latina: hacia una democracia de ciudadanos y ciudadanas*. Buenos Aires: Aguilar.

POOLE, Deborah

- 2000 *Visión, raza y modernidad. Una economía visual del mundo andino de imágenes*. Lima: Sur, Casa de Estudios del Socialismo.

PRADO, Javier

- 1891 *La evolución de la idea filosófica en la historia*. Lima: Imprenta Torres Aguirre.

QUIJANO, Aníbal

- 2004 "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina". En Ramón Pajuelo y Pablo Sandoval (comps.), *Globalización y diversidad cultural. Una mirada desde América Latina*. Lima: IEP.

QUIROZ, Alfonso W.

- 1987 *La deuda defraudada: consolidación de 1850 y dominio económico en Perú*. Lima: Instituto Nacional de Cultura.

QUIROZ, Alfonso

2008 *Artesanos y manufactureros en el Perú colonial*. Lima: BCR-IEP.

RADIGUET, Max

1971 *Lima y la sociedad peruana*. Lima: Biblioteca Nacional del Perú.

RÉNIQUE, José Luis

2003 *La voluntad encarcelada: las luminosas trincheras de combate de sendero luminoso del Perú*. Lima: IEP.

2004a “De la ‘traición aprista’ al ‘gesto heroico’. Luis de la Puente Uceda y la guerrilla del MIR”. Disponible en: [http://www.andes.missouri.edu/andes/Especiales/JLRLaPuente/JLR\\_LaPuente1.html](http://www.andes.missouri.edu/andes/Especiales/JLRLaPuente/JLR_LaPuente1.html) (última consulta 07/07/13).

2004b *La batalla por Puno: conflicto agrario y nación en los Andes peruanos*. Lima: CEPES.

RIVA-AGÜERO, José

2011 *La historia en el Perú*. Lima: Instituto Riva-Agüero.

ROJAS, Rolando

2009 “La república imaginada. Representaciones culturales y discursos políticos en la independencia peruana (Lima, 1821-1822)”. Tesis de maestría en Historia, Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

ROUSSEAU, Jean Jacques

1970 *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*. Barcelona: Ediciones Península.

SABOGAL, José

1989 *Obras literarias completas*. Lima: Ignacio Prado Pastor Editor.

SALAZAR LARRAÍN, Arturo

2008 “Pedro Beltrán (1894-1979)”. En Pedro Cateriano, *Veinte peruanos del siglo XX*. Lima: UPC.

SÁNCHEZ, Luis Alberto

1927 “Colofón”. En Luis E. Valcárcel, *Tempestad en los Andes*. Lima.

1941 *Balance y liquidación del novecientos*. Santiago de Chile: Ercilla.

SARTIGUES-BOTMILIAU, Eugene

1947 *Dos viajeros franceses en el Perú republicano*. Lima: Cultura Antártica.

SEPÚLVEDA, Juan Ginés de

- 1979 *Tratado de las justas causas de la guerra contra los indios*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica.

SOBREVILLA, Natalia

- 2004 “El proyecto liberal y la Convención de 1855”. En Carmen McEvoy (ed.), *La experiencia burguesa en el Perú (1840-1940)*. Fráncfort-Madrid: Veruert, Iberoamericana.

SOTO RIVERA, Roy

- 2002 *Víctor Raúl Haya de la Torre: el hombre del siglo XX*. Lima: Instituto Víctor Raúl Haya de la Torre.

TODOROV, Tzvetan

- 2008 *La conquista de América. El problema del otro*. México: Siglo XXI.

UNANUE, Hipólito

- 1940 [1806] *Observaciones sobre el clima de Lima y su influencia sobre los seres organizados, especialmente el hombre*. Lima: Comisión Nacional de Cooperación Intelectual.

VALCÁRCEL, Luis E.

- 1972 *Tempestad en los Andes*. Lima: Universo.
- 1981 *Memorias*. Lima: IEP.

VARGAS LLOSA, Mario

- 1999 “El nacimiento del Perú”. *Hispania*, vol. 75, n.º 4.

VELASCO, Juan

- 1972 *La voz de la revolución. Discursos del Presidente de la República General de División Juan Velasco Alvarado 1968-1970*. Tomo I. Lima: Sinamos.

VELÁSQUEZ, Marcel

- 2005 *Las máscaras de la representación: el sujeto esclavista y las rutas del racismo en el Perú (1775-1895)*. Lima: Fondo Editorial UNMSM.

WEBB, Richard y Adolfo FIGUEROA

- 1975 *Distribución del ingreso en el Perú*. Lima: IEP.

ZAVALA, Silvio

- 1978 *Ensayos sobre la colonización española en América*. México D. F.: Editorial Porrúa.

# LAS PROMESAS IGUALITARIAS DEL LIBERALISMO CRIOLLO (SIGLO XIX)

ROLANDO ROJAS

Este trabajo trata sobre los ideales políticos de igualdad en el Perú poscolonial. El propósito central es examinar los significados y vicisitudes de la adopción del principio de igualdad liberal en la sociedad peruana del siglo XIX republicano. Como es conocido, libertad e igualdad fueron nociones que inspiraron la fundación de la república, que, parafraseando un título de Jorge Basadre, nació con la promesa de una sociedad igualitaria. La igualdad, sin embargo, tiene una historia enrevesada en el Perú republicano. En un país con una complejidad étnica y regional como la nuestra, para mencionar solo dos aspectos de las complicaciones, los sentidos igualitarios enfrentan grandes dificultades para moldear las conductas colectivas y las relaciones cotidianas entre los peruanos. Ahora que estamos próximos a cumplir doscientos años de vida republicana, vale la pena empezar a reflexionar sobre lo que aquí llamamos las promesas igualitarias del liberalismo criollo.

El marco temporal de este trabajo abarca desde los años de la independencia, cuando los liberales criollos propugnaron la igualdad jurídica como elemento legitimador de la lucha contra el régimen colonial, hasta fines del siglo XIX, cuando en el Perú se produjo una reacción conservadora que eliminó en 1895 el voto de los analfabetos con el apoyo del liberalismo civilista, produciéndose, en la práctica, el retraimiento del liberalismo de su programa igualitario y democrático. Este periodo suele ser caracterizado por la inestabilidad política abierta por los caudillos militares y regionales, pero es también la época en que se sientan las bases de las instituciones políticas y se organiza el Estado, que, con sus limitaciones, regulan la vida nacional en estos casi doscientos años de vida independiente. Así, se trata de un problema actual abordado desde su complejidad temporal.

Por otro lado, el liberalismo, hasta hace no mucho, fue un tema descuidado por la investigación histórica. La mayoría de las interpretaciones del siglo XIX republicano estaba teñida de la noción de “herencia colonial”, es decir, se tendía a resaltar las continuidades sobre las rupturas entre colonia y república. Desde esta perspectiva, la independencia del Perú de España habría dado paso a su dependencia de Inglaterra, y el poder político habría estado controlado por una oligarquía que perpetuó las bases coloniales de dominación. Una consecuencia derivada de esta interpretación fue la escasa atención a la historia política, pues esta era concebida como un elemento subordinado de las estructuras socioeconómicas. A partir de los noventa, sin embargo, se desarrollaron diversos estudios sobre el Perú del siglo XIX que han variado significativamente nuestra visión acerca de este periodo de la historia nacional. Estos estudios abarcan diversas dimensiones de la sociedad, pero aquí interesa destacar la importancia innovadora que vienen adquiriendo los dedicados a la cultura política, el militarismo caudillista, la participación política indígena y los procesos electorales, entre otros.<sup>1</sup> Estamos ante una suerte de *boom* historiográfico del siglo XIX, y una cuestión que emerge de estos estudios es el desocultamiento del liberalismo político como una fuerza clave, junto a los conservadores, de las confrontaciones ideológicas del siglo XIX y de la formación del Perú moderno.<sup>2</sup>

Si bien el liberalismo es hoy un tema de creciente interés, la igualdad, uno de sus principales ideales, aparece como un elemento incidental, sin llegar a constituirse en un campo específico de la investigación historiográfica. La reflexión sobre la igualdad es casi siempre indirecta, y aparece más bien como parte de los discursos y programas liberales que marcaron la agenda política del siglo XIX. No es posible establecer acabadamente un estado de la cuestión sobre la igualdad. Sin embargo, como ella tiene una presencia ineludible en la historia política del Perú decimonónico, puede señalarse dos perspectivas generales. En primer lugar, la igualdad es vista en el marco de la mencionada herencia colonial, es decir, como una promesa incumplida, como un ideal sin consecuencias prácticas en la sociedad peruana. La persistencia de las estructuras de dominación colonial habría evaporado la proyección política del principio de igualdad. Así, de acuerdo con Bonilla y Spalding:

---

1. La bibliografía es extensa como para citarla exhaustivamente. Algunos de los autores indispensables son, entre otros, Cristóbal Aljovín, Carmen McEvoy, Charles Walker, Víctor Peralta, Nils Jacobsen, Cecilia Méndez, Alicia del Águila y Jesús Cosamalón.

2. Walker 2004: 161 y Jaksic y Posada 2011a: 21.

El pensamiento político de la nueva república mezcló dos conceptos: la república política, basada en la igualdad universal, y la desigualdad social como convicción. En toda situación de conflicto y de crisis ha habido un choque entre estos conceptos, con la derrota y el abandono de la idea más débil: la de democracia o igualdad política. Esta subsistió sólo a nivel de las palabras, camuflando una realidad distinta y opuesta.<sup>3</sup>

Esta idea crítica posee aún una extendida difusión. Cristóbal Aljovín, a pesar de lo renovador que en términos globales resulta su tesis doctoral, llega a decir algo parecido a lo que formularon Bonilla y Spalding:

Las constituciones estipulaban la participación política en una sociedad civil teóricamente basada en la igualdad. En la práctica, sin embargo, la sociedad civil no reflejaba el espíritu de las constituciones porque era una sociedad tradicional, conformada por instituciones virreinales sobre ideas jerárquicas. La sociedad siguió conduciéndose dentro de paradigmas jerárquicos que se oponían al concepto moderno de igualdad.<sup>4</sup>

En segundo lugar, están los trabajos que ponen énfasis en las transformaciones del régimen y la cultura políticos, la emergencia de los Estados nacionales y la construcción de instituciones democrático-electoral y de un nuevo lenguaje político que, no obstante sus limitaciones, impregnan desde entonces los debates, las conductas y las identidades políticas de la sociedad peruana. François-Xavier Guerra, por ejemplo, señala que el surgimiento de “nuevas sociabilidades” (tertulias, sociedades de amigos, etc.), donde los individuos se reúnen para debatir libre e igualitariamente asuntos públicos, prefiguró una sociedad de iguales y abrió un proceso de cambio radical con relación a las formas de sociabilidad del Antiguo Régimen:

La nueva imagen de lo social se veía también reforzada por otras prácticas igualitarias, como la elección de sus autoridades por el voto de todos sus asociados, o como las reglas que regulaban la discusión de los asuntos [...]. Se va imponiendo así todo un conjunto de prácticas que bien pueden calificarse de “democráticas” que eran como un aprendizaje de las que triunfarán después en la política moderna.<sup>5</sup>

Estas sociabilidades se canalizaron al mundo de la política y, en el marco de la crisis de la monarquía española, marcaron las confrontaciones entre liberales peninsulares y americanos en las Cortes de Cádiz, especialmente con respecto a

---

3. Bonilla y Spalding 1972: 61.

4. Aljovín 2000: 127.

5. Guerra 2010: 97.

la demanda de estos últimos por igualdad en la representación de diputados. La importancia que adquirió la idea de igualdad, siguiendo a Guerra, puede observarse en el desacuerdo entre peninsulares y criollos en torno a la paridad en la representación de las Cortes, hecho que precipitó la independencia de América: “El rechazo práctico por parte de los peninsulares de la igualdad proclamada será la causa de la Independencia de América”.<sup>6</sup> Así, la independencia significaría una ruptura en la cultura política en el sentido de que principios liberales como igualdad, libertad y soberanía popular marcan la agenda, los discursos y los programas políticos del Perú poscolonial. En palabras de Víctor Peralta: “Entre 1808 y 1825 se impuso en Hispanoamérica una nueva cultura política, o lo que es lo mismo, se transformaron definitivamente los valores, las expectativas y las prácticas simbólicas que moldean las intenciones colectivas con relación a un sistema político”.<sup>7</sup> En buena cuenta, la independencia inauguraba nuevos tiempos, la era de la política moderna.

Este trabajo se realizó en el marco del Programa Institucional del Instituto de Estudios Peruanos: “Entre la consolidación del desarrollo y la profundización de la desigualdad”, y contó con el auspicio de la *Think Tank Initiative*. Para efectos expositivos, hemos dividido el documento en 12 secciones. La primera corresponde a los antecedentes coloniales y presenta, de manera sucinta, el ordenamiento jerarquizado y las ideas que legitimaban la desigualdad en el mundo virreinal. La segunda revisa algunas de las transformaciones políticas de los siglos XVII y XVIII, y, a partir de tres pensadores significativos (John Locke, Thomas Jefferson y Juan Jacobo Rousseau), propone un cuadro general del ideario liberal sobre la igualdad en sus versiones filosófica, jurídica y política. La tercera trata sobre el debate de la igualdad en el periodo conocido como interregno gaditano, cuando en medio de la crisis de la monarquía los liberales debatieron abiertamente sobre reformar el régimen político, la representación de América y la ciudadanía de indígenas y mestizos. La cuarta aborda el modo en que los liberales criollos debatieron y trataron de institucionalizar el principio de igualdad jurídica en una sociedad todavía marcada por las estructuras corporativas y el denominado factor étnico. La quinta sección revisa la controversia entre liberales y conservadores relativa a la igualdad político-electoral (concretamente el voto de los analfabetos), hecho que marcó las confrontaciones ideológicas del siglo XIX. La sexta sección reflexiona sobre las dificultades que tuvo el programa liberal para implementar la igualdad jurídica y electoral en un país donde persistían estructuras, discursos y prácticas

---

6. Ibid., p. 45.

7. Peralta 2010: 15.

profundamente desiguales. La séptima remite al florecimiento, en el marco del auge guanero y del desarrollo de las actividades mercantiles, del liberalismo económico que representa a los crecientes sectores comerciales y exportadores. La octava sección, tomando el caso de Juan Bustamante, examina la aparición de una suerte de “liberalismo indigenista” que asume como prioridad la igualdad jurídica del indio y se enfrenta a los poderes locales que persisten en su explotación. La novena aborda la emergencia del liberalismo civilista, como expresión de las particularidades del liberalismo criollo y de la consolidación del liberalismo económico. La décima alude a la transformación del liberalismo civilista, esto es, el abandono de los ideales democráticos e igualitarios y su conciliación con los conservadores, hecho que se expresó en la restricción del voto de los analfabetos en 1895. La undécima presenta la crítica anarquista, marxista y aprista del liberalismo civilista de la posguerra (“liberalismo conservador”) y la aparición de un discurso igualitario de izquierda que ocupó el lugar dejado por el liberalismo civilista. La última sección corresponde a las conclusiones, donde se retoman los puntos centrales de este trabajo y se plantean algunas reflexiones y cuestiones pendientes sobre el liberalismo y la igualdad en el Perú contemporáneo.

## La “ficción” sobre la desigualdad

El imaginario político-cultural que trajeron conquistadores y colonizadores estaba dominado por la desigualdad. El mundo era percibido a través de categorías estamentales y jerárquicas antes que igualitarias. La mentalidad y la sociedad europeas estaban pobladas de personajes desiguales: señores y vasallos, patricios y plebeyos, hidalgos y villanos, amos y criados, entre otros. Si bien algunos grupos de colonizadores, particularmente grupos religiosos y utopistas, vieron en el Nuevo Mundo un territorio donde establecer formas de vida comunitarias, la gran mayoría de españoles vino a “hacer la América”, es decir, a obtener estatus y honor para diferenciarse de los de abajo.<sup>8</sup> En consecuencia, la organización social que recrearon conquistadores y colonizadores en el Nuevo Mundo, pese a provenir de los rangos inferiores de la sociedad española, tuvo un carácter estamental y corporativo. No pudieron, sin embargo, reproducir el régimen señorial europeo, pues al momento de la conquista americana España atravesaba por dos procesos contradictorios y entrelazados. Por un lado, el endurecimiento de la religión católica y del espíritu señorial (encomiendas) como efecto principal de la reconquista; por el otro, la expansión del comercio de ultramar, el desarrollo tecnológico de

---

8. Elliott 2009: 239-280 e Israel 2012: 226-232.

la navegación y una gradual centralización del Estado.<sup>9</sup> De manera que la sociedad colonial estará compuesta simultáneamente por elementos tradicionales y modernos. En otras palabras, al mismo tiempo que la colonización incorporó a América a los nacientes circuitos globales del capitalismo mercantil (y por esta vía a importantes redes de intercambio cultural), fueron implantadas instituciones económicas, sociales y políticas de carácter, parcialmente por lo menos, corporativo y estamental que dieron lugar a una sociedad que podemos calificar de sociedad de privilegios, en la que cada cuerpo —con normas, prerrogativas y exenciones particulares— actuaba y defendía los fueros concedidos por el rey.

De acuerdo con el orden jurídico, la sociedad colonial se organizó en una república de indios y una república de españoles, cada una con leyes distintas. Este era un ideal jurídico, pues la sociedad se complejizó rápidamente con la aparición de los mestizos y castas, así como con la conformación de corporaciones y gremios (militar, clero, municipal y otros), dando lugar a una telaraña jurídica que superpuso los derechos y privilegios de los diversos cuerpos y grupos étnicos que componían la sociedad colonial. El lugar que ocupaban los individuos en el orden social, los oficios a desempeñar, los derechos y limitaciones legales y en algunos casos hasta el uso de vestimentas se derivaba de su pertenencia a algún estamento, corporación o grupo étnico.<sup>10</sup> Aunque la realidad era más compleja, las normas y los hechos tendían a que los indios cumplieran funciones laborales en las haciendas, minas y obrajes. Los indios yanaconas eran trabajadores permanentes de las haciendas, en tanto que los de comunidad estaban obligados, mediante la mita, a cumplir temporalmente como trabajadores de minas y obrajes, así como a pagar el tributo al rey. Las actividades mercantiles y la propiedad de las tierras y minas recaían principalmente en los españoles (peninsulares y criollos), así como los puestos de la administración virreinal. En un inicio, los criollos se vieron postergados por los peninsulares, pero algunas leyes favorecieron su ingreso a la burocracia colonial. Sumado a la venta de cargos públicos en el siglo XVII se produjo una especie de equilibrio entre funcionarios criollos y peninsulares. Esta situación se mantuvo más o menos estable hasta que las reformas borbónicas del siglo XVIII volvieron a reducir la presencia de los criollos en la administración colonial. A los españoles también les estaban destinados los puestos en el clero y el ejército regular, ambos cuerpos con sus propias normas y tribunales particulares. Un tercer grupo social importante lo constituían los esclavos negros que fueron destinados al trabajo en las plantaciones de la costa y al servicio doméstico

---

9. Elliott 2010: 153-168 y Manrique 1996: 13-19.

10. Coello 2006: 33-45.

en las residencias urbanas. El estatus de esclavo era el más bajo de la escala social, pero con el tiempo aparecieron los negros libertos, quienes eran liberados como una gracia de sus dueños, o, en la mayoría de los casos, se trataba de individuos que podían ahorrar y comprar su libertad. En ciudades como Lima, los negros libertos, los mestizos y los indios forasteros (indios que se desligaban de sus comunidades para evitar pagar el tributo indígena y las prestaciones de servicios) conformaron un segmento que desbordó los cauces jurídicos del régimen colonial.<sup>11</sup> Estos grupos, particularmente los mestizos, desempeñaban diversos oficios artesanales y ocupaban posiciones intermedias en la sociedad, bastante por debajo de los españoles, pero por encima de indios y esclavos. Como el trabajo manual era visto como innoble, algunos oficios artesanales que requerían de cierto grado de especialización y cuya producción tenía demanda ofrecían canales de movilidad social a quienes se ocuparan de ellos, dinamizando el hierático orden colonial.<sup>12</sup> Cabe señalar que en los estamentos existía una diferenciación interna: entre los indios los caciques tenían un estatus y privilegios especiales, como no pagar el tributo y tener un colegio de caciques. El derecho indiano y la tradición jurídica europea consagraron y regularon estas desigualdades. Como las prerrogativas de cada cuerpo o estamento eran una concesión del rey, este constituía el vértice y cemento de la sociedad colonial.

En la medida que la identidad y la conducta social de los sujetos derivaban de su pertenencia a uno de estos cuerpos, los individuos llevaban a cabo una especie de “performance de la desigualdad” en la vida cotidiana. Cada individuo se esforzaba por representar su estatus social o económico, simulando en lo posible algún rasgo de nobleza. En el virreinato peruano, los nobles fueron contados. Algunos conquistadores obtuvieron títulos nobiliarios como recompensa por sus servicios al rey, pero la mayoría de españoles adquirió su pergamino comprándoselo a la Corona, siempre urgida de fondos. Y como nobleza obliga, construyeron palacetes, organizaron fiestas, se rodearon de criados, acogieron a protegidos y, cuando era factible, actuaban como benefactores de instituciones de caridad. No solo había que tener riqueza, sino exhibirla o, por lo menos, aparentarla.<sup>13</sup> La distinción y el estatus eran anhelos extendidos en la sociedad colonial. Como decía un testigo de la Lima de inicios del siglo XVII: “Todos se jactan de grande nobleza, no hay ninguno que no se tenga por caballero, y todos andan por la ciudad a caballo,

---

11. Lockhart 1982: 253-280.

12. Cotler 2005: 74-75 y García-Bryce 2008: 52.

13. Braudel 2010: 70-71.

si no son algunos muy pobres”.<sup>14</sup> Esta cultura de la ostentación fue reproducida por el conjunto de la sociedad. Los mestizos que lograban comprobar ser hijos de españoles, señala Elliott, podían adquirir de la Corona un certificado que los acreditaba como “españoles”. Los indios nobles también buscaban simular a los españoles. En un inicio se les prohibió que vistieran a la española para marcar las fronteras étnicas, pero los testimonios indican que continuaron usando ropas españolas y montando a caballo. Indios y negros, por su parte, se disputaban los lugares preferenciales en procesiones como la del Corpus Christi, en la que cada estamento social desfilaba con sus escudos y estandartes representando el ordenamiento imperante en el mundo colonial.

Ahora bien, para que los individuos aceptaran las reglas de este mundo jerárquico y desigual existía un repertorio de ideas e imágenes que, apelando a una expresión de Edmund Morgan, llamaremos la “ficción de la desigualdad”. La noción de ficción enfatiza el carácter artificioso de los discursos que generan el consenso necesario para la estabilidad de los sistemas políticos.<sup>15</sup> Sin tales ficciones, los individuos no tolerarían las posiciones que se ven compelidos a ocupar en la estructura social. Las ideas que justificaban las desigualdades pueden rastrearse desde la Antigüedad, pero fue en la Edad Media cuando teólogos y juristas las sistematizaron para legitimar el orden jerárquico medieval y la autoridad de los reyes.<sup>16</sup> La autoridad filosófica por excelencia fue Aristóteles, particularmente por su tesis que justificaba la esclavitud. De acuerdo con Aristóteles, la naturaleza creaba hombres desiguales; unos nacían inteligentes y estaban destinados al ejercicio del gobierno, mientras que otros nacían corporalmente fuertes y estaban predestinados al trabajo manual:

La naturaleza, teniendo en cuenta la necesidad de la conservación, ha creado a unos seres para mandar y a otros para obedecer. Ha querido que el ser dotado de razón y de previsión mande como dueño, así como también que el ser capaz por sus facultades corporales de ejecutar las órdenes, obedezca como esclavo.<sup>17</sup>

En esta perspectiva, las desigualdades no eran resultado del modo en que estaba organizada la sociedad, sino que derivaban de la naturaleza.

---

14. Elliott 2009: 253.

15. Morgan 2006: 13-16.

16. Ullman 1983: 13-20.

17. Aristóteles 1985: 10.

Por otro lado, el pensamiento religioso medieval desarrolló un nutrido catálogo de imágenes jerarquizadas del mundo. San Anselmo de Canterbury (1033-1109) presentaba a Dios como un señor feudal que gobernaba sobre tres categorías de vasallos: los ángeles, los monjes y los laicos, quienes le debían el *servitium debitum* (servicio del vasallo).<sup>18</sup> En general, los pensadores medievales dividían el mundo terrenal en tres órdenes: *oratores* (clérigos), *bellatores* (guerreros) y *laboratores* (trabajadores).<sup>19</sup> En la tradición religiosa destacaron dos autores: Gregorio Magno y Santo Tomás de Aquino. Gregorio Magno (540-604) fue un religioso influyente en su época, y llegó a convertirse en el cuarto Papa de la Iglesia católica. Magno escribió para contradecir a aquellos que defendían la igualdad como característica de la creación divina y de la historia bíblica. Así, pese a que reconocía que Dios había creado iguales a los hombres, señalaba seguidamente que sus actos los llevaban a cometer pecados que, según sus grados, recibían diferentes sanciones y recompensas, dando origen a las desigualdades:

Aunque la naturaleza engendre iguales a todos los hombres (o aunque los hombres nazcan iguales en derechos) la culpa hace que unos se subordinen a otros según el orden (ordos) variable de los méritos (existen grados también en los pecados). El juicio divino establece esta desigualdad cuyo origen se encuentra en el vicio para que, ya que al hombre no le corresponde vivir en igualdad, unos y otros sean exigidos diferentemente.<sup>20</sup>

Por su parte, Santo Tomás de Aquino (1224-1274), autor de la *Suma teológica*, fue el principal pensador al que recurrieron los hombres que deseaban legitimar las desigualdades. Aquino señala que si bien en un inicio Dios creó a los hombres iguales, la desigualdad se impone porque ciertos hombres, al ejercer el libre albedrío, se alejan de Dios. Siguiendo al filósofo griego Orígenes (185-254), señalaba:

---

18. Le Goff 1999: 130.

19. Con el tiempo esta división dio lugar a los “tres estados” que conformaban la sociedad europea. En 1280, Felipe de Beaumanoir señalaba: “Se debe saber que existen tres estados entre la gente del siglo. Uno de ellos es el de gentileza (nobleza), el segundo es el de los que son francos (libres) [...] y el tercer estado es el de los siervos”. En Le Goff 2006: 193. En el siglo XVII, Carlos Loyseau definió el orden social del siguiente modo: “Unos están consagrados particularmente al servicio de Dios; otros a conservar el Estado por las armas; otros a alimentarlo y mantenerlo por el ejercicio de la paz. Estos son nuestros tres órdenes o estados generales en Francia, el Clero, la Nobleza y el Tercer Estado”. Fuentes 2003: 37-38.

20. Fuentes 2003: 40. Las desigualdades podían aminorarse con la caridad de los hombres ricos. De acuerdo con Magno: “Existen diferencias entre los hombres, una desigualdad esencial que sólo pueden equilibrar la caridad, la misericordia y aquellos servicios que cada uno ofrece a los otros y que cada uno espera en contrapartida de los otros. Intercambio de servicios *ad alter utrum*” (p. 41).

Dios primero creó las criaturas racionales solamente, y las hizo todas iguales. En dichas cosas surgió la desigualdad por el libre albedrío, pues unas se orientaron a Dios de una forma más o menos perfecta, mientras que otras se alejaron de Él también más o menos.

Luego, refiriéndose a lo dicho por Aristóteles, señala que las especies en el mundo natural están desigualmente escalonadas, unas más perfectas que otras:

Las plantas más que los minerales, y los animales más que las plantas, y los hombres más que los otros animales. Así, en cada uno de ellos se encuentra una especie más perfecta que la de los otros. Por lo tanto, así como la sabiduría divina es causa de la diversificación de las cosas por la perfección del universo, así también es causa de la desigualdad.<sup>21</sup>

Una fisura en este pensamiento fueron las ideas milenaristas y utopistas religiosas como las de Joaquín de Fiore (1135-1220), quien proclamaba que en 1260 llegaría una nueva era que identificaba como el advenimiento del reino de la igualdad cristiana, una suerte de paraíso restablecido en el que no existirían reyes, príncipes ni señores.<sup>22</sup> Existieron también algunos iluminados, místicos y comunidades religiosas que cuestionaron la jerarquía de la Iglesia católica y plantearon una lectura alternativa a las sagradas escrituras y una relación individual, sin mediaciones, con el Espíritu Santo. Un cuestionamiento más profundo, sin embargo, provino del pensamiento humanista, y, particularmente, de los escritos de Erasmo, en los que aparece la noción, como en el cristianismo primitivo, de una comunidad cristiana de iguales.<sup>23</sup>

En la sociedad colonial, la Iglesia católica y las órdenes religiosas fueron los vasos comunicantes de estas ficciones. La religiosidad fue un componente fundamental del hombre colonial. La realidad se percibía como un mundo sacralizado: en los fenómenos de la naturaleza, en la vida de algunos individuos (santos) e incluso en eventos de la vida cotidiana se creía reconocer la acción de Dios. De la propia *Biblia*, a pesar de las referencias a que todos somos hijos de Dios, se extraían lecturas justificativas de la desigualdad. Joannes Boemus, autor de *El libro de todas las gentes del mundo y de las Indias*, escrito en 1556, explicó en esta obra indirectamente la servidumbre de los indios americanos.<sup>24</sup> Boemus refiere la

---

21. Aquino 2011: 469-470.

22. Le Goff 1999: 165.

23. Romero Tabarés 1994: 159.

24. Callirgos 1993: 69-74.

historia de Cam, hijo de Noé, sobre quien recayó la maldición debido a una ofensa cometida contra su padre, debido a la cual este lo condenó a que sus descendientes fueran esclavos y negros, quienes marcharon a poblar el África, y algunos de sus descendientes debieron venir a América.

De otro lado, en el famoso debate entre Ginés de Sepúlveda, quien era conocido por su traducción del libro *Política* de Aristóteles, y Bartolomé de Las Casas, principal crítico de las formas de colonización, llevado a cabo en 1550 y 1551, se confrontaron las ideas a favor de la desigualdad y las igualitarias. El tema fue si los indios eran gente de razón o no, es decir, si podía tratárseles como seres humanos. Esto tendría una consecuencia práctica. Si eran racionales, a los indios se les podía evangelizar por medio de la persuasión, mientras que si no lo eran, era posible aplicar las normas que autorizaban su servidumbre o esclavitud como paso previo a su conversión. La posición según la cual los indios eran carentes de razón la defendió Sepúlveda, quien argumentaba que el sometimiento de los indios era inclusive un beneficio para ellos mismos: “Qué mayor beneficio y ventaja pudo acaecer a esos bárbaros que su sumisión al imperio de quienes con su prudencia, virtud y religión los han de convertir de bárbaros y apenas hombres, en humanos y civilizados en cuanto pueden serlo”.<sup>25</sup> Por su parte, Bartolomé de Las Casas defendió la posición contraria, y señaló que los indios eran gente de razón, y que no existían motivos para su sometimiento ni para la expropiación de sus bienes: “Nuestra religión cristiana es igual y se adapta a todas las naciones del mundo y a todas igualmente recibe y a ninguna quita la libertad ni sus señoríos ni mete debajo de servidumbre, so color de achaques de que son siervos a natura libres”.<sup>26</sup> Aunque el debate finalmente favoreció a Las Casas en el sentido de que el rey prohibió la esclavitud de los indios, se los colocó en una suerte de limbo jurídico, pues no eran vasallos en el sentido pleno del término, y quedaron en la categoría de menores de edad y, por tanto, necesitados de un protector. Así, el virrey Conde de Nieva indicaba en 1562 con respecto a los indios que “no se ha de procurar que hagan lo que quisieran sino lo que les conviene para su conservación como niños que no tienen prudencia para regirse y a quienes hay que asegurarles tutores o curadores”.<sup>27</sup>

Desde el punto de vista de la teoría política, la desigualdad era presentada de manera positiva en el sentido de que no todos podían desempeñar las funciones

---

25. Hanke s. f.: 182.

26. *Ibíd.*, p. 172.

27. Lazo 1992: 58.

de gobierno, por lo cual era necesaria la distribución desigual del poder. Asimismo, resultaba inevitable la existencia de individuos ricos y poderosos que protegieran a los pobres. Al respecto, Domingo de Betanzos señalaba en 1541:

Porque es necesario que en la república, para ser bien ordenada, halla en ella personas valerosas e poderosas e ricas, e caballeros e nobles, porque estos son los huesos sobre los que se sostiene la república; porque no puede ser república más malaventurada e abatida que aquélla donde todos son pobres e abatidos e necesitados, porque los tales ni pueden favorecer la república, ni ayudarse unos a otros.<sup>28</sup>

Estas ideas fueron internalizadas por el conjunto de la sociedad colonial. Existían, por supuesto, discursos con mensajes igualitarios, pero el sentido común predominante era la aceptación de la desigualdad. Garcilaso, por ejemplo, refiere el caso de un cacique moribundo que recomendó a sus hijos y súbditos que “sirviesen y respetasen mucho a los españoles porque habían traído el cristianismo [y que] particularmente sirviesen a su amo con mucho amor, porque les había cabido en suerte para señor de ellos”.<sup>29</sup> En el siglo XVIII, sin embargo, se empezó a cuestionar estas ideas cuando, vía las reformas borbónicas, se introdujo en el Perú el pensamiento ilustrado y racionalista. Asimismo, a pesar de la censura y el control de la metrópoli, las noticias sobre las revoluciones en Europa y la independencia de los Estados Unidos cambiaron las percepciones políticas de los jóvenes ilustrados de la América española. Si bien la recepción de las ideas del liberalismo revolucionario tuvo un carácter minoritario, abrió un nuevo horizonte ideológico y fundamentará los posteriores cambios políticos en Hispanoamérica.

## El liberalismo revolucionario

Los ideales políticos igualitarios, en su sentido moderno, cristalizaron con las revoluciones liberales de los siglos XVII y XVIII en Europa y los Estados Unidos. Son los siglos en los que se intensifican las transformaciones políticas que afianzan el avance de la modernidad. El discurso liberal igualitario fue un elemento central del pensamiento que legitimó la lucha contra el Antiguo Régimen y cuestionó la estructura jerárquica del orden estamental.<sup>30</sup> Por otro lado, el pensamiento liberal está asociado a las aspiraciones de los grupos mercantiles

---

28. Zavala 1978: 95-96.

29. Lazo 1958: nota 33, del cap. II, p. 219.

30. Trevor-Roper 2009: 241-295.

y manufactureros a una monarquía con poderes limitados por leyes que garantizaran las libertades económicas y la propiedad privada y los protegiera de las arbitrarias exacciones del rey.<sup>31</sup> En este proceso, los liberales contrapusieron a la teoría “descendente” del gobierno (“el poder del rey por gracia de Dios”) la idea según la cual los individuos poseían el derecho de elegir a sus gobernantes y participar del gobierno. Ahora bien, la idea liberal de igualdad venía restringía casi a los hombres blancos y propietarios, dejando tácita o explícitamente al margen a los esclavos, mujeres y la servidumbre doméstica.<sup>32</sup> Con todo, la idea de igualdad política iba a trascender estas limitaciones, y sería radicalizada por diversos pensadores y grupos sociales que vieron en ella un elemento de movilización para sus propias aspiraciones.

Los pensadores que contribuyeron a la formulación liberal sobre la igualdad fueron diversos. Aquí vamos a referirnos someramente a John Locke de Inglaterra, Thomas Jefferson de los Estados Unidos y Rousseau de Francia para tener un cuadro general de las ideas que influyeron en los liberales criollos. Empecemos por el caso de la revolución política inglesa del siglo XVII. En este proceso destacan dos cuestiones. En primer lugar, las disputas entre el Parlamento y el rey, que desencadenaron la guerra civil entre 1642 y 1651. El efecto principal de esta guerra, sostiene Morgan, fue la secularización del poder en el sentido de que el rey, quien fue ejecutado en 1649, dejó de percibirse como el representante de Dios en la tierra, extendiéndose más bien la idea del poder real limitado por las leyes que aprobaba el Parlamento. Este, en la medida que sus miembros eran elegidos en sus circunscripciones distritales, pasó a ser conceptualizado como la representación de la voluntad del pueblo.<sup>33</sup> En segundo lugar, los cambios políticos estaban relacionados a la expansión de los sectores manufactureros y mercantiles. De acuerdo con Moore, los comerciantes ingleses no solo se convirtieron en el grupo dominante de las urbes inglesas, sino que el campo sufrió una suerte de reconversión agropecuaria para satisfacer la demanda de lanas y granos de los crecientes centros urbanos. Esto debilitó el carácter señorial de los propietarios agrícolas, pues pasaron a depender de la demanda de los grupos mercantiles y se vieron obligados a la mecanización y proletarianización de los trabajadores para elevar la productividad de sus tierras.<sup>34</sup> Conforme los intereses mercantiles y manufactureros se expandían

---

31. Moore 1973: 15-41.

32. Callinicos 2003: 35.

33. Morgan 2006: 57-80.

34. Moore 1973: 15-41.

y fortalecían, fue surgiendo una suerte de programa de demandas de libertades comerciales y de seguridad jurídica de los bienes que restringieran las facultades del rey para imponer contribuciones o confiscar los capitales.

En medio de estos cambios aparece la figura de John Locke (1632-1704), pensador que contribuyó con las ideas que inspiraron la Revolución Gloriosa (1688-1689), así como con las reformas políticas que limitaron aún más las atribuciones del rey, elevaron al Parlamento como el primer poder político de la sociedad inglesa y consagraron en la “Declaración de derechos” las libertades y los derechos ciudadanos.<sup>35</sup> En su *Segundo tratado sobre el gobierno civil* (1689), Locke planteó que la soberanía emanaba del pueblo, y, apelando a la tradición del derecho natural, sostuvo que todos los hombres tenían derechos universales e inmutables, como eran a la vida, la libertad y la propiedad. Locke partió de la idea de que hubo un tiempo, antes de la aparición de la “sociedad política”, en que los hombres vivían en el “estado de la naturaleza” o “estado natural”, cuando eran libres e iguales. Este “estado natural” fue definido como un “estado de perfecta igualdad en el que no hay superioridad ni jurisdicción de uno sobre otro, cualquier cosa que uno pueda hacer para que se cumpla esa ley, será algo que todos los demás tendrán también el mismo derecho de hacerlo”.<sup>36</sup> Sin embargo, como los individuos tomaban la justicia en sus manos, pues no existía “sociedad política” y la codicia de algunos hombres generó una incontrolable violencia, el “estado natural” devino “estado de guerra” y anarquía. Esta situación hizo necesario que los hombres convengan en elegir a un gobernante que garantice la vida, la libertad y los bienes de los contratantes, y asimismo que se delegue a un cuerpo de magistrados la redacción de las leyes y a un cuerpo autónomo de jueces la administración de las controversias judiciales.<sup>37</sup> Cuando esto ocurre los hombres se constituyen en una sociedad civil o política. Evidentemente, la elección de las autoridades suponía una comunidad de iguales, de individuos con los mismos derechos que realizan un contrato político. El hombre tuvo que renunciar a su libertad, pero el Gobierno le garantizó “la igualdad en que todos los hombres se encuentra relativamente a la jurisdicción”.<sup>38</sup> Ahora bien, Locke planteó que los gobernantes eran elegidos para aplicar las leyes, y si estos no cumplían ese mandato se producía la ruptura del contrato político, y podía revocarse su autoridad, retornando el

---

35. Trevelyan 1996: 103-134.

36. Locke 1994: 33.

37. Várgany 2000: 59.

38. Locke 1994: 86.

poder al pueblo. Este reconocimiento del derecho a la rebelión tendrá un potencial revolucionario, y, como veremos luego, se utilizará para legitimar las luchas por la independencia de Hispanoamérica. Si bien su idea de comunidad política no incluía a las mujeres ni a los hombres sin propiedad, instaló la noción de una suerte de “igualdad restringida”.<sup>39</sup> Esta restricción fue una limitación de su época, pues el voto universal será un logro del siglo XX. Con todo, esta idea inspirará las declaraciones de derechos del hombre de los Estados Unidos (1787) y de Francia (1789).

El segundo acontecimiento político importante en el mundo occidental fue la independencia de los Estados Unidos de 1776. Si la Revolución inglesa introdujo la representación del pueblo y la idea de igualdad de los hombres ante la ley, la independencia de los EE. UU. mostró que las colonias ultramarinas podían autonomizarse de un imperio. En cierto modo, fue también consecuencia de la influencia de los ideales liberales en las colonias. Pensadores como John Locke, Algernon Sidney y John Milton fueron ampliamente conocidos e inspiraron a hombres como Thomas Jefferson y Samuel Adams. Dicha influencia, señalan Nevins y Steele, reforzó las formas de autogobierno sobre asuntos locales que tenían los colonizadores (no obstante estar reguladas por leyes dictadas por el Parlamento inglés). Un elemento adicional que facilitó las ideas de autonomía y unificación fue que las colonias británicas se caracterizaban por una extensa pequeña y mediana propiedad de la tierra antes que por los grandes latifundios. En 1754, las aspiraciones autonomistas se manifestaron en el Congreso de Albany, al que asistieron las siete colonias, cuando Benjamín Franklin planteó la designación por el rey de un presidente general y la elección de un consejo federal, cuyos integrantes serían elegidos por las asambleas coloniales. Aunque la propuesta no fue aceptada, instaló la idea de unificación política entre las colonias. Un acontecimiento que contribuyó a tender lazos internos y a diferenciar los intereses de las colonias americanas de los de Inglaterra fue la Guerra de los Siete Años (1756-1763), que en el frente americano opuso a Inglaterra contra Francia y España. La masiva participación de los colonizadores en las victorias de Quebec y Montreal los hizo conscientes de su poder militar, pues fueron básicamente las milicias locales, antes que el ejército regular inglés, las que pelearon contra los franceses. En este contexto, los nuevos impuestos aprobados por el Gobierno inglés sin el consentimiento de las colonias abrieron un periodo de descontento

---

39. Pese a lo avanzado de sus ideas políticas, Locke tuvo una visión negativa sobre los pobres, pues consideraba que la pobreza era consecuencia de la holgazanería y la inmoralidad. En 1697, propuso someter a vagabundos y mendigos a trabajos forzados.

que habría de culminar en las guerras de independencia.<sup>40</sup> Uno de los hombres más lúcidos de aquella época, Thomas Jefferson, redactor de la declaración de independencia de los Estados Unidos de 1776, escribió: “Consideramos que [...] todos los hombres son creados iguales; que su creador los ha dotado de ciertos derechos inalienables, que entre estos están la vida, la libertad y la persecución de la felicidad”.<sup>41</sup> En una de sus cartas señaló:

La difusión general de la luz de la ciencia ha puesto en evidencia a los ojos de todos la verdad palpable de que ni la mayoría de la humanidad ha nacido con sillas de montar a la espalda, ni unos pocos privilegiados calzados con botas y espuelas, listos a cabalgarlos legítimamente por la gracia de Dios.<sup>42</sup>

La declaración de independencia, la convocatoria a elecciones para elegir a los gobernantes de los Estados, la ampliación del voto a cualquiera que pagara impuestos, la aprobación de la Constitución en 1787 y la creación de un gobierno federal se convirtieron en referentes políticos de los liberales de otras partes del mundo.

El tercer acontecimiento importante fue la Revolución francesa. En esos momentos Francia presentaba dos procesos contradictorios: era al mismo tiempo el país de los filósofos de la Ilustración y una sociedad de profundo carácter señorial, más que la inglesa o que la de las colonias británicas en América. En los centros urbanos, los grupos mercantiles y manufactureros eran importantes, pero en el campo los señores feudales seguían acaparando la tierra y regulando la vida política de las provincias. Este parece ser el trasfondo de la radicalidad de la Revolución francesa; los liberales no solo debían revolucionar la estructura política, sino las estructuras socioeconómicas para adecuar la sociedad a las nuevas instituciones. A diferencia de la revolución inglesa y la independencia de los EE. UU., en el campo francés se llevó a cabo una radical lucha contra los señoríos, las cargas feudales y, en menor medida, contra el poder de la Iglesia.<sup>43</sup>

Ahora bien, la Revolución francesa aportó al liberalismo varios símbolos y documentos de gran impacto en Hispanoamérica, como la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano, cuyo primer artículo señalaba: “Los hombres nacen y permanecen libres e iguales en derechos. Las distinciones sociales sólo pueden fundarse en la utilidad común”. Asimismo, la Constitución de 1791 señalaba en su preámbulo: “Ya no hay en ninguna parte de la nación, ni

---

40. Nevins 1996: 59-81.

41. Callinicos 2003: 33.

42. *Ibid.*, p. 33.

43. Reichardt 2002: 1-32 y Jardin 2005: 113.

para el individuo, algún privilegio o excepción al derecho común de todos los franceses”.<sup>44</sup> Por supuesto, la revolución también aportó pensadores importantes. El principal fue Juan Jacobo Rousseau (1712-1779), quien murió antes de la revolución, pero fue catapultado como símbolo intelectual de ella por sus escritos, que combinaban profundidad y sencillez. Durante las guerras de independencia hispanoamericana Rousseau fue uno de los pensadores más citados por los liberales criollos, y conviene detenernos en sus ideas sobre la igualdad. De acuerdo con Rousseau, los individuos nacían iguales en los tiempos que llama “estado natural”, cuando el hombre tomaba los frutos de la naturaleza y no existía la propiedad privada. El segundo momento aparece con el Estado, y lo denomina “estado civil”, cuando los hombres delegan el gobierno a unos pocos para contener el abuso de los fuertes sobre los débiles. Ahora bien, de acuerdo con Rousseau, la legitimidad de los gobiernos solo puede provenir de la voluntad manifiesta de los ciudadanos, que deciden delegar el poder en manos de un gobernante y de unos pocos legisladores. Así, la soberanía es resultado del consenso de una comunidad de hombres con iguales derechos para decidir el curso de la vida pública. En palabras de Rousseau:

En vez de destruir la igualdad natural, el pacto [político] fundamental sustituye por el contrario una igualdad moral y legítima, a la desigualdad física que la naturaleza había establecido entre los hombres, las cuales, pudiendo ser desiguales en fuerza o en talento vienen a ser todos iguales por convención y derecho.<sup>45</sup>

A continuación agrega que “el pacto social establece entre los ciudadanos una igualdad tal, que todos se obligan bajo las mismas condiciones y todos gozan de idénticos derechos”.<sup>46</sup>

Para ser coherentes con el pensamiento de Rousseau, debemos señalar que consideraba que la igualdad jurídica no podía subsistir en una sociedad con profundas desigualdades socioeconómicas, pues los opulentos, mediante la compra de votos a los pobres, pueden distorsionar la voluntad popular:

Y en cuanto a la riqueza, que ningún ciudadano sea suficientemente opulento para poder comprar a otro, ni ninguno bastante pobre para ser obligado a venderse, lo cual supone de parte de los grandes, moderación de bienes y de crédito, y de parte de los pequeños, moderación de avaricia y de codicia.<sup>47</sup>

---

44. Bobbio 2001: 43.

45. Rousseau 1993: 22.

46. *Ibíd.* p. 29.

47. *Ibíd.* p. 48.

Luego es más enfático cuando señala la necesidad de “igualdad en los rangos y en las fortunas, sin lo cual la igualdad de derechos y de autoridad no podría subsistir mucho tiempo”.<sup>48</sup>

Hasta aquí se puede señalar que la igualdad desde el punto de vista del liberalismo político era de tres tipos: igualdad filosófica, igualdad jurídica e igualdad política. La primera se refiere a la igualdad que existía en el periodo conocido como estado natural, cuando los hombres tomaban los frutos de la naturaleza y no existía propiedad privada. La segunda suponía una sociedad de hombres iguales ante la ley, así como un orden jurídico (Constituciones y leyes) que regularan los derechos de los individuos y los límites del Estado, a fin de evitar tanto el abuso de libertad de los primeros como el autoritarismo del segundo. La tercera se refería a los derechos políticos, los que no podían ser para todos. No formaban parte de la comunidad política las mujeres ni los esclavos.<sup>49</sup> Los liberales compartían con los pensadores de la Ilustración una visión negativa sobre lo popular, en el sentido de que eran los hombres cultos y no el pueblo ignorante quienes estaban capacitados para el acto electoral responsable y el ejercicio de las funciones de gobierno. Lo que tocaba, entonces, era llevar las luces al pueblo para elevarlo a la categoría de hombres conscientes de sus responsabilidades políticas y ciudadanas.

Por otro lado, si bien los liberales políticos consideraban que las desigualdades económicas eran desfavorables a la igualdad jurídica, los “liberales económicos” tenían una percepción positiva, o por lo menos ambivalente, de las diferencias de riqueza, pues estas alentaban el espíritu empresarial y el esfuerzo de los individuos.<sup>50</sup> El argumento señalaba que en una sociedad con libertades e igualdad jurídica los individuos deciden qué actividades económicas desempeñarán. A diferencia de la sociedad del Antiguo Régimen, en la que las actividades económicas estaban altamente reguladas mediante las corporaciones gremiales y la ocupación

---

48. *Ibíd.*, p. 62. Asimismo, Rousseau decía: “Por otra parte, si esta forma tolera cierta desigualdad en las fortunas, es porque en general la administración de los negocios públicos está confiada a los que mejor pueden dedicar a ella su tiempo, y no, como pretende Aristóteles, porque los ricos sean siempre preferidos. Por el contrario, es importante que una elección opuesta enseñe y demuestre al pueblo, que hay en el mérito de los hombres razones de preferencia más importantes que las que otorga o proporciona la riqueza” (p. 65).

49. Para Locke, el esclavo no formaba parte de la sociedad civil: “Tal hombre, por haber perdido el derecho a su vida y, con ésta, a sus libertades, y haberse quedado sin sus bienes y hallarse en estado de esclavitud, incapaz de propiedad alguna, no puede, en tal estado, ser tenido como parte de la sociedad civil, cuyo fin principal es la preservación de la propiedad” (1994: 18).

50. Adam Smith, por ejemplo, señaló: “Ninguna sociedad podrá ser floreciente y dichosa si la mayoría de ella es pobre y miserable”. Montenegro 2009: 41.

de los individuos derivaba de su pertenencia estamental, en la sociedad liberal los hombres puede “elegir” la actividad económica y el oficio al que se dedicarán (comerciante, artesano, maestro, etc.). El mercado recompensaría las elecciones adecuadas y la cantidad de energías que los individuos dedican a sus labores y oficios. Por ejemplo, un hombre que decide dedicarse al comercio arriesgará sus capitales y ocupará una cantidad mayor de tiempo que otros oficios, pues asume la responsabilidad de dirigir a sus trabajadores y debe organizar las operaciones de la empresa. Esto contrastaría, por ejemplo, con un empleado de oficina que labora en un horario estable, sin arriesgar sus capitales, y que, por el contrario, recibe tranquila y puntualmente su salario. Como el mercado recompensaba las buenas elecciones y los esfuerzos realizados por los individuos, se generaba una dinámica de libre competencia que beneficiaba a la sociedad en general, pues el espíritu empresarial se desenvolvería creando riquezas y negocios, así como bienestar y nuevas oportunidades para todos. Al Estado se le asignaban un papel restringido en cuanto a la seguridad, la administración de justicia y la educación con el propósito último de garantizar la libertad de los “creadores de riqueza”. Así, se aceptaba la desigualdad económica “porque el talento superior merece cierta renta de capacidad porque de no ser así nadie se haría cargo de determinados tipos de trabajo, riesgos o pesadas responsabilidades”.<sup>51</sup> Es debido a la certidumbre de que nuestros esfuerzos serán recompensados que la gente trabaja, arriesga su capital y pone en acción su espíritu empresarial. De lo contrario, este espíritu se inhibiría:

Privados de los incentivos que proporciona la desigualdad de las rentas, los actores económicos producirían menos y las caídas de productividad y producción resultarían reducirían las rentas de todos, incluyendo de las de quienes se encontraban en una situación de desventaja a cuyo beneficio, se orientaba la redistribución.<sup>52</sup>

Las revoluciones liberales y la independencia de los Estados Unidos colocaron a las monarquías absolutistas y las relaciones coloniales como parte del pasado. Si bien no originaron las independencias de la América española, una vez que estas se produjeron como consecuencia de la crisis del imperio español, sí sirvieron de marcos de referencia a las élites criollas para organizar sus Estados. Incluso, como en el caso de la Revolución francesa, moderaron a los más radicales sobre lo que podía ocurrir con la movilización de las clases populares y campesinas.

---

51. Callinicos 2003: 47.

52. *Ibíd.* p. 145. Cotler señala algo parecido: “En consecuencia, la desigual distribución de dichos recursos y las señas de éxito, en función de prestigio y poder, responden a la contribución que los individuos aportan a la sociedad, y constituyen estímulos para que nuevos actores se incorporen en el mercado y así incrementen la riqueza y el bienestar general” (2011: 14).

## El interregno gaditano

En el siglo XVIII, el mundo hispánico empezó a experimentar una serie de innovaciones que provenían del movimiento de la Ilustración y de la filtración de ideas de las revoluciones políticas en Inglaterra, Francia y los Estados Unidos. En España y América aparecieron las “sociedades económicas”, así como gacetas y revistas que generaron, aunque con restricciones, nuevos espacios de sociabilidad y una suerte de “opinión pública”. Por otro lado, los acontecimientos políticos, particularmente la independencia de los Estados Unidos, que contó con apoyo del imperio español debido a su rivalidad con Inglaterra, despertaron el interés de las sociedades, de los asiduos a los cafés y también entre individuos del mundo popular que frecuentaban las tabernas. Como observaba en España un testigo de fines del siglo XVIII:

Todos se han metido de hoz y de coz a políticos, todo es hablar de noticias, de reformas, arbitrios, etc. Hasta los mozos de esquina compran la *Gazeta*, en las tabernas y en los altos estratos [...] no se oye más que de batallas, revolución, Convención, representación nacional, libertad, igualdad.<sup>53</sup>

En el Perú, la vía principal de difusión de las nuevas ideas sobre la ciencia, la razón y la política fue la Sociedad de Amantes del País y la revista *Mercurio Peruano*. Esta publicación fue auspiciada por el gobierno virreinal, quien mantuvo una política de vigilancia sobre el grupo de ilustrados limeños que empezó a reflexionar sobre el pasado del Perú, los recursos naturales y otros temas que, como señala Pablo Macera, apuntaban a la formación de una conciencia criollo-americana.<sup>54</sup>

Estos cambios eran lentos, pero se vieron acelerados con la crisis política y el vacío de poder que provocó la invasión francesa de la metrópoli (1808) y la abdicación del trono de Fernando VII a favor de José Bonaparte. El levantamiento popular del 2 de mayo y luego la formación de juntas locales y provinciales para expulsar a los franceses iniciaron una revolución política en el imperio español. Estas juntas cumplieron funciones de gobierno y lograron unificarse en septiembre de 1808 con el nombre de Junta Suprema Central Gubernativa (1808-1810), la que en ausencia del rey se autoproclamó como poseedora de la soberanía de la nación española. La composición de la Junta fue inicialmente de españoles peninsulares, pero como requería de la legitimidad de las Indias, tuvo que

---

53. Rodríguez 2008: 88-89.

54. Macera 1956: 67.

convocar a diputados americanos para integrarla. En un manifiesto de agosto de 1808, la Junta, ante el malestar de los criollos, tuvo que aclarar que iba a incluir a americanos:

Ciertas personas, o ignorantes o malévolas han pretendido persuadir que afectábamos superioridad sobre las demás provincias. Semejante pensamiento ha estado muy lejos de nosotros [...]. Las Américas llamaron desde luego toda nuestra atención para conservar aquella parte tan principal de la Monarquía española.<sup>55</sup>

El 22 de enero de 1809, la Junta señaló que los representantes de América serían nueve, más uno de Filipinas. Cada uno de los cuatro virreinos (Nueva España, Perú, Nueva Granada y Buenos Aires) enviaría uno, e igualmente uno las cinco capitanías generales independientes (Cuba, Puerto Rico, Guatemala, Chile y Venezuela). En teoría, la Junta Central actuaba en nombre del rey cautivo, pero, en la práctica, se conducía con autonomía al rechazar el llamado de Fernando VII de aceptar la legitimidad José I y asumirse como la depositaria de la soberanía nacional.<sup>56</sup>

La elección de diputados para la Junta Central fue la primera ocasión en que los reinos americanos nombraban a representantes para el gobierno del imperio español. El decreto de la Junta estipuló que las elecciones se llevarían a cabo en las capitales de intendencias, pero en América se interpretó que se efectuarían en las ciudades con ayuntamiento. En el Virreinato de la Nueva Granada, por ejemplo, 20 ciudades realizaron elecciones, mientras que en el Perú lo hicieron 17. En estas elecciones se produjo el primer debate sobre la igualdad, pues mientras que cada provincia de España tenía derecho a delegar dos diputados a la Junta Central, a los americanos se les permitió solo uno por cada reino. Los americanos protestaron contra esta medida y plantearon la igualdad de representación entre España y América. El letrado Camilo Torres escribió un “memorial de agravios” a nombre del ayuntamiento de Santa Fe de Bogotá que fue dirigido a la Junta Central demandando

[...] representación justa i competente de sus pueblos, sin ninguna diferencia entre súbditos que no la tienen por sus leyes, por sus costumbres, por su origen i por sus derechos [...]. ¡Igualdad! Santo derecho de la igualdad, justicia que estribas en esto, i en dar a cada uno lo que es suyo.<sup>57</sup>

---

55. Guerra 2010: 181.

56. Rodríguez 1998: 19.

57. Guerra 2010: 189-190.

Luego agregaba que si el número de diputados se designara de acuerdo con la población de cada territorio, América se vería ampliamente favorecida: “El número de diputados se debía regular entonces con precisa consideración a la cuantía de sus población, i siendo mayor de la América que la de España, debía ser mayor, sino igual, el número de diputados americanos al de diputados españoles”.<sup>58</sup> Las elecciones en América tuvieron rasgos tradicionales, y se realizaron entre los “notables” de las ciudades, es decir, entre aquellos que ejercían cargos de prestigio civil, militar o eclesiástico. Si bien eran representantes de la “nación”, recibieron instrucciones de los ayuntamientos como los antiguos procuradores que las ciudades elegían para representarlos ante el rey. Excepto por Miguel de Lardizábal y Uribe, representante de Nueva España, quien residía en la Península, ninguno de los diputados electos pudo participar de la Junta Central, pues esta se autodisolvió antes de que los diputados llegaran a España. En efecto, debido a las derrotas militares ante el ejército francés y la pérdida de Andalucía, la Junta entró en crisis y tuvo que refugiarse en Cádiz, donde, el 1 de enero de 1810, decretó la convocatoria a Cortes nacionales, y a fines de ese mes nombró un Consejo de Regencia compuesto por cinco miembros, entre los cuales incluyó a Lardizábal y Uribe en representación de las provincias americanas.<sup>59</sup> La Regencia pasó a reemplazar a la Junta.

La Regencia fue finalmente la que dirigió el proceso de elección y reunión de las Cortes extraordinarias y generales. De acuerdo con la convocatoria, en España cada junta provincial y cada ciudad con derecho a representación podían elegir un diputado; adicionalmente, se elegiría un diputado por cada 50.000 habitantes. En el caso de América se señaló, de manera imprecisa, que se elegiría un representante por “cada capital cabeza de partido”; a diferencia de España, no se ordenó la elección de un diputado a base del número de pobladores.<sup>60</sup> Las Cortes debían reunirse en septiembre de 1810. Sin embargo, la guerra con Francia, así como las revueltas en América, dificultaron las elecciones en algunas provincias y retrasaron el viaje de los electos. En el Perú, se llevaron a cabo elecciones en Lima, Piura, Tarma, Trujillo, Chachapoyas, Arequipa y Puno. Ante la previsión de que los diputados no llegarían a tiempo para el inicio de las Cortes, la Regencia decretó la elección de 30 diputados americanos suplentes. Cinco correspondían al Perú. Los ayuntamientos americanos desconocieron el nombramiento de estos suplentes, y en el caso de Venezuela el cabildo rechazó expresamente la

---

58. *Ibid.*, p. 190.

59. Chiaramonti 2005: 84.

60. Rodríguez 2008: 146-147.

comunicación que enviaron los suplentes para informar que asistirían a las Cortes. Al momento de reunirse las Cortes, el 24 de septiembre de 1810, estaban presentes 104 diputados. Excepto por Ramón Power, representante de Puerto Rico, los 27 diputados americanos eran suplentes. Con el transcurso de los meses, llegaron a presentarse un total de 36 diputados americanos propietarios.

Al día siguiente de la inauguración de las Cortes, los diputados americanos propusieron un decreto para elegir diputados adicionales del Nuevo Mundo, uno por cada 50.000 habitantes, como se había hecho en la Península; esta propuesta incluía contabilizar a indios y castas. Evidentemente, los peninsulares se opusieron a esta medida, pues significaba una mayoría de representantes americanos y la transferencia del poder de las Cortes al Nuevo Mundo. Los debates sobre cómo contabilizar la base electoral llegaron a un acuerdo el 15 de octubre con la aceptación de incluir a los indios: "Los naturales que sean originarios de dichos dominios europeos o ultramarinos, son iguales en derecho a los de la Península".<sup>61</sup> Este importante reconocimiento electoral a las poblaciones indígenas y mestizos se hizo negando la ciudadanía a los negros y castas de ascendencia africana. De otro lado, el 16 de diciembre los americanos presentaron a debate un programa de 11 reformas, entre las que destacan la igualdad de la representación de diputados, igualdad de derechos de criollos, indios y mestizos para acceder a los cargos civiles, eclesiásticos y militares, y reserva de la mitad de estos cargos para los originarios de cada región. Se dieron los debates. El 9 de febrero de 1811, las Cortes aprobaron que criollos, indios y mestizos tuvieran los mismos derechos que los peninsulares para ocupar cargos públicos. Lo que no llegó a aprobarse fue la mitad de los puestos públicos para los originarios.

Las Cortes promulgaron, el 19 marzo de 1812, la primera Constitución liberal, que estableció leyes iguales para la Península y los territorios americanos; asimismo, se abolió el tributo indígena y la mita. Con respecto a las elecciones, se estableció un representante por cada 70.000 habitantes, y como los negros y las castas fueron excluidos, se esperaba una proporción igualitaria entre los diputados peninsulares y los americanos. Por otro lado, la Constitución estableció tres niveles de representación: los ayuntamientos constitucionales, las diputaciones provinciales y las Cortes ordinarias. Si bien las elecciones no eran completamente nuevas en la América española, las establecidas por la Constitución de 1812 fueron verdaderamente populares. Dado el diseño de votación, los indios participaron masivamente en el ámbito municipal, donde además podían ser elegidos como representantes del cabildo. El 23 de marzo de 1812, se convocaron a Cortes

---

61. *Ibíd.*, p. 158.

ordinarias, las que debían reunirse el 1 de octubre de 1813. A América le correspondió 149 diputados, pero solo se presentaron 65; 23 de ellos elegidos de acuerdo con la Constitución y los 42 restantes fueron suplentes, pues no en todas las provincias se realizaron elecciones y no todos los electos pudieron viajar a la Península. Nueva España eligió 22 diputados, mientras que el Virreinato del Perú solo 13. Las sesiones de las Cortes empezaron con cinco suplentes entre los residentes en España; uno de ellos fue Dionisio Inca Yupanqui, coronel de un regimiento de Dragones que residía en Madrid. Las Cortes abrieron un campo de debate, aunque casi limitado a los ámbitos criollos y peninsulares, de las ideas de igualdad política. El interregno gaditano fue breve pero muy significativo, pues se desarrolló en las entrañas de un sistema y una cultura política de Antiguo Régimen.

Ahora bien, en el marco del debate de la Constitución y de la convocatoria a Cortes ordinarias, se abordó el estatus electoral de los indios. ¿Podían ser electores? Esta discusión se produjo en el marco de la redacción de la Constitución y con motivo de la convocatoria a las futuras Cortes ordinarias. Las posiciones principales fueron dos. Por un lado, los que señalaban, como el diputado sevillano José Pablo Valiente, que los indios eran pobres de espíritu y propensos al ocio, por lo que había que considerarlos como menores de edad, a los que se debía proteger de los manipuladores. Por su parte, los diputados americanos defendieron el voto indígena señalando que en 1542 el rey Carlos V había dictaminado el estatus de vasallos de los indios y de sus derechos como tales.<sup>62</sup> Finalmente, se acordó el reconocimiento del derecho electoral de los indios, con lo cual se ponía fin a la división de la república de indios y república de españoles. Sin embargo, el proceso abierto por las Cortes se clausuró abruptamente con el retorno de Fernando VII al trono español en 1814, la derogación de la Constitución gaditana y la restauración del absolutismo. Las ideas liberales dejaron de debatirse públicamente con la derogación de la libertad de imprenta y el liberalismo criollo volvió a la clandestinidad, aunque bastante fortalecido por el interregno gaditano y expectante de los acontecimientos de Buenos Aires, donde la victoria liberal parecía consolidarse.

## La igualdad liberal criolla

Con el ingreso del ejército de San Martín al Perú, los liberales y el debate sobre la igualdad retornaron a la escena pública. La generación de liberales independentistas era un grupo pequeño y concentrado en Lima, pero dadas las circunstancias

---

62. Chiaramonti 2005: 104.

y el vacío de poder generado por el repliegue del virrey La Serna y las revoluciones exitosas en Buenos Aires, Chile y Colombia, les tocó cumplir un papel central en el nacimiento de la república. Durante el protectorado sanmartiniano los liberales se dividieron en republicanos y monárquicos, confrontándose en el célebre debate organizado por Monteagudo sobre la forma de gobierno que mejor le convenía al Perú. En julio de 1822, mientras San Martín estaba entrevistándose con Bolívar en Guayaquil, los liberales republicanos organizaron un motín popular que defenestró a Monteagudo, a quien identificaban como la manija política del proyecto monárquico. A su retorno, San Martín entendió que su posición se había debilitado, y convocó a un Congreso Constituyente para entregar el poder. Este congreso empezó a sesionar en septiembre de 1822. San Martín, después de dar un discurso en la sesión inaugural, en el que hizo un breve balance de su labor como protector del Perú, abandonó el país y no regresó nunca más.

Los liberales republicanos tuvieron su hora. El Congreso nombró una Junta de Gobierno compuesta por los diputados José de la Mar, Manuel Salazar y Baquijano y Felipe Antonio Alvarado. Asimismo, se debatió y redactó la primera Constitución del Perú independiente (1823). La suerte de los liberales, sin embargo, estaba atada a los sucesos de la guerra. La Junta organizó la llamada “Expedición de Intermedios”, que acabó en un completo desastre. Esta crisis fue aprovechada por José de la Riva Agüero para defenestrar a la Junta y obligar al Congreso a designarlo presidente del Perú. Francisco Xavier Luna Pizarro y otros diputados que se opusieron a esta medida tuvieron que exiliarse del país. Como ocurrió con la Junta, la estabilidad política de Riva Agüero dependía de la guerra. Riva Agüero organizó la Segunda Expedición de Intermedios, que también resultó un fracaso. Esta nueva crisis abrió el camino para la convocatoria de Bolívar, quien llegó al Perú el 1 de septiembre de 1823. Si los liberales se habían visto menoscabados por el golpe de Riva-Agüero, con Bolívar la dispersión se acentuó y la dinámica política se personalizó. La figura de Bolívar fue abrumadora. Pocos pudieron evitar caer bajo el influjo de esa especie de “liberalismo bolivariano”, que combinaba autoritarismo con reformas liberales.

Ahora bien, ¿qué entendían los liberales criollos por igualdad? Como los liberales europeos, los criollos entendieron la igualdad en tres sentidos. En primer lugar, el término “igualdad” aparece como una idea general de sociedad que se funda en principios distintos al de la sociedad de Antiguo Régimen y como un principio filosófico que remite a la idea ilustrada del “estado natural”, es decir, cuando los hombres vivían de la naturaleza en libertad e igualdad y no existía propiedad privada ni clases sociales. La idea general de una nación de hombres iguales puede ilustrarse con las expresiones de “hermanos” o “familia” con que

los liberales criollos se dirigieron a los indios. Así, el Congreso Constituyente de 1822 envió un mensaje a los indios llamándolos “nobles hijos del sol, amados hermanos [...] virtuosos indios”.<sup>63</sup> Por otro lado, la referencia a la igualdad como un momento del desarrollo de la humanidad que vimos en Locke y Rousseau aparece en diversas publicaciones de la época. En *La Abeja Republicana*, revista en la que se difundían las doctrinas liberales, se explicaba que: “El hombre, pues, siempre ha vivido en sociedad, no en una sociedad civil, sino en una sociedad que podemos llamar natural. Mientras vivió así, estuvo en la edad de oro que tan deliciosa nos pintan los poetas”. Este tiempo acabó cuando los más fuertes empezaron a ejercer dominio sobre el resto y surgió la necesidad de fundar una sociedad política:

Corrompido, el fuerte oprimió al débil [...]. Para destruir la desigualdad física se reunieron todas las fuerzas particulares y compusieron una fuerza pública para imponer respeto á los injustos [...]. Hízose esto por medio de una convención: y he aquí el origen de las sociedades, cuyos fines son, la conservación, tranquilidad y seguridad.<sup>64</sup>

En segundo lugar, la noción de igualdad se entendió como igualdad ante la ley. Desde Pisco, San Martín lanzó una proclama dirigida a los indios “naturales del Perú” que hizo imprimir en castellano, quechua y aimara. En dicha proclama señalaba:

Compatriotas, amigos descendientes todos de los Incas. Ya llegó para vosotros la época venturosa de recobrar los derechos que son comunes a todos los individuos de la especie humana, y salir del estado de miseria y abatimiento al que le habían condenado los opresores de nuestro suelo [...] yo ofrezco del modo más positivo hacer todo cuanto esté a mi alcance para aliviar vuestra suerte, y elevaros a la dignidad de hombres libres; y para que tengáis fe en mis promesas declaro que desde hoy queda abolido el tributo, esa exacción inventada por la codicia de los tiranos para enriquecerse a costa de vuestros sudores.<sup>65</sup>

Asimismo, desde la Constitución de 1823, la tendencia fue a garantizar la igualdad jurídica de todos los peruanos. En su artículo 23, la Constitución estableció el principio de igualdad de los hombres ante ley de la siguiente manera: “Todos los ciudadanos son iguales ante la ley, ya premie, ya castigue. Quedan abolidos los empleos y privilegios hereditarios”. Asimismo, el capítulo de “Garantías

---

63. García 2007: 109.

64. Palti 2012: 103.

65. García 2007: 107-108.

constitucionales”, en su artículo 193, declaraba inviolable la igualdad ante la ley. Posteriormente, la Constitución de 1826, en su artículo 142, ratificó esta garantía constitucional. La Constitución de 1828, capítulo IX, “Disposiciones generales”, artículo 149, reitera la garantía de la igualdad ante la ley. La Constitución de 1834, artículo 158, señala: “Todos los peruanos son iguales ante la ley, ya premie, ya castigue”, y la de 1839 la repite en su artículo 160. Las Constituciones de 1856, de 1860 y 1867 dejan de referirse a la igualdad ante la ley, pues esta se da por sobreentendida, y más bien pasan a detallar las funciones y atribuciones de los poderes del Estado, así como de aquellos que estaban facultados para ser elegidos como autoridades. Recién la Constitución de 1920 retoma en su artículo 17 la igualdad jurídica: “Las leyes protegen y obligan igualmente a todos”; aunque seguidamente agrega: “Podrán establecerse leyes especiales porque lo requiera la naturaleza de las cosas, pero no por la diferencia de personas”.<sup>66</sup>

En tercer lugar, la igualdad aparece con un sentido político o, más precisamente, electoral, referida a aquellos individuos que serían sujetos políticos, es decir, que podían ejercer el voto. En el siglo XIX, se produjo un intenso debate entre liberales y conservadores sobre quiénes tenían derecho de elegir y ser elegidos para funciones de gobierno. Por entonces ningún país tenía el voto universal, pues los liberales, como señala Bobbio, eran recelosos de un gobierno popular, y si bien el sufragio fue amplio, hubo restricciones.<sup>67</sup> Se consideraba que para votar los individuos debían saber leer y escribir, y tener una propiedad. En los primeros decenios de la república, el voto de los analfabetos fue el tema que provocó mayor controversia entre liberales y conservadores, pues la igualdad como principio filosófico y la igualdad ante la ley no aparecen como temas cruciales de los debates ideológicos que enfrentaron a unos y otros. La polémica por excelencia fue el voto de los analfabetos. Además de la evidente voluntad de establecer filtros en el acceso a la ciudadanía y el poder, esta controversia encierra distintos modos de entender la política y la sociedad peruanas. Si bien en el interior de los sectores liberales y conservadores existen discrepancias y matices, para efectos expositivos vamos a hablar de ellos como dos grupos que se identifican con ideas básicas.

Ahora bien, pocos años después de la independencia se produjo una reacción conservadora que cuestionó en el discurso y en la práctica los sentidos generales, jurídicos y políticos de la igualdad. Si bien la idea de una sociedad de hombres iguales como la referencia filosófica al “estado natural” persistió en el lenguaje de los liberales decimonónicos, los discursos a favor de las desigualdades se revitalizaron

---

66. Ugarte 1978: 157-475.

67. Bobbio 2001: 39.

apelando a categorías raciales para establecer una división entre individuos superiores e inferiores. Estos discursos en el plano intelectual y literario pueden ilustrarse con los poemas satíricos que Felipe Pardo y Aliaga dedicó a Andrés de Santa Cruz cuando este lideraba el proyecto de la Confederación Perú-Boliviana. Al respecto, Cecilia Méndez ha puesto en evidencia el discurso nacionalista-conservador que reivindicaba una imagen idealizada de los incas pero rechazaba al indio contemporáneo.<sup>68</sup> Por otro lado, en la vida cotidiana, los individuos seguían tratándose como desiguales. Flores-Galindo analizó lo extendido que estaba, incluso entre las clases bajas, la contratación de niños de la sierra, “cholitos”, para el servicio doméstico, reiterándose jerarquías y prácticas coloniales.<sup>69</sup>

Algo similar puede decirse sobre la igualdad jurídica. A pesar de que las constituciones y las leyes aparecen como la punta de lanza de un proceso que tiende al establecimiento de un orden jurídico basado en la igualdad, estas innovaciones entraban en contradicción con códigos y prácticas judiciales que se sustentan en la jurisprudencia de antiguo régimen. En efecto, pese a algunos intentos individuales como el de Manuel Vidaurre y el código de Santa Cruz durante la breve Confederación, recién en 1852 se dispuso de un Código Civil (inclusive todavía cargado de elementos de las Siete Partidas y la Recopilación de Leyes de Indias).<sup>70</sup> Así, los jueces siguieron regulando sus apreciaciones y sentencias de acuerdo con la tradición jurídica colonial. Pablo Whipple, a través de numerosos expedientes judiciales, muestra cómo los individuos siguieron apelando a su posición social para influir y obtener ventajas frente a litigantes de origen popular. Así, la élite limeña argumentaba que las normas legales y la acción de la policía debían dirigirse hacia las clases populares, pero no a la “gente decente”, es decir, a las familias limeñas que gozaban de educación y una buena posición económica. Se decía, por ejemplo, que mientras los juegos de azar podían generar entre los grupos populares vicios y conductas criminales como el robo para satisfacer la necesidad del juego, esto no ocurría entre la gente decente, que contaba con los recursos y la moralidad que garantizaban no derivar en conductas criminales. En ese sentido, lo que resalta Whipple es la resistencia de la élite limeña a la aplicación universal de las leyes, es decir, su reclamo de un trato privilegiado debido a su posición en

---

68. Méndez, “Incas sí”, p. 15.

69. Flores-Galindo 1988: 283-289.

70. Trazegnies 1980: 47-48. Cabe recordar que la existencia de fueros militares y eclesiásticos, así como de leyes particulares para las universidades y el Congreso, dificultaron la aplicación universal de las leyes.

la jerarquía social.<sup>71</sup> Un ejemplo de cómo esto estaba internalizado en las clases populares lo ofrece un negro cuando en 1833 defendía su honestidad ante un juzgado señalando que:

Aunque la naturaleza le dotó del maldito accidente del color pardo que hace de blanco de las hiras de los de piel blanca, su conducta y honradez a cido constante a toda prueba sin que jamás y a pesar de la miseria haya dentrado en bajezas, sofismas ni figuras.<sup>72</sup>

En cuanto a los argumentos de los conservadores contra la participación electoral de los indígenas, estos remiten a cuestiones culturales y raciales. Un comentario aparecido en *El Republicano* el 10 de junio de 1826 señalaba lo siguiente:

Un ciudadano con medio topo de tierra, aun sin saber leer ni escribir, cuya calidad no se exige hasta el año 1840, y es tan ciudadano como el peruano más ilustrado y más acomodado de la República: resultando de aquí, que en las elecciones populares [...] vemos que se prostituyen y venden los votos por hombres que no conocen su importancia y acaso no pueden conocerla.<sup>73</sup>

Aquí el énfasis de la restricción del voto a los indígenas refiere a cuestiones educativas. Quien no sabe leer ni escribir y, por tanto, no puede informarse sobre los asuntos públicos a través de los diarios, folletos y normas legales, difícilmente ejercerá un voto responsable. Esto, por supuesto, es un prejuicio, pues en la época virreinal las comunidades indígenas y los grupos populares eran expertos litigantes precisamente porque estaban muy bien informados sobre las posibilidades que el derecho colonial les permitía para defender sus intereses. La otra razón que se esgrimió contra el voto indígena es claramente racial. En 1855, por ejemplo, en la Convención Nacional, cuando se planteó establecer el voto directo en las elecciones, uno de los opositores señaló: “Con el sufragio directo la Nación ha sido envilecida, se la ha querido igualar al negro esclavo, marcado en el alma y en el cuerpo con una profunda ignorancia, con sus instintos de robo y de asesinato, y con las cicatrices del látigo”.<sup>74</sup> Los debates sobre la igualdad política atraviesan todo el siglo XIX, y vale la pena detenernos con algún detalle en esto.

---

71. Whipple 2013: 66-98.

72. Cosamalón 2004: 181.

73. Paniagua 2003: 411.

74. Sobrevilla 2004: 236.

## La igualdad político-electoral

A lo largo del siglo XIX, las constituciones y leyes electorales establecieron derechos electorales inclusivos, particularmente para captar la participación electoral de los indígenas de comunidad. De acuerdo con los preceptos liberales, los electores deberían ser individuos autónomos, educados y responsables, es decir, poseer una propiedad o un oficio, saber leer y escribir para entender sobre la cosa pública y ser jefes de familia o contribuir al sostenimiento del Estado. Este era, por supuesto, el ciudadano ideal, pues solo muy pocos podían reunir todos esos requisitos tanto en América como en Europa. De manera que los liberales tuvieron que plantearse la ciudadanía electoral como un proceso de mediano plazo antes que como una cuestión inmediata. En tal sentido, fueron realistas en cuanto a pedir a los votantes como requisito ser alfabetos. Esta exigencia habría excluido a la mayoría de la población indígena de la participación electoral, algo contraproducente para un régimen que buscaba legitimarse e institucionalizarse profundamente en la sociedad. En consecuencia, si bien la Constitución de 1823 estableció como requisito saber leer y escribir, señaló que este requerimiento sería efectivo recién en 1840 (anteriormente, la Constitución gaditana había establecido que este requisito se exigiría desde 1830). Para entonces se esperaba que los proyectos educativos auspiciados por el Estado, particularmente con el sistema lancasteriano, hubieran eliminado o reducido radicalmente el analfabetismo entre los indígenas y las clases populares.<sup>75</sup>

El voto de los analfabetos fue, tal vez, el principal asunto que separó a liberales de conservadores en el Perú del siglo XIX. Al fin y al cabo, definía o no una suerte de *apartheid* electoral en el que, sin mencionarlo, se refería a la población indígena y popular que había sido excluida durante la colonia de las escuelas. En este tema, la posición de los liberales fue, generalmente, a favor de la inclusión de los analfabetos, por lo menos hasta 1895. En realidad, los liberales creían que, mediante la educación, la “plebe” y los indígenas podían variar su situación política y social. Por un lado, porque adquirirían las “luces” necesarias para comprender los asuntos públicos, ejercer plenamente sus derechos y discernir entre los mejores hombres al momento de elegir a sus gobernantes; es decir, participar constructivamente de la vida pública. Por otro lado, porque aprenderían un oficio y, por esa vía, se integrarían a la vida productiva y al mercado (aunque intermitentes, los liberales desarrollaron a lo largo del siglo XIX diversos proyectos de educación

---

75. Fonseca 2001: 265-287.

popular con un énfasis en las escuelas de “artes manuales”).<sup>76</sup> Los liberales tenían una gran confianza en el papel transformador de la educación, y se puede detectar en ello el origen del “mito de la educación” que caracterizó a los migrantes andinos del siglo XX. En cambio, los conservadores planteaban que el indígena era inherentemente ignorante y que la educación era una inversión improductiva del Estado. Como el indígena era por naturaleza un ser inferior, la escuela no lograría cambios significativos en sus formas de vida social y productiva. Lo mejor, por tanto, era mantenerlos como fuerza de trabajo agrícola y minera, para lo que parecía que estaban preparados físicamente, pues eran los más adecuados para resistir el clima de la sierra. Por último, los conservadores eran racistas, pues creían que la inmigración de colonos europeos al Perú y la mezcla con los indígenas serían la salvación del país.

Con los riesgos que tiene toda simplificación, podemos decir que los liberales creían en un sufragio inclusivo para dotar al régimen de amplias bases de legitimidad, mientras que los conservadores consideraban el voto restringido en unos pocos como elemento de estabilidad política. Los liberales, como sugiere García-Bryce, no llegaron a “racializar” su visión política, pues definieron abstractamente la sociedad como una nación de hombres con obligaciones y derechos iguales. En realidad, liberales y conservadores tuvieron una visión negativa de las prácticas culturales del indio contemporáneo, pero mientras los primeros veían en la educación un medio para la transformación cultural del indio y su incorporación a la esfera pública, los segundos sostenían que el indio era irredimible, y que, a lo mucho, mediante la inmigración de colonos europeos y la mezcla racial la condición del indio podía mejorar.<sup>77</sup> No obstante, a los liberales, como fundadores de la república, les tocó diseñar y echar a andar las instituciones imprimiendo su impronta en la vida política del siglo XIX. Si bien la Constitución de 1823 dejó abierta la participación electoral de la población indígena, sí se excluyó del voto a criados y jornaleros debido a la presunción de que sus patronos podían manipularlos. Aunque no se explicita, es probable que esta restricción también incluyera a los indígenas de hacienda que estaban bajo relaciones de trabajo de tipo servil y que, a diferencia de los de comunidad, carecían de propiedad y autonomía económica.

---

76. Los liberales civilistas desarrollaron un discurso dirigido a los artesanos para fomentar la educación como una forma de crear ciudadanos conscientes de sus deberes cívicos, y los artesanos internalizaron este discurso demandando a través de periódicos (como *El Hijo del Pueblo*) que los liberales les enseñaran en escuelas nocturnas lo necesario para ser ciudadanos educados y respetados. Mücke 2010: 252.

77. Platt llega a señalar que el liberalismo criollo “ilustrado” tuvo impulsos etnocidas. Platt 1984.

Por otro lado, la Constitución estableció un sistema electoral indirecto en dos niveles. El primer nivel era el parroquial, donde por cada 200 personas se elegiría a lo que llamaremos un elector parroquial, que a su vez formaban los Colegios Electorales Parroquiales. Las parroquias eran subdivisiones de los distritos, y su importancia radicaba en los registros de la población que llevaban los párrocos. Estos Colegios se reunían en las capitales de distrito para elegir Colegios Electorales de Provincia, que venían a constituir el segundo nivel de elección, donde se elegían a los diputados de provincia, uno por cada doce mil habitantes, así como a los candidatos presidenciales.<sup>78</sup> Ahora bien, el tránsito de un nivel a otro significaba pasar por filtros que iban restringiendo el número de individuos con requisitos más exigentes. Si bien en el nivel parroquial todos los indios podían votar, no cualquiera podía ser elector parroquial, es decir, miembro de los Colegios Electorales Parroquiales, pues se imponía como requisito la renta de una propiedad u oficio de 300 pesos.<sup>79</sup> Evidentemente, esto limitaba la elección de los indígenas pobres o de baja renta laboral, como eran los de comunidad. Posteriormente, en las provincias de amplia mayoría indígena, como Puno, se permitió que un tercio de los electores parroquiales fueran indios. El segundo filtro funcionaba en la elección de diputados y senadores. Para diputado se exigía “tener una propiedad o renta de ochocientos pesos cuando menos, o ejercer cualquiera industria que los rinda anualmente, o ser profesor público de alguna ciencia”; para senador era necesario “tener una propiedad que exceda el valor de diez mil pesos en bienes raíces, o el goce o renta de dos mil pesos anuales, o el ser profesor público de alguna ciencia”.<sup>80</sup> Esto restringía aún más las oportunidades de los indígenas, traduciéndose en que la presencia de diputados indígenas en el Congreso fue bastante simbólica. Solo Puno y Cusco llevaron a representantes de las antiguas élites indígenas al Poder Legislativo: José Domingo Choquehuanca y Justo Sahuaraura en 1826 y Mariano García Pumacahua e Ignacio Quispe Ninavilca en 1828, respectivamente. Estos representantes eran más la excepción que la norma. No se conocen senadores de origen o apellido indígenas.

Con algunos cambios, este fue el patrón que rigió los procesos electorales. La Constitución de 1826, por ejemplo, estableció que los electores parroquiales fueran elegidos cada cien habitantes, cuando la anterior exigía doscientos.

---

78. Ugarte 1978: 89.

79. Como señalaba la Constitución: “Tener una propiedad que produzca trescientos pesos cuando menos, o ejercer cualquiera arte, u oficio, o estar ocupado en alguna industria útil que los rinda anualmente, o ser profesor público de alguna ciencia”. Ugarte 1978: 112.

80. Ugarte 1978: 189.

Asimismo, creó las cámaras de tribunos, senadores y censores, para los cuales se requería fundamentalmente no “haber sido condenado, jamás, en causa criminal”. Las Constituciones de 1828 y 1834 no establecieron requisitos de alfabetismo a los electores, pero para ser electores parroquiales, diputados y senadores se exigieron rentas de propiedad u oficio, como lo hacía la de 1823. La Constitución de 1839 volvió a restaurar el requisito de saber leer y escribir, exceptuando a indígenas y mestizos hasta 1844 en aquellas localidades donde no existiesen escuelas. Adicionalmente, la Constitución de 1839 puso como requisito pagar alguna contribución al Estado. Indios y mestizos cumplían con este requerimiento, pues en 1826 se había reimplantado el tributo indígena y de castas. La Constitución de 1856 introdujo el voto directo señalando que lo “ejercen los ciudadanos que saben leer y escribir, o son jefes de taller, o tienen una propiedad raíz, o se han retirado, conforme a la ley, después de haber servido en el Ejército o Armada”.<sup>81</sup> Aquí el votante debía cumplir solo con uno de estos requisitos, por lo cual se mantenía la amplia inclusión de los indígenas. La Constitución de 1860 reiteró las opciones anteriores para el sufragio agregando la contribución al fisco, en tanto que la Constitución de 1867 ratificó el voto popular y directo indicando que “gozan de este derecho todos los ciudadanos en ejercicio”. Será recién en 1895 cuando el Congreso aprobará el requisito de saber leer y escribir como indispensable para ejercer el sufragio. Veremos este tema con detalle más adelante.

Obviamente, el carácter inclusivo del voto despertó la reacción de los grupos conservadores. Los argumentos eran básicamente dos. En primer lugar, que la elección de autoridades y gobernantes era una responsabilidad que no podía confiarse a “iletrados” e “ignorantes”, dado que estos podían ser fácilmente manipulados o comprados con dinero desvirtuando la voluntad popular. José de la Riva-Agüero relata, con evidente malicia e interés de desprestigiar a un oponente político, que el diputado de Huancavelica Manuel Antonio Colmenares reunió a unos nueve indios cargadores del mercado de Lima y los llevó a votar, logrando ser elegido representante suplente de su provincia para el Congreso de 1822.<sup>82</sup> Estaba también la presión del Gobierno central sobre las autoridades locales, que se puso de manifiesto mediante las “instrucciones reservadísimas” que en mayo de 1822 le llegaron al presidente del departamento de Tarma para favorecer por todos los medios la elección de individuos proclives al Gobierno. Para este efecto, se le autorizaba el pago secreto de dinero y favores de diverso tipo.<sup>83</sup> En segundo

---

81. *Ibíd.*, p. 234.

82. Aljovín 2005: 44-45-

83. Chiaramonti 2005: 221.

lugar, la participación indígena y popular agudizaba el fraccionamiento político y la inestabilidad de los gobiernos. El caudillo perdedor podía armar milicias con sus seguidores (ya movilizados en las campañas electores) y buscar ganar en las calles lo que había perdido en las ánforas. Un acuerdo entre pocos era percibido como garantía de que los perdedores no recurrirían a las multitudes para hacerse del poder. En ese sentido, Gamarra escribía a Bolívar en 1826 pronunciándose contra las elecciones:

Los pueblos no quieren teorías impracticables; quieren salir de la pobreza y descansar de la guerra que los ha oprimido. La libertad que consiste en hablar y escribir sin trabas, es insignificante para la presente civilización. En una palabra: la América entera necesita de un Gobierno vigoroso y paternal.<sup>84</sup>

En el mismo sentido, en 1831, el folleto *El Peruano Avergonzado* denostaba contra los liberales y el sistema democrático preguntándose: “¿Para qué queremos más pacto social que el que establecieron nuestros Incas? ¿Qué cosa más racional que el que mande uno i obedezcan todos?”<sup>85</sup>

Las confrontaciones ideológicas entre liberales y conservadores tuvieron su momento más connotado en 1849, cuando en medio de los debates sobre la reforma constitucional Bartolomé Herrera y Pedro Gálvez polemizaron en torno al voto de los analfabetos. Como se dijo, la Constitución de 1839 estipuló el voto de los analfabetos hasta 1844, y luego un decreto de 1847 autorizó a indígenas y mestizos analfabetos a seguir votando hasta que se reformara la Constitución. En 1849, una comisión del Congreso propuso que el voto de los analfabetos se prolongara hasta 1860, lo que inició la célebre polémica entre liberales y conservadores. La posición de los conservadores, representada por Bartolomé Herrera, sostenía que si bien la naturaleza creaba hombres iguales, en una parte de ellos los derechos políticos estaban en “jermen”, es decir, sin desarrollarse. Esto ocurría con los analfabetos, quienes carecían de las “luces” para discernir sobre los asuntos públicos y tomar las decisiones adecuadas para elegir a los mejores y no a simples demagogos. Como la elección de los gobernantes era un asunto importante y más todavía la calidad de los que serían elegidos, las elecciones y el derecho a ser elegidos debían recaer en los ciudadanos educados.<sup>86</sup> En otro momento, Herrera,

---

84. Walker 2004: 187.

85. *Ibíd.*, p. 190.

86. Asimismo, cuando se refiere a quienes deben encargarse de la redacción de las leyes, señala: “¿La mayoría de un pueblo se halle en estado de emprender la difícil tarea, indispensable para descubrir esos principios? No: no tiene la capacidad. Y quien no tiene la capacidad de hacer algo, no se puede

consciente de que iba contra los avances políticos de la época, señala: “Aunque repugne a las preocupaciones difundidas por los escritores del último siglo, es indudable que unos hombres han nacido para mandar y otros para obedecer”.<sup>87</sup> La posición liberal, representada en los diputados Gamboa y Pedro Gálvez, señaló los argumentos que ya vimos en el acápite anterior, pero agregaron dos nuevas cuestiones. Primero, que el derecho al sufragio sería el vínculo de la comunidad nacional, el elemento unificador de la nación peruana. Una sociedad heterogénea étnica y culturalmente como la peruana podía cohesionarse vía la igualdad política de sus miembros. Sería una suerte de comunidad de ciudadanos-electores fundada en el ejercicio común del sufragio. Como señalaba el diputado Gamboa, “el derecho de ser ciudadano en ejercicio, y consecuentemente el derecho a voto, constituye, por así decirlo, su existencia social”. Segundo, que el ejercicio del sufragio se veía como un espacio de aprendizaje de la ciudadanía. En una sociedad que prácticamente, como se decía en la época, adoptó la democracia de la noche a la mañana, y dado que los “peruanos” habían vivido tres siglos bajo un régimen despótico, las instituciones democráticas solo podían desarrollarse mediante la intensa práctica de las elecciones de la mayoría de sus individuos. En este sentido, Pedro Gálvez, aludiendo al voto amplio de la Revolución francesa, demanda abrir “con franqueza las puertas de la nación á todo hombre que quiere ser miembro suyo”.<sup>88</sup> Se puede decir que los liberales ganaron el debate ideológico, y el voto de los analfabetos se mantuvo, pero se trató de una victoria casi exclusivamente política, pues en cuanto a la constitución de una sociedad liberal las cosas fueron más complicadas.

## Liberales sin sociedad liberal

Los liberales de Europa y América eran conscientes de que los ideales de igualdad y las instituciones democráticas no podían realizarse plenamente en una sociedad con profundas desigualdades socioeconómicas y con estructuras corporativas de Antiguo Régimen. La igualdad ante la ley requería de una sociedad liberal, es decir, de una sociedad de individuos, con la pequeña y mediana propiedad ampliamente extendidas, y libre de las corporaciones eclesiásticas, militares y

---

decir sin caer en un absurdo, que no tiene derecho de hacerlo. El derecho de dictar las leyes pertenece a los más inteligentes —a la aristocracia del saber, creada por la naturaleza”. Trazegnies 1980: 95.

87. Trazegnies 1980: 94.

88. Chiaramonti 2005: 326-358.

gremiales que obstruían las libertades individuales. Los liberales criollos fueron revolucionarios en política, pero moderados en lo socioeconómico. En una sociedad que requería de transformaciones y reformas sociales profundas, optaron por la ponderación. A diferencia del liberalismo revolucionario francés o del reformista mexicano, el liberalismo criollo no se planteó la necesidad de disolver la gran propiedad terrateniente o de una profunda amortización de la propiedad eclesíástica para llevar a cabo una redistribución de la tierra. Lo que sí intentaron fue la individualización de las tierras de las comunidades indígenas. Aquí la idea era convertir a los indígenas en pequeños propietarios, pues se entendía que la propiedad confería autonomía económica a los individuos, así como interés y responsabilidad por los asuntos públicos; era un precepto liberal que los hombres independientes tendían a escoger como gobernantes a los mejores para evitar que sus propiedades o negocios entren en peligro, mientras que los hombres sin propiedad o pobres resultaban manipulables, y, mediante la compra de votos, el Gobierno se convierte de democrático en plutocrático. Este fue el trasfondo político de los decretos dictados por Bolívar en 1824 para la titulación individual de las tierras comunales; dicho decreto declaró a los indios “propietarios de sus tierras, a fin de que ellos puedan venderlas o alienarlas en cualquier forma”.<sup>89</sup> Económicamente, se esperaba que la propiedad individual estimulara a sus dueños a invertir e introducir mejoras técnicas para elevar la producción; adicionalmente, se esperaba la generación de un mercado de tierras necesario para que la tierra pasara a manos de los individuos más eficientes. Sin embargo, cuando se advirtió que la enajenación de las tierras comunales podía significar el despojo de los indígenas, las autoridades retrocedieron y suspendieron la medida. Por decreto del mismo Bolívar, de julio de 1825, se dispuso que la venta de tierras indígenas se hiciera efectiva a partir de 1850.

Donde sí hubo una cierta redistribución fue con las propiedades del Estado que provenían básicamente de las haciendas y predios administrados por el gobierno virreinal, así como de los bienes que fueron confiscadas a los realistas y las órdenes religiosas. Estas tierras y predios fueron transferidos a militares, políticos y funcionarios públicos como recompensa por sus servicios prestados a la patria o para saldar deudas por sueldos devengados. A decir de Jean Piel, en las primeras décadas del Perú independiente, gracias a estas transferencias, emergió una nueva clase propietaria criollo-mestiza, distinta de las antiguas familias coloniales, que se hizo de numerosas bienes públicos y propiedades “baldías”.<sup>90</sup> Así, el cambio

---

89. Piel 1995: 271.

90. *Ibid.*, p. 318.

significativo del Perú poscolonial parece ser el ascenso de grupos de oficiales mestizos a las esferas del poder y, por esa vía, su incorporación segmentada a la clase de los propietarios. Las autoridades también dictaron algunas medidas contra los mayorazgos y las manos muertas (diciembre de 1829), pero su impacto fue casi marginal, y el Perú del siglo XIX estuvo lejos de ser la sociedad de pequeños y medianos propietarios que anhelaban los liberales criollos. La gran propiedad y la explotación tradicional del indio continuaron caracterizando al Perú rural.

El efecto de la concentración de la tierra y del poder que de ello se derivaba fue que no pudieron prosperar, sino muy parcialmente, las diversas medidas que se dictaron para terminar con las relaciones de discriminación y los privilegios de origen colonial. Por ejemplo, el decreto de San Martín que ordenaba llamar a los indios “peruanos” debido a la carga peyorativa y discriminadora con la que se los nombraba en la época virreinal no tuvo el efecto esperado. El decreto que abolió el tributo indígena decía: “De ahora en adelante se dejará de llamar a los aborígenes ‘indios’ o ‘naturales’: ellos son los hijos y ciudadanos del Perú, tan sólo se les debe conocer con el nombre de peruanos”.<sup>91</sup> “Peruanos”, sin embargo, se convirtió en sinónimo de “indio”, como lo demuestra Mark Thurner para el caso del Callejón de Huaylas, donde los censos y registros de la población siguieron utilizando categorías étnicas para criollos y mestizos, cambiando solo la denominación de indios por “peruanos”. Dos décadas después, el término “indígena” volvió a ser usado en documentos oficiales. Asimismo, la abolición del tributo indígena decretada por San Martín en 1821 decía que:

Desde que la Razón y la Justicia han vuelto a encontrar sus derechos en el Perú, sería un crimen aceptar que los indígenas permanezcan en estado de degradación moral que los mantenía el gobierno español y que sigan siendo sometidos a la exacción vergonzosa que, bajo el nombre de tributo, les fuera impuesta por la tiranía como símbolos de dominación.<sup>92</sup>

Pues bien, el tributo indígena fue reimplantado por Bolívar en 1826 bajo el nombre de “contribución personal”, con la idea de que la pagaran todos los peruanos. Evidentemente, los blancos que no pagaban este tributo en la época virreinal lograron resistir y negarse a cumplir con el decreto, pues significaba su “rebajamiento” social. Con los años, el tributo adoptó abiertamente el nombre de contribución indígena y de castas.<sup>93</sup>

---

91. CDIP 1974: 350.

92. *Ibíd.*

93. La justificación económica del tributo indígena fue que era un incentivo para que los indios se vincularan con el mercado y la cultura urbana. Un hombre de la época señalaba: “Como los

Algo similar ocurrió con el intento de abolir la esclavitud de los negros. San Martín declaró la “libertad de vientres”, suprimió el comercio de esclavos y proclamó que aquellos esclavos que se unieran al Ejército Libertador serían declarados hombres libres. Aunque el comercio de esclavos negros no se restauró, la libertad de vientres y la libertad de los soldados negros fueron luego desconocidos por la presión de los propietarios de esclavos. La oposición de estos propietarios fue condensada en 1833 por José María de Pando en la “Declaración de los vulnerados derechos de los hacendados”. En este documento se señalaba, entre otras cosas, que los negros no estaban preparados para la libertad, y necesitaban un amo que los controlara; dejarlos libres significaría convertir a labradores tranquilos y útiles en ociosos, vagabundos o bárbaros salteadores de caminos.<sup>94</sup> Si bien algunas leyes permitieron la importación excepcional de esclavos, el comercio de esclavos ya no era viable por el contexto internacional; en cambio, la extinción de la esclavitud tuvo que esperar a las reformas liberales de 1854. Por otro lado, San Martín también intentó acabar con el trabajo gratuito de los indios. El decreto respectivo señalaba:

Queda abolido el servicio que los peruanos conocidos bajo el nombre de “indios” o de “naturales” prestaban con el nombre de “mitas”, “obrajes”, “encomiendas”, “yanacozgos” y cualquier otra forma de servidumbre personal, y nadie podrá obligarlos a prestar a esos servicios contra su voluntad.<sup>95</sup>

Esto no ocurrió, pues hacendados, curas y las propias autoridades locales continuaron sometiendo a los indios a trabajos gratuitos. En 1834, por ejemplo, una circular del Supremo Gobierno dirigida a los prefectos les solicitaba vigilar que estos abusos no se cometieran:

Vuestra atención es requerida particularmente sobre la falta de método y de equidad con los que se exige [a los indios] su trabajo personal [...] por parte de ciertos propietarios que exigen de ellos sus servicios; y sobre todo la escandalosa costumbre de exigir de ellos trabajos forzados, a todo lo cual no deben considerarse obligados por ningún motivo.<sup>96</sup>

---

Yndígenas solo necesitan un ropaje de bayeta en un año, y sus sementeras aunque cortas les proporcionan sus sencillos alimentos, siendo lo único con que se conforman, pues no desean otra cosa, no se empeñan en abandonar el osio, que les es casi característico, sino en las épocas de la recaudación de contribuciones, con el objeto de satisfacerlas” (Thurner 2006: 89).

94. Trazegnies 1980: 53.

95. CDIP 1974: 350.

96. Piel 1995: 304.

Ahora bien, decíamos que el liberalismo criollo fue moderado y gradualista. ¿Por qué? Una explicación está relacionada con que era un grupo pequeño. Esto se habría resuelto con la movilización de los sectores populares e indígenas, pero el riesgo era abrir la posibilidad de una revolución popular, como ocurrió durante la Revolución francesa. La movilización popular podía desatar fuerzas que luego no podrían controlar. Lo cierto es que tanto liberales como conservadores apelaron a formas clientelares de adhesión antes que a constituir un movimiento con bases populares. Si bien existió una relación política entre liberales y artesanos, pues ambos reivindicaron las nociones de ciudadanía en el sentido de que el discurso liberal valoraba el papel que cumplían los hombres industrioses en la generación de riqueza y prosperidad, dicha relación fue ambivalente.<sup>97</sup> Por un lado, los liberales valoraban el trabajo productivo, y buscaron la politización de los artesanos, pues los consideraban elementos idóneos para la ampliación de la esfera pública a las clases trabajadoras. Pero, por otro lado, como estaban a favor de las libertades de oficio, buscaron debilitar gradualmente los gremios (que indirectamente afectaron a los artesanos) hasta que lograron su extinción en 1862. Una segunda limitación de los liberales criollos fue su incomprensión del mundo popular y la cultura andina. Los liberales no llegaron a abordar los problemas culturales ni menos a desarrollar una reflexión reivindicativa de la cultura popular ni del legado cultural andino. Si bien los liberales de la independencia articularon un discurso positivo de los gobernantes incas, su mirada del indígena contemporáneo fue parecida a la de los conservadores. Ambos partían del mismo diagnóstico, aunque llegaban a conclusiones diferentes: el indio estaba postrado en una situación de miseria material y espiritual. Sin embargo, para los liberales, la situación miserable de los indígenas no derivaba de su naturaleza, sino era consecuencia de los doscientos años de dominación colonial que los había privado de la educación, sometido a trabajos forzados (mita) y la exacción, vía el tributo indígena, de los pocos recursos que sus economías podían producir. Lo que el liberalismo se propuso fue levantar al indio de su situación abyecta, aunque limitándose a dos vías principales: la educación y la participación política. Una tercera cuestión a tener en cuenta son las limitaciones de las leyes como reguladoras de la conducta de la sociedad peruana. En efecto, lo que ocurrió fue que los caudillos militares se impusieron sobre la Constitución y las leyes. Ante la supremacía de los caudillos militares, los liberales se vieron obligados a plegarse detrás de estos y recortar sus proyectos reformistas para participar en el poder. Ejemplos paradigmáticos fueron el arequipeño Manuel del Río y el escritor Fernando Casos. El primero

---

97. García-Bryce 2008: 26.

fue aliado del político liberal Domingo Elías (quien se ungió como Jefe Político y Militar de la República en junio de 1844), pero no tuvo reparos en aceptar la Secretaría de Hacienda en el gobierno de Castilla, rival político de Elías.<sup>98</sup> El segundo es recordado por la ingrata tarea de intentar legitimar el gobierno golpista de los hermanos Gutiérrez, quienes habían defenestrado y ordenado (Marcelino Gutiérrez) la muerte del presidente José Balta. Agustín Gamarra llamó sarcásticamente “hombres de traje de negro” a los civiles que se plegaron para servir en tareas de hacienda, diplomacia y política a los gobernantes de turno.<sup>99</sup> La anarquía caudillista, en todo caso, postergó el debate liberal sobre la igualdad política, imponiéndose más bien cuestiones sobre la constitucionalidad, el peligro del autoritarismo, la lucha de facciones y la crítica al discurso a favor de delegar el poder a un hombre fuerte. Así, los liberales se vieron rebasados por la dinámica política, que llevó a la escena central a los caudillos.

Por otro lado, la inestabilidad política de la “temprana república” provocó la decepción de diversos liberales. Un liberal tempranamente desilusionado fue Bernardo de Monteagudo, ministro de Estado y Relaciones Exteriores durante el protectorado de San Martín (1821-1822). Monteagudo había sido protagonista de la revolución del Río de la Plata y del caos político desencadenado por la lucha de facciones. Llegó al Perú como un liberal moderado, pues creía que la igualdad jurídica debía ser implantada gradualmente para evitar la anarquía. De acuerdo con Monteagudo, los peruanos, debido a los tres siglos de dominación colonial, no estaban preparados para el ejercicio de sus derechos ciudadanos. Era necesario el paso de los años para que las costumbres y el “espíritu democrático” fueran internalizados por el conjunto de los grupos sociales que conformaban la sociedad peruana. De lo contrario, señalaba, la idea de igualdad se pervertiría, pues la utilizarían los demagogos para movilizar a las multitudes: “Unas veces la ambición y otras la ignorancia, levantaban el estandarte de la igualdad mal entendida, contra los verdaderos intereses de la independencia proclamada”.<sup>100</sup>

En el Perú independiente, siguiendo a Monteagudo, no existían las condiciones para la instauración de la igualdad política. La propiedad estaba concentrada en pocas manos y la educación apenas empezaba a difundirse. En esta situación, la dotación de derechos políticos a los sectores populares generaría la crisis de legitimidad de las autoridades:

---

98. McEvoy 2007: 56.

99. McEvoy 2011: 208.

100. Monteagudo 1916: 40.

y sin más criterio que aquel de que son susceptibles los hombres oprimidos e insultados por continuos ultrajes, naturalmente creen al oír proclamar la libertad y la igualdad, que la obediencia ha cesado ya de ser un deber; que el respeto a los magistrados es un favor que se les dispensa, y no un homenaje que se rinde a la autoridad que ejercen.<sup>101</sup>

La anarquía, sostiene Monteagudo, derivaría en un gobierno despótico, pues en tiempos de crisis el pueblo busca un salvador, un predestinado que restaure el orden, y este, por lo general, ante la aclamación popular, siente la tentación de convertirse en un tirano. El pesimismo de Monteagudo atraviesa el periodo anterior a la época del guano, cuando el liberalismo reverdece y puede detectarse una visión más optimista sobre la política peruana. Un ejemplo de esto fue José Silva Santisteban, quien señalaba que si bien la Independencia “improvisó hombres libres” en una sociedad acostumbrada al servilismo, esta situación había cambiado para 1874:

Llevamos avanzado ya mucho camino [...]. Ya no hay esclavos, las castas se asimilan, la propiedad territorial está subdividida, la aristocracia solariega ha caducado envuelta en el sudario de sus pergaminos y blasones, y el espíritu democrático cunde y predomina.<sup>102</sup>

Veamos con algo más detalle el liberalismo durante el apogeo del guano.

## Liberalismo y guano

Los ingresos del guano iniciaron y, en varios casos, aceleraron transformaciones que redefinieron la sociedad peruana diferenciándola claramente de la sociedad colonial. El Perú de la segunda mitad del siglo XIX se caracteriza más bien por el proceso de modernización que experimenta la economía, el Estado y la sociedad. En efecto, con la garantía del guano, el país volvió a ser sujeto de crédito internacional, se iniciaron las grandes inversiones en infraestructura ferroviaria y los importantes “valores de retorno” se derivaron a tecnificar las haciendas de azúcar y algodón; adicionalmente, las actividades mercantiles, y en particular la de importaciones, consolidaron a una élite comercial y financiera. Por otro lado,

---

101. *Ibíd.* p. 52.

102. Trazegnies 1980: 101. Cabe señalar que Santisteban tenía una visión negativa sobre las primeras décadas de vida republicana: “Desnudos de principios, ignorantes de la ciencia administrativa, con castas diversas, sin prácticas civiles, acostumbrados a obedecer ciegamente a los amos que la metrópoli nos enviara, no podíamos improvisarnos ciudadanos libres”.

se incrementó el papel del Estado en la sociedad, se registró la ampliación de la burocracia pública, se crearon nuevos ministerios y se fortalecieron funciones recientemente adquiridas por el Estado poscolonial, como la educación, que anteriormente estuvo bajo dominio de la Iglesia. En cuanto a los cambios sociales, los indicadores más importantes son la aparición de las “sociedades” como nuevos espacios de sociabilidad, tanto en el mundo de las élites (Club Nacional y Club de la Unión) como de los trabajadores (sociedades de artesanos y de ayuda mutua).<sup>103</sup> Por supuesto, estos cambios no repercutieron uniformemente en todo el país, sino particularmente en Lima y algunas ciudades vinculadas a la economía de exportación. En realidad, el guano inició la supremacía de Lima y de la costa sobre las regiones serranas, que en la colonia mantuvieron una importancia económica y en la temprana república mostraron protagonismo político.

De otro lado, la bonanza del guano tonificó el liberalismo económico, y podría decirse que se disolvió esa suerte de empate entre liberales económicos y proteccionistas que caracterizó las décadas anteriores, pasándose a un predominio de la élite librecambista o lo que podría llamarse como liberalismo del *laissez faire* para diferenciarlo del liberalismo político.<sup>104</sup> El fin de este empate se habría producido a fines de 1851, cuando el Congreso aprobó un esquema de aranceles de importación rebajados y uniformes que perduraron como política comercial en las siguientes tres décadas. El libre comercio y las ventajas comparativas se convirtieron en sentido común, en verdad evidente por sí misma, deslizándose al Perú a una “fiebre importadora” que Silva Santisteban justificó con el argumento de que, dada la riqueza guanera del Perú, “mejor es tener capacidad para comprar todo que saber cómo hacerlo”.<sup>105</sup>

Como ya se dijo, el liberalismo económico tenía una visión favorable de la desigualdad, en el sentido de que esta creaba un marco de incentivos para el emprendimiento de los individuos que dinamizaba la economía y creaba prosperidad económica, mientras que el liberalismo político partía del presupuesto de

---

103. Mücke 2010: 243-257.

104. Evidentemente, dentro del liberalismo económico como del político existían diversas corrientes. Gootenberg identifica cinco grupos dentro del liberalismo económico: los enviados políticos extranjeros y las casas comerciales de sus nacionales, los bolivarianos y los internacionalistas, y un incipiente bloque regional sureño en torno al eje de Arequipa (Gootenberg 1997: 45). De manera muy preliminar, podemos señalar que el liberalismo político albergaba por lo menos tres grupos: los liberales doctrinarios como Pedro Gálvez y Francisco de Paula Vigil, los liberales indigenistas como Juan Bustamante y Antonio Riveros, y los liberales civilistas, que se caracterizaban por su moderación y por su capacidad para las lides electorales.

105. Gootenberg 1998: 181.

que la igualdad de los individuos ante la ley era el cimiento del orden político, y, en principio, rechazaba las formas crudas de desigualdad económica, pues esta no permitía el desarrollo de aquella. Liberalismo económico y político son ideologías relacionadas, pero se puede ser liberal en economía sin aceptar a plenitud las ideas igualitarias del liberalismo político. Asimismo, un liberal en política podía aceptar que el mercado recompensara desigualmente el esfuerzo laboral de los individuos. Reconociendo que la realidad siempre es más compleja que las categorías de análisis, podemos señalar que mientras que un liberal económico ponía énfasis en el libre comercio, la expansión del mercado y la dinamización de la economía antes que en la necesidad de la igualdad ante la ley, un liberal político tenía como centro de sus preocupaciones promover el desarrollo de las instituciones democráticas sobre la base de la igualdad jurídica antes que el desarrollo del libre mercado. Se puede ilustrar la posición del liberalismo económico con el intento de Manuel Pardo de restaurar el tributo indígena bajo el argumento de que era una forma de inducir a las comunidades andinas con una economía de subsistencia a integrarse en el mercado mediante la venta de su fuerza de trabajo para obtener la cuota del tributo. Así, para Pardo, “la contribución personal”, además de sanear la caja fiscal, tendría un efecto económico positivo, pues incentivaba el trabajo indígena en las estancias, haciendas y minas, elevando la producción y el desarrollo nacional. En ese sentido, señalaba que con la restitución del tributo se superaría “la decadencia económica de los departamentos del interior [que] desde el año 1855 es debida a una disminución de trabajo originado por la supresión del impuesto personal”.<sup>106</sup> En cambio, para el liberalismo político, el tributo indígena era negativo porque perpetuaba los clivajes que bloqueaban la igualdad jurídica que debía homogenizar a la sociedad peruana. Así, para Bustamante, el tributo, además de restituir la desigualdad fiscal, reactivaría un mecanismo que daba poder a las autoridades locales para, con el pretexto de la recaudación, cometer una serie de exacciones (trabajos gratuitos y confiscaciones) contra los indios, bloqueando la protección universal de las leyes, fundamento de toda sociedad liberal. Al respecto afirmaba:

---

106. Pardo 2004: 371. Es ilustrativo que Pardo defendiera la restauración del tributo indígena apelando a ideas coloniales como la “absoluta carencia de ambición” del indio y justificara la necesidad de una fuerza externa (el tributo) para inducirlo a trabajar y vincularse con la economía de mercado. El escrito de Pardo, sobre el cual no podemos extendernos, es también una defensa contra quienes lo acusaban de causar la rebelión de Huancané: “Los pueblos de Puno no se han sublevado contra la contribución, se han sublevado contra los abusos cometidos por las autoridades subalternas, con el doble pretexto de la contribución y de las elecciones” (p. 378).

Las contribuciones directas o por cabeza, y las exacciones arbitrarias de los “mandatarios” y mestizos, son otros tantos ataques a los pequeños intereses de los indios, ataques que hacen desaparecer para estos el derecho a la propiedad. Mi blanco, mi fin único, es que las personas y las propiedades de los indios sean garantizadas por la ley.<sup>107</sup>

El guano, en todo caso, abrió un periodo para el fortalecimiento de ambos liberalismos, el político y el económico, así como para la emergencia de organizaciones y candidaturas liberales civiles.<sup>108</sup> En efecto, en las elecciones de 1850, convocadas por Ramón Castilla, surgió la primera candidatura liberal civil. Se trataba de Domingo Elías, un comerciante y hacendado iqueño que fue prefecto de Lima en 1843, diputado por Ica en 1845 y fundador del célebre Colegio Guadalupe. Elías fue un liberal de su tiempo que no tuvo inconveniente en ser el introductor de trabajadores chinos al Perú en condiciones de cuasiesclavitud.<sup>109</sup> En las elecciones de 1850, Elías fundó el Club Progresista, cuya secretaría recayó en Pedro Gálvez, y publicó el periódico *El Progreso*, a través del cual difundió su doctrina liberal-democrática. El Club Progresista estaba compuesto básicamente por comerciantes y hacendados de Lima y la costa norte. A través de *El Progreso* se difundieron las ideas liberales sobre el “asociacionismo”, en el sentido de que las asociaciones civiles (artísticas, industriales, políticas, etc.) constituían las bases de la democracia y la “igualdad social”. Estas asociaciones, que se caracterizaban por la igualdad entre sus miembros, serían el remedio del caudillismo y el clientelismo. En otro plano, se advertía que un gobierno militar, y aquí la crítica iba contra las candidaturas de Echenique y Vivanco, era incapaz de garantizar la igualdad, pues el militar gobernaba con “espíritu de cuerpo”, es decir, favoreciendo los intereses de un grupo y no los de la nación. En este sentido, se argumentó a favor de la abolición del tributo indígena, pues este sancionaba la desigualdad fiscal y condenaba a la explotación al “triste indio, al desgraciado oriundo de esta tierra que se dice hoy republicana y conserva parias en su seno”.<sup>110</sup> La carencia de bases nacionales y populares, el énfasis en el libre comercio que le restó el apoyo de los

---

107. Bustamante 2011: 110.

108. Juan Espinosa, por ejemplo, señalaba en su *Diccionario para el pueblo* (1855) que si bien la ley no establece distinciones, la desigualdad aparece conforme los hombres tienen que elegir determinados roles sociales que configuran sus particularidades: “El hombre es igual al nacer, después se diferencia de los demás por mil cualidades y circunstancias”. Espinosa 2001: 473.

109. Elías fundó el célebre Colegio Guadalupe, que se convirtió en la trinchera liberal frente al Convictorio de San Carlos, que dirigió el conservador Bartolomé Herrera.

110. Loayza 2005: 147.

artesanos, así como el papel de “gran elector” representado por Castilla, jugaron en contra de las opciones electorales de Elías. Echenique, el candidato oficial, fue proclamado como ganador por el Congreso, quedando Elías en el segundo lugar.

No obstante haber perdido la presidencia, la candidatura de Elías expresaba el protagonismo del liberalismo en el Perú del guano. Así, en 1854, se organizó una revolución liberal contra Echenique que devolvió a los liberales a la escena política. Inicialmente, Elías encabezó el movimiento, pero al poco tiempo la preeminencia militar y las redes políticas de Castilla colocaron a este como líder de la insurgencia. Castilla no era un liberal, pero se subió a la ola política que se levantó contra Echenique y los “consolidados”, viéndose obligado a cumplir con algunas reformas liberales, como la abolición del tributo indígena y de la esclavitud. En enero de 1855, se produjo la batalla decisiva en La Palma, y se constituyó un gobierno provisorio con Elías como Ministro de Hacienda, Pedro Gálvez en Justicia, Culto y Beneficencia, y Manuel Toribio Ureta en Gobierno, Relaciones Exteriores e Instrucción. Los años de 1855 a 1857 fueron la fase liberal del gobierno de Castilla. El factor de ruptura entre los liberales y Castilla fue la Constitución de 1856, aprobada por la Convención Nacional, la que, elegida con voto directo y de los indígenas, fue instalada en julio de 1855. La Constitución retomó el programa liberal en el sentido de restringir el presidencialismo y devolver el equilibrio de poder al régimen político recortado por la Constitución “gamarrista” de 1839. Entre otras cosas, la Constitución de 1856 limitó las atribuciones del Ejecutivo, recortó el mandato presidencial de seis a cuatro años, creó el Consejo de Ministros para regular su desempeño y amplió las libertades políticas. Asimismo, la Convención retomó el debate sobre el voto de los analfabetos, prevaleciendo la posición favorable del voto universal. Las palabras del diputado por Parinacochas, Juan Celestino Caveró, son representativas del liberalismo de la Convención: “Respetemos, pues, señores, ese derecho de sufragio [...] ese medio único que tienen los pobres indígenas de ponerse en contacto con la sociedad, de participar de la vida política, de vivir el espíritu de la civilización”.<sup>111</sup> La Convención Nacional y la Constitución de 1856 parecían anunciar tiempos de hegemonía liberal. Sin embargo, la Constitución distanció a Castilla de los liberales, que controlaban el Congreso. Si bien este firmó la Constitución con reservas, los acontecimientos posteriores encaminaron la política hacia posiciones conservadoras. Al año siguiente, el coronel Pablo Arguedas, con la anuencia de Castilla, quien se encontraba sofocando una insurrección en Arequipa, disolvió el Congreso, lo que precipitó la ruptura final entre Castilla y los liberales.

---

111. *Ibíd.*, p. 200.

Posteriormente, en 1860, se reunió el Congreso, presidido por Bartolomé Herrera, para aprobar una Constitución que recortó las medidas más liberales de la de 1856. Si bien la figura de Elías se apagó en la década de 1860 y el liberalismo tuvo que esperar a Manuel Pardo para volver a la escena política, se perfiló en esta época una suerte de “liberalismo indigenista” sobre el que vale la pena detenernos aunque sea brevemente.

## Liberalismo indigenista

En el marco del reavivamiento de la ideología liberal aparecieron los contornos de una suerte de “liberalismo indigenista” que si bien no llegó a consolidarse como una corriente dentro del movimiento liberal, resulta importante referirse a él, pues expresa las particularidades del liberalismo peruano. En efecto, el liberalismo en los países andinos tuvo que encarar el problema indígena, que era entendido en función de su incorporación a la vida nacional. Como se dijo, este problema fue aparentemente resuelto con la propuesta de su integración mediante la educación y el mercado. Sin embargo, los sucesos de Huancané entre 1866 y 1868 muestran que la insurrección indígena y el liberalismo podían congeniar en una especie de integración del indio a la nación peruana por la vía revolucionaria. Desarrollemos esta idea analizando los acontecimientos de Huancané. Asumiendo los riesgos de toda simplificación, podemos dividir los sucesos en dos etapas. La primera, que corresponde al estallido de las protestas contra el cobro del tributo indígena y su rápida escalada al cuestionamiento global de la explotación y la dominación del gamonalismo provinciano. La segunda, que corresponde a la intervención de Juan Bustamante y la campaña de la Sociedad Amiga de los Indios, en pro de una negociación pacífica, etapa que culmina con Bustamante asumiendo la conducción de los rebeldes y pereciendo víctima de la cruel represión contra el movimiento.

El estallido de las revueltas en Huancané ocurrió los días 4 y 5 de noviembre de 1866, y se originó en el cobro de varias contribuciones, entre las que destaca el tributo indígena, que bajo el nombre de “contribución personal” había sido restaurado el 20 de enero de 1866 por el futuro líder del Partido Civil Manuel Pardo, en ese momento ministro de Hacienda de Mariano Ignacio Prado.<sup>112</sup> Es una paradoja que fuera un liberal como Pardo quien, con un alto sentido de

---

112. Las autoridades locales pretendieron cobrar cinco pesos de un préstamo excepcional al Gobierno para la lucha contra España, cuando la orden de este préstamo había sido anulada, y dos reales para la terminación de la catedral de Puno. Jacobsen y Domínguez 2011: 54.

pragmatismo, promoviera el retorno de la “contribución personal” para ampliar la base fiscal. Una de las exigencias claves de los insurrectos fue la devolución de las contribuciones pagadas, y, a los pocos días del estallido de la revuelta, procedieron a nombrar nuevos subprefectos y gobernadores, trastocando y afectando la estructura de autoridad que era controlada por el gamonalismo puneño (prefectos, subprefectos, gobernadores y tenientes gobernadores).<sup>113</sup> Conviene señalar que el trasfondo social de esta revuelta estuvo atravesado por la revolución comercial que originaron las exportaciones de lanas al mercado inglés en el sur andino. Se trató de un proceso ambivalente. De un lado, por la emergencia o decantación de una élite local mercantil que vio en la dinamización de la economía la oportunidad de una modernización y la incorporación del indio a la sociedad nacional. De otro lado, por el recrudescimiento de las acciones del gamonalismo local para expandir su control sobre las comunidades indígenas con el propósito de monopolizar el acopio y la venta de lanas. Así, la economía mercantil, al mismo tiempo que dinamizó y articuló la producción comunal de lanas con el mercado inglés, revitalizó las ansias del gamonalismo local de ampliar su participación en los beneficios de este comercio a costa de la expoliación de los indígenas. Es en este marco que las protestas de los rebeldes contra la recaudación del tributo escalaron a un cuestionamiento global del poder gamonal y se extendieron a lugares como Azángaro (donde se destituyó y apresó al gobernador del distrito de Samán), con lo cual el movimiento adquiría una proyección regional. Ante estos hechos, el prefecto de Puno, Hipólito Valdez, abolió los impuestos y aceptó los cambios de autoridades realizados por los indios, abriéndose un proceso de negociación y reconocimiento de los reclamos indígenas. Como la revuelta se extendió a otras zonas, intervino el obispo de Puno, Juan Ambrosio Huerta, al mando de varios contingentes militares, y logró pacificar temporalmente a los rebeldes para diciembre de 1866. Se estableció así una tensa calma.

La intervención de Bustamante, quien era oriundo de Lampa, Puno, y ampliamente conocido en la zona, se produjo en febrero de 1867. Bustamante asumió un camino legalista, logrando que varias comunidades lo nombraran “apoderado” ante el gobierno de Prado, para promover una legislación y una política a favor de los indios.<sup>114</sup> Bustamante era un político cercano a Prado, pues ambos

---

113. McEvoy 1999: 91.

114. Juan Bustamante fue un personaje singular para su época. Nació el 24 de junio de 1808 en Lampa, Puno. Viajó por Europa y escribió varios libros donde relató sus viajes. Llegó a ser representante ante el parlamento en tres oportunidades. Basadre señala que pagó de sus propios recursos la construcción de los puentes sobre los ríos Pucará y Cabanillas (Basadre, volumen V, 1983: 69). Asimismo, Bustamante había repartido una de sus haciendas entre los indios. McEvoy 1999: 94.

habían defendido la causa liberal en la batalla de La Palma en 1855, y posteriormente estuvieron juntos en el combate del 2 de mayo de 1866 contra la escuadra española. El Gobierno nombró una “comisión pacificadora” al mando del coronel Baltazar Caravedo, quien inició negociaciones con los rebeldes. Por otro lado, una moción para derogar la contribución personal presentada al Congreso, instalado en febrero de 1867, fue debatida, aprobada y promulgada el 15 de marzo. Cuando parecía que estas medidas amainarían las conmociones, se produjo una reacción del gamonalismo puneño, que procedió a cobrar el tributo derogado, reanudándose los levantamientos, en abril y mayo, para destituir a las autoridades locales. En estas circunstancias, los hacendados formaron milicias contrainsurgentes y lograron la intervención del coronel Andrés Recharte, subprefecto de la provincia de Azángaro y comandante de armas de Puno, para sofocar violentamente a los insurrectos. La defensa de estas acciones puede ilustrarse con el escrito del hacendado Mariano Montesinos de 1867, en el que afirma que el indio “en su actual estado de ignorancia [...] puede pasar en un momento de la obediencia ciega y la mansedumbre más humilde a los excesos y furores de la barbarie más brutal y sanguinaria”, por lo cual se justificaba una represión firme e inmediata en tanto que “la primera ley que tienen que obedecer [los individuos] es la de su propia conservación”.<sup>115</sup> Por su parte, Recharte justificó la represión acusando a los insurrectos de querer implantar el “comunismo, porque teniendo todos los hombres los mismos derechos naturales, deben ser iguales social y políticamente”; con este propósito, agrega Recharte, los insurrectos confiscaron las propiedades de los “blancos” para “hacer uso en común” de ellos.<sup>116</sup>

Por su parte, Bustamante, a mediados de 1867, fundó con un grupo de liberales de la élite profesional, política y económica de Lima la Sociedad Amiga de los Indios. El 9 de agosto, gracias a que entre los miembros fundadores estuvo el editor de *El Comercio* Manuel Amunátegui, inició una campaña de información y debate sobre la situación del indio en el Perú. Bustamante solicitó a varias exautoridades de Puno (José Miguel Medina, Manuel A. Aparicio, Ramón Vargas Machuca, M. V. Morote, Rudecindo Beltrán y Miguel S. Zavala) que respondiesen

---

115. Jacobsen y Domínguez 2011: 76.

116. Recharte 2011: 135-136. Es interesante que en su informe Recharte asume una noción del liberalismo económico para justificar la represión a estos supuestos comunistas, en el sentido de que al eliminar el “interés personal” se elimina también lo que promueve que los hombres se esfuercen para mejorar sus labores y dinamizar la economía: “Los partidarios, pues, del sistema comunista, han tratado de destruir el trabajo, la libertad y la familia, sin calcular acaso que un valer personal proporcionado a la cantidad y calidad de la obra, no puede el trabajador desplegar la actividad necesaria porque no hay interés personal” (p. 136).

mediante cartas sobre los medios pertinentes para “el mejoramiento y el progreso del indio”. Este debate fue el más intenso del siglo XIX, solo comparable al de la década de 1920, y definió los perfiles de lo que podría haber sido el programa del liberalismo indigenista. Aquí interesa resaltar tres aspectos. En primer lugar, el diagnóstico que emerge de las cartas es que las instituciones democráticas no podrían desarrollarse plenamente mientras los indios persistiesen al margen del “imperio de la ley”, es decir, dejando que las oligarquías provincianas los sometieran a los antiguos mecanismos de dominación y explotación. En palabras de José Miguel Medina: “Es un contrasentido, convertir, en un pueblo de republicanos, [cuando] una proporción de compatriotas [...] esté reducida a la condición de parias”.<sup>117</sup> En segundo lugar, el bloqueo de la igualdad jurídica en la sociedad rural no solo se debe a la acción y los intereses de los grupos privados, sino que también son responsables las autoridades públicas y agentes del Estado, produciéndose una suerte de asociación público-privado para obtener recursos a costa de los indios. El general Vargas Machuca, quien refiere que el ejército recurría a la explotación cuando cruzaba los territorios de las comunidades, señala que: “Ni los gobiernos, que han debido hacer cumplir la Constitución del Estado, en protección de sus derechos y garantías, ni jamás las autoridades subalternas, han cumplido en beneficio de esos infelices, como un precepto que la ley les imponía”.<sup>118</sup> En tercer lugar, la ciudadanía de los indios significaría cierto nivel de confrontación social dada la resistencia de aquellos que se beneficiaban del trabajo de los indios. En ese sentido, Bustamante afirmaba:

Los que se oponen a la regeneración del indio y los que frustran todo buen deseo, son los que viven a costa del sudor del pobre, y los que se enriquecen abusando de la ignorancia, humillación y abandono del indio. No quieren que el indio abra los ojos a la luz de la verdad; no quieren que conozca sus derechos y se emancipe de sus opresores.<sup>119</sup>

Es esta conciencia de que existen sectores activamente opuestos a la ciudadanía de los indios lo que creemos que abre la posibilidad de una confrontación social liderada por el liberalismo indigenista. En todo caso, fue lo que percibieron los sectores conservadores que acusaban a Bustamante de querer insurreccionar a

---

117. Vázquez 1976: 157.

118. *Ibíd.*, p. 159. Otro de los consultados por Bustamante, el general M. V. Morote, señalaba que en la época en que estuvo como subprefecto de Chucuito había observado y tratado de evitar la “defraudación de los trabajos personales gratuitos que les exigían ejecutar los gobernadores, curas, jueces y subprefectos” (p. 161).

119. *Ibíd.*, pp. 163-164.

los indios y lo que explica en parte su posterior decisión de encabezar la rebelión de los indios de Huancané.

En el plano nacional ocurrieron dos hechos que reconfiguraron los conflictos de Puno. Por un lado, el 29 de agosto de 1867 se promulgó la nueva Constitución, la que retomó algunas reformas liberales, como la limitación del Poder Ejecutivo frente al Congreso, la eliminación de los fueros eclesiásticos y la garantía de las libertades civiles y políticas, entre otras. Por otro lado, el 22 de septiembre estalló en Arequipa un movimiento liderado por el general Pedro Diez Canseco para destituir a Prado. Paralelamente, en Trujillo, el coronel José Balta se declaró en rebeldía. En esta situación, Bustamante pasó de mediador entre los rebeldes y el Gobierno a encabezar y orientar el movimiento de defensa y sostenimiento político de Prado. De esta manera, el liberalismo indigenista pasó a asumirse como un “liberalismo indigenista pradista”, que si bien conectó a los rebeldes con la política nacional caudillista, también lo hipotecó a la suerte de Prado. Bustamante fue derrotado en Huancané por las fuerzas antipradistas el 12 de noviembre. Procedió a retirarse a Muñani, donde las tropas de Luis Esteves y los campesinos reclutados lo rechazaron. Bustamante pudo tomar Puno el 30 de diciembre, pero ante la proximidad de Recharte abandonó la ciudad, y cuando estaba cerca de Pusi fue sorprendido y aplastado por sus tropas. Bustamante y unos 71 líderes indios fueron conducidos a Pusi. Allí los indios fueron asfixiados en una choza y Bustamante degollado a machetazos el 3 de enero. Dos días después, el 5 de enero, el presidente Prado, quien no pudo tomar Arequipa, regresó a Lima con un ejército reducido y renunció a la presidencia.

Con la derrota de Bustamante se frustró el mayor esfuerzo de un sector liberal por tratar de representar y tender puentes con el mundo andino, acabando lo que pudo ser una suerte de liberalismo indigenista. Al año siguiente, la Sociedad Amigos de los Indios se disolvió, pero varios de sus miembros, como el presidente José Miguel Medina y el vicepresidente Manuel Amunátegui, continuaron en política y figuraron como fundadores del Partido Civil, la otra peculiaridad del liberalismo peruano.

## **El liberalismo civilista**

Una segunda particularidad del liberalismo peruano fue la emergencia del liberalismo civilista como fuerza política hegemónica en la segunda mitad del XIX e inicios del XX. De acuerdo con Mücke, el Partido Civil es resultado de la unión entre la burguesía académica, es decir, los grupos de profesionales y burócratas que se adscribían al liberalismo político, y la burguesía económica (principalmente

los grupos mercantiles y exportadores), que habían crecido y se consolidaron con el auge guanero.<sup>120</sup> Ahora bien, los civilistas eran más liberales en lo económico que en lo político. Tampoco eran todo el liberalismo, pero evidentemente constituían la fracción mejor organizada dentro del movimiento liberal. En el decenio de 1870, fueron la principal fuerza liberal tanto por su número como por su control del poder político. Los civilistas eran moderados y pragmáticos. No se plantearon grandes reformas sociales ni se enfrentaron con la Iglesia. El grueso de ellos se declaraba católico, y creía que, en una sociedad con una recurrente inestabilidad política, la Iglesia era clave para garantizar el orden social y la legitimidad de las autoridades.

Lo anterior puede ilustrarse en la figura de su líder principal, Manuel Pardo, quien se esforzó más en construir un discurso modernizador y elaborar una propuesta económica que en formular un programa de reformas político-liberales.<sup>121</sup> Se puede decir que Pardo fue un “liberal de tiempo de crisis”, pues se diferenció de los liberales librecambistas de la década de 1850 en el sentido de que previó el agotamiento de las reservas del guano y desarrolló una propuesta para diversificar la economía mediante la construcción de los ferrocarriles, la creación de manufacturas en algunas regiones como Jauja, productora de lanas, y la colonización de la selva central, con la esperanza de descubrir nuevos recursos naturales que evitaran la dependencia de las exportaciones peruanas de un solo producto.<sup>122</sup> La importancia otorgada por Pardo a la economía, por encima de la política, puede inscribirse en una suerte de determinismo económico en el sentido de que consideraba que la expansión de la economía mercantil, la creación de una infraestructura de transporte y, en general, un sostenido crecimiento económico transformarían las estructuras tradicionales de la sociedad, incorporarían a las poblaciones indígenas al mercado, facilitarían la aparición de élites modernizadoras en las provincias y llevarían a su declive a las oligarquías que se sustentaban en la explotación del indio.<sup>123</sup> En este sentido, la integración del Perú mediante un mercado interno nacional y la generalización de los beneficios económicos deberían resolver los diversos problemas sociales y políticos que persistían en la sociedad poscolonial.

---

120. Mücke 2010: 130.

121. McEvoy 1994: 147-202.

122. Gootenberg 1998: 122-176.

123. Mücke 2010: 27.

Por otro lado, el pensamiento político de Pardo y los civilistas ponía énfasis en el constitucionalismo y la institucionalidad democrática, y solo secundariamente en la igualdad. Esto se debía a la necesidad de crear conciencia y defender el Estado de derecho sobre la arbitrariedad de los caudillos militares y porque la igualdad quedaba supuesta como principio de las instituciones democráticas. Sin embargo, la igualdad con respecto a las poblaciones indígenas sí debió ser una preocupación de los civilistas, y esto no ocurrió pese a que numerosos miembros de la Sociedad Amiga de los Indios fueron también fundadores del Partido Civil. La labor indigenista del civilismo casi se limitó al fomento de la educación primaria mediante partidas presupuestales otorgadas a los municipios, que, de acuerdo con la reforma descentralista de Pardo, asumieron la administración de la educación (los liberales también promovieron escuelas nocturnas de artesanos y apoyaron las que estos crearon).<sup>124</sup> No obstante, como ocurrió con gobiernos anteriores, fueron mucho mayores las leyes y normas a favor de la construcción de escuelas que las que realmente se llegaron a realizar. En realidad, el civilismo hizo contribuciones a la democracia y la política peruanas principalmente en Lima y algunas ciudades costeras donde, como señala Mücke, la burguesía era lo suficientemente poderosa para imponer sus políticas liberales. Su mayor contribución tal vez sea la organización del primer partido político nacional, que instituyó un programa, una identidad, cuadros y formas de acción políticas que fortalecieron la democracia.

La cuestión de la igualdad aparece brevemente delineada durante las campañas electorales de 1871-1872, cuando Pardo reclama al gobierno “la igualdad de la justicia”, es decir, que el presidente Balta se abstenga de interferir apoyando con los recursos del Estado al candidato de su preferencia. De otro lado, Pardo era consciente de que el ideal de la democracia requería de una amplia participación popular, pero también tenía un sentido práctico: mientras mayor fuera el número de electores menores serían las posibilidades de controlar el sentido de los votos. “¿Qué es la República, si todos los ciudadanos no acuden al llamamiento de la ley, para contribuir con la mayoría de sus sufragios, a la fiel expresión de la opinión popular?”, se preguntaba.<sup>125</sup> La principal fuerza de Pardo y los civilistas fue, siguiendo a McEvoy, la movilización pluriclasista en torno a un ideario y un programa de reformas liberales. En tal sentido, la primera proclama de la Sociedad

---

124. La preocupación indigenista de liberales y civilistas se inició, por decirlo de algún modo, con un carácter literario a través de la *Revista de Lima*, en la cual se publicaron cuentos y novelas con una visión crítica sobre la condición del indio y los sujetos oprimidos.

125. Pardo 2004: 386.

Independencia Electoral convocaba a “la gran mayoría del país sin distinciones de clases, sin excepción de personas”, es decir, al “capitalista y el artesano, el propietario y el jornalero, el hombre de la universidad y el empleado público unidos por primera vez en confraternidad”.<sup>126</sup> El mayor aporte civilista, en este sentido, sería la recuperación de la política electoral como escena central de la participación de los diversos grupos sociales. Con la bandera de que había que adecentar la política, Pardo logró movilizar voluntades cívicas para oponerse al caudillismo militar prevaeciente en las disputas por el poder. Conviene señalar que si bien los civilistas contribuyeron al desarrollo de la política democrática, no superaron las limitaciones de su época, en particular el clientelismo y el elitismo. Mücke ha mostrado que las relaciones con el artesanado y los sectores populares se basaron en el ofrecimiento de prebendas y reparto de agasajos; asimismo, que la composición y los candidatos de origen popular fueron marginales dentro del Partido Civil. Si el civilismo ya era un liberalismo bastante moderado antes de la Guerra del Pacífico, con posterioridad a ella experimentará una transformación ideológica que lo acercará a posiciones conservadoras con respecto al voto de los analfabetos. Veremos esto a continuación.

## La transformación liberal

En las últimas décadas del siglo XIX soplaban, en el mundo europeo y americano, los vientos conservadores del positivismo. En parte como reacción a los movimientos liberales y socialistas que parecían anunciar tiempos insurreccionales, se produjo el ascenso del positivismo como concepción dominante de las élites. Inclusive entre los liberales la célebre frase “orden y progreso” se convirtió en un referente político. Las ideas positivistas no eran nuevas, pero su formulación “científica” las revistió de respetabilidad y renovación intelectual. El carácter “científico” del positivismo y la reputación de autores como Augusto Comte o Herbert Spencer le abrieron puertas incluso entre los liberales. Henri de Saint-Simon, por ejemplo, que en su juventud había defendido los postulados de la libertad y la igualdad, pasó bajo el influjo del positivismo a propugnar la necesidad del orden, la exclusión del voto a los analfabetos y la conveniencia de un gobierno fuerte que garantice la senda del progreso que vivía el siglo XIX.<sup>127</sup> El positivismo, entonces, tendió puentes e hizo posible la conciliación entre liberales y conservadores.

---

126. McEvoy 2007: 199.

127. Hale 2002: 50-108.

De otro lado, el positivismo se vio fortalecido con ideologías como el darwinismo social, que reposicionó la desigualdad entre los hombres como una cuestión “natural”. Algunos pasajes de la obra de Darwin se prestaron para usar la idea de selección natural como explicación del desarrollo diverso de las sociedades. En *El origen de las especies*, por ejemplo, señala: “Los salvajes suelen eliminar muy pronto a los individuos débiles de espíritu o de cuerpo, haciendo que cuantos les sobrevivan presenten, de ordinario, una salud fuerte y vigorosa”.<sup>128</sup> Por su parte, Herbert Spencer, el difusor más importante del darwinismo social, señalaba que los grupos raciales se desarrollan a partir de las leyes de selección natural, a causa de las que prevalece el más apto, de modo que la riqueza y la pobreza serían señal de superioridad e incapacidad, respectivamente. En una situación competitiva, se sugería, la naturaleza haría ganar a los mejores, y este proceso llevaría a una mejora global.<sup>129</sup> El darwinismo social correspondió a una época en que la idea de progreso calzó con una sociedad que experimentaba una era de prosperidad y bienestar general luego de la Revolución Industrial y el desarrollo del capitalismo. Se trataba de una ideología que glorificaba y buscaba legitimar el desarrollo de la sociedad victoriana.

En el Perú posterior a la Guerra del Pacífico, las ideas positivistas fueron los referentes básicos de las élites que se embarcaron en la “reconstrucción nacional”. La “política científica” se convirtió para liberales y conservadores en la esperanza de construir un Perú sobre bases sólidas, aunque abandonando los ideales democráticos del liberalismo clásico. De otro lado, los liberales civilistas tuvieron que posicionarse detrás de los caudillos militares. El gobierno de Cáceres (1886-1890) tuvo a simpatizantes y connotados políticos civilistas en cargos ministeriales y públicos, como Manuel Candamo, Luis Felipe Villarán y Juan Antonio Ribeyro. Para varios civilistas, el autoritarismo de Cáceres fue percibido como un mal necesario para restablecer el principio de autoridad y reconstruir las bases materiales de la nación. Se trató, en realidad, de un régimen cívico-militar. No obstante, la imposición del general Cáceres de Remigio Morales Bermúdez en 1890 en la Presidencia de la República, y luego su propia reelección como presidente en 1894, tuvo como respuesta la formación de un bloque de oposición: la Coalición Nacional, conformada por el Partido Demócrata de Nicolás de Piérola y por los civilistas y liberales que habían fundado la Unión Cívica en 1890. De acuerdo con Carmen McEvoy, la Coalición retomó el discurso “republicano democratizante” del civilismo anterior a la guerra con Chile. En un documento partidario, “Doctrinas demócratas”, Piérola señaló como uno de los problemas

---

128. Lema 2009: 1074-1075.

129. *Ibíd.*, p. 1079.

del país la inexistencia de ciudadanos, y, en ese sentido, planteó que la extensión de la ciudadanía era una tarea de los partidos para consolidar la nación.<sup>130</sup>

Sin embargo, resulta paradójico que fuera bajo el gobierno de Piérola que se produjo la exclusión de los analfabetos del sufragio. En efecto, luego de la guerra civil (1894-1895) que derrocó a Cáceres y llevó al poder a Piérola, se realizaron reformas políticas y electorales que tendían a la centralización del poder. Entre estas reformas estuvo el requerimiento de saber leer y escribir para tomar parte en el ejercicio electoral. Como se vio anteriormente, en el Perú existía una larga tradición de críticas al voto de los analfabetos, pues, para algunos, en la participación indígena y popular estaba el origen de la inestabilidad política del país. Las elecciones, decían, generaban la formación de bandos políticos que movilizaban a las muchedumbres para controlar las mesas de sufragio, convirtiendo los centros electorales en campos de batallas violentas que acababan imponiendo a quienes controlaban el mayor número de mesas electorales. Esto, de acuerdo con esta versión, inhibió la participación de segmentos de las clases medias y altas que no querían verse en medio de estas disputas callejeras. Si en las ciudades las disputas electorales dividían a la población, en las provincias se habían formado grupos de “notables” que controlaban las elecciones, los municipios y las diputaciones departamentales con fines particulares, frenando las reformas modernizadoras que se diseñaban desde el Gobierno central. En esta situación, la restricción del voto se vio como una medida para aquietar las luchas políticas, reducir el poder acumulado por las oligarquías provincianas y generar estabilidad.

La restricción del voto se venía discutiendo desde 1890 cuando varios congresistas, entre los que destacaba el civilista Isaac Alzamora, presentaron un proyecto de ley para excluir a los analfabetos del sufragio. Esta acción significó una transformación de los liberales tal como ocurrió en otras partes de América y Europa.<sup>131</sup> Dicha transformación puede ilustrarse con el caso de Mariano H. Cornejo. En 1891, cuando se presentó el proyecto para excluir a los analfabetos, señaló:

Todos saben que el derecho es una condición; que sin el derecho civil no hay vida civil; que sin el derecho político no hay vida política. Y yo os pregunto con la restricción de saber leer y escribir, ¿con qué derecho pretendéis arrebatar la vida política al 90% de los ciudadanos del Perú? ¿Con qué derecho pretendéis establecer una oligarquía, cuando todo gobierno de las minorías es siempre tiránico por opuesto a la voluntad nacional?<sup>132</sup>

---

130. McEvoy 1997: 324-325.

131. Hale 2002: 320-379.

132. Del Águila 2012: 255.

Este proyecto fue rechazado. Sin embargo, cuando se retomó su discusión en 1895, luego de la guerra civil entre pierolistas y caceristas, el Congreso aprobó, con votos de civilistas, la exclusión de los analfabetos.

Carmen McEvoy sugiere que la restricción del voto era parte del proceso de desmontar los núcleos de poder provincianos que, en buena medida, habían sostenido al cacismo. En octubre de 1895, por ejemplo, el ministro de Hacienda presentó un proyecto de ley para eliminar las Juntas Departamentales, a las que se consideraba como organismos poderosos que desestabilizaban las políticas del Ejecutivo. El proyecto no fue aprobado, pero el 11 de noviembre se las ahogó financieramente con la abolición de la contribución personal, principal fuente financiera de las Juntas. Por otro lado, el 20 de noviembre de 1896, contra la oposición de los diputados provincianos, se aprobó la ley electoral, que centralizó la conducción de los comicios en la Junta Electoral Nacional. Hasta entonces las municipalidades y —cuando existieron— las Juntas Departamentales eran las encargadas de organizar e implementar las elecciones en sus circunscripciones. Evidentemente, esto significaba el protagonismo de los grupos de poder que controlaban los gobiernos locales y departamentales. Con la creación de la Junta Electoral Nacional pasó a organizarse las elecciones de arriba hacia abajo, con poca o nula participación de los poderes locales. Así, el efecto de la ley fue aquietar la movilización política en las provincias y concentrar el peso político en Lima y las ciudades de la costa, donde residía la mayor parte de los alfabetos.

En los siguientes años, el civilismo fue recuperando posiciones bajo el gobierno de Eduardo López de Romaña (1899-1903), y, sorprendentemente, se alió con el Partido Constitucional del general Cáceres en las elecciones de 1903, recuperando Manuel Candamo la presidencia para el Partido Civil. La alianza civilista-constitucional inauguró un periodo de estabilidad política que se vio favorecida por el crecimiento de la economía peruana gracias al auge exportador agrominero. No obstante, la calma de este periodo, al que Jorge Basadre bautizó como la República Aristocrática, se obtuvo a costa de elitizar la política, conformándose, en palabras de McEvoy, una suerte de “republicanismo conservador”, distinto al civilismo anterior a la guerra con Chile, cuando el partido asumió las banderas de la ciudadanía y movilizó a las clases medias, populares y provincianas. Esta elitización puede ilustrarse con el grupo de Los 24 Amigos, que tuvieron una gran influencia en los gobiernos civilistas. La política adquirió un aire de familia, un coto cerrado de pocos apellidos. Como señalaba González Prada, “un José Pardo y Barreda en la Presidencia de la República, un Felipe de Osma y Pardo en la Corte Suprema, un Pedro de Osma y Pardo en la Alcaldía Municipal de Lima y

un José Antonio de Lavalle y Pardo en una importante fiscalía”.<sup>133</sup> La contrapartida de esta elitización fue el reforzamiento de los lazos tradicionales entre los de arriba y los de abajo: el padrinazgo, el clientelismo y compadrazgo.

## Adiós (temporal) al liberalismo

La transacción del liberalismo civilista con los conservadores-constitucionales, así como el abandono o retraimiento de las banderas liberales de igualdad y ciudadanía, tuvieron, a mediano plazo, un altísimo precio, pues facilitaron que el liberalismo fuera rotulado bajo la categoría de “oligarquía”, palabra que habría de tener enorme trascendencia en el lenguaje político del siglo XX. El liberalismo igualitario, sin o con muy poca influencia en las esferas gubernamentales, y carente de peso ideológico frente al positivismo, quedó como una corriente marginal frente al “liberalismo conservador”. En este contexto, el anarquismo, el socialismo y el aprismo emergieron con discursos y prácticas políticas renovadoras. Estas corrientes ideológicas llevaron a cabo una crítica sistemática del civilismo y fueron las que construyeron y popularizaron la imagen del siglo XIX como una época dominada por la oligarquía. La oligarquía fue muchas cosas, pero la noción más extendida refería a los grupos que controlaban el Estado y la economía en beneficio de ellos mismos. Esta oligarquía, siguiendo a estas posiciones, era antinacional, explotadora y racista: usufructuaba como propios o en asociación del imperialismo los recursos naturales de la nación (minerales, petróleo, etc.), sometía a regímenes laborales infrahumanos a las clases trabajadoras y marginaba, vía su alianza con el gamonalismo, a las poblaciones indígenas. En suma, la oligarquía se fue constituyendo como el principal enemigo para la formación de una nación moderna y democrática.

Anarquistas, marxistas y apristas no hicieron distinciones entre el liberalismo igualitario y el conservador, metiendo a las élites políticas en el saco de los “oligarcas”. Manuel González Prada, por ejemplo, criticaba la poca consistencia ideológica y política de los liberales, quienes se movían por interés material antes que por valores. El Partido Liberal, de acuerdo con el célebre anarquista, habría sido un núcleo de consignatarios del guano, “negociantes disfrazados de políticos” que medraban de los negocios con el Estado. González Prada no veía diferencias políticas entre caceristas, civilistas y demócratas: “Civilistas, cívicos y demócratas,

---

133. Mc Evoy 1997: 392.

todos se congratulan, comen y beben en cínica y repugnante promiscuidad”<sup>134</sup> Por su parte, José Carlos Mariátegui asociaba a los civilistas con los grandes propietarios de latifundios, es decir, con la clase “aristocrática” que había sobrevivido a la colonia y seguía controlando la economía y la política en el país:

El poder de esta clase —civilistas o “neogodos”— procedía en buena cuenta de la propiedad de la tierra. En los primeros años de la Independencia, no era precisamente una clase de capitalistas sino una clase de propietarios. Su condición de clase propietaria —y no de clase ilustrada— le había consentido solidarizar sus intereses con los de los comerciantes y prestamistas extranjeros y traficar a este título con el Estado y la riqueza pública. La propiedad de la tierra, debida al Virreinato, le había dado bajo la República la posesión del capital comercial. Los privilegios de la Colonia habían engendrado los privilegios de la República.<sup>135</sup>

De acuerdo con Mariátegui, las bases feudales del civilismo lo llevaron a asumir posiciones conservadoras:

En el estado mayor civilista figuraban algunos liberales moderados que tendían a imprimir a la política del Estado una orientación capitalista, desvinculándola en lo posible de su tradición feudal. Pero el predominio que la casta feudal mantuvo en el civilismo, junto con el retardamiento que a nuestro proceso político impuso la guerra, impidió a esos abogados y jurisperitos civilistas avanzar en tal dirección. Ante el poder del clero y la Iglesia, el civilismo manifestó ordinariamente un pragmatismo pasivo y un positivismo conservador que, salvo alguna excepción individual, no cesaron luego de caracterizarlo mentalmente.<sup>136</sup>

Por último, Haya de la Torre también asociaba al civilismo con la clase feudal que controlaba el Estado y, a través de él, dominaba a la sociedad peruana, aunque señalaba que esta clase estaba asociada al imperialismo, es decir, amarrada a los intereses extranjeros. La lectura del Perú poscolonial de Haya de la Torre era la siguiente:

Con la Independencia, la clase feudal criolla, fortalecida en 300 años de desarrollo, logra emanciparse del contralor de la clase feudal dominante española (y portuguesa), respaldo de la corona. Este conflicto de intereses tuvo su línea central en la necesidad de sostener el monopolio comercial por parte de la clase dominante española (y portuguesa) y la necesidad del librecambio por parte de la clase dominante criolla.<sup>137</sup>

---

134. *Ibid.*, p. 207.

135. Mariátegui 1969: 65.

136. *Ibid.* p. 168.

137. Haya de la Torre, 1956: 128.

De otra parte, en cuanto a la práctica política, anarquistas, socialistas y apristas rebasaron al liberalismo civilista cuando promovieron los partidos de masas. Estas corrientes no solo politizaron “clasistamente” a campesinos, obreros y capas medias, sino que construyeron nuevas prácticas políticas a través de las organizaciones sindicales y sociales que marcaron la pauta de las relaciones entre Estado y sociedad del siglo XX. Asimismo, pusieron en la escena pública a nuevos personajes: el cuadro político, el dirigente sindical, el líder campesino, la mujer luchadora y el intelectual orgánico. Ideológicamente, sepultaron al liberalismo al asumir y radicalizar las ideas igualitarias. La noción básica de estas corrientes era que los hombres no poseían libre albedrío para elegir sus lugares en la sociedad, sino que estas elecciones eran restringidas por su pertenencia a una clase social y a la educación que recibían. La decisión de ser artesano o corredor de bolsa no derivaba necesariamente de la elección de los individuos, sino que estaba afectada por factores que iban más allá de la voluntad de los hombres. Asimismo, en el centro de este pensamiento estaba la cuestión de si los hombres eran propietarios de los medios de producción o tenían que vender su fuerza de trabajo para estos propietarios, pues de ella derivaba la división entre ricos y pobres que caracterizaba a la sociedad capitalista. La explotación, entonces, jugaba un papel crucial en la producción de desigualdades. Con algunas diferencias, la salida para anarquistas, marxistas y apristas era la colectivización de los medios de producción, con lo cual se liquidaba, en teoría, la explotación económica y se sentaban las bases de la futura sociedad sin clases. Estas ideas y los programas políticos de apristas y socialistas de fines de la década de 1920 marcan los ideales que predominaron durante casi todo el siglo XX.

## A manera de conclusión

La igualdad es una promesa pendiente de los liberales criollos que fundaron las instituciones políticas de la república peruana. La igualdad, sin embargo, sea como principio filosófico, en su versión jurídica o política, ha tenido una trayectoria azarosa en la historia republicana. El liberalismo criollo intentó implantar la igualdad sin constituir una sociedad liberal, es decir, sin llevar a cabo las reformas socioeconómicas necesarias para su inserción como reguladora de la política y las relaciones sociales entre peruanos. Como sugiere Nagel, la igualdad política y jurídica solo es plenamente realizable si extendemos la igualdad a las áreas de las relaciones económicas y sociales.<sup>138</sup> A esto puede añadirse la ambivalencia que

---

138. Nagel 1996: 69.

aportó el liberalismo político, que valoraba la desigualdad económica como elemento que incentivaba la competencia por sobresalir y el espíritu empresarial de los individuos. Quedó relegada así la idea del liberalismo político, que señalaba que no era viable una política a favor de la igualdad y la equidad sin un cuestionamiento profundo de las desigualdades y de las ideas que las intentan legitimar.

A fines del siglo XIX, bajo el impacto de la guerra con Chile y del positivismo, el liberalismo adquirió connotaciones conservadoras, particularmente con respecto al voto de los analfabetos y la estabilidad política. El liberalismo igualitario perdió protagonismo y pasó a ser una posición secundaria o marginal de la política peruana. El abandono de las posiciones igualitarias los acercó a los conservadores, y dieron su apoyo en 1895 a la exclusión de los analfabetos del sufragio. Esto abrió un espacio para el advenimiento del anarquismo, el socialismo y el reformismo aprista, que en las décadas siguientes renovaron las prácticas y los discursos políticos que acabaron con la llamada “política de los salones” civilista y la llevaron a las calles. Por otro lado, anarquistas, socialistas y apristas arrebataron y radicalizaron las banderas igualitarias del liberalismo introduciendo la idea de una sociedad sin clases sociales. El papel de estas nuevas fuerzas políticas, particularmente del socialismo y el aprismo, no se limitó al terreno de las ideas, sino que transformaron las prácticas políticas politizando a amplios segmentos de la población obrera y campesina indígena. Socialistas y apristas, sin reconocerlo, fueron herederos de las banderas liberales de la igualdad. Se embarcaron, sin embargo, en proyectos revolucionarios y reformistas que buscaban cambios estructurales, como la reforma agraria, antes que la profundización de la igualdad jurídica y la democracia.

Si bien el liberalismo político fue opacado, sus ideales igualitarios no desaparecieron completamente. Durante el predominio de la izquierda revolucionaria fueron vistos como temas secundarios ante la necesidad de cambios estructurales. Sin embargo, con el colapso del “socialismo realmente existente” entre fines de los ochenta e inicios de los noventa del siglo XX, la crítica marxista del liberalismo perdió centralidad en el debate académico. Hoy, en medio del crecimiento económico de las últimas dos décadas, el interés de las ciencias sociales por el liberalismo político y sus ideales igualitarios parece retornar. Esto coincide con la proximidad del bicentenario de la independencia nacional. Vale la pena entonces empezar a evaluar cuánto hemos avanzado en la vieja promesa igualitaria con que se fundó la república. Estas páginas han querido plantear algunos elementos para ese debate.

## Fuentes impresas y bibliografía

### *Fuentes impresas*

AQUINO, Santo Tomás de

2001 *Suma de teología*. Parte I. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.

ARISTÓTELES

1985 *Política*. México D. F.: Porrúa.

BUSTAMANTE, Juan

2011 “Manifiesto público de Juan Bustamante como Apoderado General de los indios de la provincia de Huancané” (25-II-1867). En Nils Jacobsen y Nicanor Domínguez, *Juan Bustamante y los límites del liberalismo en el Altiplano: la rebelión de Huancané (1886-1868)*. Lima: SER, pp. 109-111.

COLECCIÓN DOCUMENTAL DE LA INDEPENDENCIA DEL PERÚ

1974 *Obra de Gobierno y epistolario de San Martín*. Tomo XIII, vol. 1. Lima.

ESPINOSA, Juan

2001 *Diccionario republicano* [1855]. Lima: PUCP, University of The South-Sewanne.

LOCKE, John

1994 *Segundo tratado sobre el gobierno civil. Un ensayo acerca del verdadero origen, alcance y fin del gobierno civil*. Madrid: Alianza Editorial.

MONTEAGUDO, Bernardo

1822 *Exposición de las tareas administrativas del gobierno desde su instalación hasta el 15 de julio de 1822*. Lima: Imprenta de D. Manuel del Río.

1916 “Memoria sobre los principios políticos que seguí en la administración del Perú, y acontecimientos posteriores a mi separación”. En *Obras políticas de Bernardo Monteagudo*. Buenos Aires: Librería La Facultad, pp. 37-72.

PARDO, Manuel

2004a “Algunas cuestiones sociales con motivo de los disturbios de Huancané. Al soberano Congreso (1867)”. En Carmen McEvoy, *La huella republicana liberal en el Perú. Pardo. Escritos fundamentales*. Lima: Congreso de la República, pp. 365-378.

2004b “Discurso en la instalación de la Junta Provisional Civilista de Lima (mayo, 1871)”. En Carmen McEvoy, *Manuel Pardo. La huella republicana liberal*

*en el Perú. Escritos fundamentales.* Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú, pp. 386-389.

RECHARTE, Andrés

- 2011 “Informe del coronel Recharte al Prefecto de Puno sobre la derrota de la rebelión (Taraco, 8-I-1868)”. En Nils Jacobsen y Nicanor Domínguez, *Juan Bustamante y los límites del liberalismo en el Altiplano: la rebelión de Huancané (1886-1868)*. Lima: SER, pp. 135-138.

RIVEROS, Antonio

- 2011 “Carta de Antonio Riveros al Director de la Sociedad Amiga de los Indios” (Puno, 29-II-1868). En Nils Jacobsen y Nicanor Domínguez, *Juan Bustamante y los límites del liberalismo en el Altiplano: la rebelión de Huancané (1886-1868)*. Lima: SER, pp. 143-153.

RODRÍGUEZ, Manuel

- 1998 *Los manifiestos políticos en el siglo XIX (1808-1874)*. Barcelona: Ariel.

ROUSSEAU, Juan Jacobo

- 1993 *El contrato social o principios de derecho político*. Barcelona: Altaya.

SOCIEDAD AMIGA DE LOS INDIOS

- 2011 “Mensaje de la Sociedad Amiga de los Indios a los indios de Puno. Lima, 10-IX-1867”. En Nils Jacobsen y Nicanor Domínguez, *Juan Bustamante y los límites del liberalismo en el Altiplano: la rebelión de Huancané (1886-1868)*. Lima: SER, pp. 121-126.

TÁVARA, Santiago

- 1951 *Historia de los partidos*. Lima: Editorial Huascarán.

## Bibliografía

ÁGUILA, Alicia del

- 2012 “La ciudadanía corporativa. Política, constituciones y sufragio en el Perú (1821-1896)”. Tesis de Doctorado, Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

ALJOVÍN DE LOSADA, Cristóbal

- 2000 *Caudillos y constituciones, Perú 1821-1845*. Lima: PUCP, FCE.
- 2005 “Sufragio y participación política. Perú: 1808-1896”. En Cristóbal Aljovín de Losada y Sinesio López, *Historia de las elecciones en el Perú. Estudios sobre el gobierno representativo*. Lima: IEP, pp. 19-74.

BASADRE, Jorge

1983 *Historia de la república del Perú*. Vols I-VII. Lima: Editorial Universitaria.

BLOCH, Marc

2006 *Los reyes taumaturgos. Estudio sobre el carácter sobrenatural atribuido al poder real, particularmente en Francia e Inglaterra*. México: FCE.

BOBBIO, Norberto

2001 *Liberalismo y democracia*. México: FCE.

BONILLA, Heraclio y Karen SPALDING

1972 “La independencia del Perú. Las palabras y los hechos”. En Heraclio Bonilla et ál., *La independencia del Perú*. Lima: IEP, Campodónico Ediciones, pp. 15-64.

BRAUDEL, Fernand

2010 *El Mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II*. Tomo 2. México D. F.: FCE.

CALLINICOS, Alex

2003 *Igualdad*. Madrid: Siglo XXI.

CALLIRGOS, Juan Carlos

1993 *El racismo. La cuestión del otro (y de uno)*. Lima: Desco.

CHIARAMONTI, Gabriella

2005a “A propósito del debate Herrera-Gálvez de 1849: breves reflexiones sobre el sufragio de los indios analfabetos”. En Cristóbal Aljovín y Sinesio López, *Historia de las elecciones en el Perú. Estudios sobre el gobierno representativo*. Lima: IEP, pp. 325-358.

2005b *Ciudadanía y representación en el Perú (1808-1860). Los itinerarios de la soberanía*. Lima: UNMSM, SEPS, ONPE.

COELLO DE LA ROSA, Alexandre

2006 *Espacios de exclusión, espacios de poder: el Cercado de Lima colonial (1568-1606)*. Lima: IEP, PUCP.

CONTRERAS, Carlos

2011 “¿Ahondó o redujo el Estado la desigualdad en el Perú? Una mirada desde la historia”. En Janina Leon y Javier Iguíñiz (eds.), *Desigualdad redistributiva en el Perú: dimensiones*. Lima: PUCP, pp. 25-56.

CONTRERAS, Carlos, Stephan GRUBER y Cristina MAZZEO

2012 *Orígenes históricos de la desigualdad en el Perú*. Lima: PUCP.

COSAMALÓN AGUILAR, Jesús A.

2004 “El lado oscuro de la Luna. Un ensayo acerca de los sectores populares limeños en el siglo XIX”. En Carmen McEvoy (ed.), *La experiencia burguesa en el Perú (1840-1940)*. Fráncfort-Madrid: Vervuert, Iberoamericana.

COTLER, Julio

2005 *Clases, Estado y nación en el Perú*. Lima: IEP.

2011 “Las desigualdades en el Perú. Introducción”. En Julio Cotler y Ricardo Cuenca, *Las desigualdades en el Perú: balances críticos*. Lima: IEP.

CROSSMAN, R. H. S.

2000 *Biografía del Estado moderno*. México D. F.: FCE.

DARDÉ, Carlos

1991 “La democracia en Gran Bretaña. La reforma electoral de 1867-1868”. *Ayer*, n.º 3: 63-82.

DEGREGORI, Carlos Iván

2006 “Desigualdad, diferencias étnicas y democracia en el Perú”. En *Para cruzar el umbral: acciones y reflexiones para la construcción de la paz y la democracia en el Perú*. Lima: IDEHPUCP, pp. 213-219.

DUBY, Georges

1992 *Los tres órdenes o lo imaginario del feudalismo*. Madrid: Taurus.

ELLIOTT, J. H.

1998 *La Europa dividida*. México D. F.: Siglo XXI.

2009 *Imperios del mundo atlántico. España y Gran Bretaña en América (1492-1830)*. México D. F.: Taurus.

2010 *España, Europa y el mundo de ultramar (1500-1800)*. México D. F.: Taurus.

ESCRIBANO HERNÁNDEZ, Julio

2006 *El Renacimiento*. Madrid: Edimat.

FLORES-GALINDO, Alberto

1988 *Buscando un Inca: identidad y utopía en los Andes*. Lima: Editorial Horizonte.

FONSECA, Juan

- 2001 “Sin educación no hay sociedad: las escuelas lancasterianas y la educación primaria en los inicios de la República (1822-1826)”. En Scarlett O’Phelan (comp.), *La independencia del Perú. De los borbones a Bolívar*. Lima: Instituto Riva Agüero, pp. 265-287.

FUENTES LÓPEZ, Carlos

- 2003 *El racionalismo jurídico*. México D. F.: UNAM.

GARCÍA, Manuel Andrés

- 2007 *De peruanos e indios: la figura del indígena en la intelectualidad y política criollas (Perú: siglos XVIII-XIX)*. Huelva: Universidad Internacional de Andalucía.

GARCÍA-BRYCE WEINSTEIN, Íñigo

- 2008 *República con ciudadanos: los artesanos de Lima, 1821-1879*. Lima: IEP.

GOOTENBERG, Paul

- 1997 *Caudillos y comerciantes. La formación económica del Estado peruano 1820-1860*. Cusco: CBC.
- 1998 *Imaginar el desarrollo. Las ideas económicas en el Perú postcolonial*. Lima: IEP, BCRP.

GUERRA, François-Xavier

- 2010 *Modernidad e independencias. Ensayos sobre las revoluciones hispánicas*. México D. F.: FCE, Editorial Mapfre.

HALE, Charles

- 2002 *La transformación del liberalismo en México a fines del siglo XIX*. México: FCE.

HANKE, Lewis

- s. f. *Aristóteles y los indios americanos*. Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires.

HAYA DE LA TORRE, Víctor Raúl

- 1956 *Treinta años de aprismo*. México: FCE.

ISRAEL, Jonathan I.

- 2012 *La ilustración radical. La filosofía y la construcción de la modernidad, 1650-1750*. México D. F.: FCE.

JACOBSEN, Nils y Nicanor DOMÍNGUEZ

- 2011 *Juan Bustamante y los límites del liberalismo en el Altiplano: la rebelión de Huancané (1886-1868)*. Lima: SER.

JAKSIC, Iván y Eduardo POSADA CARBÓ

- 2011a “Introducción. Naufragios y sobrevivencias del liberalismo latinoamericano”. En *Liberalismo y poder. Latinoamérica en el siglo XIX*. Santiago: FCE, pp. 21-42.

JAKSIC, Iván y Eduardo POSADA CARBÓ (eds.)

- 2011b *Liberalismo y poder. Latinoamérica en el siglo XIX*. Santiago: FCE.

JARDIN, André

- 2005 *Historia del liberalismo político. De la crisis del absolutismo a la Constitución de 1875*. México D. F.: FCE.

LAZO, Carlos

- 1992 *Economía colonial y régimen monetario. Perú siglos XVII-XIX*. Tomo I. Lima: BCRP.

LE GOFF, Jacques

- 1999 *La civilización del Occidente medieval*. Barcelona: Paidós.

- 2006 *La baja Edad Media*. México D. F.: Siglo XXI.

LEMA AÑÓN, Carlos

- 2009 “El darwinismo social en la historia del derecho”. En *Historia de los derechos fundamentales*. Tomo III, siglo XIX, vol. 2. Madrid: Dykinson, pp. 981-1053.

LOAYZA, Alex

- 2005 “La segunda generación liberal. Transiciones hacia nuevas formas de participación política en la sociedad civil limeña, 1850-1857”. Tesis de Maestría, Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

MACERA, Pablo

- 1956 *Tres etapas en el desarrollo de la conciencia nacional*. Lima: Fanal.

MANRIQUE, Nelson

- 1996 “El racismo colonial”. En Nelson Manrique y Efraín Trelles, *Conquista y orden colonial*. Lima: SUR, Derrama Magisterial, pp. 9-39.

- 1999 *La piel y la pluma: escritos sobre literatura, etnicidad y racismo*. Lima: SUR, Cidiag.
- MARIÁTEGUI, José Carlos
- 1969 *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Lima: Biblioteca Amauta.
- McEVOY, Carmen
- 1994 *Un proyecto nacional en el siglo XIX. Manuel Pardo y su visión del Perú*. Lima: PUCP.
- 1997 *La utopía republicana. Ideales y realidades en la formación de la cultura política peruana (1871-1919)*. Lima: PUCP.
- 1999 “Indio y nación: una lectura política de la rebelión de Huancané (1866-1868)”. En *Forjando la nación. Ensayos sobre historia republicana*. Lima: PUCP, The University of the South, Sewanee, pp. 61-118.
- 2007 *Homo politicus. Manuel Pardo, la política peruana y sus dilemas 1871-1878*. Lima: ONPE, Instituto Riva Agüero, IEP.
- 2011 “De la República jacobina a la República práctica: los dilemas del liberalismo en el Perú, 1822-1872”. En Iván Jaksic y Eduardo Posada Carbó (eds.), *Liberalismo y poder. Latinoamérica en el siglo XIX*. Santiago: FCE, pp. 207-244.
- MÉNDEZ, Cecilia
- 1993 *Incas sí, indios no: apuntes para el estudio del nacionalismo criollo en el Perú*. Lima: IEP.
- MONTENEGRO, Walter
- 2009 *Introducción a las doctrinas político-económicas*. México D. F.: FCE.
- MOORE, Barrington
- 1973 *Los orígenes sociales de la dictadura y de la democracia. El señor y el campesino en la formación del mundo moderno*. Barcelona: Ediciones Península.
- MORÁN RAMOS, Luis Daniel
- 2008 “Reformistas, fidelistas y contrarrevolucionarios. Prensa, poder y discurso político en Lima durante las Cortes de Cádiz (1810-1814)”. Tesis de Licenciatura, Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- MORGAN, Edmund S.
- 2006 *La invención del pueblo. El surgimiento de la soberanía popular en Inglaterra y Estados Unidos*. Buenos Aires: Siglo XXI.

MÜCKE, Ulrich

- 2010 *Política y burguesía en el Perú. El Partido Civil antes de la Guerra con Chile*. Lima: IEP.

NAGEL, Thomas

- 1996 *Igualdad y parcialidad. Bases éticas de la teoría política*. Barcelona: Paidós.

NEVINS, Allan y Henry STEELE

- 1996 *Breve historia de los Estados Unidos*. México D. F.: FCE.

O'PHELAN, Scarlett

- 2007 "Ciudadanía y etnicidad en las Cortes de Cádiz". En Cristóbal Aljovín de Losada y Nils Jacobsen (eds.), *Cultura política en los Andes (1750-1950)*. Lima: UNMSM, Embajada de Francia, IFEA, pp. 267-289.

PALTI, Elías José

- 2012 "La Abeja Republicana: la democracia en el discurso de la Emancipación". En Carmen McEvoy, Mauricio Novoa y Elías Palti (eds.), *En el nudo del imperio. Independencia y democracia en el Perú*. Lima: IEP, IFEA, pp. 99-117.

PANIAGUA CORAZAO, Valentín

- 2003 *Los orígenes del gobierno representativo en el Perú. Las elecciones (1809-1826)*. Lima: PUCP, FCE.

PERALTA RUIZ, Víctor

- 2010 *La independencia y la cultura política peruana (1808-1821)*. Lima: IEP, Fundación M. J. Bustamante de la Fuente.

PIEL, Jean

- 1995 *El capitalismo agrario en el Perú*. Lima: IFEA, Universidad del Salta.

PLATT, Tristan

- 1984 "Liberalism and Ethnocide in the Southern Andes". *History Workshop Journal*, N.º 7, pp. 3-18.

QUIJANO, Aníbal

- 1989 *Modernidad, identidad y utopía en América Latina*. Lima: Sociedad y Política Ediciones.

RAGAS ROJAS, José Frank

- 2003 "Ciudadanía, cultura política y representación en el Perú: la campaña electoral de 1850". Tesis de Licenciatura, Pontificia Universidad Católica del Perú. Lima: PUCP.

RAMOS NÚÑEZ, Carlos

2003 *Historia del derecho civil peruano. Siglos XIX y XX*. Lima: PUCP.

REICHARDT, Rolf. E.

2002 *La Revolución Francesa y la cultura democrática*. Madrid: Siglo XXI.

RODRÍGUEZ O., Jaime E.

2008 *La independencia de la América española*. México D. F.: El Colegio de México, FCE.

ROMERO TABARÉS, Isabel

1994 "El pensamiento erasmista. Su aportación a la cultura y sociedad españolas del siglo XVI". *Cuadernos sobre Vico*, n.º 4: 149-166.

SOBREVILLA, Natalia

2004 "El proyecto liberal y la Convención de 1855". En Carmen McEvoy (ed.), *La experiencia burguesa en el Perú (1840-1940)*. Fráncfort-Madrid: Veruert, Iberoamericana.

THURNER, Mark

2006 *Republicanos andinos*. Cusco: CBC, IEP.

TRAZEGNIES, Fernando de

1980 *La idea de derecho en el Perú republicano del siglo XIX*. Lima: PUCP.

TREVELYAN, G. M.

1996 *La revolución inglesa*. México D. F.: FCE.

TREVOR-ROPER, Hugh

2009 *La crisis del siglo XVII. Religión, reforma y cambio social*. Montevideo: Liberty Fund, Editorial Katz.

UGARTE DEL PINO, Juan Vicente

1978 *Historia de las Constituciones del Perú*. Lima: Editorial Andina.

ULLMANN, Walter

1983 *Historia del pensamiento en la Edad Media*. Barcelona: Ariel.

VÁRNAGY, Tomás

2000 "El pensamiento político de John Locke y el surgimiento del liberalismo". En Atilio Boron (comp.), *La filosofía política moderna. De Hobbes a Marx*. Buenos Aires: Clacso, pp. 41-76.

VÁSQUEZ, Emilio

1976 *La rebelión de Juan Bustamante*. Lima: Editorial Juan Mejía Baca.

WALKER, Charles F.

2004 *De Túpac Amaru a Gamarra. Cusco y la formación del Perú republicano 1780-1840*. Cusco: CBC.

WHIPPLE, Pablo

2013 *La gente decente de Lima y su resistencia al orden republicano*. Lima: IEP, Centro de Investigación Diego Barros Arana.

ZAVALA, Silvio

1978 *Ensayos sobre la colonización española en América*. México D. F.: Editorial Porrúa.

Los trabajos aquí reunidos tienen un carácter exploratorio, pues se trata de temas poco desarrollados por los historiadores si se comparan, por ejemplo, con la producción bibliográfica de sociólogos y economistas. El primer texto “Las ideas sobre la desigualdad desde una perspectiva histórica” es una mirada panorámica sobre aquello que pretende legitimar las desigualdades en la sociedad peruana. El énfasis está puesto en los discursos racistas y abarca, con los riesgos que ello supone, lo sucedido al respecto en el Perú entre los siglos XVI y XX. El segundo ensayo, “Las promesas igualitarias del liberalismo criollo” se concentra en el siglo XIX y trata sobre los principios ordenadores que los liberales trataron de implantar en la república temprana. El punto de partida es que la noción de igualdad jurídica presente en el marco legal-institucional y en el discurso oficial del Perú republicano se impuso sobre una sociedad en la que persistían estructuras corporativas que bloquearon la universalización del principio de igualdad. Con ello, el lector tendrá entre sus manos un material que permitirá el debate y la formulación de propuestas sobre información sólida



**50**  
AÑOS

**IEP**  
INSTITUTO DE  
ESTUDIOS  
PERUANOS

ISBN: 978-9972-51-445-6



9 789972 514456