

CARLOS A. FORMENT

LA FORMACIÓN
DE LA SOCIEDAD CIVIL
Y LA DEMOCRACIA
EN EL PERÚ



LA FORMACIÓN DE LA SOCIEDAD CIVIL Y LA DEMOCRACIA EN EL PERÚ

Carlos A. Forment

LA FORMACIÓN DE LA SOCIEDAD CIVIL Y LA DEMOCRACIA EN EL PERÚ

Traducción de Horacio Pons



**FONDO
EDITORIAL**

PONTIFICIA **UNIVERSIDAD CATÓLICA** DEL PERÚ

La formación de la sociedad civil y la democracia en el Perú

Carlos A. Forment

© Carlos A. Forment, 2012

De esta edición:

© Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2012

Av. Universitaria 1801, Lima 32, Perú

Teléfono: (51 1) 626-2650

Fax: (51 1) 626-2913

feditor@pucp.edu.pe

www.pucp.edu.pe/publicaciones

Ilustración de portada: «Plaza de Lima», de Mauricio Rugendas (1843)

Diseño, diagramación, corrección de estilo

y cuidado de la edición: Fondo Editorial PUCP

Primera edición: octubre de 2012

Tiraje: 500 ejemplares

Prohibida la reproducción de este libro por cualquier medio, total o parcialmente, sin permiso expreso de los editores.

Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú N° 2012-10574

ISBN: 978-612-4146-12-1

Registro del Proyecto Editorial: 31501361200414

Impreso en Tarea Asociación Gráfica Educativa

Pasaje María Auxiliadora 156, Lima 5, Perú

Para mi madre: Antonia 'Gallega' Forment-Vázquez

Volvamos, pues, nuestras miradas hacia Norteamérica, no para copiar servilmente las instituciones que ella se ha dado, sino para comprender mejor las que nos convienen; menos para beber en ellas ejemplos que enseñanzas y para tomar los principios más bien que los detalles de sus leyes.

Alexis de Tocqueville

ÍNDICE

Lista de diagramas, cuadros y mapas	13
Prefacio	15
Primera parte: La igualdad social y la libertad política como formas de vida	25
Capítulo 1. La democracia cívica como práctica cotidiana	27
Segunda parte: El paisaje público de la América Latina colonial tardía	45
Capítulo 2. Solos en público: prácticas institucionales y vida colonial	47
Capítulo 3. De seres irracionales a naciones adultas: los movimientos anticoloniales y la creación de lo público	71
Tercera parte: El surgimiento de la democracia cívica: la ruptura de viejos hábitos	85
Capítulo 4. República sin ciudadanos: la sociedad civil y económica peruana	87
Capítulo 5. La militarización de la soberanía del pueblo: la sociedad política peruana	111
Capítulo 6. Hablar en lenguas: la esfera pública peruana	133
Cuarta parte: El desarrollo de la democracia cívica: la creación de nuevas formas de vida	153
Capítulo 7. Andinización de la democracia: la sociedad civil y económica peruana	155
Capítulo 8. Frágil democracia y nacionalidad harapianta: la sociedad política peruana	199
Capítulo 9. Formación de la opinión: la esfera pública peruana	223
Referencias bibliográficas	241

LISTA DE DIAGRAMAS, CUADROS Y MAPAS

Diagramas

Diagrama 1.1. La vida pública en América Latina: una perspectiva tocquevilliana	29
Diagrama 2.1. El sistema mundial católico	57
Diagrama 2.2. El catolicismo colonial y el pacto sociopolítico	63

Cuadros

Cuadro 1.1. La vida pública latinoamericana: terrenos, campos y subcampos	33
Cuadro 4.1. Nuevas asociaciones cívicas y económicas, 1830-1855	88
Cuadro 5.1. Nuevos clubes políticos, 1830-1855	112
Cuadro 6.1. Producción de periódicos y opinión pública, 1831-1855	134
Cuadro 6.2. Tabernas, pulperías y cafés en Lima, 1833-1850	141
Cuadro 7.1. Nuevas asociaciones cívicas y económicas, 1856-1885	156
Cuadro 7.2. La afiliación a las asociaciones, 1856-1885	158
Cuadro 7.3. Duración de las asociaciones cívicas y económicas, 1856-1885	158
Cuadro 7.4. Terrenos civil y económico, campos y subcampos, 1856-1885	160
Cuadro 8.1. Nuevos clubes políticos, 1861-1885	200
Cuadro 8.2. La afiliación a los clubes políticos, 1861-1885	203
Cuadro 8.3. Distribución regional de las municipalidades, 1856-1860	206
Cuadro 9.1. Producción de periódicos y opinión pública, 1856-1875	224

Mapas

Mapa 3.1. Movimientos populares en el Perú, 1814-1825	74
Mapa 7.1. Geografía de la vida civil y económica, 1856-1885	159
Mapa 8.1. Geografía de la vida política, 1861-1885	204

PREFACIO

La exploración del paisaje público peruano desde mediados del siglo XVIII hasta fines del siglo XIX me ha convencido de que, en contraste con lo que sostienen otras interpretaciones, la democracia cívica, entendida en el sentido tocquevilliano de práctica cotidiana y forma de vida con raíces en la igualdad social, el reconocimiento mutuo y la libertad política, estaba en la época arraigada en la región. A lo largo y lo ancho del continente, los ciudadanos organizaban miles de asociaciones cívicas, políticas y económicas, que les proporcionaban un ámbito en el cual podían dar una forma texturada y una silueta de perfiles definidos a sus deseos, en un tiempo en que la enorme mayoría de los funcionarios estatales y eclesiásticos era hostil o indiferente a ellos. Hombres y mujeres pertenecientes a la élite y al común, procedentes de zonas rurales y urbanas y de diferentes entornos socioétnicos, transformaron esos grupos voluntarios en «modelos de» y «modelos para» la vida democrática, según la terminología de Clifford Geertz. Estos enclaves de democracia salían a la superficie junto a otros de carácter autoritario, en una relación que a veces era de coexistencia y a veces de colisión. Los residuos producidos por estos encuentros dieron forma a los distintos senderos tomados por los peruanos en sus esfuerzos centenarios por establecer una vida democrática.

La tradición democrática en el Perú es mucho más robusta de lo que los estudiosos han afirmado. También era imperfecta. El republicanismo cívico peruano nunca pasó por una edad de oro tal y como parece haberse disfrutado por momentos en distintas partes de Europa Occidental y América del Norte. En el Perú, la democracia realmente existente se distinguía por varios aspectos. Primero: mostraba una radical desarticulación. Los ciudadanos se atribuían horizontalmente, unos a otros, su sentido de la soberanía, en vez de delegarlo verticalmente en las instituciones gubernamentales, y con ello generaban una disociación entre las prácticas cotidianas y las estructuras institucionales. Segundo: exhibía una radical asimetría. Los ciudadanos ejercían la democracia en la sociedad civil con mayor disposición e intensidad

que en cualquier otro terreno público (sociedad económica, sociedad política, esfera pública), y de ese modo hacían que la vida democrática de la región fuera desequilibrada. Tercero: exhibía una radical fragmentación. Los peruanos fueron el primer grupo de ciudadanos del Occidente moderno que fracasó en su intento de conciliar la igualdad social con las diferencias culturales, y de tal manera provocaron que la vida pública en el continente se fisurara según líneas socioétnicas. Cuarto y último: la vida democrática en el Perú era culturalmente híbrida. El catolicismo era el lenguaje de la vida pública en la región. Los ciudadanos utilizaban sus recursos narrativos para crear nuevos significados democráticos sobre la base de viejos términos religiosos, y fusionaban así unos y otros para dar origen a un vocabulario alternativo, que hemos de llamar catolicismo cívico. Algunos de esos rasgos también pueden discernirse en otras democracias del Occidente moderno, pero solo en el Perú y otros países latinoamericanos aparecen los cuatro juntos y de manera tan pronunciada para crear una forma única de vida, que sigue siendo palpable en la región hasta nuestros días.

Mi estudio lleva al lector a la ruta del sur, el camino no tomado por Tocqueville, e indaga el papel de las prácticas cotidianas en la formación de las estructuras institucionales de la sociedad civil, la sociedad económica, la sociedad política y la esfera pública en el Perú decimonónico, a la vez que estas les daban forma. La tradición democrática que he sacado a la luz proporcionó a generaciones de ciudadanos de la región una alternativa a las formas de vida centradas en el Estado y el mercado que aparecieron junto con ella y continúan reclamando hoy en día nuestras lealtades, además del nacional populismo, una creación del siglo xx. El estudio de la suerte cambiante de las cuatro formas equivaldría a escribir una «historia total» de la región, una tarea intimidante que solo un erudito francés con una bodega de vinos bien provista se atrevería a acometer y que, en todo caso, está fuera de mi alcance.

He tratado de reconstruir la tradición democrática del Perú sin apoyarme en las imágenes que la época proponía de sí misma. Una gran parte de las obras académicas y populares que se publicaron en las últimas dos décadas sobre el tema de la «democratización» son la expresión misma de la crisis moral y sociopolítica que afecta la región, y no una reflexión sobre ella. Los argumentos y contraargumentos que escribimos y reescribimos, leemos y releemos, y luego nos repetimos unos a otros en incontables trabajos destinados a congresos, artículos periodísticos, libros y volúmenes compilados a toda prisa, son una expresión de la crisis en la misma medida que los horrorosos informes de abusos contra los derechos humanos que en los últimos veinte años publicaron las diversas «Comisiones de verdad» constituidas en el continente. La tradición democrática del Perú y de otros países de América Latina está sumida en la confusión como nunca antes. Invitamos a los escépticos a comparar nuestra concepción «tenue» de la vida democrática con la concepción

«densa» que prevaleció entre los peruanos decimonónicos, tema de mi libro. También los invitamos a comparar las obras recientes publicadas sobre las «transiciones» y la «consolidación» con las aparecidas en el período de posguerra tras la desnazificación y estalinización de Europa Occidental y Oriental.

Al proponer un tratamiento tocquevilliano de la «primera» ola democrática del Perú, mi objetivo es alentar a los estudiosos que se ocupan de la reciente «tercera» ola a replantear su concepción de esta, basada en las nociones schumpeterianas de gobernanza estatal, pactos entre élites y elecciones de baja intensidad. Pero al estudiar el siglo XIX, he resistido la tentación de convertir el pasado en una dependencia del presente. Tampoco he procurado sacar a la luz ninguna «ley científica» presuntamente capaz de explicar la vida democrática en toda la región. Las situaciones sociopolíticas cambian, y como los ciudadanos idean nuevas maneras de actuar y pensar, no es sensato utilizar el pasado como lo hacen la mayoría de los politólogos y científicos: una suerte de «laboratorio» para someter a prueba tal o cual de sus hipótesis. El estudio del pasado no tiene ningún valor «de cambio». Y su único valor «de uso» ha de encontrarse en su capacidad de ensanchar nuestra imaginación política y moral más allá del aquí y el ahora.

Desde hace ya más de cien años, los académicos e intelectuales públicos han atribuido al «legado colonial» los recurrentes brotes de autoritarismo en el Perú durante los siglos XIX y XX. Hay que admitir que la mayoría de los peruanos que aparecen en este estudio nacieron y se criaron en medios antidemocráticos en su casa, su escuela, su parroquia y su lugar de trabajo. Pero hacia fines del siglo XIX, si no antes, muchos de ellos ya actuaban y hablaban como ciudadanos democráticos de una república soberana. En la década de 1840, por ejemplo, los miembros de las sociedades peruanas de socorros mutuos practicaban el autogobierno (democracia) por primera vez en su vida al participar en reuniones, elegir por votación a sus directivos, obligar a estos a rendir cuentas a los demás integrantes del grupo, deliberar acerca de inquietudes comunes, pagar puntualmente sus cuotas societarias y desempeñarse como tribunales responsables de hacer cumplir las normas y reglamentos grupales. A lo largo y lo ancho del país, la gente del común y las élites imaginaban y practicaban la democracia y el nacionalismo de una manera sorprendentemente similar, una indicación de que estos se habían insertado en la vida cotidiana y eran ya una costumbre local como cualquier otra.

Entre los pensadores contemporáneos, John Dewey y Nelson Goodman (como Tocqueville en el siglo XIX) hicieron mucho para reorientar el estudio de la vida pública, trasladándolo de los problemas de «elección e información» a las cuestiones de «hábito e inculcación». Aunque el primero de estos enfoques sigue siendo dominante en los campos de la política y la sociología comparativas, un grupo creciente

de estudiosos ha tratado desde la década de 1980 de corregir este desequilibrio. Pierre Bourdieu ha estado a la cabeza de esta iniciativa. Su señero trabajo sobre el *habitus* ha sido una inspiración para muchos de nosotros; no puede negarse, sin embargo, que sigue enraizado en el tipo de «conocimiento teórico» que procura cuestionar. La considerada crítica que Hubert Dreyfus y Paul Rabinow hacen del trabajo de Bourdieu es instructiva en más de un aspecto:

Calificamos de metafísica cualquier [...] descripción que afirme saber [...] qué significa ser un ser humano. Por ejemplo, el significado del ser humano podría ser que el hombre ha sido creado por Dios para servirlo [...], o que el hombre es la más elevada manifestación de la voluntad de poder. [...] Bourdieu [...] niega [...] la múltiple significación [que] las prácticas tienen para quienes las ejecutan. [...] Detrás de ellas [siempre] encuentra la [misma] realidad explicativa [...] [a saber], la lucha [por el poder] [...] A fin de conservar [...] la idea de Bourdieu [...], es preciso abandonar la pretensión de hacer [...] ciencia y [...] el capital simbólico que acompaña esta posición privilegiada. [...] No hay una posición desde la cual podamos hacer un estudio objetivo e imparcial de nuestro propio sentido de la realidad (1993, pp. 35-44).

Los estudiosos interesados en el «conocimiento práctico» vuelven a la obra de Goodman, Dewey y otros pragmatistas. Pero al regresar a ellos, todos hemos procurado también orientar sus argumentos en una dirección diferente y plantear muchas nuevas preguntas, entre ellas las siguientes: ¿cómo surgen los hábitos y cambian con el paso del tiempo? ¿Qué hace que algunos hábitos sean más duraderos que otros? ¿Cómo rompe la gente con los viejos hábitos y adquiere nuevas disposiciones? ¿Cómo circulan estas y se difunden entre grandes grupos de personas? ¿Qué relatos utiliza la gente en la vida cotidiana para describir sus hábitos? ¿Cuáles son los recursos sociales, morales, culturales, institucionales, políticos y económicos utilizados por los ciudadanos para dar materialidad a sus hábitos e incorporarlos a la «realidad»? Y así sucesivamente. Mi estudio aborda algunas de estas preguntas e incluso intenta responder unas cuantas de ellas.

Las prácticas sociomorales tuvieron un papel clave en el surgimiento de la democracia cívica en el Perú decimonónico. Como ha sostenido Charles Taylor con tanta fuerza de convicción, los marcos morales nos permiten comprender nuestras diferencias compartidas en la vida pública: «Saber quiénes somos es estar orientados en el espacio moral. [...] Pensar, sentir y juzgar dentro de ese marco es actuar en función de la idea de que alguna acción, modo de vida o modo de sentir es incomparablemente más elevado que otros a los que tenemos más fácil acceso» (1989, pp. 19 y 30).

Al tomar algunas ideas de Taylor, mi intención es ampliar su argumento más allá de los confines de Europa Occidental y un puñado de distinguidos filósofos

con el objeto de mostrar que las formas cotidianas de juicio moral facultaron a los grupos elitistas y no elitistas de todo el Perú a reestructurar sus hábitos. Los ciudadanos de esta parte del mundo que practicaban la democracia en la vida pública de una manera excepcionalmente diestra disfrutaban del reconocimiento especial de sus compatriotas. Los demócratas veteranos (tanto de la élite como del pueblo llano) se distinguían de todos los demás por su misteriosa capacidad de hacer «exigencias sustantivas y distinciones cualitativas [...] acerca de lo bueno y lo malo [...], lo que vale la pena hacer y lo que no, lo que tiene significado [...] y lo que es trivial» (Taylor, 1989, pp. 4 y 28). Como administradores del bien público, los demócratas curtidos eran responsables de iniciar a los más bisoños en el «paradigma» democrático y proporcionarles el «conocimiento tácito» y las «aptitudes prácticas» que ellos necesitaban para ser parte de esa comunidad. En otras palabras, la emulación era mucho más importante que la imitación (el remedo) en cuanto se trataba de capacitar a los peruanos para romper con los hábitos autoritarios y adquirir inclinaciones democráticas.

Sin embargo, como en cualquier comunidad interpretativa, el significado de la democracia en el Perú era discutido por quienes se consideraban competentes para hacerlo. Al poner en tela de juicio sus concepciones recíprocas, los demócratas curtidos también hacían saber al resto de la ciudadanía quiénes de ellos merecían un reconocimiento especial y un respaldo público. Mi hipótesis es que la mejor forma de entender la autoridad moral en la vida pública entre los peruanos es verla como un ejemplo de juicio práctico, un «conflicto de interpretaciones» en el sentido de Paul Ricoeur, y no como un ejemplo de «verdad evidente por sí misma», como querría hacernos creer Hannah Arendt. Pese a su hostilidad contra el cientificismo, Arendt sigue atrapada dentro de la «jaula de hierro» construida por ella misma, tal y como lo indica su tendencia a la dicotomía de las prácticas morales entre «tradicionales» (verdad objetiva) y «modernas» (interpretación subjetiva), y a la descripción de la vida pública como un escenario para la ejecución de grandes proezas por los pocos virtuosos, y no como una forma de vida constituida por los muchos en el ejercicio del «heroísmo cotidiano».

En el Perú del siglo XIX la individualidad democrática surgió en las asociaciones cívicas, económicas y políticas y se desarrolló en la dinámica interpersonal de sus miembros. Las asociaciones proporcionaron a los peruanos un vehículo para un ida y vuelta entre la vida pública y la vida privada. Pero esos grupos y las redes formales e informales que se originaron en ellos eran algo más que hechos organizacionales; según me propongo mostrar, eran la materialización concreta de formas democráticas de vida. En esos templos, los miembros se turnaban para «representar» la democracia, y con ello se impulsaban unos a otros a encontrar nuevas maneras

de traducir su comprensión particular del autogobierno (y la soberanía colectiva) en concepciones intersubjetivas. Al adquirir un carácter rutinario, esas prácticas terminaron por proponer a los peruanos criterios compartidos para la evaluación recíproca de sus actos en la vida pública. En el ejercicio de la democracia en la vida diaria, los peruanos no hacían, en realidad, sino constituirla.

En su fecundo artículo sobre la «crisis de la autoridad», Hannah Arendt también sostenía que la vida asociativa era la más eficaz salvaguardia existente para proteger a la democracia moderna contra la amenaza del totalitarismo. Como se desprende del párrafo anterior, coincido con ella en este punto. Si bien su argumento fue adoptado por los tocquevillianos que estudiaban la vida pública en Europa Occidental y América del Norte, quienes la analizaban en el Tercer Mundo lo rechazaron. Como reacción a la difusión del nacionalismo y el populismo por África, Asia, la India y América Latina, toda una generación de estudiosos, encabezados por Samuel P. Huntington, se apropió de elementos varios del argumento de Arendt, pero con el fin de elaborar una interpretación alternativa de la vida poscolonial, centrada en el Estado. Todos ellos afirmaban que el proceso de modernización económica en el Tercer Mundo ya había debilitado o destruido la vida asociativa basada en los lazos raciales, étnicos, religiosos y comunitarios y otros vínculos tradicionales, lo cual dejaba a los ciudadanos de esos países aislados, desconectados y propensos a actuar de una manera predatoria. Para reparar el tejido sociomoral de esas sociedades, los líderes políticos tercermundistas, con el apoyo de dirigentes del Primer Mundo, tendrían que crear Estados sumamente centralizados y autónomos más allá del control de sus ciudadanos, que permitieran a los funcionarios gubernamentales resistir las formas de vida viciosas que florecían en su torno e implementar políticas destinadas a difundir la «virtud» entre la ciudadanía. Lo que empezó en la posguerra como una discusión sobre la vida asociativa y su papel en el fortalecimiento de la democracia se transformó durante el proceso de descolonización en un argumento liberal leninista en respaldo del «despotismo ilustrado». Con el derrumbe de la Unión Soviética y la muerte del socialismo de Estado en todo el mundo, tenemos hoy una oportunidad de modificar los términos del debate sobre la vida poscolonial y pasar de Hobbes y Huntington a Tocqueville y Arendt.

En un principio había planeado utilizar en este estudio únicamente fuentes secundarias, pero después de leer innumerables monografías me di cuenta de que el tipo de pruebas que necesitaba aún no se había reunido. Pasé alrededor de un año dedicado a la investigación primaria en la Biblioteca Nacional del Perú, y me consternó comprobar que los funcionarios gubernamentales del siglo XIX, en contraste con sus pares de los Estados Unidos y Francia, entre otros países, nunca habían compilado una guía nacional y ni siquiera una simple lista de grupos voluntarios para ninguna

región del país. Esto hizo que mi trabajo fuera doblemente difícil¹. A fin de corregir sus inadvertencias, me enfrasqué en la lectura de numerosos diarios y los recorrí día tras día, semana tras semana, mes tras mes y año tras año. Establecí un registro detallado de cada asociación, así como un observador de pájaros lleva una bitácora de todos sus avistamientos. Mi banco de datos, el primero en su tipo, contiene entradas sobre novecientos doce grupos voluntarios de todo el Perú. Para los estudiosos interesados en consultarlo, he donado una copia, a pedido del profesor Aldo Panfichi, a la biblioteca de la Universidad Católica del Perú. Reuní información adicional sobre la vida asociativa y los diversos grupos activos en ese ámbito sobre la base de centenares de panfletos partidistas, tabloides, revistas, cartas privadas y relatos de viaje que se publicaron durante el siglo XIX, con el objeto de crear mi propio «archivo» de la vida democrática.

Como descubrí poco a poco, los periódicos eran algo más que una mera fuente de información primaria; estaban inmersos en la vida democrática, y la constituían. Las prácticas asociativas peruanas asomaban en algún lugar entre el mundo de lo «oculto» y la transcripción «oficial», y formaban parte de lo que James Scott llama «dominio intermedio», el dominio donde los ciudadanos utilizan métodos semipúblicos y pacíficos para subvertir el orden moral y sociopolítico dominante. Ahora estoy convencido de que la vida asociativa del Perú ocupaba en el paisaje público un lugar diferente del que llegó a ocupar en la India y el África poscoloniales, tal cual lo demostraron Partha Chatterjee y Mahmood Mamdani en su reciente e innovador trabajo.

En la construcción de mi banco de datos me apoyé fundamentalmente en los diarios publicados en Lima, que presentaban una cobertura limitada de la vida asociativa en las provincias. Para corregir esa desviación también revisé media docena de periódicos de Arequipa, Cusco y Piura. Alrededor del 60% de las asociaciones que ahora aparecen en el banco de datos correspondían a residentes locales de las provincias. No obstante, mi cobertura de la vida asociativa en pueblos y caseríos sigue siendo irregular. Quien busque remediar este problema deberá prever un trabajo de no menos de cinco años, dedicados a visitar los archivos locales y revolver las pilas de manuscritos y documentos catalogados y no catalogados que encuentre en ellos.

¹ El *Censo general de población, edificación, comercio e industria de la Ciudad de Buenos Aires* (1887) da el número total de asociaciones en la provincia de Buenos Aires, pero no tiene información alguna sobre ellas, ni siquiera su nombre. El «Registro de asociaciones» del Archivo Nacional de La Habana tiene documentos sobre asociaciones que contaban con licencia del gobierno entre 1880 y 1890. Lamentablemente, tanto el *Censo* como el «Registro» son incompletos, aun en función de los parámetros fijados por ellos mismos.

Mi estudio es limitado en varios aspectos. A pesar de todos mis esfuerzos, no encontré información confiable sobre la composición socioétnica de la mayoría de las asociaciones. Los gobiernos poscoloniales proscribieron el uso de categorías étnicas y raciales en la vida pública y hasta las suprimieron de sus documentos (censos de población, padrones de votantes, nóminas de impuestos). En algunos casos, el mismo contexto socioinstitucional me aportó las pruebas indirectas que necesitaba para establecer la composición socioétnica de una asociación; por ejemplo, el artesano de una sociedad de socorros mutuos de provincia era casi con toda seguridad un mestizo de piel oscura. En otras ocasiones, este tipo de información podía deducirse de las propias fuentes, mediante el examen de la forma de tratamiento (ciudadano, don, doña, excelencia) utilizada por los miembros; la descripción de la ropa (andrajosa o elegante, algodón ordinario o lino fino, etcétera), y la presencia o ausencia de un sobrenombre (la población indígena rara vez los usaba). La única manera de saber si una asociación era cívica o no consiste en estudiar sus prácticas. Esto me llevó a excluir de mi lista a cualquier grupo que no se ajustara a mis criterios, aunque decidí incluir todas las asociaciones cuyas prácticas fueran una amalgama de elementos democráticos y autoritarios. También tropecé con dificultades para acopiar datos de parentesco, pautas residenciales y relaciones laborales, así como para develar de qué manera estos elementos daban forma a las redes sociales y la vida asociativa. Las fuentes mismas, una vez más, me suministraron la información que necesitaba para hacer inferencias razonables. Sin embargo, no he presentado datos sobre la proporción de ciudadanos que participaban activamente en la vida asociativa en ciudades y pueblos escogidos del Perú, porque mi interés primordial radica en el estudio de la aparición de la vida democrática («natalidad» en términos arendtianos) y no de su pleno florecimiento, por lo cual esa información no es crucial para mi argumento.

Con el objeto de facilitar la lectura del libro y suscitar el interés del público en general, me he tomado varias pequeñas libertades. Los mapas del país que aparecen en los capítulos históricos se trazaron de acuerdo a las divisiones administrativas y los límites geopolíticos vigentes en 1880, luego de haber alcanzado estabilidad. Al analizar la vida administrativa en el Perú me refiero a «departamentos» o «provincias», con la salvedad de que también utilizo este último término para aludir en general a la vida pública al margen de la capital de la nación. Mi uso específico de este y otros términos técnicos resultará evidente en los capítulos empíricos.

El libro se divide en cuatro partes. En el capítulo 1 situé mi estudio de la vida pública peruana con referencia a los recientes debates toquevillianos sobre la relación entre sociedad civil, sociedad económica, sociedad política y esfera pública y vida democrática; con referencia a los comparatistas que estudian los orígenes sociales de la dictadura y la democracia en la región; con referencia a los poscolonialistas que

explican la endeble y frágil naturaleza de la democracia en los países tercermundistas desde el punto de vista del legado colonial, y con referencia a los teóricos democráticos que han propuesto lineamientos para evaluar los regímenes «poliárquicos». Mi obra se instala en la articulación de esos cuatro debates y procura hacer un aporte a cada uno de ellos.

La segunda parte (capítulos 2 y 3) propone un panorama general del paisaje público del Perú durante la etapa final del período colonial (décadas de 1750 a 1820). El capítulo 2 traza un breve esbozo de las prácticas institucionales en la sociedad civil, económica y política y la esfera pública. Esto permitirá a los lectores en general tener un conocimiento práctico de la vida pública peruana y evaluar la amplitud y la profundidad del autoritarismo en la región. El capítulo 3 examina los diversos movimientos anticoloniales que surgieron en Cusco y Huanta, con la intención de establecer si facilitaron o no a los ciudadanos la reestructuración de la vida pública y la ruptura con sus viejos hábitos. Aunque a lo largo del siglo XIX siguió constatándose una aparición intermitente de movimientos populares en el Perú, los grupos voluntarios terminarían por reemplazarlos como principales vehículos de democratización de la vida pública.

La tercera y la cuarta partes (capítulos 4 a 6 y 7 a 9, respectivamente) constituyen el núcleo empírico de mi estudio. En ellas presento una descripción «semidensa» de la vida asociativa en el Perú poscolonial. He hecho hincapié en los vínculos entre las prácticas implícitas y la idea explícita que los peruanos tenían de la vida asociativa y el papel de unas y otra en la concepción que se hacían de la democracia moderna. En estas dos partes, el análisis se mueve a la manera de un contrapunto entre los distintos terrenos públicos (sociedad civil, sociedad económica, sociedad política y esfera pública), e intenta evaluar la profundidad y la amplitud de la inserción de las prácticas y formas de vida democráticas en cada uno de ellos. Los capítulos 4 a 6 examinan las prácticas públicas durante la primera mitad del siglo XIX. Los peruanos se apoyaban en estas asociaciones cívicas, económicas y políticas para dar materialidad a sus hábitos cívicos recién adquiridos. Al proporcionar una estimación numérica y una descripción de la vida cotidiana en estos grupos, mi objetivo ha sido mostrar la profundidad y la extensión del arraigo de las prácticas democráticas en el país. Para simplificar las cosas, he separado las estructuras institucionales de las prácticas socio-culturales, pero en la vida real unas y otras eran indiscernibles.

Los capítulos 7 a 9 están organizados como la parte anterior, pero se concentran en la segunda mitad del siglo, cuando la vida asociativa y las prácticas democráticas ya se habían institucionalizado, junto con el Estado recién centralizado y los mercados nacionales. Los peruanos podían ahora utilizar los recursos de esos tres ámbitos para mejorar sus oportunidades de vida, aunque en mi análisis me he centrado principalmente en su manera de maniobrar a través de la vida pública (y no en el Estado y el mercado),

con el objeto de evaluar el tipo de democracia que habían establecido en el país. Apelo con ese fin al examen de la capacidad de los ciudadanos en la vida cotidiana para: a) crear nuevos y diferentes tipos de asociaciones en los cuatro terrenos públicos; b) desarrollar redes sociales cada vez más complejas, extensas y duraderas, basadas en una diversidad de lazos (fuertes o débiles; directos o indirectos; locales, regionales o nacionales); c) proteger la autonomía institucional de la vida pública de las amenazas externas que le planteaban el Estado central, la iglesia católica, los mercados nacionales y los clanes familiares, y d) utilizar la terminología cívica en la vida diaria para comprenderse unos a otros.

Si bien he dividido mi análisis empírico en tres momentos diferentes, las prácticas y formas de vida democráticas que cristalizaron durante cada uno de ellos se extendían hasta bien entrado el siguiente. Las prácticas surgidas en cada momento se asemejan a los estratos de roca superpuesta que forman parte de una única formación geológica. En vez de remontar la exploración de cada grupo de prácticas hasta su fuente original (según algunos académicos, los orígenes de la vida democrática en el Perú y más generalmente en América Latina deben situarse en la Castilla del siglo XVI), me interesa sobre todo ver cómo surgieron, cómo brotaron y cómo lograron progresar a partir de su punto de origen.

Nuestra incapacidad para entender la vida poscolonial está relacionada, creo, con lo que los investigadores llaman hoy, de manera un tanto inexacta, el «problema de la Ilustración», es decir la costumbre de utilizar modelos abstractos para comprender formas específicas de vida. Tocqueville fue uno de los primeros en sostener que el terror jacobino era el resultado del tipo de racionalismo teórico que había llegado a ser dominante entre los intelectuales públicos de Francia en los años previos a la revolución. Tras el holocausto, pensadores tan disímiles como Hannah Arendt, François Furet, Theodor Adorno y Jean Starobinski, para no citar sino a unos pocos, trataron de explicitar los vínculos subterráneos que existen entre el racionalismo tecnocrático y la barbarie humana. Si bien no adhiero a la totalidad de sus argumentos, estoy convencido de que la hoja de la guillotina, las cámaras de gas y las «desapariciones» producidas durante las recientes dictaduras en el Perú y varios otros países latinoamericanos están relacionadas con el triunfo de la «civilización» en la región, para invertir los términos habituales de discusión que han predominado desde el siglo XIX, cuando Domingo Faustino Sarmiento, el pensador más influyente de la Argentina, defendió la necesidad de exterminar a los pueblos indígenas y otros bárbaros para allanar el camino al «nuevo hombre». Aunque no me sumerjo en ninguno de estos complejos y polémicos problemas, he escrito este libro en la oscuridad de las sombras tendidas por ellos.

PRIMERA PARTE
LA IGUALDAD SOCIAL Y LA LIBERTAD POLÍTICA
COMO FORMAS DE VIDA

CAPÍTULO 1

LA DEMOCRACIA CÍVICA COMO PRÁCTICA COTIDIANA

Mi trabajo sobre la democracia latinoamericana —y aquí, de la peruana en particular— dialoga con cuatro grupos de investigadores: los tocquevillianos que estudian el carácter cambiante de la vida pública; los latinoamericanistas que estudian los orígenes del autoritarismo en la región; los poscolonialistas que estudian los efectos negativos del legado colonial sobre la democracia en los países del Tercer Mundo, y los teóricos políticos que estudian los regímenes poliárquicos en el mundo moderno. Los estudiosos de un grupo rara vez traban conversación con los de otro, aunque por mi parte he comprobado que el trabajo de los cuatro tiene directa relevancia para el mío propio. Las ideas esbozadas en este capítulo no son más que mojones. Su objetivo es proporcionar a los lectores un mapa carretero de la espesura histórica que tienen por delante. Los aventureros que disfruten de las caminatas sin guía por tierras vírgenes pueden saltarse este capítulo y volver a él cuando quieran (o no volver en absoluto).

LOS TOCQUEVILLIANOS Y LA VIDA PÚBLICA

Los tocquevillianos debaten en la actualidad la importancia relativa que cada terreno público —la sociedad civil, la sociedad política, la sociedad económica y la esfera pública— tiene para el desarrollo de la vida democrática¹. Cuatro son las concepciones predominantes. El primer grupo otorga primacía a la sociedad civil². A juicio de estos autores, la pertenencia a asociaciones religiosas, laborales, barriales, educativas, étnico raciales, recreativas y de otros tipos brinda a los ciudadanos un lugar estable para forjar lazos solidarios y reconocerse unos a otros como miembros de la

¹ Mi interpretación le debe mucho a Walzer (1995; 1983).

² Riesman, Glazer y Denney (1950); Banfield (1958); Sennett (1978); Odey-Finzi (1985); Bellah, Madsen, Sullivan, Swidler y Tipton (1985); Boschi (1987); Wolfe (1989); Escalante Gonzalbo (1993); Putnam (1993); Bibic y Graziano (1994); y Wuthnow (1998).

misma comunidad. En estos grupos, las personas también adquieren las aptitudes prácticas y deliberativas que necesitan para llegar a ser ciudadanos competentes. Pese a su importancia, la sociedad civil —afirman estos autores— se deshace con rapidez debido a que los funcionarios del Estado y los gerentes de la economía la han «colonizado». Su desaparición socava los cimientos morales y sociales de la vida democrática.

Los estudiosos del segundo grupo atribuyen similar importancia a la sociedad política³. Según su entender, la participación en elecciones, partidos políticos, grupos de interés y movimientos de masas brinda a los ciudadanos una oportunidad de influir sobre los funcionarios gubernamentales y utilizar los recursos institucionales a su alcance para mejorar las posibilidades de vida, al permitirles quitar a los «pocos» privilegiados parte de su poder socioeconómico y cultural y repartirlo entre los «muchos». La actuación de concierto posibilita incluso a los ciudadanos pobres y marginados usar el poder político para democratizar la vida pública. Sin embargo, en opinión de los estudiosos de este grupo, los ricos y poderosos han sido mucho más exitosos en el control de la arena política. Han logrado controlarla al organizarse en grupos de influencia y valerse de sus recursos económicos para apoyar a tal o cual candidato parlamentario o presidencial, debilitando la capacidad de hacer lo mismo de todos los otros ciudadanos, que se dejan ganar cada vez más por la apatía y en muchos casos abandonan la sociedad política.

Un tercer grupo de neotocquevillianos sostiene que la sociedad económica es el basamento de la democracia⁴. El capitalismo de mercado, afirman, contribuye a descentralizar la riqueza y con ello proporciona a los ciudadanos el poder que necesitan para defenderse de los funcionarios estatales y preservar la libertad en el mundo moderno. Las sociedades impulsadas por el mercado también sobresalen por su capacidad sin paralelo de moderar las diferencias raciales, étnicas y religiosas al imponer a los ciudadanos el respeto de las leyes de «la oferta y la demanda». Aun cuando el mercado no logre cumplir todo esto, tiene sus propios mecanismos incorporados que lo llevan a corregir automáticamente sus imperfecciones. Sin embargo, de acuerdo con los críticos, la proliferación de grandes corporaciones y firmas multinacionales a lo largo y lo ancho de la sociedad económica ha provocado la centralización y monopolización de la riqueza y otros tipos de recursos materiales y simbólicos, lo cual imposibilita a los ciudadanos el ejercicio de la democracia en ese ámbito y en cualquier otro terreno público.

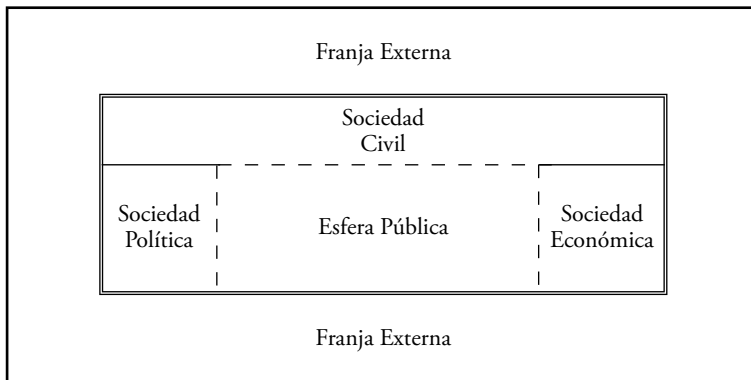
³ Arendt (1963); Lipset (1964); Huntington (1968); Janowitz (1983); Botana (1984); Stepan (1988); Rosanvallon (1992); Pérez Díaz (1993); Harbeson, Rothchild y Chazan (1994); Norton (1996); Sandel (1996); Sábato (1998); Schudson (1998); y Diamond (1999).

⁴ Novak (1982); Berger (1986); Hann (1990); Hirst (1994); Gellner (1994); Fukuyama (1996); Kuttner (1997); y Mitchell (1997).

Un cuarto grupo de investigadores argumenta que la esfera pública es el eje central de la vida pública⁵. La deliberación en público sobre la base de «reglas universales» permite a los ciudadanos exponerse a puntos de vista rivales, y de ese modo les enseña a ser críticos y tolerantes. Los debates públicos les facilitan la transformación de sus preocupaciones «particularistas» en preocupaciones «universales». Además, la esfera pública, más que cualquier otro ámbito, propone a las mujeres, los grupos raciales y étnicos y otros sectores marginados una manera de ampliar la agenda pública y, de tal modo, tener acceso a la vida pública. Estos cambios han democratizado la esfera pública, pero también contribuyeron a la declinación de la deliberación crítica y la difusión de «entretenimientos masivos». A causa de ello, la democracia se ha convertido en un «deporte de espectadores» que se ve en la privacidad del hogar.

Mi concepción de la vida pública en América Latina está influenciada por la obra de estos tocquevillianos⁶. He dividido el paisaje público en cuatro terrenos: la sociedad civil, la sociedad económica, la sociedad política y la esfera pública⁷.

Diagrama 1.1. La vida pública en América Latina: una perspectiva tocquevilliana



⁵ Almond y Verba (1965); Mansbridge (1983); Rama (1984); Habermas (1989); Warner (1990); Calhoun (1994); Tismaneanu (1995); Colas (1997); del Águila (1997); Alger (1998); y Lomnitz (2001).

⁶ Pongo entre paréntesis el problema del liberalismo y su relación con la democracia en América Latina por las mismas razones que aduce Dahl (1982, pp. 4-13).

⁷ Mi modelo tocquevilliano difiere del modelo habermasiano elaborado por Jean Cohen y Andrew Arato (1992). En tanto que estos autores se concentran en la esfera pública y su capacidad de influir sobre los constructores de políticas, yo atribuyo igual importancia a los cuatro terrenos. Mientras que ellos se ocupan de la «deliberación racional», mi principal interés es el papel de las prácticas narrativas en la formación de la individualidad. Mientras que ellos dan la primacía a los nuevos movimientos sociales durante los «momentos de crisis», yo centro la atención en las prácticas cotidianas de las asociaciones voluntarias durante los «períodos normales». Para terminar, mientras que ellos se interesan sobre todo en la contribución de esos movimientos a la integración del «mundo de la vida» a las «estructuras sistémicas», yo me ocupo de la disyunción entre los hábitos cotidianos y las estructuras institucionales.

Mi trabajo se concentra en las prácticas democráticas en el núcleo, y hace caso omiso del margen donde el autoritarismo sigue siendo dominante y extendido. Esta postura quizá parezca extraña. Después de todo, en el siglo XIX la mayoría de los peruanos todavía vivían y trabajaban en fincas privadas y comunidades indígenas como peones asalariados, agricultores arrendatarios y aldeanos (Bauer, 1979; Knight, 1995). Si pongo el eje en el primer terreno y no en el segundo, es solo porque me interesa estudiar la aparición de hábitos democráticos, en vez de la reproducción de formas autoritarias de vida. Sea como fuere, los académicos ya han publicado innumerables monografías sobre la vida cotidiana en los márgenes, pero no nos han presentado todavía un panorama general de la vida democrática en el núcleo, tema de mi estudio. La doble línea que separa núcleo y margen es un recordatorio de que mi estudio no pretende otra cosa que hacer una exposición parcial y selectiva de la vida pública.

La descripción que Tocqueville hace de la vida cotidiana en las zonas centrales y marginales de los Estados Unidos es pertinente para nuestro análisis de América Latina. Así describe aquel el comportamiento de los habitantes de Nueva Inglaterra en el núcleo democrático: «Como la ley [de conducta] es indeterminada, desobedecer no es un crimen. [...] [Los norteamericanos] se fijan más bien en el fondo de las acciones que en la forma. [...] [Los ciudadanos] se acostumbran a considerar en aquellos con quienes se ven, los sentimientos y las ideas, más bien que sus modales» (1969, p. 568).

También es relevante su descripción de la vida diaria en los márgenes autoritarios. Allí, cada uno vive como si fuera un completo

extraño al destino de todos los demás. [...] [Para este tipo de ciudadanos,] sus hijos y sus amigos particulares forman [...] toda la especie humana: se halla al lado de sus conciudadanos, pero no los ve; los toca y no los siente; no existe sino en sí mismo y para él solo; y si bien le queda una familia, puede decirse que no tiene patria (Tocqueville, 1969, p. 692).

Aunque vivían en una república democrática, estos ciudadanos no formaban parte de ella (Tocqueville, 1969, pp. 556-557)⁸.

⁸ En Nueva Inglaterra, la vida cotidiana a lo largo del margen económico seguía siendo autoritaria: «a medida que la masa de la nación se inclina a la democracia, la clase particular que se ocupa de la industria se vuelve más aristocrática. [...] La aristocracia, huyendo de la sociedad política, se había retirado a ciertas partes del mundo industrial y establecido allí su imperio bajo una forma diferente». Sobre las prácticas antidemocráticas en los sectores políticos y sociales del margen, véase Tocqueville (1969, pp. 343 y 692).

El estudio de la vida pública

Como he señalado antes, los estudiosos toquevillianos discrepan en lo concerniente a la importancia relativa que cada ámbito público tiene para la vida democrática, pero lo hacen sobre la base de supuestos similares, que a mi juicio no son del todo útiles. Al examinarlos, desdibujé deliberadamente (como en una pintura de Monet) la obra de cada autor en particular a fin de aclarar las principales ideas que sirven como marco del análisis general.

Primero: los toquevillianos presentan los regímenes democráticos como institucionalmente monocéntricos, lo cual los lleva a atribuir una significación *a priori* a uno u otro ámbito público, a expensas del resto⁹. En América Latina, los ciudadanos ejercieron la democracia en los cuatro terrenos públicos: la sociedad civil, la sociedad económica, la sociedad política y la esfera pública. Cabe admitir, empero, que la inclinación e intensidad con que la ejercieron en cada uno de ellos varía en gran medida a lo largo del tiempo y de un país a otro, pero esta variación debe explicarse desde un punto de vista sociohistórico y no deducirse de nuestras convicciones ideológicas. Como ocurrió con los Estados y los mercados, la vida pública latinoamericana se expandió y se contrajo en distintos momentos y asumió una asombrosa variedad de formas y tamaños.

Segundo, los toquevillianos describen en términos hidráulicos la relación entre la vida asociativa y el Estado central. Para los «localistas», la manera más eficaz de salvaguardar la democracia consiste en que los ciudadanos organicen asociaciones locales y las utilicen para impedir la intromisión del Estado en la vida interna de su comunidad. Los «colectivistas» discrepan. El mejor servicio que puede prestarse a la democracia pasa por la organización ciudadana de asociaciones nacionales y su uso para movilizar influencias y forzar a los funcionarios gubernamentales a responder a sus exigencias¹⁰. Sin embargo, desde una perspectiva toquevilliana, el hecho de que una asociación tuviera alcance local o nacional y estableciera o evitara establecer lazos con los funcionarios estatales es secundario con respecto a la cuestión de si estas y otras prácticas contribuían al desarrollo de la «soberanía del pueblo» (Tocqueville, 1969, pp. 397 y 669). La soberanía del pueblo —o poder social, para abreviar— es el tipo de poder que los ciudadanos generan cada vez que se organizan en grupos estables

⁹ Se encontrarán ejemplos de este problema en Gellner (1994), Boschi (1987) y Rosanvallon (1992).

¹⁰ Sobre el enfoque localista, véase Sandel (1996), Schudson (1998) y Wolfe (1989), quienes se concentran en las asociaciones de alcance nacional, pero discrepan en torno de si el establecimiento de lazos con el Estado beneficia o debilita la democracia moderna. Schudson hace una evaluación positiva, mientras que la de Wolfe es negativa. Se encontrará un resumen de este debate en su aplicación a los Estados Unidos en Skocpol, Ganz y Munson (2000).

y cohesivos y encuentran la manera de resolver sus diferencias entre sí y cívicamente¹¹. Para los tocquevillianos, el poder social es el tipo más confiable y «potente» de poder al alcance de los ciudadanos en una democracia moderna, y supera en ese aspecto a todos los demás, incluidos los basados en la dominación institucional, la violencia militar y la explotación económica. En palabras de Hannah Arendt:

El poder nunca es propiedad de un individuo; pertenece a un grupo y solo pervive mientras este se mantiene unido. [...] Todas las instituciones políticas son manifestaciones y materializaciones del poder; se petrifican y se desintegran tan pronto como el poder vivo del pueblo deja de sostenerlas (1969, p. 44)¹².

En mi estudio, examino las prácticas cotidianas y las estrategias colectivas que salieron a la luz en un gran número de grupos voluntarios de cada región, con el objeto de determinar si contribuyeron o no a difundir el poder social en la sociedad civil, la sociedad económica, la sociedad política y la esfera pública.

Tercero: los tocquevillianos describen las estructuras macroinstitucionales como elementos fijos e inertes en el horizonte, y en contadas ocasiones estudian la interrelación con las prácticas cotidianas en el proceso de formación de unas y otras¹³. Mi estudio examina estas prácticas mientras aún están desarrollándose, antes de convertirse en estructuras estables. Sobre la base del trabajo de Bourdieu (1985)¹⁴ acerca de los «campos y *habitus*», dividí cada terreno público (sociedad civil, sociedad económica, sociedad política y esfera pública) en varios campos separados, y luego volví a dividir cada uno de estos en subcampos compactos aún más pequeños. El cuadro 1.1 enumera los distintos terrenos, campos y subcampos; los capítulos históricos se organizan en función de estos. Considérese el caso de la sociedad civil (terreno) y tres de sus campos, el social, el cultural y el religioso. En el campo social, los ciudadanos organizaban sociedades de socorros mutuos y practicaban la solidaridad con la concurrencia a reuniones, la elección de directivos a través del voto y la provisión recíproca de asistencia médica y ayuda a los desocupados. En el campo cultural, organizaban asociaciones científicas y literarias, para brindar a los intelectuales públicos el apoyo moral y artístico que les permitiera romper con la «estética europea» y desarrollar un estilo «criollo» de su propia cosecha. En el campo religioso, los ciudadanos

¹¹ Albert O. Hirschman (1994, p. 206): «Los lazos sociales [...] mantienen unidas las sociedades democráticas y les proporcionan la fuerza y la cohesión que necesitan».

¹² Al desarrollar el argumento de Tocqueville sobre el poder social, Arendt también lo distorsionó, ya que se concentró en los hechos «heroicos» y no en la vida cotidiana e ignoró la importancia del poder económico. Se encontrará una reseña de su obra en Pitkin (1998).

¹³ Ilustran este problema Stepan (1988), Wuthnow (1998) y Diamond (1999).

¹⁴ En Swartz (1997, pp. 117-142 y 290-293) se hallará una evaluación crítica.

organizaban grupos de perfeccionamiento moral a fin de cuestionar a los párrocos corruptos. Los actores, las prácticas y los recursos de cada subcampo mostraban igual variación. Hay que reconocer que los límites entre los diversos ámbitos eran porosos, pero aun cuando se filtraran influencias externas, las prácticas locales las transformaban; en sí misma, la incapacidad de hacerlo es un indicador de que el ámbito en cuestión estaba en crisis y en un proceso de disgregación. En el Perú, los terrenos, campos y subcampos aparecían y desaparecían y se expandían y contraían con el paso del tiempo. La exploración de estos cambios nos permitirá seguir el desarrollo de la vida democrática en el país.

Cuadro 1.1. La vida pública latinoamericana: terrenos, campos y subcampos

Terrenos Públicos	Campos	Subcampos
I) Sociedad Civil	A) Cultural	1) Literario-Científico 2) Educativo 3) Profesional
	B) Societario	1) Mutua 2) Artesano 3) Racial-Étnico 4) Patriótico 5) Masónico 6) Desarrollo Comunitario
	C) Servicio Público	1) Caridad-Bienestar 2) Bomberos
	D) Religioso	1) Moral 2) Iglesia
	E) Ocio	1) Recreo 2) Social
II) Sociedad Económica	A) Financiero	1) Banco-Cia. Seguro 2) Ahorro y Crédito
	B) Crédito	1) Cooperativas
	C) Empresas	1) Empresas Familiares 2) Soc. en Comanditas
III) Sociedad Política	A) Clubes Electorales	
	B) Municipios	
	C) Movimientos Populares	
	D) Fuerzas Armadas	1) Ejército 2) Milicia 3) Grupos Armados
IV) Esfera Pública	A) Letrado	1) Prácticas de Lectura/Escritura 2) Prensa
	B) Oral	1) Rumores y Chismes
	C) Visual	1) Teatro 2) Indumentaria

Cuarto: los tocquevillianos presentan las prácticas (hábitos) cotidianas como estáticas y compulsivas¹⁵. En mi estudio, de acuerdo con la obra de John Dewey, muestro que tienen dos caras, una anclada en nuestro recuerdo del pasado y otra, en nuestra visión del futuro (Dewey, 1922, pp. 31-34, 40-46, 61-69, 73-89 y 194-195; 1981, pp. 61-69; 1958, p. 104)¹⁶. Como los cables de un puente colgante, el pasado y el futuro nos sostienen en el presente, y lo hacen al conectarnos con el «no aquí». Nuestras acciones en la vida cotidiana están bajo la influencia de la experiencia previa y de nuestras cambiantes expectativas con respecto al futuro. Mientras «habitamos» el presente, también modificamos nuestra relación con el pasado y el futuro, lo cual nos lleva a escoger y recordar únicamente las experiencias que son pertinentes para dar sentido al presente, por un lado, y cambiar nuestras metas futuras a la luz de la situación en cuestión, por otro. El intento de conciliar nuestro recuerdo del pasado con nuestra visión del futuro en función de las oportunidades y restricciones que enfrentamos en el presente es lo que Charles Taylor y otros neoaristotélicos llaman «juicio práctico» (Taylor 1989; Beiner 1983)¹⁷. Los peruanos que habían pertenecido a las mismas redes autoritarias a veces rompían con ellas y llegaban a tener participación activa en redes democráticas; del mismo modo, los ciudadanos que participaban en redes disímiles (autoritarias o democráticas) a veces coincidían e intervenían en redes similares. Los juicios prácticos —no solo la elección racional o los lazos forjados en las redes— permitían a los latinoamericanos maniobrar a través de la vida pública de una manera innovadora y creativa. El juicio práctico les posibilitaba disociar su yo imaginado de su yo pasado¹⁸. Al transformarse a sí mismos, también modificaban el paisaje público.

Quinto: los tocquevillianos suelen describir la esfera pública como un lugar unitario, y la opinión pública como una discusión racional acerca de la «voluntad general»

¹⁵ A pesar de sus diferencias, Banfield (1958), Huntington (1968) y Putnam (1993) tienen una concepción estática de los hábitos, pero discrepan en cuanto a la manera de cambiarlos. Banfield sostiene que son resistentes al cambio. Huntington y Putnam afirman que se los puede modificar: el primero hace hincapié en el papel de la dominación institucional, y el segundo, en el del egoísmo.

¹⁶ Sobre la influencia que los efectos «prospectivos» y «retrospectivos» tienen en la toma de decisiones, véase Elster y Loewenstein (eds.) (1992, pp. 213-234).

¹⁷ El juicio práctico y el conocimiento teórico difieren en varios aspectos. Los estudiosos partidarios del primer enfoque ponen el acento en el papel de las prácticas locales e informales en la constitución de la vida pública (modelos estocásticos). A su entender, la única manera de comprender una forma dada de vida es sumergirse en ella. Los estudiosos inclinados al segundo enfoque destacan el papel de las reglas codificadas y los principios abstractos en nuestro afán de comprender la vida pública. Para ellos, la única manera de obtener un conocimiento objetivo de esos principios y eliminar los sesgos personales es el recurso al método científico.

¹⁸ Siegel (eds.), (1999) hace un inteligente y lúcido examen del debate.

entre un número selecto de miembros de las elites¹⁹. Pero en América Latina hubo tantos sitios deliberativos como grupos sociales, y las prácticas comunicativas que florecieron en cada uno de ellos eran modelados por las prácticas locales. En palabras de Peter Stallybras y Allan White:

[Las prácticas deliberativas] se regulan por medio de las formas de la asamblea corporativa en que se producen [...]; cada lugar de asamblea es un ámbito diferente de intercambio que exige maneras y una moral diferentes [...]. [La] formación de nuevos [significados] [...] puede explorarse a través del surgimiento de nuevos sitios públicos [...] y la transformación de los antiguos (1986, p. 80)²⁰.

En mi estudio he procurado mostrar que las «pequeñas historias» que los ciudadanos se contaban unos a otros en la vida cotidiana de la sociedad civil, económica y política, estaban relacionadas con los «grandes relatos» producidos por intelectuales públicos en la esfera pública, para utilizar términos de Paul Ricoeur²¹. En la vida de todos los días, los ciudadanos conversaban en términos coloquiales de las cuotas mensuales, de las calificaciones morales de un candidato y de si el grupo debía intervenir en la política regional o nacional, pero sin detenerse nunca a ponderar el significado más profundo o la significación más amplia de los términos que utilizaban. En la vida asociativa, los ciudadanos se limitaban a charlar, expresándose en un estilo un tanto entrecortado y telegráfico, porque ya estaban familiarizados con los «supuestos» y las «expectativas» de sus interlocutores, para recordar el argumento de Bernstein (1964). En la esfera pública las prácticas comunicativas eran levemente diferentes. Los párrocos, los maestros, los abogados de pueblo, los escritoruelos, los periodistas y otros intelectuales se valían de términos y frases similares a los empleados por los ciudadanos en la vida diaria. Los intelectuales públicos, en contraste, se especializaban en la producción de grandes relatos. Como trataban de llegar a una audiencia más vasta acerca de la cual conocían muy poco, tenían que discutir los asuntos públicos de una manera relativamente explícita y coherente. En los capítulos históricos me he concentrado en la superposición y el juego recíproco entre la circulación de historias en la vida cotidiana y los relatos en la esfera pública, así como en la manera en que estos daban forma al desarrollo de la opinión pública en el Perú poscolonial.

¹⁹ Habermas (1989), Rama (1984) y Mansbridge (1983) ejemplifican este defecto.

²⁰ Véase también Dewey (1954, pp. 38-39, 62-72, 75-84, 110-142 y 206-217).

²¹ Ricoeur (1981, p. 278) no niega la importancia del «poder» (Foucault) ni el papel de las «pretensiones de validez» (Habermas) en los debates públicos. Pero Ricoeur no toma partido en este debate, dado que su interés radica en el estudio de la relación entre historias y relato, o «puesta en intriga», es decir la manera como diversos grupos «representaban» el poder y la verdad en la vida pública.

Sexto y último: los tocquevillianos suponen que la democracia se basa en una serie de normas abstractas y universalistas procedentes de la tradición puritana inglesa o republicana francesa²². Pero cuando los latinoamericanos ejercían la democracia en la vida cotidiana, lo hacían sobre la base de sus propios recursos narrativos enraizados en el catolicismo cívico. Los ciudadanos usaban los mismos términos religiosos —razón, pasión, libre albedrío, etcétera—, pero los pronunciaban de manera un tanto diferente. Que dichos términos adquirieran connotaciones democráticas o autoritarias en la vida diaria era el resultado del «uso pragmático» y no del «significado semántico»²³. En palabras de Marshall Sahlins (1985, p. 86):

La historia es ordenada por la cultura, y lo es de diferente manera en diferentes sociedades, en función de esquemas significativos. [...] También es cierto lo inverso: los esquemas culturales son ordenados por la historia, dado que en mayor o menor grado los significados se reevalúan cuando se realizan en la práctica. [...] Y en esa medida, la cultura se modifica históricamente en la acción. [...] [La] idea más general [...] puede resumirse en la afirmación de que lo que los antropólogos llaman «estructura» —las relaciones simbólicas del orden cultural— es un objeto histórico²⁴.

Si seguimos a Paul Ricoeur, lo que Samuel Huntington llama «choque de civilizaciones» se entiende mejor como un «conflicto de interpretaciones» dentro de la misma tradición narrativa (Huntington, 1996)²⁵.

La vida democrática en América Latina, como la he presentado en esta sección, era policéntrica, particularista y procesual, así como llamativamente similar a la concepción que de ella se hacía John Dewey (1940). Su concepción de la vida democrática es doblemente relevante para los estudiosos que se ocupan de los países del Tercer Mundo donde la vida pública, desarticulada y agrietada, muestra una asimetría radical. En el caso de América Latina, la vida democrática tiene un aire de familia con el milenarismo juego chino del go. La meta del juego consiste en que cada jugador, demócratas y autoritarios en nuestro caso, rodee al otro y le impida controlar cualquier parte del tablero. En este juego, los movimientos a lo largo de los bordes del tablero son tan importantes como los que se hacen cerca del centro. Al moverse de un cuadrante a otro, los jugadores también generan nuevas fuentes de poder, que brindan a cada uno de ellos la oportunidad de trastocar el «equilibrio de poder» y hacer que el «centro» del juego se desplace de un lugar a otro. Los movimientos

²² Se encontrarán ejemplos de este supuesto en Almond y Verba (1965), Pérez Díaz (1993) y Fukuyama (1996).

²³ Véase Ricoeur (1974) sobre la relación entre «uso pragmático» y «significado semántico».

²⁴ Véase también Sahlins (1981, p. 35).

²⁵ Compárese este tratamiento parsoniano de las tradiciones culturales con la exposición hermenéutica presentada por Gadamer (1975).

previos influyen en los futuros, pero no necesariamente los determinan. En contraste con el ajedrez, los jugadores de go no apuntan todos sus movimientos contra un único blanco semiestacionario (el rey), y tampoco trazan su táctica y su estrategia sobre la base de un simple «juego de suma cero».

ORÍGENES DEL AUTORITARISMO EN AMÉRICA LATINA

Los académicos han explicado los orígenes de la dictadura (y la falta de democracia) en América Latina de diferentes maneras²⁶. Al resumir sus interpretaciones, mi propósito es introducir al lector a este debate²⁷.

The Centralist Tradition of Latin America, de Claudio Véliz (1980), fue la exposición weberiana más influyente. Véliz y otros estudiosos de similar postura explican la falta de vida democrática en la región desde el punto de vista de tres procesos que se refuerzan uno a otro y se relacionan con: a) la construcción del Estado; b) la urbanización, y c) la religión (Morse, 1989; Wiarda, 1974; 1980; Dealy, 1977; Stepan, 1978; Malloy, 1977). La España castellana, el primer Estado moderno surgido en Europa, reclamó para sí el Nuevo Mundo e implantó una parte de su aparato organizacional en una sociedad colonial que era relativamente débil y desorganizada. Respaldados por ese poderoso y mastodóntico aparato, los funcionarios coloniales procedieron a tomar un control directo y ejercer un virtual monopolio sobre la tierra, la mano de obra, el crédito y otras fuentes de poder, incluyendo la riqueza mineral (plata y oro), e impidieron así que la élite urbana y rural significara un desafío para ellos, como había ocurrido en Europa Occidental y América del Norte. La urbanización reforzó la difusión del centralismo autoritario por toda la región. En contraste con el caso de Europa Occidental, el Estado colonial estableció sus principales cuarteles generales en los centros urbanos y se valió de sus recursos organizacionales para dominar a mercaderes, artesanos y otros grupos sociales que habían tenido un papel clave en la introducción de la democracia en el Viejo Mundo, antes de trasladarse al interior y hacer lo mismo entre la élite terrateniente y los aldeanos indígenas. Los funcionarios estatales crearon una enorme red de patrones y clientes a lo largo y lo ancho de la región, transformando a los latinoamericanos en pasivos dependientes del Estado (Véliz, 1980, pp. 4-11, 47-52, 62-81 y 218-236). La doctrina católica, con sus nociones organicistas, jerárquicas y corporativistas de la vida pública, sirvió

²⁶ No analizo las obras publicadas con anterioridad a la revolución cubana de 1959, entre ellas las de Cosío Villegas (1957), Donoso (1946) y Romero (1946). Estos autores se contaron entre los primeros en argumentar en favor de la existencia de una tradición democrática distintiva en la América Latina decimonónica, pero al describirla se concentraron en las cuestiones constitucionales y no en las prácticas cotidianas, como yo hago en este trabajo.

²⁷ Forment (1992) ofrece una evaluación detallada.

para legitimar el gobierno absolutista en la región (pp. 24 y 189-216). Los eclesiásticos inculcaron a los latinoamericanos ideas fanáticas y autoritarias con las que los hicieron hostiles al liberalismo y la democracia (pp. 11, 148, 163, 168, 179-182 y 295). El «legado hispánico» es responsable de la tradición «autoritaria» de América Latina y de transformar el continente entero en una «jaula de hierro».

En su libro, *Dependencia y desarrollo en america latina*, Fernando H. Cardoso y Enzo Faletto (1979) presentan la descripción marxista más convincente de la vida pública en la región. Los integrantes de esta escuela coinciden en varios aspectos básicos (Cavarozzi, 1982; Stein & Stein, 1970; Evans, 1979; Zeitlin, 1984; Bergquist, 1976; Paige, 1997). El tardío ingreso al mercado mundial puso a los empresarios latinoamericanos en una posición característica de desventaja frente a sus pares de Europa Occidental y América del Norte (Cardoso & Faletto, 1979, pp. 29-73). Hacia la época en que los primeros entraron al mercado, la división internacional del trabajo ya se había estructurado y estaba destinada a satisfacer las necesidades socioeconómicas de los países desarrollados, lo cual socavaba la aptitud de aquellos empresarios para sacar a sus países del atraso económico. La incorporación a la economía mundial dio origen a enclaves exportadores en América Latina, que empresas extranjeras utilizaron para trasegar riquezas y controlar y «desnacionalizar» la economía local (Cardoso & Faletto, 1979, pp. 69-76, 101-128 y 173-174). Todos los países de la región cayeron en la pobreza y el atraso, aunque factores internos determinaron la magnitud de esta situación. Chile y la Argentina, por ejemplo, fueron los de mejor desempeño debido a su relativa abundancia de mano de obra barata, recursos minerales, capital de inversión y un fácil acceso de sus bienes a los mercados (Cardoso & Faletto, 1979, pp. 66-73). Factores internacionales y nacionales provocaron la «desnacionalización» de la burguesía urbana, la desorganización de la clase obrera y el debilitamiento del Estado, con lo cual resultó difícil para cualquiera de ellos crear un régimen democrático, como había sucedido en América del Norte y Europa Occidental.

Insurrection and Loyalty, de Jorge I. Domínguez (1980), propone un tratamiento parsoniano del autoritarismo latinoamericano. A criterio de los teóricos de la modernización, la incapacidad de América Latina para romper con las normas «tradicionales» y hacerse de normas «modernas» se debió a dos factores: la frustración personal y la inestabilidad institucional. Según Domínguez, la incertidumbre económica en el sector exportador generó una frustración extrema en las élites más poderosas de cada país²⁸. En vez de aventurarse en el mercado y correr riesgos calculados, las élites latinoamericanas retrocedieron en busca de la protección del Estado, provocando un conflicto entre la élite empresarial y gubernamental y la élite «moderna» que promovía

²⁸ Véanse también Johnson (1964), Anderson (1967), Silvert (1966), Needler (1967), Germani (1971) y la magistral obra de Guerra (1988).

la liberalización (Domínguez, 1980, pp. 44-45, 111-121, 140-142 y 242-247). Las élites tradicionales y modernas de cada país lucharon por el control del Estado y son responsables de los amargos y recurrentes estallidos de guerra civil que fueron epidémicos en la región a lo largo del siglo XIX. La creciente inestabilidad impulsó a la élite tradicional a abroquelarse aún más en sus concepciones antimodernas e incluso a aumentar su dependencia del Estado, con lo cual contribuyó a acrecentar la «sobrecarga institucional» y a erosionar la capacidad gubernamental de restaurar «el orden público» (Domínguez, 1980, pp. 25, 84-105, 117-130 y 189-195). En opinión de Domínguez, las élites chilena y cubana fueron las únicas que lograron romper este ciclo. En el caso de los cubanos, empero, no lo consiguieron gracias a su propio esfuerzo, sino porque su país fue invadido por tropas extranjeras y la élite nacional, durante la ocupación, quedó privada del acceso al Estado y se vio obligada a entrar al mercado y adoptar una posición progresista (Domínguez, 1980, pp. 140 y 235). Según la interpretación de Domínguez, las tropas extranjeras son responsables de la introducción de la democracia moderna en la región.

Mi estudio da razón del surgimiento y el desarrollo de la vida democrática en América Latina en términos de «soberanía del pueblo» y no como un subproducto estructural de la «construcción del Estado», el «desarrollo económico» y la «modernización». Como sostengo más adelante, la vida asociativa en la región no estuvo «causalmente relacionada» con ninguno de esos factores. Para empezar, la vida asociativa en México y otros lugares apareció varios decenios antes de que el Estado poscolonial hubiera otorgado la personería jurídica a los grupos voluntarios. Hay que admitir que la cantidad de asociaciones creció de manera pronunciada luego de que el Estado las reconociera legalmente, pero una cosa no es «causa» de otra: recuérdese que el derecho colonial siguió en vigencia hasta bien entrado el siglo²⁹. La relación entre los mercados económicos y la vida asociativa es igualmente tenue. Recuérdese ahora que la vida asociativa apareció en la región unos cuarenta años antes de la formación de los mercados nacionales en el cambio de siglo. Por otra parte, siguió siendo menos desarrollada en el sector exportador, donde la comercialización era más avanzada, y floreció en lugares del país donde la vida económica mantenía una situación de relativo subdesarrollo. Además, la correlación entre los ingresos del sector exportador, debidos a productos como el guano (Perú), el azúcar (Cuba), el trigo y la carne vacuna (la Argentina) y la plata (México), y la vida asociativa no es en modo alguno fuerte³⁰.

²⁹ Sobre los aspectos jurídico legales véanse Barrera Graf (ed.) (1984), Díaz (1952) y de Trazegnies (1992). Sobre los aspectos administrativo fiscales véanse Orlak (1982), Carmagnani (1994) y Tantaleán Arbulú (1983).

³⁰ Sobre los mercados nacionales véanse Coatsworth (1990), Burgin (1946), Manrique (1987) y Haber (1997).

La relación entre la modernización (migración, urbanización, alfabetismo, etcétera) y la vida asociativa también es débil, si nos guiamos por las muy limitadas pruebas que pude recoger³¹. En cuanto a los vínculos entre la ocupación militar y la vida asociativa, se constata que la cantidad de grupos voluntarios sufrió un espectacular derrumbe cuando el ejército chileno ocupó el Perú (1879-1881), como lo muestran los capítulos históricos de este trabajo, y durante las ocupaciones norteamericana (1842-1845) y francesa (1862-1867) de México.

Estudiosos de primera línea como Charles Tilly (1990) han sostenido vigorosa y repetidamente que el Occidente moderno fue modelado por la interacción de «Estados» y «mercados». Si bien no niego la relevancia de estos, mi estudio de la vida pública en toda América Latina sugiere que no son las únicas influencias que merecen nuestra atención.

UNA COMPARACIÓN DE LA VIDA PÚBLICA EN LOS PAÍSES POSCOLONIALES

Hacia comienzos de la década de 1980 el paradigma de la dependencia había alcanzado una posición de mucha influencia en todas las grandes universidades del primer y el Tercer Mundo. Era la primera vez que la comunidad académica no perteneciente a la región reconocía como «teoría abstracta» el «conocimiento local» de la periferia. Pero el «consumo» de la teoría de la dependencia, sostuvo Cardoso (1977), también la despojó de su filo crítico y la convirtió en un ejemplo de «materialismo vulgar», para usar la punzante expresión de Marx. El enfoque histórico crítico que había tenido un lugar fundamental en la perspectiva de la dependencia fue reemplazado por argumentos formales y modelos abstractos, antes de reembalarlo y reexportarlo a América Latina y el resto del Tercer Mundo como la llamada «economía política» y su pariente pobre, la «elección racional» (Wallerstein, 1997). Estos enfoques economicistas, según se los ejemplifica en la obra de neoliberales y neomarxistas como Robert Bates y Adam Przeworski, señalaron el resurgimiento de la teoría de la modernización en el campo de la política y la sociología comparativas³². Pero su intento de recuperar el control del campo no dejó de enfrentarse a desafíos.

A mediados de los años ochenta, el debate intelectual sobre los países poscoloniales se había trasladado de América Latina a la India, y su foco de atención había pasado de los problemas relacionados con la dependencia económica a los relacionados con la vida sociocultural y política (Sivaramakrishnan, 1995). Aunque la perspectiva poscolonial ya ha hecho profundas incursiones en las universidades

³¹ Sobre los indicadores empíricos de modernización véanse Smith (ed.) (1987), Vaughan (1990) y García Cubas (1884).

³² Se encontrará un ejemplo particularmente estridente en Bates (1997).

norteamericanas y de Europa Occidental, queda por ver si logra alcanzar la influencia que el enfoque de la dependencia llegó a tener durante su apogeo³³.

Mi estudio de la vida pública latinoamericana entabla una conversación con la obra de Partha Chatterjee (1993) sobre la India y la de Mahmood Mamdani (1996) sobre África, que invocan el «legado colonial» para explicar la naturaleza atrofiada de la democracia poscolonial. Según Chatterjee, los británicos utilizaron en la India categorías raciales para crear un sistema de vida pública de dos niveles, uno para los ciudadanos de piel clara y otro para los coloniales de piel oscura. Se otorgaron derechos liberales a los miembros del primer nivel, pero se negaron a los del segundo. Para resistirse a este tipo de democracia de castas, los indios se apartaron de la vida pública y se retiraron a sus aldeas, templos religiosos, clanes familiares y otros ámbitos que formaban parte del dominio comunitario: «la ruptura decisiva en la historia del nacionalismo anticolonial se da cuando los colonizados se niegan a aceptar la pertenencia a esa sociedad civil de súbditos [...] y construyen [...] un ámbito muy diferente: un dominio cultural» (Chatterjee, 1993, pp. 237-238).

El dominio comunitario fue para los indios anticoloniales un lugar donde podían cultivar y «reinventar» sus tradiciones y utilizarlas para poner en tela de juicio el liberalismo británico, que, en virtud de sus supuestos racistas, elitistas y evolutivos, consideraban no menos «particularista» que el suyo propio.

Los grupos anticoloniales de la India se dividieron en la década de 1890: un gran número de ellos era partidario de mantenerse en el ámbito comunitario y oponer una resistencia cultural a los británicos, mientras que los demás propiciaban el ingreso a la sociedad política para tomar control de sus principales instituciones: el poder judicial, el ejército, la burocracia, etcétera. Este segundo grupo organizó el Congreso Nacional Indio y utilizó las mismas nociones liberales (igualdad, justicia, libertad, racionalidad, soberanía) que había aprendido de los británicos a fin de conquistar la independencia en 1947. Tras esta, el Congreso pasó de ser un movimiento de masas a ser un «partido de Estado», y durante los siguientes cuarenta años gobernó la India, legitimándose mediante el uso de muchos de los argumentos raciales que habían utilizado los británicos. Los políticos y funcionarios afiliados al partido se autocalificaban de «modernos», «nacionalistas» y «racionales», a la vez que describían a la ciudadanía en términos *opuestos*: «supersticiosa», «provinciana» e «irracional»³⁴.

³³ En su inclinación por el lenguaje ampuloso, la ingenuidad sociopolítica y el histrionismo personal, algunos académicos del campo de los estudios poscoloniales han omitido transmitir los aspectos más agudos y perdurables de este enfoque.

³⁴ Chatterjee (1993, p. 45): «Las solidaridades [raciales, étnicas y religiosas] y las formas de autoridad derivadas de la comunidad precapitalista se insertaron en el proceso representacional de la [nueva] democracia electoral liberal [de la India] [...]. Por otro lado, el propio Estado manipuló esas formas

A juicio de Chatterjee, los funcionarios coloniales y poscoloniales siempre se valieron del Estado con el objeto de impedir que la sociedad civil se autonomizara y permitiera a los indios tener un mayor papel en la vida pública.

Según Mamdani, la experiencia africana con la sociedad civil fue muy diferente. En esa parte del mundo, los funcionarios coloniales pudieron penetrar en el ámbito comunitario y controlarlo como nunca habían podido hacerlo los británicos en la India. Para lograrlo, los gobernantes coloniales de todo el continente se aliaron con jefes tribales. A cambio de la preservación del «orden público», se otorgaba a esos jefes un poder absoluto en sus aldeas, que se transformaban así en feudos personales. Con ello, los funcionarios coloniales quedaban en libertad de concentrar su atención en el mantenimiento del control en las zonas urbanas. A partir de la década de 1920, gran cantidad de pobladores rurales habían emigrado a esas zonas en busca de trabajo y nuevas oportunidades. Para mantener el control de las ciudades, los funcionarios coloniales de Sudáfrica y otros lugares hacinaron a los inmigrantes negros en poblaciones separadas (*apartheid*) y los segregaron sobre la base de la identidad tribal y étnica, dificultándoles el contacto mutuo. Las innumerables sociedades funerarias, asociaciones crediticias, clubes deportivos y grupos musicales que surgieron en cada población fortalecieron las identidades tribales y étnicas de los inmigrantes y desalentaron el desarrollo de un sentido de la nacionalidad o la ciudadanía. No obstante, los inmigrantes que volvían a sus aldeas llevaban consigo las destrezas cívicas y organizacionales que habían adquirido en esas asociaciones urbanas, y las utilizaron para cuestionar a los jefes tribales de sus comunidades. La difusión de cooperativas agrícolas, milicias «populares» y tribunales en esas aldeas contribuyó a democratizarlas y —un hecho de la misma importancia— permitió a los residentes cobrar conciencia de que las divisiones entre ellos eran políticas y no solo tribales.

La «destribalización» de la vida aldeana se acompañó de la «desracialización» de la vida urbana en todo el continente, desde Ciudad del Cabo hasta Kampala. A partir de la década de 1960, el Congreso Nacional Africano y otros movimientos de liberación enviaron organizadores a las poblaciones para reclutar miembros de las asociaciones locales. Hacia la época en que se levantó la proscripción que pesaba sobre el Congreso, este tenía ya una sólida base entre los negros de las ciudades, la mayoría de los cuales se identificaba más en términos nacionalistas que étnicos o raciales. Tras la independencia, el Congreso Nacional Africano, como su par de la India, se convirtió en un partido único de Estado y utilizó todos los poderes legales y administrativos a su alcance para dismantelar el sistema de *apartheid* racial que

“premodernas” de relación [...] para asegurar la legitimidad de su papel desarrollista. [...] De hecho, la paradoja reside en que la irracionalidad misma del proceso político [...] actúa de manera constante con fines de legitimación del ejercicio racional de los planificadores».

seguía vigente. La política de «africanización» llevada adelante por el partido tropezó con la resistencia de los supremacistas blancos y de los negros que todavía se identificaban desde un punto de vista tribal, lo cual no hizo sino impulsar a los funcionarios gubernamentales a actuar con mayor determinación en la implementación de sus políticas. Para eliminar el legado del *apartheid*, los dirigentes del Congreso se vieron obligados a imponer un control sobre las mismas asociaciones cívicas que hasta ese momento habían sido autónomas y proliferaban en toda la región: «el derrumbe de una sociedad civil embrionaria de sindicatos y organizaciones cívicas autónomas [fue provocado por] su absorción en la sociedad política, [que a su vez fue la consecuencia del] [...] nacionalismo de Estado» (Mamdani, 1996, p. 88). En África, como en el caso de la India, la sociedad civil nunca ha sido otra cosa que un «constructo marginal».

Mi trabajo está en diálogo con la obra de Chatterjee y Mamdani y procura dilucidar hasta qué punto el legado colonial dio forma a la vida pública peruana durante el período poscolonial³⁵. La España imperial gobernó el Perú durante casi cuatrocientos años, mucho más que los británicos en la India o cualquier potencia europea en África, por lo cual ese país es un lugar ideal para evaluar el impacto del régimen colonial sobre la vida pública. Como en los casos indio y africano, la dominación española en el Perú se basó en la segregación racial y étnica y una combinación de gobierno «directo» e «indirecto». Los funcionarios coloniales y los eclesiásticos tenían un control directo de la vida diaria en los centros urbanos y ejercían un control indirecto sobre el campo, apoyados en los jefes de las aldeas y los propietarios de fincas para mantener su autoridad sobre los pueblos rurales. Como en el caso africano (pero no el indio), el colonialismo español también hizo profundas incursiones en el dominio comunitario privado, donde se respaldaba en los hombres de la Iglesia para ejercer influencia moral sobre la vida familiar y hasta la conciencia de cada individuo, por la vía del confesionario.

El Perú (junto con México) tenía tanto los yacimientos de plata más ricos del mundo como la mayor concentración de indígenas de la región, a quienes se obligaba a trabajar en las minas de las cercanías. La España imperial estableció sus instituciones más importantes (virreinato, Audiencia, obispado) en México y el Perú, y desde allí gobernó todo el continente.

El legado del colonialismo fue muy fuerte en el Perú. En contraste con Chatterjee y Mamdani, yo he puesto el acento en las discontinuidades entre la vida colonial y poscolonial, al destacar la ruptura de los latinoamericanos con sus hábitos autoritarios y la adquisición de hábitos democráticos.

³⁵ Palmer (1980) utilizó doce indicadores diferentes para evaluar el alcance y el grado de la penetración colonial en Hispanoamérica y luego clasificó las dieciocho colonias en función de esos resultados. México y el Perú eran los más colonizados, seguidos por la Argentina y Cuba, entre otros, mientras que la mayor parte de los países centroamericanos iban muy a la zaga (y son irrelevantes para mi trabajo).

UNA EVALUACIÓN DE LA VIDA DEMOCRÁTICA EN AMÉRICA LATINA

La vida democrática en América Latina fue imperfecta e incompleta en innumerables aspectos, y dista mucho de cumplir los rigurosos criterios propuestos por Robert Dahl para evaluar las poliarquías. En ese sentido, el caso latinoamericano no es tan diferente de la vida democrática en Norteamérica y Europa Occidental durante el siglo XIX. Recuérdese que aun en Nueva Inglaterra, epicentro de esa vida democrática, los residentes locales solo disfrutaban de las formas más limitadas y restringidas de: a) igualdad socioeconómica y jurídica; b) competencia política y participación electoral; c) deliberación crítica; d) formas asociativas de vida, y e) individualidad cívica³⁶. Si bien los Estados Unidos, Francia e Inglaterra todavía no eran democráticos, Dahl los considera «casi poliarquías» (Dahl, 1971, pp. 10-11; 1989, pp. 221-222 y 232-243).

Es preciso admitir que la vida democrática latinoamericana fue aún más imperfecta, pero sus fallas tienen un aire de familia con las imperfecciones que existían en aquellos países. En otras palabras, las diferencias entre todos estos países son de grados relativos y no de especie, y por eso es posible compararlos. En un continuo, desde el menos democrático hasta el más democrático, yo incluiría a los Estados Unidos en el cuartil superior; Inglaterra, más o menos en el medio; Francia, bastante más abajo, pero en oscilación constante de un extremo a otro, y tras ellos México, el Perú, la Argentina, Cuba y España³⁷. Todos estos países habían sido protodemocracias en el siglo XIX; sin embargo, hacia fines del siglo XX, Inglaterra, los Estados Unidos, Francia y España se habían democratizado y estaban más cerca de los criterios de Dahl, en tanto que los países de América Latina eran plenamente autoritarios y se habían alejado aún más de esos criterios. En otras palabras, el autoritarismo se arraigó en la región en el siglo XX, no en el siglo XIX. Pero esta es una historia muy diferente de la presentada en los capítulos que siguen.

El estudio del caso latinoamericano podría ayudar a los tocquevillianos a trasladar su atención de los tipos puros y prístinos de regímenes poliárquicos, solo encontrados en los manuales, a los casos deformados y contaminados que son la norma en los países del Tercer Mundo y, sospecho, también en otros lugares. Los capítulos siguientes exploran el desarrollo de la democracia realmente existente en el Perú tardocolonial y poscolonial.

³⁶ Sobre la vida pública en los Estados Unidos, véanse Smith (1997), Litwack (1961), Jacobs (1998), Pessen (1973), Wiebe (1967), Smith (1977), Silbey (1991) y Shefter (1994).

³⁷ Para Inglaterra, véanse Plumb (1967) y Moore (1976); para Francia, Agulhon (1982) y Berenson (1984); para España, Hennessy (1962) y Díaz del Moral (1984).

SEGUNDA PARTE
EL PAISAJE PÚBLICO DE LA AMÉRICA LATINA
COLONIAL TARDÍA

CAPÍTULO 2

SOLOS EN PÚBLICO: PRÁCTICAS INSTITUCIONALES Y VIDA COLONIAL

Funcionarios estatales, eclesiásticos, colonos, mercaderes extranjeros, científicos naturales y viajeros del Viejo Mundo que llegaban a América Latina durante la colonia se sorprendían por las peculiaridades de la vida colonial. A fines de la década de 1760, durante su estadía en la ciudad de México, Francisco de Ajofrín, un monje capuchino, las describió con cierta impresión de prodigio:

[...] todo es aquí [en el Nuevo Mundo] al revés de la Europa: las basquiñas en la cabeza; las enaguas por fuera; los niños a las espaldas; los descalzos venden zapatos; los desnudos, vestidos; las lagunas dan más carne que pescado [...]. Volcanes no de fuego, sino de nieve, ¡cosa rara! (1958-1959, I, p. 84).

Ajofrín describe las holgadas enaguas de algodón usadas por las mujeres indígenas; a las criaturas envueltas en mantas que las madres llevan a la espalda; a los plebeyos pobres de toda pobreza que venden zapatos y vestidos a los transeúntes; el carnoso huachinango del lago Texcoco, y el gran volcán Popocatepetl.

El Nuevo Mundo también era peculiar en otros aspectos. En contraste con el Antiguo Régimen en Europa Occidental, la vida pública en la América Latina colonial fue atrofiada desde el comienzo, y seguiría siéndolo hasta la independencia. Las razones de ello se vinculan al tipo específico de Estado absolutista, nobleza aristocrática, relaciones étnico raciales, vida asociativa y vocabulario católico colonial que florecieron en la región.

EL ESTADO ABSOLUTISTA COLONIAL

Hacia fines del siglo XVI, mucho antes de que los Borbones franceses centralizaran y racionalizaran el poder, el reino español de Castilla ya se había organizado como un Estado moderno, el primero de Europa Occidental, y lo había implantado en una sociedad colonial latinoamericana que era relativamente débil y desorganizada. En el Nuevo Mundo los funcionarios estatales tenían escasas dificultades para mantener

el control de los grupos de la élite y el pueblo llano, tanto en las zonas urbanas como en las zonas rurales. El Estado colonial expandió sus dimensiones burocráticas en América Latina mediante la subordinación y la conversión de la iglesia católica en un organismo oficial como cualquier otro. A cambio de auxiliar a los sacerdotes en la tarea de convertir a los indígenas al catolicismo, los funcionarios estatales tenían la facultad de designar al personal eclesiástico, controlar sus finanzas, asesorar en cuestiones doctrinales y litúrgicas, zanjar disputas entre obispos y otros miembros de la jerarquía y negociar directamente con el Papa en lo concerniente a una amplia gama de asuntos de índole política¹. Con la incorporación de la Iglesia, el Estado colonial duplicó su capacidad administrativa, lo cual le permitía ejercer un estrecho control sobre la vida pública.

El Estado absolutista colonial era un poderoso mastodonte. El virrey, la Audiencia, el Tesoro Real, los capitanes generales, los intendentes y su personal administrativo tenían su sede en los centros urbanos. En contraste con las ciudades Estados libres de Europa, las ciudades latinoamericanas estaban bajo el control de los funcionarios oficiales. Los intendentes regían los ayuntamientos en toda la región, incluyendo los más importantes de México y el Perú².

Los funcionarios del Estado ejercían un «gobierno directo» en las ciudades, pero se apoyaban en funcionarios locales y párrocos para establecer un «gobierno indirecto» en el campo. Aunque eran pocos y estaban muy dispersos por el interior, los funcionarios y sacerdotes mostraban una inusual eficacia en la recaudación de impuestos y diezmos, la provisión de justicia, el mantenimiento de la paz social y la propagación del catolicismo. Su éxito estaba determinado en gran parte por su aptitud para forjar alianzas con los caciques aldeanos. El establecimiento y la ruptura de los lazos entre funcionarios, curas y caciques era una constante, y el muy intenso faccionalismo que se generaba con ello hacía, paradójicamente, que la vida social y administrativa del interior disfrutara de mucha estabilidad³. El sistema de pesos y contrapesos creado por ellos fue de sumo beneficio para las poblaciones rurales. En palabras de Carlos de Croix, el gran virrey mexicano:

Los sacerdotes y alcaldes suelen oprimir a los indios con exigencias de servicios e impuestos. Cuando los dos representantes de un distrito están unidos, mayor es la aflicción de los indios. Si riñen, hay un repelente torrente de quejas del cura párroco, que ventila su enfado contra el funcionario haciendo que sus feligreses indios presenten denuncias contra él (1960, pp. 56-57).

¹ Góngora (1951), Haring (1947), Sarfatti Larson (1966); Lynch (1992), Brading (ed.) (1984) y Burkholder y Chandler (1977).

² Lynch (1958), Brading (1971), Moore (1966), Liehr (1971), Marzahl (1978) y Tovar Pinzón (1982).

³ William B. Taylor (1972), María Cecilia Cangiano (1987), Brooke Larson (1979), Nancy M. Farriss (1984) y Karen Spalding (1972).

En las zonas rurales, el faccionalismo mezquino servía para refrenar el poder de los funcionarios y sacerdotes locales y mejorar las oportunidades de vida de los indígenas.

Los indígenas también tenían acceso a los tribunales locales y los utilizaban con frecuencia a fin de proteger sus tierras comunales y sus derechos consuetudinarios contra la amenaza de terratenientes codiciosos, alcaldes afanosos y curas corruptos⁴. Aunque litigar era un asunto costoso y consumía mucho tiempo, y los alcaldes y los sacerdotes a menudo lograban impedir que los denunciantes llegaran a los tribunales, es innegable que el sistema judicial era beneficioso para los residentes rurales: «lo sorprendente en el desempeño de los jueces tardocoloniales no es la cantidad de tierras que expropiaban a los indios y otros campesinos, sino la frecuencia con que confirmaban los derechos de los desposeídos y, en especial, de las aldeas propietarias de tierras comunales» (Van Young, 1984).

El sistema judicial de América Latina era sumamente desarrollado y habría sorprendido a cualquier jurista angloamericano de la época. Los pueblos coloniales conocían sus derechos de propiedad y privilegios corporativos y se valían de los tribunales para defenderlos. El tribunal supremo (la Audiencia) y los tribunales de distrito tenían un lugar clave en la sociedad colonial y hacían que los latinoamericanos fueran tan dados a los litigios como los ingleses. En América Latina, como en Gran Bretaña, el sistema judicial contribuyó a la estabilidad sociopolítica al alentar a los pueblos coloniales a individualizar sus luchas, en vez de expresarlas colectivamente al margen de los canales jurídicos propuestos por el Estado.

Las rivalidades socioadministrativas y las disputas jurídicas entre los funcionarios estatales y los grupos coloniales parecen haber contribuido a la descentralización del poder. Pero una observación más detenida permite señalar que los cambios más significativos en el poder siempre se produjeron dentro del marco institucional del Estado absolutista colonial. El sistema de pesos y contrapesos que se desarrolló en América Latina servía en lo fundamental para transferir el poder horizontalmente de, digamos, el sistema judicial a la Iglesia, o verticalmente, del virrey y su personal instalados en zonas urbanas a los funcionarios de los distritos rurales. Pero este sistema rara vez permitía a los grupos coloniales llegar a ser autónomos a través de la acumulación de poder o el desarrollo de nuevos recursos y su uso para impugnar a funcionarios estatales y eclesiásticos y su control de la vida pública. En los hechos, los funcionarios del Estado y la Iglesia se apoyaban en los grupos coloniales con el objeto de fortalecer su posición dentro del gobierno.

⁴ Stern (1982), Spalding (1984), Gibson (1964), Borah (1983) y Bonnett (1992). Véanse todos los artículos incluidos en el libro editado por Ouweneel y Miller (eds.) (1990), y en Lavallé (1990).

LA ARISTOCRACIA TERRATENIENTE

Bajo el Antiguo Régimen, la aristocracia europea había tenido un papel central en la difusión de las prácticas cívicas en la vida pública. Además de «civilizar» al campesinado e inculcarle una idea de reciprocidad y obligación mutua, la aristocracia tenía la responsabilidad de preservar la autonomía comunal e impedir que el rey centralizara el poder. Pero América Latina nunca tuvo una aristocracia propiamente dicha. En esta parte del mundo, la nobleza jamás disfrutó de los derechos feudales, los privilegios corporativos y las inmunidades legales que sus pares habían tenido en el Viejo Mundo (Góngora, 1970)⁵. Por otra parte, la pequeña nobleza latinoamericana nunca tuvo nada parecido al parlamento inglés, los Estados Generales franceses y ni siquiera las cortes españolas, donde pudiera reunirse, negociar y, de ser necesario, desafiar al monarca (Tocqueville, 1955)⁶.

En realidad, la nobleza no era en América Latina otra cosa que un grupo de comerciantes y mineros de movilidad ascendente que habían comprado títulos honoríficos no mucho tiempo atrás con el objeto de ganar prestigio en la sociedad colonial. Pocos de ellos, sin embargo, eran capaces de lograrlo. Sus propios pares y la gente del común que trabajaba para ellos los ridiculizaban, lo cual hacía que la pequeña nobleza fuera aún más pretenciosa y se inquietara aún más por su estatus. En todo caso, la mayoría de las familias aristocráticas, incluso en México y el Perú, donde vivían las más adineradas, padecían aprietos económicos y se encontraban al borde de la ruina. Sus latifundios estaban fuertemente sujetos a vínculo con la Iglesia, por lo cual significaban para esta enormes sumas anuales que se destinaban a financiar las actividades religiosas y de beneficencia (Bauer, 1971; 1983)⁷. Los índices de bancarrota entre las familias aristocráticas eran tan altos que pocas de ellas perduraban algo más que unas cuantas generaciones.

Por poca que fuera, la cohesión social que la aristocracia latinoamericana podía conseguir provenía de los lazos de parentesco y no de la vida pública (Kicza, 1984;

⁵ Véanse también Ladd (1976, pp. 4-7, 17-18 y 56-62) y Lohman Villena (1967, pp. xv-xxxi y lxxix-lxxxix; 1947, pp. 655-662).

⁶ Véase también Barrington Moore Jr. (1966, pp. 415-420). Hay una reformulación y un desarrollo de este argumento en Downing (1991, pp. 11-13): «A lo largo y lo ancho de la Europa Occidental medieval, de Inglaterra a los países escandinavos en el norte, los marjales españoles (excluida Castilla) y las ciudades Estado italianas en el sur, a través de Borgoña, la Confederación Suiza y el Sacro Imperio Romano Germánico (excluida la Rusia moscovita), hay parlamentos responsables de controlar la política impositiva y las cuestiones de guerra y paz. Estos centros locales de poder limitaban la fortaleza de la Corona; contribuían a la existencia de sistemas judiciales independientes y el imperio de la ley, y garantizaban algunas libertades y derechos básicos a toda la población. El constitucionalismo medieval, donde sobrevivió, sentó los cimientos de la democracia liberal de los siglos XVIII y XIX».

⁷ Véanse también von Wobser (1994), Colmenares (1974) y Quiroz (1994).

Langue, 1995). Vicente Cañete, un funcionario público con una larga y destacada carrera en la burocracia colonial y los cuarteles generales de Madrid, señaló:

En España había habido fraternidad entre las familias [nobles] y tenían estas lazos públicos y privados con los plebeyos, lo cual habíales permitido promover sus intereses y atender a sus necesidades y las de la sociedad. Las dichas familias estaban relacionadas entre sí y con el monarca. Toda la cadena era recorrida por una corriente eléctrica que las vinculaba, instilando en cada persona un sentido de dependencia y reciprocidad mutuas que servía para unificar y mantener un equilibrio político y que llevaba a cada una a velar por los intereses civiles de las otras. [...] En América ha ocurrido lo contrario. Cada familia se considera una isla aislada en medio de la mar; cada una se interesa solamente en sus propios asuntos. Los ciudadanos no colaboran, y todos los lazos que han establecido, cualesquiera que sean, los ligan a los funcionarios y magistrados [coloniales]. [...] Esto ha convertido a los últimos en arrogantes y ambiciosos, y a los primeros en débiles y serviles (1810, pp. 2-3 y 8-9).

La nobleza de América Latina era débil, estaba desorganizada y se subordinaba a los funcionarios del Estado y la Iglesia.

FRAGMENTACIÓN RACIAL Y ÉTNICA

Mestizos, criollos de piel clara, indígenas y negros se mezclaban en la vida pública, pero era muy poco habitual que forjaran vínculos estables entre sí⁸. El sistema de divisiones y estamentos étnico raciales en América Latina era doblemente discriminatorio y mucho más rígido y complejo que el sistema de estratificación corporativa del Viejo Mundo (Fairchilds, 1986; Lehning, 1995).

Las distinciones étnico raciales impregnaban la sociedad colonial y eran más pronunciadas en el fondo de la escala social, entre los mestizos, carentes de un perfil claro e inestables debido a la mezcla. Estos mestizos camuflaban de diversas maneras su identidad étnico racial: sobornaban a los párrocos para que falsificaran sus certificados de nacimiento y bautismo; informaban de una identidad diferente a los empadronadores y las autoridades locales cada vez que se mudaban de barrio; usaban pantalones de algodón, zapatos y sombreros; aprendían a leer y escribir y hablaban y se comportaban como criollos de piel clara; evitaban el contacto con personas de piel

⁸ Véase Mörner (1974; 1980). Según Esteva Fabregat (1988), los criollos de piel clara representaban el 5% de la población total y vivían sobre todo en las zonas urbanas de lo que hoy son México y el Perú. Los pueblos indígenas eran el 60%; en su mayoría vivían en zonas rurales del centro y el sur de México, América Central y las regiones andinas. Había un 30% de mestizos, distribuidos de manera más o menos pareja a través de toda la región. Los negros constituían el 5% restante y vivían principalmente en las islas del Caribe y la costa norte de Venezuela.

más oscura, etcétera⁹. Los mestizos eran la prueba viva de que las diferencias étnico raciales eran una ficción, pero sería un error considerarlos «multiculturalistas» antes de tiempo. Al «blanquearse», contribuían en realidad a consolidar ese sistema de estratificación étnico racial.

También para los criollos de piel clara situados en la cima de la escala social eran importantes las distinciones étnico raciales. Pero en contraste con los mestizos, este grupo socavaba la cohesión interna de la élite. Alexander von Humboldt, el gran naturalista prusiano, y su compañero francés, Aimé Bonpland, pasaron tres años reuniendo muestras de la flora y la fauna de toda la región, y señalaron:

Un sentimiento de igualdad entre los blancos ha penetrado en cada corazón. [...] En las colonias, el color de la piel es la verdadera insignia de nobleza. Tanto en México como en el Perú, en Caracas como en la isla de Cuba, a menudo se escucha exclamar a un sujeto descalzo: «¿Ese blanco rico se cree más blanco que yo?» [...] El axioma de que «todo hombre blanco es noble» [...] debe lastimar de singular manera las pretensiones de una gran cantidad de antiguas e ilustres familias europeas (Humboldt & Bonpland, 1818, p. 476).

En la América Latina colonial, el color de la piel era tan importante como la riqueza económica en la determinación del rango social de una persona, y ponía en dificultades a la élite que quería diferenciarse de los plebeyos de piel clara y desarrollar un sentido de identidad corporativa.

El sistema de estamentos corporativos de América Latina era diferente del vigente en el Viejo Mundo (Bloch, 1961, pp. 186-188; Góngora, 1975, pp. 35-42). Cada uno de los grupos de la sociedad colonial —criollos de piel clara, eclesiásticos, indígenas y negros— tenía su propio conjunto de derechos jurídicos y privilegios corporativos. Pero en contraste con el sistema de estamentos de Europa, los grupos corporativos latinoamericanos no eran, estrictamente hablando, «cuerpo constituidos» en el sentido que Robert Palmer da a esta expresión, cuerpos que tenían el derecho a representarse delante del rey. En América Latina, como he señalado antes, la vida municipal estaba moribunda y no existían organismos nacionales como el parlamento, los Estados Generales o las cortes de los que los pueblos coloniales pudieran valerse para plantarse frente al monarca:

El Estado tenía un carácter corporativo. En su interior había privilegios y jurisdicciones independientemente definidos para grupos generales (indios, negros,

⁹ McCaa, Schwartz y Grubessich (1979) y Chance y Taylor (1979) repasan la discusión. Véanse también Flores Galindo (1983), Robinson (1990), Valdes (1978) y Cahill (1994). Góngora (1975) muestra que en la ciudad de Valparaíso, en 1777 y 1778, el 49% de las familias alteraron su identidad étnica una o más veces.

Europeos, eclesiásticos) y para los subgrupos de estos, como los indios en las misiones, los *pueblos de indios*, los indios en *encomiendas*; los esclavos africanos, los libertos de color; los comerciantes, los estudiantes universitarios, los artesanos; el clero regular, los funcionarios inquisitoriales, etcétera. [Sin embargo,] la impronta medieval que caracterizaba al sistema en su conjunto no era la representación parlamentaria, sino la de los privilegios compartimentados pluralistas y el paternalismo administrativo (Morse, 1989, p. 98).

Los grupos coloniales estaban divididos unos de otros, por lo cual era relativamente fácil para los funcionarios estatales atacar a alguno en particular sin tener que inquietarse por la ayuda que los otros pudieran aportarle.

El sistema de segregación étnico racial y estamentos corporativos que he esbozado aquí era, a juicio de Alexander von Humboldt, una estrategia sociopolítica usada por el Estado absolutista colonial para mantener el orden público en América Latina:

La carencia de sociabilidad es universal en las colonias españolas, y el odio que divide a diversas castas de la más grande afinidad siembra mucha amargura en la vida de los colonos; todo esto se debe exclusivamente al principio político que gobierna estas regiones desde el siglo XVI. [...] [Si alguna vez un gobierno ilustrado llega al poder en la región,] tendrá que superar inmensas dificultades antes de poder hacer sociables a los habitantes y enseñarles a considerarse mutuamente como conciudadanos. [...] Hasta ahora, la madre patria [España] ha buscado seguridad en las disensiones civiles [...] y ha fomentado de manera incesante el espíritu de partido y el odio entre las castas. [...] De este estado de cosas surge un rencor que perturba el disfrute de la vida social (1811, pp. 258-262).

Las divisiones étnico raciales que mantenían a los grupos internamente divididos eran tan grandes como las corporativas, que los separaban entre sí¹⁰. La vida colonial en la región se asemejaba a un mosaico hecho pedazos más que a un vitral.

VIDA ASOCIATIVA

Las cofradías religiosas eran el tipo más importante de asociación en la región, y también el más numeroso, y proporcionaban a los grupos de la élite y del pueblo llano un lugar para socializar al margen del hogar y el lugar de trabajo (Lavrín, 1980, p. 568). Organizadas por feligreses devotos de un mismo santo, tenían estrechos lazos con la Iglesia.

¹⁰ Douglas (1973, pp. 72-92) se refiere a los límites socioinstitucionales entre grupos y dentro de cada uno de ellos.

La pertenencia a estos grupos estaba limitada a las personas de un mismo origen étnico racial, y por lo común los integraban individuos que eran del mismo oficio o profesión y vivían en la misma parroquia (plateros, carpinteros, comerciantes, abogados, médicos, etcétera) (Martínez, 1989; Socolow, 1976; de la Cruz, 1985; Reid-Andrews, 1980). Las cofradías cobraban a sus miembros una pequeña suma en concepto de inscripción y una cuota mensual, y a cambio les proporcionaban créditos y préstamos, caridad asistencial y un modesto estipendio para cubrir los gastos funerarios cuando morían, así como una asignación mensual para sus viudas y huérfanos (Lavrín, 1990; Meyers & Hopkins, 1989; Belinger, 1990; Pareja Ortiz, 1991). Las cofradías más ricas también eran propietarias de granjas, rebaños de ganado, talleres textiles y fincas que arrendaban y con los que obtenían sustanciosos ingresos.

Los eclesiásticos ejercían una firme autoridad sobre las cofradías urbanas, pero no se mostraban igualmente eficaces cuando se trataba de controlar a los grupos rurales conformados por indígenas. Sus medios de lograrlo eran varios. Para que una cofradía fuera reconocida como tal, sus miembros debían solicitar a la Iglesia una «patente», que rara vez se les otorgaba a menos que el párroco correspondiente interviniera en su respaldo, cosa que este solo hacía si los miembros ya habían manifestado su lealtad y aceptado proveerle de un ingreso. Cada cofradía tenía sus propios sacerdotes, que eran responsables de ocuparse de los asuntos religiosos y espirituales de los cofrades. Los curas también concurrían a reuniones mensuales, participaban en las discusiones, intervenían en las elecciones anuales de directivos y siempre procuraban poner la mano en el libro mayor para saber cuánto dinero podían pagar los miembros por sus servicios. En el Viejo Mundo, los sacerdotes obtenían la mayor parte de su ingreso de los diezmos; en América Latina, en cambio, debían contar con las cofradías, otra indicación de la íntima relación que existía entre estos grupos y la Iglesia (Van Oss, 1986; Carmagnani, 1988; Brading, 1989; Graff, 1973).

Pero aun los sacerdotes más celosos tenían que limitarse. Si no lo hacían, los integrantes de la cofradía podían elegir a un nuevo consejero espiritual, trasladarse a otra parroquia o decidir boicotear los servicios religiosos y privar al cura de un arancel adicional. En las zonas rurales, los cofrades a veces disolvían sus cofradías para reorganizarse en una «hermandad» (Gruzinski, 1990; Charney, 1998). Aunque la Iglesia nunca les diera una patente y se negara a reconocer su devoción a uno u otro santo, los miembros acudían en tropel a las hermandades y las convertían en grandes centros de formas populares de religiosidad. En la competencia entre ellos por el control financiero e institucional de esos grupos, los sacerdotes, paradójicamente, se veían en la necesidad de concederles cierta independencia. Pero lo cierto es que los funcionarios estatales y eclesiásticos podían, si tenían que hacerlo, decretar la desaparición de las cofradías. Recuérdese que en 1791 el virrey de México suprimió

alrededor de cuatrocientos treinta de los novecientos cincuenta grupos religiosos que intervenían en la vida pública, y que entre 1805 y 1809 el Estado confiscó casi todo el dinero de las restantes cofradías (Gruzinski, 1988; Hamnett, 1988; Diez Hurtado, 1993). A pesar de los muchos ejemplos de autonomía institucional expuestos por los estudiosos, las cofradías religiosas nunca consiguieron, en resumidas cuentas, independizarse de la iglesia católica y el Estado absolutista colonial.

CATOLICISMO, INDIVIDUALIDAD Y VIDA PÚBLICA

En el siglo XVIII los latinoamericanos utilizaban la terminología católica para comprender sus diferencias en la vida pública, de la misma manera que hoy la mayor parte de los académicos y los ciudadanos recurren a una terminología economicista para hacerse una imagen de la suya.

Ser en un mundo católico

La doctrina católica procuraba conciliar el «determinismo divino» y el «obrar humano». En la terminología aristotélica de la época, si bien Dios era a la vez la «fuente original» y el «resultado final» de la historia humana, cada persona era directamente responsable de vincular ambas dimensiones. Sin el obrar humano, la influencia de Dios en los asuntos mundanales no se concretaría, lo cual imposibilitaría a los creyentes a alcanzar la salvación eterna (Gilson, 1936; Knowles, 1962)¹¹. Pero sin la guía divina, la acción humana perdería el hilo y el rumbo. Dios acompañaba a su pueblo durante su peregrinaje en la Tierra, pero la intervención humana dada forma al derrotero real del viaje.

Dios había creado a los seres humanos a su propia imagen y semejanza, y les había infundido la capacidad de la «fe racional». Se alentaba a los católicos a estudiar ciencias naturales, matemática y filosofía a fin de analizar el mundo que los rodeaba, en cuanto se decía que contenía huellas ocultas de la intención divina (ley natural). Pero como los seres humanos eran mortales y, por lo tanto, defectuosos incluso de nacimiento por tener la mancha del «pecado original», no cabía esperar que se comportaran como ángeles. Los católicos aceptaban el hecho de que en ocasiones serían tentados por Satán y su banda de ángeles caídos (Cervantes, 1994). Para superar sus «pasiones irracionales» y recuperar su capacidad de libre albedrío, se contaba con que los católicos habrían de mantener su fidelidad a la Iglesia y obedecer todas sus enseñanzas. La Iglesia estaba allí para permitir aun al pecador de voluntad más débil alcanzar la salvación.

¹¹ Véanse también Gierke (1987) y Finnis (1980).

Una de las más conmovedoras y memorables expresiones de esa lucha entre las fuerzas de la fe racional y la pasión irracional se encuentra en un poema escrito por una monja jerónima, Juana Inés de la Cruz (1651-1695), la más grande escritora mexicana:

*En dos partes dividida
tengo el alma en confusión:
una, esclava a la pasión,
y otra, a la razón medida.
Guerra civil, encendida,
aflige el pecho importuna* (1999, p. 112)¹².

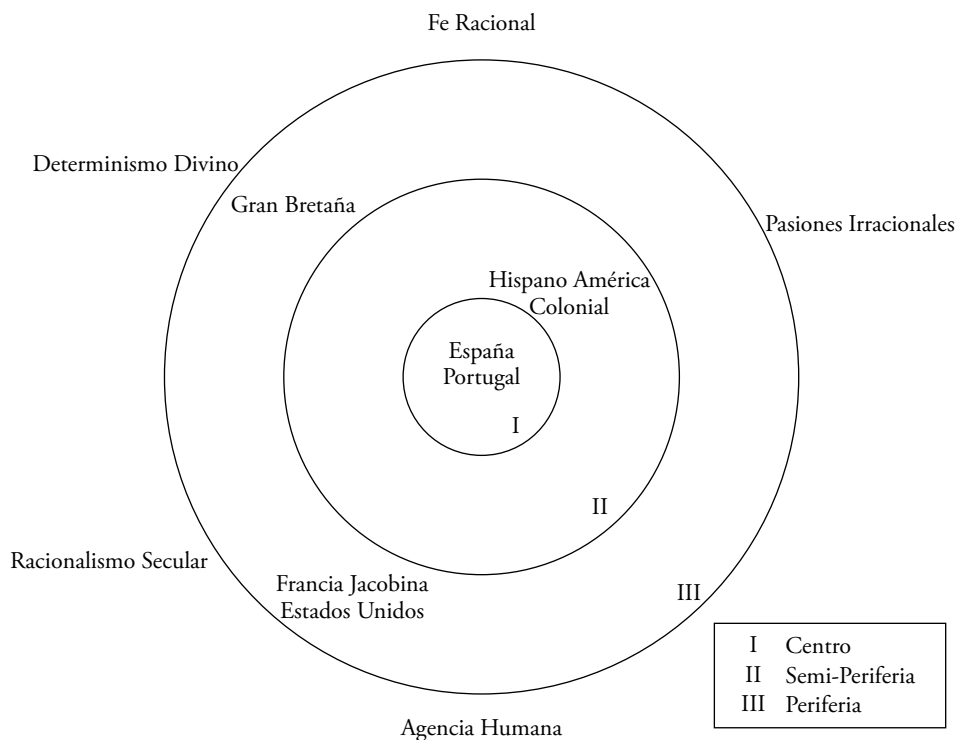
Para un lector tardomoderno, el poema se refiere a la atracción de la autora por una tensión irresuelta entre el placer erótico y la vida mental. Las mujeres emancipadas de esa época, en especial las monjas enclaustradas, sentían este dilema con tanta intensidad como Max Weber y otros escritores de la última modernidad. Sin embargo, en contraste con nosotros, sor Juana y sus contemporáneos lo abordaban en términos católicos y no cartesianos. Por nuestra parte sentimos que el poema alude a la escisión entre «la mente y el cuerpo»; para ella, habla de las exigencias contradictorias que vivenciaba como consecuencia de su compromiso con la fe racional, al mismo tiempo que reconoce su incapacidad para domeñar sus pasiones irracionales, entendidas desde un punto de vista agustiniano como *libido dominandi*, el deseo de poder, gloria y fama que, según los católicos, es un sentimiento absolutamente «natural» en los seres humanos (Deane, 1963; Gilson, 1948)¹³. El hecho de que sor Juana no adjuntara los adjetivos «racional» e «irracional» a los sustantivos «fe» y «pasión», respectivamente, es otra indicación de que ella y nosotros vivimos en mundos diferentes y hablamos diferentes lenguajes.

Esta tensión entre la fe racional y las pasiones indómitas no era solo un dilema individual; se trataba asimismo de un elemento constitutivo del sistema mundial católico, tal y como se lo expone a continuación en el diagrama 2.1. Desde una perspectiva católica, el mundo estaba dividido en tres regiones, núcleo, semiperiferia y periferia, y el lugar de un país en el sistema lo determinaba la capacidad de su pueblo y su gobierno de equilibrar la fe racional con el obrar humano.

¹² En *Sor Juana, o, Las trampas de la fe*, de Octavio Paz (1982), se encontrará un estudio de amplias miras sobre la autora y su mundo.

¹³ Véase también McCormick (1991, pp. 7-45).

Diagrama 2.1. El sistema mundial católico



Los imperios de España y Portugal eran los únicos países que habían logrado equilibrar ambas dimensiones, y se habían ganado así un lugar en el núcleo del sistema, donde prevalecían la gracia, la prudencia y la moderación¹⁴.

Al pasar del núcleo a la semiperiferia y la periferia, se comprueba un desequilibrio gradual de la relación entre fe racional y obrar humano. Si bien los latinoamericanos eran católicos devotos, vivían en la semiperiferia. Los pueblos coloniales eran demasiado apasionados para ejercer la facultad de la razón. Una vez que hubieran aprendido a disciplinarse, podrían ingresar al núcleo y ocupar su lugar junto a los creyentes españoles y portugueses.

Francia, los Estados Unidos y Gran Bretaña estaban en la periferia del sistema. Con anterioridad a la revolución de 1789, Francia se situaba cerca del núcleo, pero cuando los jacobinos tomaron el poder, atacaron la doctrina católica y a la Iglesia

¹⁴ Wallerstein (1991) critica las teorías sociológicas por su incapacidad para «historizarse», pero incurrir en el mismo defecto en su obra sobre el sistema mundial capitalista, al presentar las formas de vida centradas en el mercado como fenómenos casi naturales e intemporales.

y adoptaron una postura secular de racionalistas y materialistas, el país perdió su lugar previo y cayó en la periferia. A diferencia de los «infeles» otomanos que nunca habían conocido la única y verdadera fe católica y tampoco eran parte de este sistema mundial, los jacobinos franceses se habían apartado a sabiendas y de manera deliberada de la Iglesia, para transformarse en «herejes» sin Dios. En toda América Latina, los párrocos trepaban al púlpito los domingos y pronunciaban sermones contra los franceses, a quienes describían como «frenéticos», «desordenados» e «ilusos», y los acusaban de «establecer [...] el reino de las pasiones» en el Occidente moderno (*El Mercurio Peruano*, 1794). El pueblo y el gobierno de los Estados Unidos quedaban relegados a la periferia por similares razones¹⁵. Aunque Gran Bretaña seguía siendo fiel al puritanismo, también ocupaba la periferia. La Iglesia de Inglaterra, la institución oficial, creía en la doctrina de la predestinación que, desde una perspectiva católica, era antihumanista, en cuanto despojaba a los individuos de toda capacidad de acción y atribuía a Dios un papel determinista en los asuntos humanos (Weber, 1958). Los puritanos ingleses nunca podrían alcanzar la salvación.

Hacia fines del siglo XVIII, si no antes, el sistema mundial católico estaba en proceso de disolución debido a las presiones ejercidas sobre él por la Francia jacobina, los Estados Unidos e Inglaterra. El catolicismo estaba en declinación en todo el Viejo Mundo, pero mantenía su posición dominante en América Latina¹⁶. Los pueblos coloniales estaban destinados a tener un papel clave en el resurgimiento del catolicismo en el Occidente moderno:

Las pasiones de los hombres y sus virtudes han logrado en cierto modo unas épocas determinadas, y han representado contemporáneamente unas mismas escenas en diversas partes del Orbe. Las guerras, las herejías, los cismas, las sediciones nunca circunscribieron sus efectos al País en que se originaron: se transmitieron por una especie extraña de contagio a otras Provincias y Reinos. La misma progresión han tenido (aunque por un camino más natural y con mejores consecuencias) el heroísmo patriótico y marcial, la piedad religiosa, la ilustración, etcétera (*El Mercurio Peruano*, 1791, p. 306; ortografía modernizada).

Sin embargo, al procurar revigorizar el sistema mundial católico, los latinoamericanos contribuyeron a su derrumbe final a comienzos del siglo XIX, cuando se declararon independientes de España, y facilitaron así la consolidación de otro sistema mundial (Wallerstein, 1974-1988).

¹⁵ Beer (1986) examina las principales diferencias entre el catolicismo y el republicanismo al estilo norteamericano.

¹⁶ Pagden (1990 p. 5) sostiene que hacia el siglo XVI el catolicismo era una fuerza agotada en los asuntos internacionales. La tesis podría ser válida en términos económicos y políticos, pero no tanto en términos culturales, cuestión que es, después de todo, el tema del libro de Pagden.

Los latinoamericanos y el catolicismo colonial

En América Latina los pueblos coloniales siguieron utilizando el catolicismo en la vida pública en una época en que este ya no era dominante en el resto del mundo atlántico. En la región, el catolicismo y el colonialismo habían estado fusionados desde el comienzo y mantendrían una unión indisoluble hasta la independencia:

Si tuviéramos que escoger una sola idea irreductible que fuera la base del colonialismo español en el Nuevo Mundo, sería sin lugar a dudas la propagación de la fe católica. A diferencia de otras potencias coloniales europeas como Inglaterra u Holanda, España insistió en convertir a su religión de Estado a los nativos de las tierras que conquistaba (Van Oss, 1986).

En esta parte del mundo, el catolicismo colonial fue algo más que una mera religión de Estado: fue también el lenguaje de la vida cotidiana. Tanto la élite como quienes no pertenecían a ella utilizaban sus recursos narrativos para discutir los asuntos públicos y privados. Esto no significa, claro está, que los pueblos coloniales fueran menos venales, violentos o corruptos que cualquier otro grupo de gente; solo quiere decir que usaban la terminología católica colonial para comprender estos y otros vicios.

La individualidad en la América Latina colonial

El catolicismo colonial, tal y como se lo imaginaba y practicaba en América Latina, era ligeramente diferente del catolicismo imperial vigente en España. Los latinoamericanos eran descritos como niños indóciles todavía incapaces de pensar y actuar de manera moderada y metódica (Hanke, 1949; Pagden, 1986). Seguían siendo irracionales porque la propia vida colonial no dejaba de ser caótica e incivilizada. Las élites y el pueblo llano adquirirían las mismas costumbres desordenadas que formaban parte de la vida cotidiana, y correspondía a los funcionarios estatales y eclesiásticos ayudarlos a superarlas. El problema, afirmaban, era socioinstitucional y cultural, y no se debía a ningún factor biológico o natural, como pretendían Georges Buffon, William Robertson, Cornelius de Pauw, Georg Wilhelm Friedrich Hegel y otros pensadores ilustrados franceses, ingleses y alemanes¹⁷. Poco debe sorprender que, para discutir sus propias deficiencias, la mayoría de los intelectuales públicos latinoamericanos siguiera utilizando, entre fines del siglo XVIII y comienzos del siglo XIX, conceptos católicos arraigados en el particularismo, y no nociones ilustradas basadas en el universalismo racional (Brading, 1991, pp. 5 y 293-502).

¹⁷ El de Gerbi (1973) sigue siendo el mejor estudio en su tipo.

Los efectos nocivos de las costumbres y la vida coloniales se manifestaban de diferente manera en cada grupo. En el caso de las élites de piel clara, la socialización defectuosa en el hogar y la proscripción que les impedía desempeñarse en la burocracia colonial habían causado en ellas un atraso moral y cognitivo. Habitualmente, los niños de este estamento eran amamantados, destetados y criados por mujeres indígenas y negras, que inculcaban sus propios impulsos irracionales a la siguiente generación de niños y niñas criollas blancas. En ningún lugar eran más evidentes las consecuencias de esta socialización inadecuada que en la ciudad de Cusco, en el altiplano andino. Aunque en la época se consideraba que el español era el lenguaje de la razón y el quechua el lenguaje de la pasión, la élite de la ciudad hablaba con más fluidez este último, y estaba más dispuesta a utilizarlo:

En su pulida ciudad del Cusco se habla la lengua quichua [...]; las principales señoras que hablan muy bien el castellano, manifiestan la pasión que tienen al primer idioma, que aprendieron de sus madres, nutrices y criadas, porque en los estrados [...] hablan la lengua quichua entre sí (Concolorcorvo, 1946[1776], p. 96)¹⁸.

La ley que prohibía a los latinoamericanos ocupar cargos en el gobierno colonial también atrofiaba su desarrollo moral y cognitivo. En un informe encargado por el monarca español, Antonio de Ulloa y Jorge Juan, que habían ejercido funciones durante muchos años en América Latina, dedican no pocas páginas a criticar la política de no permitir a ningún miembro de la élite blanca seguir una carrera profesional en la burocracia colonial. Los criollos, escriben, por ser de:

entendimientos claros [...], dúrales prósperamente la aplicación [...] hasta la edad de veinticinco o treinta años, y desde esta van en decadencia [...]. La causa principal [...] es sin duda la falta de objetos en que emplearse [...], por carecerse allí de la ocupación en ejércitos y armadas y ser en corto número los empleos literarios. [...] faltando el incentivo del honor [...] pierden enteramente la acción de volver a ser dueños de la razón (1978[1748], pp. 46-47; 1990[1826], pp. 521-523)¹⁹.

La familia y la vida pública frustraban la inquietud de la élite por civilizarse y disciplinarse.

En el caso de los mestizos, la mezcla entre individuos de diferentes orígenes raciales y étnicos y distinta capacidad racional era responsable de su temperamento impulsivo e irracional. Los hijos de mestizos heredaban esas mismas características de sus padres y las transmitían a su descendencia. Los funcionarios del Estado y la

¹⁸ Véase también Lavallé (ed.) (1990, pp. 319-342).

¹⁹ Véase también Eguiara y Eguren (1944, pp. 142-143).

Iglesia consideraban el entrecruzamiento como la prueba de que los mestizos no eran aún adultos autodisciplinados, y se sentían obligados a terminar con él. A fines de la década de 1770, los funcionarios estatales de toda América Latina aprobaron y llevaron a la práctica la «Pragmática Sanción» que pretendía contener el cruce entre etnias y razas. En lo sucesivo sería necesario presentar documentación probatoria de los orígenes étnico raciales de los niños y obtener la autorización de sus padres y párrocos. Entre 1785 y 1810 se presentaron a los magistrados de la provincia de Buenos Aires más de doscientos casos de entrecruzamientos sospechosos. Los jueces aprobaron el 45% de las uniones calificándolas de «racionales», y rechazaron el 55% restante por ser «irracionales» (López, Martínez, Rodríguez & Rodríguez, 1973, pp. 779-802; Rípodas Ardanaz, 1977, pp. 307-314)²⁰.

Los indígenas o «naturales», como se los denominaba en los documentos oficiales para distinguirlos de las «personas de razón», eran considerados menores de edad. Se estimaba que su desarrollo moral y cognitivo era el de un niño de alrededor de siete años. El derecho colonial les prohibía entablar relaciones contractuales; si lo hacían, el convenio se consideraba nulo y sin valor. Como la abrumadora mayoría de los indígenas no sabían leer ni escribir, los funcionarios eclesiásticos y estatales tenían que apoyarse fundamentalmente en métodos orales, visuales y corporales para inculcarles hábitos e inclinaciones racionales (Cañete y Domínguez, 1952, pp. 515-521; Cintrón Tiryakian, 1976; González Casanovas, 1989). En el confesionario, los sacerdotes exhortaban a los indígenas a romper con las nociones comunitarias de acción e individualidad, para lo cual les enseñaban a dejar la voz pasiva y hablar en voz activa. El manual confesional de mayor circulación era el de Alonso de Molina y Juan de la Anunciación, traducido al nahua y varias otras lenguas indígenas y reeditado en muchas ocasiones. El manual indicaba a los penitentes que «nunca [debéis] decir que el diablo me llevó a hacer esto, o que mis amigos y parientes me obligaron a pecar. [...] [Al contrario,] tenéis que haceros responsables de vuestros actos» (citado en Gruzinski, 1986, pp. 12-13).

También se utilizaban técnicas visuales como herramientas pedagógicas para difundir las prácticas y formas de vida racionales entre los indígenas y otros individuos analfabetos. Las celebraciones religiosas y cívicas abarcaban no menos del 25% del año calendario (sin incluir los domingos) (Curcio, 1993; Acosta Vargas, 1979, pp. 23-40 y 54-82; Barrán, 1989, pp. 54-57). A fines de la década de 1790, luego de que el obispo Antonio San Miguel prohibiera las celebraciones religiosas en el pueblo de Silao, en la región del Bajío de México, porque habían degenerado en juergas

²⁰ Véanse también Stolcke (1974) y Seed (1988), que estudian la implementación de la Pragmática Sanción en sociedades con gran cantidad de indígenas y negros.

de borrachos, los líderes de varias cofradías indígenas se reunieron con él y le solicitaron que levantara la prohibición. Los dirigentes, que hablaban con fluidez en nahua y castellano, explicaron la importancia de esas celebraciones para sus cofrades: «como las puertas de su intelecto están selladas contra cualquier plática, es menester penetrar por los sentidos para que perciban algo o se formen una idea de los misterios de la religión» (citado en Brading, 1983, p. 19).

Con frecuencia, las festividades cívicas y religiosas eran la ocasión de violentos altercados, gran consumo de alcohol, bailes lascivos y canciones obscenas, y suscitaban dudas acerca de su eficacia como herramienta pedagógica para enseñar a los analfabetos a domeñar sus pasiones (Villarroel, 1785, pp. 505-506).

En una carta al visitador José Antonio de Areche, Juan Manuel Moscoso, obispo de Cusco, también se inquietaba ante la posibilidad de que las técnicas visuales contribuyeran a difundir la irracionalidad. La exhibición pública de símbolos e iconografía incaicos reavivaba en los indígenas el recuerdo de la conquista y agitaba sus pasiones:

Son los indios una especie de racionales en quienes hace más impresión lo que ven, que lo que se les dice. [En Cusco] tienen a los ojos las imágenes de sus ascendientes, los escudos con que ennoblecían los Reyes a sus abuelos y es consiguiente presten adoración a los que consideran autores de sus honores y se inclinan a aquellos de quienes les viene esta dicha, y de aquí una memoria tan viva de sus estatutos que ya desearían se renovasen aquellos imaginarios siglos de oro en que apetece vivir y disfrutar (citado en Hidalgo Lehuédé, 1983, p. 129)²¹.

A fines del siglo XVIII, los virreyes mexicanos prohibieron a los párrocos la puesta en escena en el atrio de sus iglesias de «La conquista de México» y otras obras, ya que temían que esto «despertara evocaciones en los indios y reviviera su recuerdo de lo que había sucedido a sus ascendientes» (Villarroel, 1785, p. 95)²².

Los funcionarios estatales idearon un método socioeconómico de consumo forzado cuyo nombre era «repartimiento», con el fin de «civilizar» a los pueblos indígenas que vivían en lugares remotos del interior. Los funcionarios locales visitaban sus aldeas al menos una vez al año para actualizar el censo. En función del número de residentes en cada aldea, la comunidad estaba obligada a comprar cierta cantidad de ropa, herramientas y aguardiente que debían pagar en dinero contante y sonante; de este modo, los aldeanos se veían en la necesidad de trabajar cada vez más días al año por un salario en las fincas de los alrededores. Al forzarlos a abandonar su forma

²¹ Véase también Cahill (s.f.).

²² Véanse Viveros (1999), Cahill (1996), Rivera Ayala (eds.), (1994) y el sugestivo trabajo de Viqueira Alban (1987).

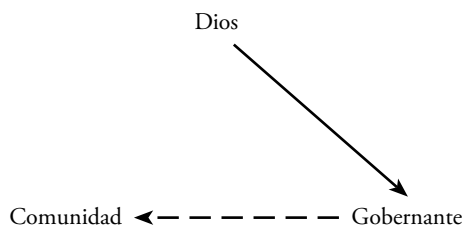
«incivilizada» de vida basada en la agricultura de subsistencia y el trueque para entrar al «mercado», los funcionarios estatales procuraban que los grupos indígenas superaran sus hábitos irracionales y adquirieran autodisciplina (Hamnett, 1981; Cebrián Moreno, 1977; Tord Nicolini, 1974; Larson & Wasserstrom, 1982)²³.

La vida colonial y el pacto sociopolítico

De acuerdo con la doctrina católica, Dios investía de poder divino (*potestas*) a la comunidad y al soberano y les prohibía que se lo disputaran. Pero como el gobernante y el gobernado no podían ejercer su poder de manera simultánea, tenían que acordar cuánto de él transferirían al otro y cuánto retendrían en sus manos. Según los «regalistas», la comunidad transfería todo su poder al monarca, y una vez que convenía en hacerlo, no podía reclamarlo ni quitárselo al soberano. Los «comunitarios» discrepaban. A su entender, la comunidad nunca entregaba todo su poder al rey; antes bien, solo transfería una parte. Por lo demás, si el rey violaba los «derechos naturales» de la comunidad, los miembros de esta podían legítimamente reclamar todo su poder y utilizarlo para derrocar al monarca (tirano). Según esta perspectiva, Dios había infundido en la comunidad derechos naturales, unos derechos que eran «prepolíticos» y no estaban sujetos a pacto alguno (Labrousse, 1942; Hamilton, 1963; Stoetzer, 1979; Halperín Donghi, 1985).

Pero en América Latina, los pueblos coloniales seguían presos de sus pasiones irracionales, como señalé antes, y eso los incapacitaba para ser repositorios del poder divino. Las peculiaridades de la vida colonial latinoamericana modificaron radicalmente la interpretación católica de los pactos sociopolíticos. Los latinoamericanos de la colonia no podían transferir ningún poder al monarca español ni investirlo con él, porque no tenían ninguno. En el diagrama 2.2 he bosquejado la concepción católica colonial del pacto entre Dios, el rey español y los latinoamericanos:

Diagrama 2.2. El catolicismo colonial y el pacto sociopolítico



²³ Véanse también Pérez de Tudela (1970, pp. 355-371) y Castañeda Delgado (ed.), (1970, pp. 333-354).

Los pueblos coloniales tenían derechos naturales como cualquier otro creyente católico, pero no estaban en condiciones de participar de ese pacto porque seguían siendo incapaces de someter sus pasiones.

Todavía no se habían constituido en una «sociedad» tal y como la definía la Real Academia Española: «Compañía de racionales» (RAE, 1963[1739]-3, p.133). En realidad, los latinoamericanos ni siquiera comenzaron a usar el adjetivo «social» ni el término «sociedad» hasta bien entrado el siglo XVIII (Salvado, 1973, p. 10). Y cuando lo hicieron, estas palabras tenían connotaciones negativas porque persistía la caracterización de irracionales para los pueblos coloniales y la vida que llevaban. José Fernández de Lizardi, primer novelista de América Latina, publicó en 1813 un artículo periodístico en la ciudad de México, donde analizaba el significado vulgar de los términos «sociedad» y «sociable» entre la gente del común:

apenas conocemos la sociedad más que por el nombre, y aun equivocamos lo que es sociedad con lo que es faramalla, embustería y llaneza. Casi no se tiene por hombre sociable sino un farolón ostentador, un tramposo, un tracalón, un chifis, un entremetido, un adulator, un licencioso, un faceto, un valentón provocativo, un vicioso; finalmente, un inmoral e irreligioso: ese es tenido por el vulgo por sociable. [...] La sociedad no es otra cosa que la íntima unión fraternal entre los habitantes de un reino, de una ciudad o de una casa. El buen matrimonio es el ejemplo de la verdadera sociedad (1968, p. 216)²⁴.

La concepción errónea de la sociedad que predominaba en el pueblo llano tenía sus raíces en las pasiones irracionales; la concepción correcta se basaba en el afecto intenso, como el existente en las relaciones entre los miembros de la familia y otros ámbitos semiprivados. Ninguna de las dos concepciones tenía nada que ver ni con la de la Ilustración escocesa, fundada en la «simpatía mutua», ni con la de Rousseau, apoyada en la «asociación voluntaria».

Los virreinos de América Latina tenían el mismo estatus jurídico y político que los demás reinos (Aragón, Navarra, Nápoles, Milán, Flandes, etcétera) que formaban parte del imperio español. Aunque la región era parte del imperio, el rey consideraba que pertenecía a su feudo personal. Los americanos eran sus vasallos porque todavía se los juzgaba como niños irracionales y no como una sociedad plenamente madura y constituida, similar a cualquiera de las existentes bajo el Antiguo Régimen. Como antes he sostenido, los pueblos coloniales eran incapaces de funcionar como un repositorio del poder divino, y tampoco cabía esperar que suscribieran ningún pacto sociopolítico con su monarca. Habida cuenta de que no podían generar ningún poder social, no tenían derecho a contar con su propio parlamento ni a participar

²⁴ Véase también Janik (1990, pp. 39-48).

en los asuntos públicos americanos. Si el monarca español les hubiera concedido un parlamento y cierto grado de autogobierno, habría estado habilitado, paradójicamente, a despojarlos de aún más riqueza sin correr grandes riesgos. Pero esta alternativa nunca se contempló, porque en el marco colonial católico se seguía concibiendo a los pueblos coloniales como niños irracionales y, por lo tanto, ineptos para ejercer el autogobierno.

Sin embargo, luego de que Napoleón invadiera España y capturara al rey Fernando VII, los americanos fueron invitados a participar en las Cortes de Cádiz, como una manera de reconocer que una pequeña parte de los pueblos coloniales del Nuevo Mundo había llegado a la adultez. Pero como la mayoría seguía presa de sus pasiones, solo pudieron enviar un delegado cada cien mil habitantes, mientras que en España la proporción era de uno cada cincuenta mil (Flórez Estrada, 1812, pp. 66-75, 145-148 y 185; Berrueto, 1986, pp. 28-29). El método de selección de los delegados también era diferente. En España las elecciones eran directas y populares; aun los plebeyos votaban. En América Latina, los únicos en condiciones de elegir eran una cantidad minúscula de miembros de la élite blanca que ya tenían intervención en los ayuntamientos de toda la región. Los americanos seguían siendo vistos como niños en una época en que los monárquicos liberales de las cortes ya consideraban como adultos incluso a los «órdenes inferiores» españoles (de Mier, 1988; Castillo Meléndez, Figallo Pérez & Serrera Contreras, 1994)²⁵. Plebeyos y gente del común de España se situaban en niveles más altos de la «gran cadena del ser» que cualquier persona de las colonias (Lovejoy, 1936, pp. 58-59).

Juicio práctico, racionalidad y pasión

Los pueblos coloniales, los funcionarios estatales y los eclesiásticos examinaban recíprocamente sus comportamientos en la vida pública a fin de determinar si actuaban de manera racional o no. En la década de 1790, los miembros de Concordia, el principal salón de Quito, dedicaron varias sesiones a discutir el mejor modo de estudiar las pasiones, y concluyeron:

¿Se desea saber cuál es el defecto dominante o cuál es la pasión favorita que subyuga a un individuo? Pues poned en balanza, a un mismo tiempo, dos grandes pasiones de aquellas de que se le cree más dominado. Haced que ambas concurren juntas, en un punto indivisible de circunstancias morales, que obliguen indispensablemente al hombre a la elección decidida y nada dudosa del partido que toma; y luego sabréis cuál es la que arrastra imperiosa todas sus acciones, todos sus empeños, todas sus miras (Santa Cruz y Espejo, 1912).

²⁵ Véase también Cruz Seoane (1968).

En las colonias, ni las élites ni las personas del común solían embarcarse en discusiones metodológicas tan explícitas y sistemáticas, aunque, como lo sugieren los ejemplos presentados más adelante, funcionarios estatales, eclesiásticos, criollos de piel clara e indígenas utilizaban métodos similares al recién expuesto para evaluar las acciones y motivaciones de los otros, y las expresaban públicamente en el lenguaje de la pasión y la razón.

El principal deber de los funcionarios del Estado y la Iglesia en América Latina era racionalizar la vida colonial e inculcar a la población de las colonias hábitos de orden y disciplina. Pero los funcionarios estatales eran los primeros en reconocer, como cuadraba a un buen católico, que eran pecadores como cualquier otro mortal. En la década de 1780, un funcionario colonial de Piura (norte del Perú) denunciaba a sus colegas de la región:

Esta es la alternativa del Perú y esta la batalla de las pasiones en que la codicia y obstinación son una venda de los ojos que con la boca dura del deseo, rompe las riendas de la ley [...] [y obra] como fiera el que corregido pudiera hacer una generosa carrera (citado en Brenot, 1990, p. 38)²⁶.

También los miembros de la Iglesia eran mortales pecadores. Aun el arzobispo del Río de la Plata (Argentina), Joseph Antonio de San Alberto, uno de los defensores más firmes de la ortodoxia religiosa en América Latina, admitía ante los indios chiriguano que los frailes carmelitas que ellos habían secuestrado habían actuado apasionadamente:

No penséis que nuestra religión es menos santa porque algunos de quienes la practican son pecadores; no es esto culpa de la religión, que aborrece y castiga todos los malos actos, sino responsabilidad de quienes se conducen como niños. Ya sabéis y habéis visto con vuestros propios ojos que en ocasiones los buenos padres son importunados por malos hijos. [...] Ocurre otro tanto con nuestra católica religión. No deja de ser santa por el mero hecho de que algunos de sus hijos hayan actuado equivocadamente (1788, pp. 31-33).

San Alberto logró convencer a los chiriguano de que liberaran a los frailes. Las autoridades eclesiásticas y párrocos destinados a zonas rurales admitían que algunas veces actuaban como niños irracionales (Palafox y Mendoza, 1968, pp. 72-77; Borges Morán, 1987, pp. 1-10, 39-40 y 199-200; Marzal, 1983, pp. 343-378).

Los funcionarios oficiales y la élite criolla también utilizaban el lenguaje de la pasión y la razón para evaluar cuestiones relacionadas con el autogobierno y la gobernanza

²⁶ Véase también de Serra y Canals (1979[1800], pp. 100 y 191).

imperial. Al final de su mandato de siete años como intendente de Venezuela, José de Ábalos envió al rey de España un informe en que resumía sus años de servicio:

Hasta ahora, mis queridos señores, se podía decir que las Américas habían estado en su infancia [...] pero ahora, con el paso del tiempo, han madurado y crecido, y la marca que habían heredado de sus mayores se ha desvanecido. Su imaginación está menos obstruida que antes y es más capaz [...] de razonar libremente y sin grilletes (citado en Zubiri Marín, 1990).

Ábalos era uno de los pocos funcionarios que estaban convencidos de que los criollos blancos habían llegado a la adultez y debía permitirles ejercer funciones en la burocracia gubernamental. Juan Pablo Vizcardo y Guzmán, un jesuita que trabajó en el Perú hasta su expulsión a fines de la década de 1780, no era el único que describía la relación de España con América Latina en términos negativos:

Semejante a un tutor malévolo que se ha acostumbrado a vivir [...] a expensas de su pupilo, la España con el más grande terror ve llegar el momento que la naturaleza, la razón y la justicia han prescrito para emanciparnos de una tutela tan tiránica. [...] La naturaleza nos ha separado de la España con mares inmensos. Un hijo que se hallara a semejante distancia de su padre sería sin duda un insensato si en la conducta de sus más pequeños intereses esperase siempre la resolución de su padre (1971, pp. 109 y 118-119).

Es importante señalar que Vizcardo y Guzmán defendía la autonomía, pero nunca había contemplado en lo más mínimo la posibilidad de independizarse de España. Los funcionarios municipales de la ciudad de México y otros ayuntamientos de la región propiciaban la autonomía local por razones similares (Vizcardo y Guzmán, 1877).

La abrumadora mayoría de los disturbios y rebeliones indígenas en el campo, incluida la más grande de todas, la de Túpac Amaru (1770), se organizaron en protesta contra funcionarios demasiado rigurosos y las exageradas exigencias del consumo forzado (Coatsworth, 1988, pp. 21-62)²⁷. A veces se acusaba a funcionarios locales y caciques aldeanos de dar rienda suelta a sus pasiones en vez de contribuir a la difusión de la civilización. En Chayanta, Bolivia, aldeanos aimaras organizaron una rebelión regional contra ellos en la década de 1770; cuando su líder, Tomás Catari, fue arrestado y encarcelado, le preguntaron por qué se habían alzado en armas. Catari contestó que estaba en la cárcel «sin más mérito que un mero antojo y atrocidades y pasión con que ejecuta mi señor corregidor de la provincia de Chayanta» (citado en Serulnikov, 1989, p. 45).

²⁷ Véanse también los estudios monográficos de Golte (1980) y O'Phelan de Godoy (1988).

Los aldeanos se sublevaban porque estaban convencidos de que los funcionarios actuaban de manera irracional. Los párrocos de Cochabamba (Bolivia) y otras zonas remotas a menudo acusaban a los terratenientes de comportarse irracionalmente, y en sus sermones persuadían a los indígenas de que era racional robarles²⁸.

En el Perú y otras colonias, las élites y la gente del común se valían de métodos similares para determinar si una persona actuaba racionalmente o no, pero evaluaban sus comprobaciones a la luz del contexto específico y las condiciones particulares en que tenían lugar sus actos. Aun el robo, como he señalado en el párrafo anterior, podía considerarse racional en ciertas circunstancias. En otras palabras, siempre había un «hiato fronético» —para tomar la expresión de Charles Taylor (1995)— entre la definición abstracta de la racionalidad y el «conocimiento local» que se requería para entender su significado específico.

Así como Immanuel Kant definía la Ilustración como el «libre uso» de la «razón teórica», los pueblos coloniales de América Latina se apoyaban en el juicio práctico para decidir si un acto o un enunciado en la vida pública eran razonables o no. Según la doctrina católica, la ley divina era de validez universal; no obstante, como la naturaleza del mundo humano era la mudanza perpetua, la gente debía ejercer su juicio a la luz de la situación y las condiciones particulares en que se encontraba. El «descubrimiento» de América Latina y el encuentro con culturas y pueblos divergentes a lo largo y lo ancho del planeta llevó a los miembros de la orden jesuita a elaborar en el siglo xvi la doctrina del «probabilismo», a fin de comprender el nuevo mundo moderno que asomaba en el horizonte²⁹. La iglesia católica aceptó la doctrina y hasta alentó a los creyentes que tenían la conciencia clara y limpia a ejercer su juicio y seguir el camino más «probable» hacia el bien cuando se enfrentaban a situaciones que ninguna doctrina existente explicaba de manera adecuada (Jonsen & Toulmin, 1988, pp. 137-227; Mahoney, 1989, pp. 180-184, 225-226 y 240)³⁰. El juicio práctico era una guía más eficaz que el dogma religioso para los asuntos humanos cuando se trataba de la novedad.

En América Latina, los jesuitas introdujeron el probabilismo y fueron los principales responsables de su expansión por toda la región, aunque otras órdenes religiosas,

²⁸ Véanse, de Juan Lope del Rodó (1772), las siguientes secciones sin paginar: «Prefacio», «Carta al Licenciado D. Francisco Álvarez» y «Aprobación del P. Joseph Miguel Durán». Bacigalupo (1993) examina el probabilismo desde el punto de vista de la filosofía europea moderna.

²⁹ Taylor (1989) no analiza el probabilismo, aunque este fue posiblemente la doctrina más importante elaborada por y para los católicos, así como el relato moral más influyente y difundido en América Latina desde los inicios del período moderno.

³⁰ Véase también Keenan, s. j. (1993). Estoy en deuda con Keenan por aclararme los muchos interrogantes que yo tenía con respecto al probabilismo.

incluidos los franciscanos y clérigos seculares en sus parroquias remotas de tierra adentro, también contribuyeron a propagarlo. Desde la década de 1780 en adelante, teólogos ortodoxos (jansenistas) y funcionarios estatales lanzaron una campaña de dimensiones continentales contra el probabilismo, con el argumento de que promovía el «laxismo» y la pecaminosidad entre los fieles. Sus preceptos morales se caracterizaban ahora como «sacrílegos», porque esa corriente asignaba la primacía al juicio individual y menospreciaba la importancia de la voluntad divina; «seductores», porque contribuían a la diseminación de una ambigüedad sociomoral y el desorden en la vida pública, y «subversivos», porque hacían hincapié en el derecho de los individuos a cuestionar a las autoridades del Estado y la Iglesia (Lope del Rodó, 1722, pp. 2-3, 42-45 y 61-75). Hacia el cambio de siglo los promotores de la campaña habían logrado expulsar a la orden jesuita de la región, proscribir la enseñanza del probabilismo en todas las escuelas y universidades y prohibir a los párrocos las homilías y los sermones en su favor. Pero era demasiado tarde. El probabilismo ya estaba inmerso en la vida pública y era un hábito sociomoral en las élites y el pueblo llano de la región. Como sostengo en el próximo capítulo, el probabilismo dio a los peruanos los recursos narrativos que necesitaban para proclamarse adultos racionales.

Estoy de acuerdo con los estudiosos que argumentan que los latinoamericanos se independizaron de España sin apartarse de la tradición católica. Pero en vez de concentrarme, como ellos, en el debate ideológico que se desencadenó entre «regalistas» y «comunitarios» de toda la región luego de que el ejército francés invadiera la península ibérica y capturara al rey Fernando VII, mi principal interés en ese capítulo y el siguiente es entender de qué manera el probabilismo modificó la individualidad en la población colonial del Perú y, a su vez, cómo influyó ese proceso en las maniobras de esta en el espacio público (Stoetzer, 1979; Morse, 1989; Villalobos, 1960; Levene, 1956; Giménez Fernández, 1947; Halperín Donghi, 1985). Esta historia todavía no se ha contado, y mi juicio es tan significativo como el otro.

CAPÍTULO 3

DE SERES IRRACIONALES A NACIONES ADULTAS: LOS MOVIMIENTOS ANTICOLONIALES Y LA CREACIÓN DE LO PÚBLICO

Los distintos movimientos anticoloniales que irrumpieron en la escena peruana en las décadas de 1810 y 1820 fueron los primeros del Occidente moderno que procuraron conciliar la democracia sociopolítica con las diferencias étnico raciales. Estos movimientos formaron parte de lo que los académicos hoy llaman «era de las revoluciones democráticas», iniciada en los Estados Unidos (1776) y pronto difundida por ambas orillas del Atlántico (Uribe, 2001). A juicio de Benedict Anderson (1983), estos movimientos fueron también los responsables del nacimiento del nacionalismo moderno y presagieron un siglo antes los diferentes movimientos raciales y étnicos que a la larga se extenderían por la India, Asia, África y Medio Oriente.

Es muy cierto. Pero antes de que los peruanos pudieran siquiera imaginarse ciudadanos de una nación soberana, debían concebirse como adultos racionales. Los movimientos anticoloniales que estallaron en México y el Perú no buscaban simplemente, a mi entender, independizarse de España. Antes bien, por su intermedio los pueblos coloniales afirmaban su adultez y proclamaban al mundo que ahora merecían un lugar en el «concierto de las naciones». Al canalizar sus pasiones más violentas hacia un único objetivo, el autogobierno, los peruanos demostraban que habían adquirido autodisciplina. Y al organizar un congreso, probaban que eran capaces de resolver sus diferencias a través de la deliberación y no con el mero recurso a la fuerza bruta. Los gritos de batalla de los habitantes de Nueva Inglaterra, de los jacobinos franceses y de los cartistas ingleses eran «no hay impuesto sin representación», «libertad, igualdad, fraternidad» y «en defensa de los ingleses libres de nacimiento» (Maier, 1961; Thompson, 1963; Kennedy, 1989). Cuando los peruanos se rebelaran contra el rey español, su consigna sería «somos adultos racionales».

En 1808 el ejército francés invadió España y capturó al rey, provocando con ello una crisis monárquica. La plebe de todo el país se lanzó a las barricadas en defensa de su nación y se congregó en torno del parlamento rebelde de Cádiz y la Constitución liberal, la primera de España. En contraste con lo que afirman algunos estudiosos, los movimientos anticoloniales que surgieron en el Perú entre las décadas de 1810

y 1820 debían su forma, en lo primordial, a la dinámica local y no a los acontecimientos recientes en la península¹. La respuesta de una gran cantidad de peruanos consistió en proclamar su lealtad al monarca español, aunque esta vez, en contraposición a su situación anterior de súbditos coloniales, lo hacían porque se consideraban adultos. Los movimientos de rebelión que se desataron en el Perú provenían de redes interpersonales más que de los ayuntamientos, como en el caso de Nueva Inglaterra; de clubes políticos, como en la Francia revolucionaria, o de las sociedades de correspondencia, como ocurrió en Gran Bretaña (Anna, 1983; Rieu-Millán, 1990; Guerra, 1992). En el Perú y otros países de América Latina la vida asociativa había sido demasiado débil para proporcionar a los rebeldes un escenario para sus movimientos. Los movimientos rebeldes que analizamos a continuación mostraban varias diferencias con respecto a los incontables disturbios y alzamientos que se habían producido en el período colonial: eran multiétnicos, policlasistas y plurirregionales en su composición social, relativamente duraderos y estructurados, y estaban constituidos por una facción civil y una facción militar (Katz, 1988).

MOVIMIENTOS PERUANOS

Los peruanos querían seguir siendo un reino colonial de España. Sin embargo, los generales Simón Bolívar y José de San Martín invadieron su país y en 1824 los forzaron a declarar la independencia. Antes de entrar con sus tropas a Lima, la capital, el general San Martín publicó una proclama en el principal diario de la ciudad, en la que explicaba a la élite local las razones de su actitud:

el orden de la justicia tanto como la seguridad común me precisan a adoptar el último de los recursos de la razón, el uso de la fuerza protectora. [...] El resultado de la victoria hará que la capital del Perú vea por la primera vez reunidos sus hijos eligiendo libremente su gobierno y apareciendo a la faz del globo entre el rango de las naciones (1819, p. 142).

El movimiento popular que se desató en Cusco (agosto de 1814 a abril de 1816) en apoyo de la autonomía y el movimiento iniciado en Huanta (diciembre de 1825 a junio de 1828) en favor de la restauración de los lazos coloniales con España, formaron parte, como pretendo demostrar, de un debate constante en el Perú entre quienes afirmaban ser ya adultos racionales y quienes lo negaban². Se impusieron estos últimos.

¹ Véanse Anna (1983), Rieu-Millán (1990) y Guerra (1992), obras que hacen hincapié en la dinámica sociopolítica y cultural en España y no en América Latina.

² Los radicales, los nacionalistas y los neoindigenistas han interpretado de distintas maneras la independencia peruana. Para radicales como Bonilla y Spalding (1972), y Cotler (1978), la burguesía nacional

La rebelión de Cusco

El movimiento de Cusco comenzó en la capital de la provincia y se propagó con rapidez entre los campesinos y aldeanos indígenas de la campiña circundante, antes de conquistar el apoyo de residentes rurales y urbanos de las provincias vecinas de Arequipa, Puno y Ayacucho³. En 1815, en los momentos culminantes del conflicto, los rebeldes controlaban la mayor parte de la mitad meridional del país y contaban con el respaldo de más de veinte mil personas, incluyendo eclesiásticos, campesinos indígenas, aldeanos, abogados y artesanos.

Los sacerdotes cuzqueños tuvieron un importante papel en el movimiento. De acuerdo con cálculos hechos por Tadeo Haenke (1901, pp. 287-302) en la década de 1790, había en Cusco un sacerdote cada 787 habitantes, considerablemente menos que en Trujillo (uno cada quinientos) y Arequipa (uno cada 358)⁴. Sin embargo, los clérigos cuzqueños, en contraste con los de otros lugares, eran «probabilistas» comprometidos y estaban a favor de la autonomía (Millar Carvacho, 1987, p. 198; 1989, pp. 231-232). También tenían una extensa y compleja serie de redes en la zona que les permitían difundir sus opiniones en la vida pública. Los conventos de La Merced y San Francisco, en el centro de la ciudad, albergaban entre ciento setenta y doscientos sacerdotes y aproximadamente la mitad de monjas. A juicio de los funcionarios oficiales, esos sitios se habían convertido en semilleros de constitucionalismo (E. Romero, 1971, p. 55).

Los eclesiásticos de La Merced y San Francisco tenían vínculos estrechos con las clases medias profesionales de Cusco: abogados, comerciantes, médicos, artesanos y maestros, y también con el sector plebeyo. Los vínculos con los primeros se habían forjado dentro de la familia:

Todas las familias de Cusco tienen un director espiritual. [...] Tras la misa matutina, los sacerdotes visitaban las casas de todas las familias de su grey. [...] Por lo común desayunaban y almorzaban con ellas [...] y no volvían a su convento hasta bien entrada la noche. [...] Los habitantes de las barriadas pobres son visitados por el párroco, sus vicarios y los monaguillos (E. Romero, 1971, p. 27).

era, como el país mismo, atrasada e incapaz de alcanzar la emancipación. Según de la Puente (1970), Durand Flores (1985) y otros nacionalistas, el ejército español estacionado en el Perú era más fuerte que en los demás países, lo cual dificultaba a la élite urbana encabezar una lucha anticolonial. Para terminar, de acuerdo con Flores Galindo (1986), Burga (1988) y otros neoindigenistas, los pueblos andinos de lenguas quechua y aimara condujeron y organizaron esos movimientos con el objetivo de reinstaurar el imperio Inca (Tawantinsuyu) en el Perú.

³ En Mörrner (1978) se encontrará un estudio de la vida socioeconómica en la zona.

⁴ Hunefeldt (1982, p. 67) hace una estimación ligeramente más alta.

Mapa 3.1. Movimientos populares en el Perú, 1814-1825



Los lazos con el pueblo llano tenían sus raíces en la vida de la parroquia. Los plebeyos y los indígenas asistían a misa los domingos y feriados religiosos y tenían estrechos vínculos con el párroco en virtud de su participación en las cofradías. En Cusco, los sacerdotes mantenían relaciones individuales y privadas con las familias de la élite y lazos públicos y colectivos con los plebeyos e indígenas, razón por la cual podían actuar de puentes entre ambos sectores.

El servicio eclesiástico también contribuía a difuminar la línea de color entre la élite y el resto. Los oradores más inspirados —José Díaz Feijóo, Juan Becerra e Ildefonso Muñecas— eran bilingües y a menudo pronunciaban su sermón de la misa dominical en quechua y español. La élite cuzqueña hablaba con fluidez ambos idiomas, ya que sus niñeras y criadas le enseñaban quechua en la infancia (Concolorcorvo, 1946[1776], p. 96; Castro, 1978, p. 44; Aparicio Vega, 1974, pp. 110, 121-123 y 162). La vida pública de Cusco seguía dividida desde un punto de vista social y étnico, pero la vida parroquial proporcionaba a los residentes locales, aun en las parroquias más segregadas, como Españoles y la Catedral, un lugar para mezclarse.

La escuela reforzaba los lazos sociales entre los miembros de la Iglesia y la clase media de la ciudad. En su mayoría, los integrantes de esta eran graduados de la Universidad de San Antonio y enviaban a sus hijos a estudiar derecho, teología y medicina con sus propios profesores de esa institución. Durante sus treinta años como rector de la universidad, José Pérez Armendáriz había revisado todo el plan de estudios e introducido nociones relacionadas con los derechos naturales y el probabilismo. Al comenzar el día, los estudiantes de derecho recitaban máximas como estas: «la justicia está por encima de la monarquía», «las leyes injustas no deben obedecerse» y «si el rey menoscaba nuestra libertad, no es nuestro gobernante» (Aparicio Vega, 1974, pp. 62-63 y 83). Aunque en la década de 1780 el obispo de Lima había prohibido el probabilismo en todas las escuelas del virreinato, en San Antonio se insistía en enseñarlo (Macera, 1977c). Casi todos los abogados que participarían en el movimiento de Cusco eran egresados de esa universidad y probabilistas convencidos.

Las redes centradas en las iglesias también eran extensas y penetraban profundamente en el campo. Los párrocos graduados de San Antonio ejercían ahora sus funciones en las aldeas indígenas. Estos sacerdotes se escribían y se visitaban entre sí y hacían lo propio con otros camaradas de curso, incluidos abogados y otros sacerdotes, que vivían en la ciudad de Cusco. Los párrocos de Ocongate, Yaurisque, Capri, Lares, Quispicanchis y varias otras aldeas, junto con los maestros a quienes habían formado, se unieron y reclutaron residentes para participar en el movimiento rebelde. Que los residentes los siguieran o no, dependía de las relaciones sociomorales con el sacerdote y el maestro de su comunidad (Cahill & O'Phelan Godoy, 1992, p. 21)⁵.

⁵ Véanse también Aparicio Vega (1974, pp. 60-63, 254 y 280-281) y Urbina (ed.) (1971, pp. 77-78).

Los líderes indígenas también tuvieron un papel importante en la rebelión cuzqueña. En toda la provincia había unos doscientos diez jefes nobles. En su mayor parte habían estudiado en San Francisco de Borja y forjado lazos íntimos con los eclesiásticos (Castro, 1978, p. 56). Ahora, casi todos esos jefes vivían en aldeas rurales remotas y, en contraste con los residentes de la ciudad, tenían poco contacto entre sí. En la ciudad de Cusco los jefes tenían su propia asociación, los Electores. Compuesto de veinticuatro miembros, este grupo representaba a las doce familias reales incas originales y a los integrantes de su clan extenso. Además de discutir sobre preocupaciones comunes, los Electores organizaban danzas rituales en la plaza central en homenaje a sus señores incas y marchaban junto a la élite urbana vestidos con sus trajes reales y llevando estandartes adornados con símbolos incaicos. Como reconocimiento a su estatus noble, los aristócratas incas no tenían que pagar el impuesto de capitación al Estado colonial (Sala i Vila, 1990). La influencia de la aristocracia incaica sobre la vida pública era más fuerte en Cusco que en el campo, donde los plebeyos (*varayocs*) habían desplazado o estaban a punto de desplazar a muchos de ellos como caciques de aldea⁶. Pese a su rivalidad, la nobleza nativa y los plebeyos adhirieron a la rebelión. El éxito o el fracaso en sus intentos de conquistar la adhesión del resto de los aldeanos dependían menos de su estatus social que de su reputación en materia de justicia dentro de la comunidad, tal cual la demostraba su manera de practicar el consumo forzado, recaudar impuestos y repartir tierras y tareas comunales entre los residentes. Las aldeas de Oropesa y Chinchero estaban bajo la autoridad de aristócratas incas, en contraste con Ocongate, Marca-pata, Conquepata, Ceatca y Quiquijana, gobernadas por plebeyos. Ambos tipos de comunidades se unieron a la rebelión.

Casi la totalidad de los treinta y cinco miembros de un grupo recién organizado, los Abogados Constitucionales, eran graduados de San Antonio. Estos abogados encabezaban la campaña en procura de celebrar elecciones municipales libres en Cusco, según lo establecía la Constitución de Cádiz. El grupo presentó su caso en apoyo de la «soberanía del pueblo» ante la Audiencia, que mantenía su adhesión al absolutismo, y si bien los magistrados aceptaron la celebración de elecciones, arrestaron a los miembros del grupo en diciembre de 1813, con lo cual pusieron en los hechos fin a su campaña (R. Ramírez, 1974[1813]; López de Segovia & Valer, 1974[1813]). Los otros miembros de los Abogados retomaron la movilización en nombre de los arrestados y en las siguientes semanas visitaron las ocho parroquias de la ciudad. En las de San Jerónimo y San Sebastián, las de mayor población indígena y plebeya,

⁶ Véase Walker (1992, pp. 74-85) sobre la rivalidad entre aristócratas incas y plebeyos. Véase también Cahill (1988, pp. 133-159).

repartieron dos mil ejemplares de la Constitución, aunque la enorme mayoría de los residentes eran analfabetos y no podían votar (Valer, Lechuga & de Olañeta, 1974[1813], pp. 23-27). En palabras de uno de los abogados, «no teníamos ejemplares suficientes de la Constitución, de modo que la plebe ignorante la partió y cada uno se llevó un pedazo [del documento]» (Sala Consistorial, 1974[1813], p. 183). Para los indígenas, la Constitución tenía poderes espirituales y mágicos: cada pedazo era un talismán que podía utilizarse para protegerlos de los espíritus malignos. Las relaciones sociales hicieron posible que los abogados, sacerdotes, comerciantes, artesanos, indígenas y plebeyos de Cusco superaran sus diferencias culturales y participaran de un mismo movimiento.

El día de los comicios, los constitucionalistas, en número de mil, marcharon hacia la plaza principal con la consigna de elecciones libres. Después asaltaron la cárcel, liberaron a los abogados y detuvieron a los magistrados, que los acusaban de «falta de disciplina y racionalidad» (López de Segovia & Valer, 1974[1813], p. 41). Los manifestantes procedieron luego a quitar todos los emblemas e insignias coloniales de los edificios públicos y juraron defender la Constitución; el juramento rezaba que «la soberanía reside en la nación misma» (García Pumacahua, Valer & Ochoa, 1974[1813], pp. 32-34). Meses después, los funcionarios municipales recién elegidos se reunieron con hombres de la Iglesia y sectores de la élite y decidieron por votación establecer un gobierno rebelde en Cusco. Tras disolver la Audiencia y el Cabildo, el nuevo gobierno —que incluía a José Angulo, un comerciante; Pumacahua, un noble indígena y José Armendáriz, obispo de la ciudad— envió una carta al virrey, en Lima, en que le explicaba que la gente de la zona había «respondido al llamado de la naturaleza, la razón y la ley», y que ahora el resto del Perú debía seguirlos (Corbacho Lechuga, Valer, Neyra y otros, 1974[1814]; 1974[1813]).

Luego de disolver la Audiencia, el Cabildo y la milicia local, el gobierno rebelde se dividió en dos sectores, civil y militar, pasando así por encima de la dicotomía entre lo secular y lo religioso que había prevalecido en la vida pública de fines del período colonial (Angulo, Moscoso, Ferrandiz y otros, 1974[1814]). Los miembros del sector civil se instalaron en los conventos de La Merced y San Francisco, desde donde procuraron administrar justicia y gobernar las zonas en posesión de los rebeldes. Designaron jueces y les encargaron la resolución de las disputas de tierras entre los residentes y el castigo de los soldados rebeldes acusados de violar mujeres y robar caballos y cosechas. Con el fin de proteger a los funcionarios coloniales de la amenaza de violencia del populacho, dispusieron su traslado de Cusco a un recinto en el pueblo de Paucartambo. Además de cobrar impuestos a los residentes y alquileres a los comerciantes que tenían tiendas o puestos en la plaza principal de la ciudad, los administradores rebeldes organizaron partidas de trabajo para despejar y reparar

caminos y puentes, impartir educación a los niños, mantener la provisión de carne, verdura y papas en los mercados locales y controlar los precios de estos productos de acuerdo con las normas de la «economía moral». Publicaron además panfletos en español y quechua y los hicieron circular entre los aldeanos criollos e indígenas dentro y fuera de la zona, con la intención de persuadirlos de apoyar la rebelión de Cusco (Angulo, Moscoso & Vargas, 1974a[1814]; 1974b[1814]).

El ala militar del movimiento, que se hacía llamar «ejército de la opinión pública», contaba en su mejor momento, a fines de septiembre de 1814, con alrededor de cincuenta mil hombres (Ugarte, López de Neyra, Villacorta y otros, 1974[1815], p. 138). La fuerza más nutrida permanecía en Cusco, en defensa de la capital rebelde. Otros tres grupos se apoderaron de grandes sectores de Arequipa, Puno y Ayacucho y en el camino reclutaron partidarios locales en zonas rurales y urbanas. Hacia el final del mes, el movimiento rebelde controlaba la parte sur del país y se aprestaba a atacar Lima. En Arequipa, la única «ciudad blanca» del sur, los vecinos de piel clara vivían aterrorizados ante las «hordas indias» que ahora patrullaban las calles y hacían guardia en todos los edificios públicos. El comportamiento de los rebeldes era ordenado y disciplinado (Angulo, 1974[1813]). Hasta el virrey reconoció que habían sido «benévolos» en el trato dado a los soldados capturados; actuaban como si fueran «huéspedes agradecidos» y no como un «ejército triunfante» (Abascal, 1972). Su conducta convenció a un pequeño número de criollos blancos de Arequipa y Lima, las ciudades más racistas del Perú, de que algunos indígenas habían conseguido refrenar sus pasiones y transformarse en adultos racionales. Estos criollos eran partidarios de la autonomía.

Hacia abril de 1815 el ejército español había recuperado Puno, Arequipa y Ayacucho y recapturado la capital rebelde de Cusco (J. Ramírez, 1974). Los rebeldes se retiraron al campo y dedicaron todo el año siguiente a librar una guerra de guerrillas contra los españoles (Cahill & O'Phelan Godoy, 1992; Sala i Vila, 1992). Durante esta última fase, el movimiento perdió su carácter multiétnico y quedó bajo la dominación de grupos indígenas que para identificarse apelaban principalmente a conceptos incas. En su primera proclama, los líderes del movimiento utilizaron la terminología católica colonial para explicar sus objetivos:

la América se hallaba creciendo y saliendo de esta infancia de las naciones en que de ordinario son presas de otras más fuertes, o más astutas. Las relaciones sociales se fueron conociendo más y más cada día, y aunque sistemáticamente atrasada en su industria y artes, se hallaba adelantada en los conocimientos políticos, de los cuales todo hombre tiene el primer germen en el mismo derecho natural [...], y es menos mal estar expuesto a la voracidad de las fieras [...] [que seguir viviendo bajo el] despotismo razonado (Angulo, 1974[1814]).

En esta última etapa del movimiento, los símbolos incas eclipsaron el catolicismo colonial. En marzo de 1815, luego de que las tropas coloniales hubieran retomado Cusco, oficiales militares interrogaron al administrador de correos de la ciudad y a tres comandantes rebeldes y les preguntaron si Pumacahua, un jefe inca y líder rebelde, había usado su túnica y su tocado reales (*mascaypacha*) durante el levantamiento, y si quería restaurar el gobierno incaico. Los interrogados respondieron afirmativamente a ambas preguntas (Villanueva Urteaga, 1974). Un muletero de una comunidad indígena (Laqueque, Sandía) de una remota región del altiplano de Puno también comentó que «Pumacahua iba a ser coronado rey» (Hunefeldt, 1978).

La mayoría de los criollos blancos de Lima y otras ciudades de la costa que habían propiciado la autonomía terminaron por ver a los rebeldes de Cusco como irracionales, y eso los impulsó a cerrar filas con el gobierno colonial (Anna, 1979, pp. 86-98; Pacheco Vélez, 1954). En la década de 1820, un abogado defendió de este modo a un indígena acusado de asesinato:

Los indios carecen de razón [...] y de ilustración, y por eso no les es posible evaluar correctamente ni siquiera su propia situación. [...] No son responsables de los daños y las maldades que puedan causar; todas nuestras leyes y ordenanzas municipales consideran a los indios aun con mayor indulgencia de la que aplicarían a un niño (citado en Walker, 1992, p. 98).

En una carta a un amigo, Manuel Lorenzo de Vidaurre, que había sido oidor de la Audiencia de Cusco y conocía a Pumacahua, lo describió como «apasionado [...] carente de toda razón y movido únicamente por sus sensaciones» (1971). Veinte años después de la rebelión, Bartolomé Herrera, un intelectual público que de niño había vivido con su familia en Cusco durante esa gran revuelta, la recordaba así: «No sé si el movimiento fue un acto de inspiración poética o [...] un acto irracional. [...] [Los rebeldes] concebían la independencia peruana y el retorno del imperio inca como una sola y la misma cosa» (1929, p. 89).

Hacia mediados del siglo XIX, la mayoría de los intelectuales públicos estaban en favor de la independencia del Perú, pero seguían convencidos de que los indígenas todavía eran incapaces de actuar como adultos racionales, y un Estado autoritario tendría que disciplinarlos.

La rebelión de Huanta

El movimiento de Huanta comenzó a fines de 1825 en una zona remota y pobre del altiplano de Ayacucho, poblada por aldeanos indígenas, granjeros, propietarios de fincas y muleteros. En contraste con sus pares de Cusco, los rebeldes de Huanta querían anular la independencia y restablecer los lazos coloniales entre el Perú y España.

Como los rebeldes cuzqueños, estos insurgentes también utilizaban la terminología católica y se empeñaban en borrar las distinciones étnicas y de clase entre ellos. El movimiento, sin embargo, nunca obtuvo un amplio apoyo más allá de un pequeño territorio del altiplano (Méndez, 1996).

Los cabecillas del levantamiento eran muleteros y no sacerdotes y caciques indígenas. Los granjeros y dueños de plantaciones de Paraíso, Laupay, Choimacota y otros lugares de las tierras bajas tropicales cultivaban coca y utilizaban a los muleteros para vender sus cosechas y comprar papas, trigo, ovejas y otros productos a los aldeanos indígenas del altiplano frío de Sec Sec, Huailay, Caruahuran y Uchuraccay y las zonas circundantes. Los muleteros iban y venían y a menudo pasaban semanas en los senderos. A la noche solían descansar en tambos del camino, en compañía de sus pares y de trabajadores estacionales que iban o volvían de las fincas donde se cosechaba coca. De tal modo, los muleteros tenían la oportunidad de establecer estrechos lazos entre sí y con los trabajadores estacionales, los productores de coca y los aldeanos indígenas, todos los cuales dependían de ellos para su subsistencia y para recibir noticias de sus familias cuando estaban lejos de casa. Los líderes más importantes de la rebelión, Antonio Navala Huachaca, Manuel Leandro, Manuel Meneses, Andrés Hacha y Antonio Huamán, eran muleteros (Méndez, 1996)⁷.

Los dueños de fincas y los caciques indígenas también tuvieron un papel destacado en la facción civil del movimiento, como recaudadores de impuestos y jueces de paz locales. Los productores de coca se organizaron en un Consejo de Propietarios de Fincas para apoyar la rebelión. El consejo negoció con los líderes rebeldes y aceptó pagar impuestos, pero a cambio pidió que se modificaran sus montos y el modo de recaudarlos. A partir de ese momento la base imponible se calculó solo sobre la ganancia, es decir el monto resultante luego de la deducción de todos los gastos (salarios, abastecimiento, mantenimiento). Para impedir fraudes, los recaudadores rebeldes, muchos de los cuales también eran propietarios de plantaciones de coca, exigían que los trabajadores les dieran un comprobante con la indicación del salario que se les pagaba, ya que ese era el gasto más difícil de controlar. Los tres grupos consideraban que este nuevo sistema era justo, según cabe deducir del monto de los ingresos generados y los niveles relativamente altos de cumplimiento (Méndez, 1996, pp. 247-254). Con anterioridad a la rebelión, los aproximadamente doscientos treinta productores que vivían en la zona se habían negado año tras año a pagar impuestos a los funcionarios estatales.

Los jefes indígenas, en su mayoría plebeyos y no aristócratas incas como en Cusco, desempeñaron un papel clave en la administración de justicia en las zonas

⁷ Véase también Salas de Coloma (1983). La autora calcula que en la zona había unas cuatrocientas diez mulas, lo cual significa que los muleteros eran aproximadamente ochenta (cinco mulas por recua).

bajo control rebelde. Los jefes aldeanos de Huanta, entre ellos Manuel Yngo y Manuel Leandro, se consideraban en primerísimo lugar como súbditos coloniales de España y no incas. Los criollos blancos y los mestizos de la zona que participaban en el movimiento también los veían de esa manera. Los jefes de las aldeas eran responsables de administrar justicia civil y penal y mantener el orden público en el territorio en poder de los rebeldes. Los jueces rebeldes de Huanta, a diferencia de sus pares cuzqueños, debían intervenir y hacer justicia en casos que implicaban a criollos, mestizos, sacerdotes e indígenas. También se daba el caso inverso: jueces no indígenas se desempeñaban con frecuencia en las aldeas (Méndez, 1996, pp. 258, 275-283 y 324-327). Las prácticas judiciales servían para desdibujar las barreras étnicas que seguían dividiendo a los peruanos.

Desde el punto de vista étnico, el ala militar del movimiento estaba tan integrada como su facción civil. Los líderes rebeldes de Huanta, entre ellos Antonio Huachaca, Tadeo Choque, Martín Ccente y Huamán Arancibia, se identificaban —lo señalé antes— como súbditos coloniales y no como indígenas o ciudadanos del Perú. Entre sus oficiales había hombres de distintos orígenes étnicos. Cuatro de los campamentos rebeldes estaban instalados en fincas cocaleras de propiedad de criollos blancos, mientras que los otros tres se encontraban en aldeas indígenas. La tropa de los siete campamentos también estaba, étnica y socialmente, mucho más integrada que en Cusco. Por paradójico que parezca, este movimiento «se las ingenió para socavar las bases del orden colonial como no lo había hecho la propia república» (Méndez, 1996, pp. 327-328).

Los eclesiásticos de Huanta tuvieron un papel secundario en el movimiento, pero ejercieron una fuerte influencia indirecta sobre él. El obispo de Huanta y sus sacerdotes habían difundido el probabilismo entre los fieles de la región y se negaban a proscribir su enseñanza, a pesar de que el obispo de Lima les había impartido la orden de hacerlo⁸. Los rebeldes de Huanta se consideraban adultos racionales y estaban incluso dispuestos a desafiar a la jerarquía de la Iglesia en defensa de su causa. En una carta de respuesta a un ofrecimiento del obispo de Lima para actuar como mediador entre los rebeldes y el ejército peruano, los insurgentes decían:

Vosotros sois culpables de debilitar nuestra Santa Religión y el trono del rey Fernando. [...] Si os atrevéis a pisar nuestra región, os escoltaremos hasta las orillas del [río] Marañón y os enviaremos a conquistar infieles, porque son ellos, no nosotros, quienes verdaderamente os necesitan. Nosotros somos C. A. R. [católicos, apostólicos y romanos] (citado en Méndez, 1996, p. 359).

⁸ Carvacho (1989, pp. 231-232) señala que el obispo de Huamanga, junto con el de Cusco, sostenía el probabilismo. Los jesuitas, que eran los principales adalides de esta doctrina, habían tenido una escuela en Huamanga hasta fines de la década de 1770.

Los rebeldes de Huanta se veían como adultos racionales porque habían reprimido las pasiones y persistían en su lealtad a la España colonial. En su correspondencia privada con los insurgentes, Domingo Tristán, prefecto de Ayacucho, los describía como «niños ingenuos» y se presentaba a sí mismo como un «padre compasivo y benevolente» (citado en Méndez, 1996, p. 363).

Los funcionarios gubernamentales, los comandantes del ejército, los párrocos, la élite provincial y los rebeldes insurgentes de Cusco y Huanta se describían unos a otros en términos católicos coloniales. Esta situación tenía consecuencias prácticas para los rebeldes que habían sido capturados, y muestra la enorme influencia de los «actos de habla» aun en condiciones bélicas. Como los indígenas eran calificados de irracionales, los funcionarios estatales coloniales y peruanos los indultaban; en cambio, los mestizos y los criollos blancos, debido a que se los consideraba adultos racionales, terminaban frente a un pelotón de fusilamiento. En el Perú (y en México), un prisionero rebelde vivía o moría en función del tipo de recursos narrativos que se utilizaban para caracterizarlo. En contraste con los mexicanos, la mayoría de los peruanos no estaban todavía convencidos de haber llegado a la adultez y de haberse convertido en personas racionales y disciplinadas.

Durante el período poscolonial los peruanos siguieron usando la terminología católica para transformar sus pasiones en fe racional, así como, con el mismo fin, los jacobinos franceses, los habitantes de Nueva Inglaterra y los puritanos ingleses se apoyaban en su propio lenguaje basado en conceptos que oponían los intereses particulares a la voluntad general, el vicio privado a la virtud pública y los condenados a los elegidos. Cada vocabulario era parte de una forma única de vida y constituía en alguna medida una expresión de concepciones alternativas de la individualidad y la vida pública. A lo largo del período poscolonial, los peruanos se inclinaron a migrar a la sociedad civil y practicar la solidaridad con el objeto de domeñar las pasiones del prójimo. Los franceses, en cambio, se volcaron a la sociedad política y confiaron al Estado la misión de garantizar la ley y el orden. Los angloamericanos y los británicos tomaron un camino diferente, que los llevó a reunirse en la sociedad económica y contar con el «dulce comercio» para domesticar sus pasiones (Hirschman, 1977).

Los peruanos poscoloniales practicaron la democracia y el nacionalismo en la sociedad civil con mucha más disposición que en cualquiera de los otros terrenos (sociedad económica, sociedad política, esfera pública). Por ser ya adultos racionales, suponían que la manera más eficaz de disciplinar sus pasiones consistía en organizar asociaciones voluntarias. Durante el período poscolonial, el centro de gravedad de la vida democrática en el Perú descendió al nivel de esos grupos y se dispersó a través de la sociedad civil, la sociedad económica, la sociedad política y la esfera pública. En esos terrenos, los ciudadanos fueron capaces de generar nuevas fuentes de poder

social y utilizarlas para democratizar la vida pública. En ese período, la cantidad e importancia de los movimientos rebeldes experimentó una notable caída en el país, una indicación de que los ciudadanos tenían ahora la capacidad de construir un nuevo conjunto de prácticas basadas en la no violencia y las formas cotidianas de resistencia (Coatsworth, 1988).

La vida pública del Perú y otros países latinoamericanos guarda una misteriosa semejanza con la comunidad organizada de Negara, en Bali, pero se diferencia de esta en los siguientes cuatro aspectos (Geertz, 1980). Como señalé en el prefacio, la vida pública en el Perú poscolonial mostraba un desequilibrio radical, con ciudadanos más inclinados a ejercer la democracia en la sociedad civil que en cualquier otro terreno; estaba radicalmente fragmentada, con ciudadanos incapaces de borrar las diferencias raciales y étnicas; estaba radicalmente bifurcada, con ciudadanos que se confiaban unos a otros su soberanía en vez de depositarla en las instituciones gubernamentales, y, por último, se apoyaba en un vocabulario basado en las concepciones de la individualidad propias del catolicismo cívico.

Tercera parte
El surgimiento de la democracia cívica:
La ruptura de viejos hábitos

CAPÍTULO 4

REPÚBLICA SIN CIUDADANOS: LA SOCIEDAD CIVIL Y ECONÓMICA PERUANA

Durante la primera mitad del siglo XIX la sociedad civil y económica peruana mostró una situación de relativa chatura y esterilidad. En contraste con México, los movimientos anticoloniales que habían estremecido el Perú en la década de 1820 no habían logrado convencer a los ciudadanos de que eran adultos racionales y capaces de organizar asociaciones, y esa falta de convicción los privaba de civismo y de tradiciones democráticas en las que pudieran basarse. La abrumadora mayoría de los peruanos seguían atados a sus viejas costumbres autoritarias. Como sus pares mexicanos, los peruanos se habían independizado, pero al contrario de ellos, la vida pública del país seguía poblada de súbditos coloniales y no de ciudadanos democráticos.

ESTRUCTURAS SOCIOINSTITUCIONALES

Durante la primera mitad del siglo, el paisaje público peruano creció con la incorporación de alrededor de dos docenas de nuevas asociaciones, la mayoría de las cuales se crearon cerca a 1850, como lo indica a continuación el cuadro 4.1, y relativamente tarde en comparación con el caso mexicano¹. La vida pública peruana no solo era débil. Las pocas asociaciones existentes se distribuían de manera rala en varios campos, lo cual hacía que cada una de ellas fuera relativamente insignificante². Las formas más importantes de vida asociativa del Perú eran vestigios del pasado colonial. Gremios de artesanos y comerciantes, junto con cofradías religiosas, seguían ocupando un lugar central en la vida pública, tras sobrevivir al caos social, el derrumbe económico y la violencia militar acarreados por las guerras de la independencia.

¹ Los datos de todos los cuadros y mapas de este capítulo provienen de Forment, «Databank on associative life in nineteenth-century Peru» (1977), documento de trabajo inédito. Los 58 grupos de beneficencia enumerados en Pasquel (1847) y en Sociedad de Beneficencia Pública (1828), eran de hecho inexistentes.

² Había un total de cinco sociedades de socorros mutuos, cuatro grupos de desarrollo comunitario, cuatro asociaciones literarias y tres asociaciones profesionales.

Cuadro 4.1. Nuevas asociaciones cívicas y económicas, 1830-1855



El Perú poscolonial tuvo una vida pública moribunda desde el comienzo, y la situación no cambiaría a lo largo de todo este período debido a las incontables guerras civiles e invasiones extranjeras que asolaron el país. Comandantes regionales del faccionalizado ejército del Estado, a veces solos y en otras ocasiones en alianza con bandas nómadas que mezclaban el bandolerismo con la guerrilla, abandonaban con frecuencia sus cuarteles y hacían marchar a sus tropas por el país, saqueando y capturando una ciudad provincial tras otra hasta rodear y sitiar Lima, la capital. Los ejércitos boliviano y chileno invadieron y ocuparon el Perú en diferentes momentos entre 1836 y 1841, provocando aún más perjuicios a la vida pública.

Décadas de guerras civiles e internacionales obligaron a la mayoría de los peruanos a retirarse de las calles y buscar refugio en la privacidad de sus hogares, en compañía de sus familias y amigos. En 1850, los editorialistas de *El Progreso*, uno de los principales diarios de Lima, describían la vida pública del país en los siguientes términos:

Nuestra nación sigue hasta el día de hoy mostrándose reacia a participar en los asuntos públicos, en razón de las amargas traiciones que ha sufrido a lo largo de estos años a causa de los muchos estallidos [de violencia revolucionaria] que han recorrido el país. Nuestra aversión actual [a los asuntos públicos] se agrava debido a las costumbres que se remontan al antiguo régimen [cuando no se nos permitía tomar parte en nuestros asuntos]. Sin embargo, si persistimos en la división nunca se satisfarán las necesidades de la vida moderna; debemos unirnos y velar por el bien público (*El Progreso*, 1850d)³.

³ Véase también *El Progreso* (1850e).

Antes de 1850, y por doquier, la violencia militar dificultaba cada vez más que la vida asociativa asomara en el horizonte. Por lo demás, como el paisaje público seguía siendo relativamente yermo y carecía de grupos voluntarios, los límites entre la vida civil y la vida militar eran vagos. Ciudadanos y soldados se inmiscuían en sus asuntos recíprocos, y como consecuencia la vida diaria era desagradable, brutal y breve.

PRÁCTICAS ASOCIATIVAS EN LA SOCIEDAD CIVIL

La sociedad civil estaba principalmente poblada por asociaciones procedentes del pasado colonial, y los gremios de artesanos y las cofradías religiosas tenían un papel protagónico en la vida cotidiana de la capital del país, Lima, así como en las provincias.

Gremios de artesanos y sociabilidad plebeya

Los gremios de artesanos eran restos socioinstitucionales del pasado colonial, y si bien habían logrado trasplantarse al suelo republicano, no eran pocos los inconvenientes con que tropezaban para adaptarse a la sociedad poscolonial.

A mediados de la década de 1830, Lima tenía la mayor cantidad de gremios (cuarenta y cinco), seguida de Huancayo (treinta y cuatro), Arequipa (veintisiete) y Cusco (dieciséis), que daban empleo a un número importante de artesanos y grupos plebeyos en esas grandes ciudades (Rivera Serna, 1959; Gootenberg, 1981, pp. 230-231; 1992, pp. 67 y 338; Kruggeler, 1993, pp. 29 y 41-45; Chambers, 1992, pp. 99, 121 y 125)⁴. En contraste con los de Europa Occidental, los gremios de Lima empleaban, además de artesanos, a trabajadores no calificados, así como a ladrones de poca monta y delincuentes curtidos. No eran cuerpos corporativos cerrados compuestos de artesanos calificados, y debido a su carácter socialmente incluyente tendían un puente entre los grupos marginados y excluidos y la sociedad civil. En contraposición a los artesanos franceses, tal y como los estudió William Sewell, Jr. (1981), los artesanos peruanos no establecían lazos fuertes, una identidad común o un vocabulario compartido, y se identificaban menos con sus gremios que con sus barrios.

Los gremios eran uno de los pocos lugares donde se entablaban con cierta regularidad amistades interétnicas e interraciales, que contribuían a reducir la segregación de la vida pública. En Lima, un pequeño porcentaje de esclavos trabajaban en ellos, lo cual les permitía ganar un «jornal», entregar una parte a sus amos y utilizar el resto

⁴ Los talleres de Lima y Arequipa empleaban al 11 y al 20%, respectivamente, de la población local. Por su parte, en los gremios de Cusco y Puno se concentraban entre el 3 y el 5% de todos los trabajadores calificados.

para comprar su libertad y la manumisión de sus familias⁵. Para estos esclavos, la posibilidad de ganar un salario, aprender un oficio, trabajar lejos de su amo y sentirse en contacto cotidiano con ciudadanos tenía un efecto transformador, y otro tanto ocurría con sus familiares y otros esclavos que vivían en la misma barraca. En ocasiones, una vez que obtenían su libertad, los propietarios de los talleres los mantenían entre su personal, y con ello se incrementaba la cantidad de negros en el sector artesanal, sobre todo entre los fabricantes de carruajes, actividad en la que llegaron a ser mayoría (Hunefeldt, 1994, p. 108).

La situación era similar en otras ciudades del país. En Cusco, los mestizos representaban el 74% del total de trabajadores calificados; había indígenas (22%) y blancos (4%) que trabajaban con ellos, y esto hacía de los talleres un ámbito racial y étnicamente mixto, aun cuando no en la misma proporción que la composición social de la ciudad. Los gremios de Arequipa también estaban integrados: en ellos los mestizos eran una mayoría abrumadora, como reflejo de la composición socioétnica del lugar (Krugger, 1993, pp. 45-46; Chambers, 1992, pp. 99, 141-142, 181, 189-190 y 196). Los lazos cívicos existentes en estos gremios mitigaban las diferencias raciales, étnicas y nacionales entre los plebeyos, con mucho el grupo más dividido del país, y les proporcionaban un lugar donde podían encontrarse como iguales sociales (Flores Galindo, 1983, p. 338; Hunefeldt, 1994, pp. 18 y 187-189; Aguirre, 1993, p. 163; Basadre, 1961-2, p. 563).

Si bien los gremios de artesanos de Lima y otros lugares eran socialmente incluyentes e igualitarios, no sucedía lo mismo con su estructura de gobernanza: los maestros artesanos tomaban todas las decisiones en forma arbitraria y unilateral, sin consultar siquiera a sus trabajadores más calificados, nacionales o extranjeros. Este patrón de gobernanza reproducía el modelo de «mando y obediencia» vigente durante el período colonial entre la élite y la plebe, e incluso dificultaba cada vez más las negociaciones entre los propios maestros artesanos. Estos se habían acostumbrado a imponer su voluntad a quienes los rodeaban, sin pedirles opinión, y esa actitud se reflejaba también en su manera de concertar y romper sus acuerdos mutuos. A fines de la década de 1840, cuando los funcionarios gubernamentales comenzaron a disolver los gremios, los panaderos fueron incapaces de oponer resistencia alguna. Los propietarios estaban demasiado divididos en facciones y no tenían el hábito de negociar entre sí, y ni hablar de organizar una coalición para defenderse del accionar del Estado (*El Comercio*, 1842a; 1842b; 1842c; 1842d; 1842f).

⁵ Aguirre (1993, pp. 37-39, 76-80, 127-130 y 138-148) calcula que entre un 5 y un 8% de los esclavos limeños trabajaban en gremios. Véase también Hunefeldt (1994, pp. 37-39, 63-65 y 68-69).

Los gremios de artesanos tenían un papel crucial en el disciplinamiento de los grupos plebeyos y la protección de los derechos de propiedad (Gootenberg, 1992, pp. 67 y 338; 1985, pp. 142 y 168). Los artesanos peruanos estaban «comprimidos entre una élite blanca y un populacho de piel terriblemente oscura al que contribuían a contener [...] por medio de rutinas y regulaciones laborales» (Gootenberg, 1992, pp. 32 y 338). Más de la mitad de los panaderos de Lima, por ejemplo, eran convictos. Ladrones de poca monta, delincuentes curtidos y artesanos calificados trabajaban lado a lado, una mezcla que tenía un efecto corrosivo sobre la vida moral de estos últimos:

Entre el maestro artesano y sus jornaleros, aprendices y peones se establecía una relación caótica y sin regulaciones, [un problema al que hacían] continua alusión los artesanos y la élite política, [que lo consideraban] una de las grandes razones [...] [de la declinación] de las manufacturas locales. Esta crisis de excesiva democratización dio pábulo a varios intentos de recrear el orden jerárquico colonial dentro de los talleres (Gootenberg, 1981, p. 183).

La inclusión social socavaba la autoridad: hacía que los talleres fueran cada vez más igualitarios, pero también debilitaba sus propios fundamentos socioinstitucionales que, afectados por una fragilidad creciente, eran vulnerables a las recurrentes depresiones que padecía el sector interno de la economía. Su desaparición de la vida pública privó a los ciudadanos de distintas procedencias raciales y étnicas de la posibilidad de mezclarse y también de incorporarse a esa vida pública.

Las depresiones económicas devastaron los gremios de Lima, pero dejaron indemnes a los de Cusco y Arequipa. Entre 1837 y 1847, la participación de los gremios limeños en el mercado cayó un 30%, por lo que estos se vieron obligados a hacer un corte radical en la cantidad de puestos de trabajo para los principiantes; como consecuencia, los talleres perdieron a muchos aprendices y los aspirantes a artesanos de la siguiente generación se alejaron, sin otra posibilidad que dedicarse a ocupaciones menores y no calificadas, como aguateros, barrenderos, domésticos y actividades similares. Con todo, la mayoría no fue tan afortunada y se hundió en el desempleo: solo podían ganarse la vida como bandoleros o ladrones (Fuentes, 1866, pp. 153, 164-168, 209-211 y 609-611)⁶. Según Manuel Atanasio Fuentes (1858, pp. 164-168, 209-211 y 609-611), primer censista del país, a mediados de la década de 1850 uno de cada quince adultos varones de Lima carecía de trabajo⁷. La decadencia de los gremios transformó a los artesanos limeños en parias. En su mayoría

⁶ Gootenberg (1981, pp. 23-28 y 81-84; 1989, pp. 49-50; 1992, pp. 32-33 y 67) sostiene que la producción real creció, pero solo levemente.

⁷ Gootenberg (1989, p. 165) y Aguirre (1993, pp. 30-31, 55-60 y 135-148) discuten estas cifras.

emigraron de los gremios a las tabernas barriales y las alamedas y plazas urbanas, convirtiéndolas en centros de la vida plebeya.

Los gremios de Cusco y Arequipa sobrevivieron a la crisis. Los talleres de esas ciudades eran familiares: el jefe de la casa se desempeñaba como maestro y su mujer y sus hijos, más uno o dos aprendices, trabajaban como jornaleros. El número exacto de integrantes y la composición social de cada taller dependían de las condiciones económicas. Durante las depresiones, el maestro reducía la cantidad de aprendices y se limitaba a trabajar con los miembros de su familia; en los períodos de alza volvía a contratar a esos aprendices. Más de la mitad de los trabajadores de los talleres seguían cultivando sus parcelas familiares, lo que les permitía resguardarse en tiempos difíciles (Krugger, 1993, pp. 15-17 y 70-111)⁸. Los artesanos de Arequipa también fusionaban familia y labor y trabajaban tanto en talleres como en granjas. Además, y a diferencia de los artesanos de otros lugares, se desempeñaban en todo tipo de menesteres y se negaban a especializarse en una sola actividad, con lo cual aumentaban sus posibilidades de encontrar empleo durante los períodos de auge. Los artesanos arequipeños no eran especialmente calificados, pero tenían la aptitud de trabajar en diferentes oficios (Betalleluz, 1992, p. 154; Chambers, 1992, pp. 125-135 y 155). La vida del artesanado en Cusco y Arequipa era mucho más flexible que en Lima, y permitía a los residentes locales tener un lugar en la sociedad civil en una época en que sus pares de la capital estaban perdiendo el suyo.

Los gremios peruanos democratizaron los lazos cívicos y proporcionaron a los grupos marginados un nicho estable en la vida cívica, haciendo que, desde un punto de vista racial y étnico, la vida pública estuviera mucho más integrada que antes, pero en el mismo proceso los grupos plebeyos que se incorporaban también debilitaban la autoridad sociomoral dentro de las asociaciones (Fuentes, 1860, pp. 227-228; Flores Galindo, 1983, pp. 336-337). Cuando estas asociaciones coloniales desaparecieron finalmente de la vida pública, el espacio yermo que era la sociedad civil fue aún más estéril.

El campo religioso

Las cofradías religiosas demostraron ser un canal importante para que los negros de las ciudades y los indígenas del campo conquistaran cierto grado de autonomía cívica y reconocimiento social en la vida cotidiana, dado que les permitían encontrar un nicho en la vida pública y llegar a ser ciudadanos de segunda categoría. En las zonas rurales, las confraternidades eran de especial importancia para posibilitar a las familias

⁸ Los gremios de Cusco se habían organizado luego de la independencia, pero eran débiles e incapaces de regular la producción.

indígenas ampliar y expandir los lazos familiares y de parentesco hasta formar redes sociales, y contribuir así a la mezcla racial y étnica entre los grupos. El desdibujamiento de la línea de color por medio de la mezcla «biológica» hacía que para los ciudadanos fuera mucho más difícil clasificarse unos a otros en esos términos, y de ese modo allanaba el camino a la difusión de la igualdad cívica en la vida pública.

Las cofradías y los negros de las ciudades

A comienzos de la década de 1840 había en Lima alrededor de veinte cofradías, una pequeña fracción de la cantidad existente a fines del período colonial, y si bien ahora estaban en crisis y en un proceso de declinación, todavía tenían alguna influencia, aunque subsidiaria, en la emancipación de los esclavos (Córdova y Urrutia, 1839, p. 161; Fuentes, 1858, pp. 83 y 397-430; *El Comercio*, 1845a; 1845c). Los relatos de testigos presenciales de este período confirman la importancia que esas asociaciones tenían para los negros:

En los suburbios de San Lázaro, las cofradías o clubes correspondientes a diferentes [...] naciones africanas [...] se reúnen en orden, por lo común los domingos a la tarde; y si algún miembro de una de sus familias reales acierta a estar en la ciudad, la cofradía que celebra su reunión ese día los titula Rey y Reina. [...] Las paredes de esos lugares [...] están decoradas con cuadros de los integrantes de su familia real (Stevenson, 1971, pp. 168-170).

Los domingos, el día de descanso en el calendario católico, los amos daban a sus esclavos permiso para ir al barrio de San Lázaro, en Lima, y concurrir a las reuniones y actos auspiciados por sus cofradías. Estas asociaciones tenían sus sedes, ya alquiladas o de su propiedad, y las solventaban por medio de un fondo común constituido con las cuotas de los cofrades.

La gobernanza de estas asociaciones rara vez se fundaba en el autogobierno y tampoco promovía la igualdad social. De hecho, casi todas ellas adherían a principios monárquicos, con un rey y una reina coronados y su «corte real», íntegramente compuesta por esclavos. Los negros peruanos habían perdido la poca o mucha fe que podían haber tenido en el régimen democrático. Ninguno de los presidentes que llegaron al poder antes de mediados de siglo cumplió su promesa de emancipar a quienes habían servido en el ejército. Los negros siguieron siendo considerados como «propiedad privada» aunque el Perú era ahora una república soberana conformada por ciudadanos (Blanchard, 1992, pp. 8-9; Aguirre, 1993, pp. 10-40; *El Comercio*, 1844, 17 de febrero, p.2; 25 de abril, p. 2; Basadre, 1961-2, pp. 554-556). Para los negros, además, la monarquía no había dejado de ser una forma atractiva de vida porque les brindaba una oportunidad de recuperar su sentido de la autoestima

y actuar con dignidad y decoro. Las reuniones eran ritualizadas en extremo. Se exigía a los miembros que adhirieran a la etiqueta local, aunque fuera del grupo, y sobre todo en presencia de sus amos blancos, solían fumar, se comportaban escandalosamente y mostraban otras actitudes groseras.

Los esclavos y amos descontentos apelaban a las cofradías para mediar y resolver sus diferencias, dado que eran un mecanismo más barato y rápido que la presentación de denuncias formales en el tribunal de un juez local⁹. Para seguir cumpliendo esa función, las cofradías debían ser confiables tanto para el amo como para el esclavo, razón por la cual los encargados de resolver las disputas tenían que ser un tanto equilibrados e imparciales en sus fallos. Los casos se discutían de manera exhaustiva, y las dos partes presentaban todas las pruebas con que contaran en apoyo de su posición. Si ninguna de ellas conseguía persuadir a la otra o el encargado del caso se mostraba indeciso, este alentaba a las partes a hacerse concesiones mutuas y ayudaba al amo y al esclavo a llegar a un acuerdo sobre el precio de este último (Hunefeldt, 1994, pp. 20 y 170-179). Las cofradías utilizaban fondos de su propio peculio para comprar la libertad de los esclavos. Los manumitidos de esta manera permanecían ligados a la cofradía hasta devolver el total de su deuda (Radiguet, 1971, p. 77). Las cofradías eran uno de los escasos lugares donde amos y esclavos se encontraban como «casi iguales», y contribuían a reordenar las relaciones de autoridad entre ellos en otros ámbitos de la vida pública. Una vez que un esclavo había acusado a su amo de actuar arbitrariamente y sometido el caso al fallo de un dirigente de la cofradía, la experiencia lo marcaba y marcaba asimismo a quienes la compartían con él, haciéndolos conscientes del poder de las palabras. Está claro que esos intercambios no eran «situaciones ideales de habla», pero generaban en los esclavos una sensación de justicia (Aguirre, 1993, p. 197).

Las cofradías otorgaban préstamos y créditos a los esclavos para permitirles comprar su libertad, pero si estos no estaban en condiciones de cancelar su deuda, debían trabajar para el grupo hasta pagar el último centavo. A primera vista, este arreglo parece francamente comercial y basado en principios de mercado, pero de hecho su principal motor era el honor social (Hunefeldt, 1994, pp. 102-103; Stevenson, 1829, pp. 306-307; Aguirre, 1993, p. 178). El otorgamiento y la solicitud de préstamos eran para ellos una cuestión de dignidad y orgullo personales y no una mera transacción mercantil. Los negros de la cofradía se apoyaban unos en otros para encontrar amos indulgentes, parejas para casarse y, una vez libres, viviendas accesibles y empleos estables. Las cofradías actuaban como un puente entre el mundo

⁹ Los dueños de esclavos preferían presentar sus quejas ante las cofradías y no en el sistema judicial del Estado, los «Defensores de menores», que por lo común fallaban en su contra.

de la esclavitud y la libertad, y eran uno de los caminos más importantes que los negros usaban para ingresar a la sociedad civil. La mayoría de los cirujanos, barberos, sangradores y dentistas de Lima eran negros, y habían sido esclavos (Fuentes, 1858, p. 183)¹⁰. Las cofradías contribuían a mejorar el estatus cívico de los negros; las mujeres cumplían el papel clave de procurar el dinero y comprar la manumisión de sus parientes¹¹. Estos grupos tenían tanto éxito en la emancipación de negros que, una vez que la mayoría se había emancipado, las cofradías perdieron gran parte de su razón de ser. Su desaparición fue provocada en parte por la manumisión. En contraste con Cuba y la Argentina, donde los libertos crearon una nueva serie de grupos, los afroperuanos no desarrollaron formas alternativas de vida asociativa durante la segunda mitad del siglo XIX.

Las cofradías y los residentes rurales

En todo el interior, las cofradías religiosas fueron la forma más intensa de vida asociativa, sobre todo en las poblaciones indígenas, donde satisfacían una diversidad de necesidades, de lo religioso a lo económico, y contribuían a la creación y expansión de lazos cívicos. La cantidad de cofradías existentes en el país probablemente había cambiado muy poco desde el período colonial, a juzgar por la situación en una vasta región del departamento de Piura, en el extremo norte, el único lugar para el que se cuenta con estimaciones confiables. En la zona estudiada había diecisiete comunidades, cada una de ellas con un número promedio de dos mil habitantes, y un total de ciento cinco cofradías. Según mis cálculos, la cantidad de miembros de cada cofradía variaba de manera considerable: el 65% tenía al menos trescientos asociados, y el 35% restante, doscientos como mínimo¹². Estos promedios no pueden proyectarse a ningún otro lugar del país; sin embargo, no es arriesgado decir que la vida asociativa en el altiplano central, en torno de Junín, y en el departamento de Arequipa, al sur, estaba relativamente desarrollada.

La finalidad principal de estas cofradías era reunir a la gente para celebrar el calendario litúrgico y ritual católico, venerar a sus «santos patronos» y financiar todas las actividades relacionadas, incluidos los aranceles cobrados por el párroco para prestar estos y otros servicios religiosos. El ingreso de las cofradías provenía de una diversidad

¹⁰ Pérez-Mallaína Bueno (1980, pp. 191-233) incluye un informe oficial del cónsul francés, Félix Lettelier, donde se señala el papel de los negros como profesionales de la salud. Véanse también Johann Jakob von Tschudi (1966, p. 118) y Archibald Smith (1839, pp. 178-180).

¹¹ Aguirre (1993, pp. 214-219 y 230-234) y Hunefeldt (1994, pp. 102 y 169-170) coinciden.

¹² Celestino (1982, pp. 147-166) proporciona una lista de cofradías existentes en 1795, último año en que se realizó un censo. Mallon (1983, p. 34) exhibe datos sobre algunas otras cofradías. Véase Kubler (1952) para las dimensiones demográficas de estos distritos.

de fuentes, entre ellas la venta o alquiler de habitaciones o viviendas familiares y lo recaudado en pulperías, depósitos, centros de molienda, parcelas agrícolas y cría de ganado, además de los derechos de aguas y pastoreo. La propiedad colectiva de estos bienes y la administración común de los ingresos generados por ellos posibilitaban a esas asociaciones tener solvencia financiera, a pesar de la crisis comercial y la depresión económica que todavía afectaban a gran parte del campo¹³. Por otra parte, como los asociados donaban su trabajo y se alternaban en el cumplimiento de las actividades de las cofradías y la atención de las propiedades rurales y urbanas de estas, la ganancia obtenida de ese modo era elevada y los gastos no preocupaban demasiado. A cambio, las cofradías ponían al alcance de sus miembros más leales una parte de su capital en la forma de bienes, préstamos y créditos, con lo cual mejoraban sus oportunidades de vida (Celestino & Meyers, 1981, pp. 184-187; Celestino, 1982, pp. 154-161; Diez Hurtado, 1993, p. 184).

El gobierno de estas cofradías no difería mucho de como se ejercía en el pasado colonial, aunque, a diferencia de antes, muchas de ellas habían ganado autonomía y se habían independizado de la Iglesia; con ello debilitaban la autoridad espiritual y social de los sacerdotes y, así, contribuían a la difusión del igualitarismo cívico a través del campo. Los miembros seguían pagando cuotas anuales a la asociación, y esto daba derecho al jefe de cada familia a proponer candidatos, votar y postularse. Casi todos los asociados varones ejercían algún cargo dos o tres veces a lo largo de su vida adulta. Las elecciones eran competitivas y solían estar acompañadas de pequeñas muestras de corrupción y chanchullos, una indicación en sí misma de que los asociados estaban efectivamente interesados en los asuntos de gobernanza. La mayoría de las elecciones se ganaban o perdían en función de la capacidad del candidato para forjar amplias alianzas entre familias de diferentes antecedentes étnicos, raciales y ocupacionales, y venerar y servir al mismo grupo de santos patronos. En otras palabras, la adoración de los santos alentaba el desarrollo de relaciones cívicas entre los residentes rurales (Diez Hurtado, 1993, pp. 154, 160-168 y 176). Las asociaciones también cobraban creciente autonomía con respecto a la Iglesia. Por ejemplo, muchas de las cofradías de Sechura (Piura), en el extremo norte, habían cortado los lazos institucionales con ella, lo cual imposibilitaba a los sacerdotes tener un papel decisivo en las elecciones y controlar sus registros financieros. Los asociados también levantaban capillas fuera de las iglesias, y de ese modo debilitaban aún más la autoridad religiosa de los sacerdotes (Diez Hurtado, 1993, pp. 153, 166, 169 y 175-176; Celestino, 1982, p. 151). En estas comunidades florecía la religiosidad popular, y gracias a ello las relaciones

¹³ Celestino (1982, pp. 149-153 y 156-163) y Mallon (1983, p. 34) presentan un inventario de la riqueza y los recursos de más de cincuenta cofradías.

sociales entre clérigos y residentes rurales era cada vez más igualitaria y cívica. Las cofradías tenían sus raíces en formas locales de vida, que fortalecían las identidades subnacionales como un desafío a las que les imponían la iglesia católica y el Estado republicano.

En las zonas rurales, las asociaciones con lazos cívicos más desarrollados eran las más exitosas en el plano económico y las más cohesivas en términos sociales; también se daba la situación inversa. Las cofradías que eran étnica y racialmente pluralistas tendían asimismo a diferenciarse en lo económico (con inversiones en propiedades urbanas, agricultura, comercio, etcétera); las que eran homogéneas invertían la mayor parte de su dinero en un solo sector económico. Una de las ventajas de obtener ingresos de diferentes fuentes era que de ese modo la asociación podía trasladar su inversión de un sector a otro a fin de protegerse de las depresiones económicas. En esta parte del Perú, la diversidad étnica, la diferenciación económica y la estabilidad financiera iban de la mano y contribuían al éxito de las cofradías religiosas. La ubicación geográfica era uno de los factores que daban forma a esta relación. Los grupos más diversos desde el punto de vista étnico se situaban a mitad de camino entre las comunidades indígenas y mestizas y sus miembros provenían de unas y otras. Pero los ingresos no eran el único beneficio que obtenían estas asociaciones étnicamente mixtas; también eran las más cohesivas. Como cada grupo étnico veneraba a su propio santo patrono, la asociación más diversa tenía que rendir culto a una gran cantidad de santos, lo cual brindaba a los miembros la oportunidad de mezclarse. En Sechura, las cofradías auspiciaron no menos de cuarenta y cinco celebraciones en 1846:

Las cofradías [...] compuestas de indígenas y mestizos [...] eran en general igualitarias. [En ellas, a pesar de la dominación racial existente en la región,] los mestizos no monopolizaban la representación [de los santos]. Muy bien puede ser que la vigorosa exposición de los indígenas en esas representaciones simbólicas, junto con el considerable patrimonio que volcaban en la cofradía, [hayan tenido influencia sobre los hechos] (Celestino, 1982, p. 152).

La participación de cada uno en las celebraciones de los otros les permitía desdibujar los límites socioétnicos y ganar en tolerancia (Celestino, 1982, pp. 150-152; Díez Hurtado, 1993, pp. 172-183 y 187-189).

En el campo, la dispersión geográfica y el aislamiento social dificultaban a las familias forjar relaciones estables y duraderas entre sí. La vida rural, tanto dentro de las aldeas indígenas (ayllus) como fuera de ellas, entre pequeños agricultores como entre arrendatarios, se organizaba alrededor de la familia. Las cofradías religiosas reunían a las familias y les facilitaban el establecimiento de vínculos entre sí.

Según sostiene el antropólogo histórico Alejandro Diez Hurtado, hacia mediados de la década de 1850, la palabra «ayllu», término quechua para designar el parentesco y que los aldeanos indígenas utilizaban para describir la vida social, fue desplazada por el término «cofradía». Las relaciones asociativas eclipsaron las relaciones familiares aun dentro de las comunidades aldeanas donde estas habían sido las más fuertes (Diez Hurtado, 1993, p. 184; Celestino & Meyers, 1981, p. 186; Contreras, 1989, p. 24). Las cofradías proporcionaban a los habitantes del campo un lugar donde estos podían forjar un «parentesco ficticio» con sus pares, y de ese modo se allanaba el camino para la difusión de las relaciones cívicas, sobre todo en la Arequipa rural y el altiplano central, alrededor de Junín. Los residentes rurales utilizaban esas relaciones ficticias para moverse entre sus hogares y los centros urbanos cercanos, pero sin perder su lugar social en sus propias comunidades, y desdibujaban con ello la añeja distinción entre «originario» y «forastero».

Los integrantes de esas redes aflojaban y estrechaban los lazos sociales basados en el parentesco ficticio y facilitaban así las condiciones para el surgimiento de relaciones cívicas en gran parte del campo. En algunos lugares del país, las cofradías separaron los lazos de parentesco de las relaciones comunitarias, y de ese modo permitieron la propagación de las parcelas agrícolas individuales en la región. Los cambios en el régimen de tenencia de la tierra modificaron el carácter de la autoridad moral en el campo. Manuel Burga, un importante estudioso de la vida rural, ha sintetizado el cambio de la siguiente manera: «hacia mediados del siglo XIX había surgido un nuevo tipo de comunidad rural, basada en asociaciones voluntarias entre familias campesinas» (Burga & Manrique, 1995, pp. 32-34). Las cofradías competían con las mismas aldeas indígenas que les habían dado origen, y en muchos lugares las derrotaban, preparando el camino para la difusión de formas cívicas de vida.

En ciertos aspectos importantes, las cofradías ampliaban el horizonte social de las familias y enriquecían la vida cívica, pero los lazos asociativos resultantes de ellas tenían a menudo el efecto opuesto. En vez de descomprimir y pacificar la vida social, producían con frecuencia prácticas anticívicas. En palabras de Luis Miguel Glave, «cuando las familias se enfrentaban unas con otras [en torno de los límites de las propiedades y cosas por el estilo], las discusiones eran imposibles de resolver y la furia era mucho más intensa que cuando se trataba de individuos que solo tenían vínculos comerciales entre sí» (Glave, 1992, pp. 206-207).

Las cofradías generaban lazos cívicos entre los residentes rurales, pero también transformaban riñas insignificantes en disputas sangrientas, prolongadas y llenas de odio, que implicaban a las familias extensas y los amigos y contribuían a la propagación de formas anticívicas de vida. Florencia Mallon, una estudiosa que ha dedicado

mucho trabajo al altiplano central en torno de Junín, nos proporciona un refinado análisis de este tipo de situaciones:

La canalización del conflicto a través de las riñas comunitarias era un arma de doble filo [...] porque podía transformar los problemas individuales entre comuneros en cuestiones de toda la comunidad. Así, las inevitables discrepancias entre comuneros —límites de los terrenos, superposición de derechos a las pasturas comunes, acceso al agua, la incursión de animales de una comunidad en los terrenos comunales de otra— ayudaban a perpetuar las innumerables pequeñas rivalidades entre individuos, provocando una competencia endémica y violenta. Y los cuentos sobre las peleas entre comunidades vecinas eran un hilo conductor tejido en la trama misma de la historia de las aldeas (1983, pp. 32-33).

Estas prácticas quedaban grabadas en la vida pública de las localidades del interior y dejaban como residuo restos de formas cívicas y anticívicas de vida que daban forma a la sociedad civil de una manera compleja y contradictoria.

Las cofradías democratizaron las relaciones sociales y de propiedad en el campo, aunque hacia mediados de la década de 1850 comenzaron a deshacerse debido a factores externos e internos. Décadas de guerra civil habían desorganizado la vida económica rural y todos los indicadores característicos —valor de la tierra, monto de los arrendamientos, precios de las materias primas— apuntaban hacia abajo, aun en Jauja, la región más productiva del país (*El Comercio*, 1855, p. 2; Burga & Manrique, 1995, pp. 32-33; Jacobsen, 1996, pp. 18-19). George Kubler resumió de este modo los resultados de diez años de estudio de los registros impositivos:

En 1842 los recaudadores de impuestos provinciales [...] lamentaban la desintegración de la vida económica de las provincias, la decadencia moral de la ciudadanía y la alarmante degradación del nivel de vida desde 1800. [...] También deploraban la devastación de las provincias [causada] por las tropas republicanas y el retroceso de los mercados nacionales para la producción provincial por obra de las importaciones foráneas que inundaban la economía (1952, p. 40).

Los miembros de las cofradías ya no tenían los medios financieros para aportar a las celebraciones comunitarias del grupo. Las familias más adineradas se encargaban de solventarlas, y de ese modo debilitaban su carácter igualitario. En vez de tener un efecto «nivelador» y contribuir a redistribuir el ingreso, las cofradías rurales se convirtieron para la élite privilegiada en otra manera de reafirmar su posición económica y su estatus social dentro de la comunidad (Diez Hurtado, 1993, pp. 185-186 y 192-193). En la década de 1860 el Estado central ordenó a los recién organizados municipios, «nacionalizar» los bienes de las cofradías religiosas e invertir el dinero obtenido en la construcción local de escuelas y hospitales públicos y caminos

(Celestino & Meyers, 1981, pp. 191-197 y 200-205)¹⁴. Ambos tipos de presiones hicieron languidecer a las cofradías religiosas tanto en las zonas rurales como en las ciudades, y privaron así a los grupos más marginados del país de un importante canal de acceso a la sociedad civil.

PRÁCTICAS ASOCIATIVAS EN LA SOCIEDAD ECONÓMICA

Durante la primera mitad del siglo los empresarios peruanos contendieron y se enzarzaron a menudo en discusiones especiosas sobre el proteccionismo y el libre comercio, pero ninguno de ellos contempló jamás la posibilidad de transformar el Perú en una sociedad centrada en el mercado. En palabras de Fernando de Trazegnies:

La gran diferencia entre liberales y conservadores debe buscarse en el plano político. [...] Ninguno de ellos podía siquiera imaginar una sociedad basada en principios de mercado que careciera de lazos tradicionales, una sociedad en la que las jerarquías sociales se hubieran visto forzadas a ceder el paso a [...] formas competitivas de igualdad. [...] En todo caso, la distancia cultural y económica que existía entre los pueblos indígenas y la élite era simplemente demasiado grande para permitirles considerar formas mercantiles de igualitarismo [como una alternativa viable] (1980, pp. 46-47).

Aun los empresarios más enérgicos del Perú suponían que la sociedad económica estaba inmersa en la vida sociopolítica. No habrían sido capaces de comprender el trabajo de historiadores contemporáneos de la economía que han proyectado en el pasado una concepción anacrónica de los mercados fundada en la experiencia que hoy tenemos de ellos.

La vida asociativa en la sociedad económica era tan chata y estéril como en la sociedad civil. El Tribunal del Consulado, la única asociación de importancia, siguió ejerciendo una poderosa influencia sobre la vida empresarial en los sectores exportador e interno, aun cuando incluso él se encontraba ahora en trance de desaparición.

El sector exportador: el Tribunal del Consulado y las redes comerciales

El Tribunal del Consulado, la asociación más influyente de este período, se remontaba al pasado colonial y tenía un papel central en la conformación de las prácticas de virtualmente todos los participantes en la vida económica, desde el centenar

¹⁴ Celestino (1982, pp. 147-166) sugiere que las cofradías más exitosas se transformaron en «clubes y cooperativas de artesanos» en vez de esperar pasivamente su extinción.

de mayoristas acaudalados vinculados al sector exportador hasta los miles de buhoneros urbanos y mercachifles rurales del sector interno que vendían sus artículos puerta a puerta, ya fuera a pie o a lomo de mula. Con su sede en Lima, el Tribunal también tenía varias delegaciones más pequeñas en ciudades de provincia como Arequipa, en el extremo sur, y Trujillo, en el extremo norte. Llamarlas delegaciones quizá sea en realidad una exageración: eran apenas oficinas a cargo de dos personas.

El Tribunal limeño, compuesto por entre ciento setenta y cinco y doscientos comerciantes, incluía tanto a ricos mayoristas dedicados al comercio de importación y exportación como a pequeños minoristas que se ocupaban sobre todo del comercio interno local. Los primeros eran dos veces más acaudalados que los segundos, pero no estaban tan bien representados en la asociación como ellos, que tenían una clara mayoría, ya que eran el 80% (ciento sesenta) de la totalidad de los miembros. Los mayoristas compraban mercaderías extranjeras y las vendían a crédito a los minoristas, quienes, a su vez, las revendían a los buhoneros y mercachifles de todo el país, en zonas urbanas y rurales (Gootenberg, 1985, pp. 168-170). A despecho de sus diferencias tanto en materia de ingresos como de intereses comerciales, mayoristas y minoristas no estaban tan divididos como podría parecer, ya que dependían unos de otros en lo concerniente a abastecimiento, clientes y crédito, y practicaban una especie de «especialización flexible». Los dos grupos colaboraban entre sí y con frecuencia incluso fusionaban e integraban sus empresas horizontal y verticalmente para reducir el nivel de incertidumbre y los costos de transacción entre ellos¹⁵. Los miembros del Tribunal del Consulado eran un grupo socialmente cohesivo, en el que las oportunidades de vida de cualquier comerciante dependían en parte del éxito o el fracaso de quienes lo rodeaban. Y esta es una de las principales razones por las cuales su asociación perduró tanto tiempo y logró sobrevivir al caos y la devastación provocados por las guerras de la independencia y décadas de incesante contienda civil durante los primeros tiempos de la república.

La gobernanza del Tribunal no era un ejemplo de manual de democracia cívica, pero, si juzgamos por los numerosos documentos que han llegado hasta nosotros, era bastante igualitaria y participativa. Sus miembros elegían anualmente por votación una junta directiva, compuesta de treinta de los más experimentados y comprometidos asociados, aquellos que habían demostrado mayor civismo con otros miembros y participaban con más empeño en los asuntos de la asociación. Los integrantes de la junta seleccionaban a los funcionarios ejecutivos de la entidad. Habida cuenta del gran número de miembros de la junta, la frecuencia de las elecciones y el sistema

¹⁵ Sobre la especialización flexible, la integración de empresas y la confianza social, véase Granovetter (eds.) (1994, pp. 453-475).

de rotación de los funcionarios ejecutivos, la mayoría de los asociados del Tribunal tenían la oportunidad de conocer cuáles eran los deberes que debían cumplir los dirigentes, así como de vivenciar las demandas impuestas a las bases, responsables de controlar a sus representantes y hacerlos rendir cuentas de sus decisiones. Los documentos de la asociación dejan ver que las elecciones anuales eran bastante competitivas: los asociados hacían circular petitorios, organizaban protestas y presionaban a los candidatos para que se expresaran a favor o en contra de tal o cual cuestión. El poder y la influencia estaban descentralizados y repartidos de manera más o menos pareja; por lo común, mayoristas y minoristas tenían igual representación en la junta directiva, y si bien con el paso del tiempo el equilibrio se modificó ligeramente, no hubo vuelcos bruscos. Debe admitirse que los asociados del Tribunal estaban divididos acerca de una serie de problemas, pero estos tenían menos que ver con los ingresos y la especialización que con cambios en las oportunidades de negocios y el acceso al Estado, diferencias que, por importantes que fueran, se mantuvieron bajo control gracias a la cohesión cívica de los integrantes de esta asociación.

Las distintas delegaciones del Consulado solo incluían a un pequeño porcentaje de todos los comerciantes del país. Sin embargo, como controlaban muchas de las más importantes redes comerciales y crediticias de la nación, sus prácticas tenían una profunda repercusión en toda la vida económica. Sus redes se originaban y también eran más densas en Lima, la capital y centro comercial del país; en Trujillo, al norte, y en Arequipa, al sur. Los lazos comerciales se extendían desde estos tres puntos al resto del país, y vinculaban en su trama pequeñas y grandes ciudades, entre ellas Cusco, en el altiplano andino, un centro manufacturero, y la zona circundante a Junín, en el altiplano central, una región de producción agrícola, además de varios pueblos mineros, por ejemplo Cerro del Pasco y Yauli, más alejados. El crédito y los bienes circulaban de uno a otro lado entre los miembros del Tribunal instalados en las ciudades y los residentes rurales que no estaban asociados a él, generando una larga serie continua e ininterrumpida de transacciones a la que se incorporaban miles de hombres de negocios, cada uno de los cuales dependía, en lo financiero y otros aspectos, de los adyacentes a él en la cadena (Flores Galindo, 1984, pp. 63 y 64-68; Gootenberg, 1985, pp. 168-169 y 187 ; Kruggeler, 1993, pp. 53 y 78). Vistas desde arriba, estas redes tenían forma piramidal, con los doscientos o trescientos miembros del Tribunal del Consulado en la cima, seguidos de algunos miles de comerciantes regionales en el sector medio y alrededor del doble de mercachifles y buhoneros en la base. Los lazos sociales y comerciales entre la asociación y quienes no pertenecían a ella eran casi tan densos y complejos como los que existían dentro de la entidad entre sus miembros, aunque las relaciones que se desplegaban entre los dos

grupos eran nítidamente diferentes. Dentro de la asociación, los miembros forjaban entre sí lazos de gran intensidad cívica, pero fuera de ella contribuían a la situación opuesta, la difusión de prácticas predatorias, que configuraban el terreno económico en algunos de sus aspectos básicos.

Quienes no eran miembros de la entidad, es decir la mayor parte de los comerciantes situados en cualquier punto del tronco de la pirámide, controlaban estrechamente sus tratos comerciales con los miembros, dado que esa era una de las escasas posibilidades de obtener información y comprender el «clima de negocios» rápidamente cambiante en el sector económico y la región geográfica en que operaban. En ausencia de un sistema bancario y a causa de la extrema escasez de capital líquido (moneda), una abrumadora mayoría de las transacciones comerciales se basaba en el crédito y se realizaba por medio de letras de cambio, respaldadas por la confianza personal y no mucho más (Quiroz, 1992; 1993; Gootenberg, 1989)¹⁶. Compradores y vendedores intercambiaban los bienes con la promesa de que se pagarían en una fecha posterior; esto era posible gracias al crédito, la promesa de reembolso. La confianza social permitía a unos y otros reducir los niveles extremadamente altos de incertidumbre que existían durante los meses y a veces años que transcurrían entre el momento del intercambio y la ocasión en que la deuda era por fin cancelada (Granovetter, 1994). En ese contexto, proveedores, vendedores y compradores se veían en la necesidad de analizar con cuidado las prácticas de «señalización» que se ponían en juego entre ellos a lo largo de las redes, ya que esa era la única manera de elaborar estrategias adecuadas y eficaces para maniobrar en el terreno económico, un terreno profundamente marcado por décadas de crisis e incertidumbre (Spence, 1974).

El Tribunal del Consulado había «donado» millones de pesos al Estado colonial y, luego de la independencia, al Estado poscolonial para financiar su esfuerzo bélico; y como consecuencia de las guerras civiles que asolaron al país entre las décadas de 1830 y 1850 la entidad perdió varios millones más. El Consulado y sus miembros perdieron toda la confianza social que podían depositar en su gobierno y en sus propios pares. Si las instituciones se negaban a cancelar sus obligaciones financieras, ¿cómo podía esperarse que los individuos pagaran sus deudas? (Quiroz, 1993a, pp. 16 y 20-30). Los miembros de la asociación difundieron en la sociedad económica los mismos hábitos predatorios que habían adquirido en sus tratos con el gobierno peruano y entre sí, y contaminaron de tal modo todas y cada una de sus transacciones comerciales. El capitalismo depredador se convirtió en un modo de vida para todos. En 1858, Manuel Argumaniz Muñoz, un leal miembro del Consulado y socio comercial de los señores Zاراcondogui y Pedro Gonzales Candamo,

¹⁶ Estoy en desacuerdo con la interpretación de ambos autores.

dos de los comerciantes más influyentes de Lima, describió en detalle la manera como sus más cercanos asociados realizaban negocios entre sí:

Don Pedro Gonzales Candamo tenía en el comercio de Lima una conocida táctica para obtener todas las ganancias y garantías posibles sin [invertir] mano de obra o responsabilidad en negocios de capital. [...] Don Julián Zараcondegui [...] quería un control absoluto y no tenía escrúpulos en el manejo de los asuntos relacionados con su empresa. [...] [Por eso] el señor Candamo solía llevar un revólver cuando hacía sus contadas visitas a la oficina de Zараcondegui, y este, a su vez, tenía siempre a mano el suyo; tal era el grado de comprensión y armonía en que vivían mis socios [...], dos de las personas más importantes en el mundo del comercio limeño (citado en Quiroz, 1993, p. 28)¹⁷.

En condiciones de desconfianza social, los empresarios peruanos juzgaban razonable adoptar prácticas predatorias.

Los comerciantes extranjeros también tenían un papel importante en la difusión de esas prácticas predatorias en el terreno económico. Entre mediados de la década de 1820 y fines de la década de 1840 las casas comerciales extranjeras de Lima, en su mayor parte británicas pero también francesas y estadounidenses, ingresaron millones de dólares anuales al país en mercaderías y crédito, principalmente a través del puerto del Callao y Lima, para enviarlos luego al interior. Carcomidos por el bicho de la codicia y la especulación, los comerciantes extranjeros se inclinaban a hacer una rápida ganancia: no se ajustaban al tipo de los empresarios sobrios, metódicos y austeros que habían contribuido al ascenso del capitalismo en Occidente y que Max Weber ha estudiado. En palabras del cónsul británico, los inversores de esa nacionalidad en el Perú padecían un excesivo «afán de especulación [...] las exageradas descripciones de la riqueza [que puede hacerse en este país] [...] los han llevado a importar más de lo que el público necesita y es capaz de pagar» (citado en Bonilla (ed.), 1975, p. 23).

El espíritu del capitalismo predatorio, no la ética protestante, era lo que motivaba y excitaba a los inversores extranjeros. Hipnotizados por relatos fantasiosos e imaginarios sobre fabulosas riquezas, estos comerciantes eran impulsivos, precipitados y propensos a cometer toda clase de excesos. Unas expectativas basadas en construcciones simbólicas, y no esquemas de oferta y demanda, los llevaban a hacer negocios en un país del que conocían muy poco (Knight, 1971). En palabras del señor Belford Hinton Wilson, otro cónsul británico en el Perú,

el exceso de oferta generaba la necesidad de confiar en los peruanos sin la debida cautela, y se insistía a tal punto en este sistema que apenas se exigía otro requisito

¹⁷ Argumaniz Muñoz, «Memorias inéditas», vol. 3 (documento personal, 1858-1868, pp. 5 y 15).

que el de ser nativo del interior [...]. [Como consecuencia,] los bienes así imprudentemente vendidos sobre la base de la confianza jamás eran pagados, y no redundaban en utilidades para Inglaterra (citado en Gootenberg, 1985, p. 180).

Los establecimientos británicos en el Perú, que conformaban el contingente más grande de inversores extranjeros, perdieron en un solo año no menos de cinco millones de dólares. En vez de invertir en mercados legalmente regulados y con mucha competencia de su propio país, estos comerciantes invertían en Perú porque querían hacer enormes ganancias en poco tiempo, sin tener que competir con otros empresarios y acatar las leyes del lugar. Si bien los mercados peruanos eran relativamente abiertos, también eran en extremo riesgosos.

Los miembros del Tribunal del Consulado, que eran tan corruptos como los comerciantes extranjeros, tenían su propia manera de negociar con estos. Charles Milner Ricketts, del Consulado británico, describió del siguiente modo las relaciones entre los minoristas peruanos y los comerciantes del exterior:

A los minoristas se los provee de antemano de una cantidad de existencias, cuyo precio se fija en proporción al riesgo incurrido [en su distribución y venta], y a cambio pagan solo una pequeña fracción de su valor, mientras que el resto se carga en la cuenta. Con frecuencia, el minorista vende a pérdida la primera entrega de bienes, y con el dinero obtenido compra más mercaderías, pero a otra casa extranjera, que le hace una oferta más beneficiosa y en mejores condiciones. [...] Cuando se ven forzados a pagar, lo que hacen en general es «pedir prestado a Pedro para pagarle a Pablo», o bien se limitan a declarar [...] que no pueden cumplir con sus obligaciones financieras y que además no hay ley alguna que los obligue a hacerlo. [...] La precaución lógica consiste en no ofrecer un segundo crédito a quien no haya cancelado su deuda la primera vez [...], pero en el Perú [...] hay tal ineptitud para respetar los compromisos [...], negociar unos con otros de buena fe, que la prudencia nunca prevalece (citado en Bonilla (ed.), 1975, p. 32).

Los establecimientos comerciales extranjeros pagaban cara su codicia, pero también aprendieron a leer esas señales e idear sus propias prácticas predatorias.

En el Perú rara vez se protegían los derechos de propiedad. En 1850, el cónsul francés en Lima, Félix Lettelier, envió al Ministro de Asuntos Exteriores, en París, un informe detallado sobre las oportunidades laborales en ese país; la sección dedicada a los «guardas de comercio» (personas encargadas de cobrar las deudas) reza como sigue:

No sé de qué viven las gentes de esta profesión, porque durante dos años no he visto detener a nadie por deudas. La legislación está hecha de tal forma que resulta difícil por no decir imposible a un acreedor obtener la condena de su deudor (citado en Pérez-Mallaína Bueno, 1980, pp. 28-29).

A falta de toda protección jurídica, los comerciantes extranjeros que procuraban recuperar su dinero o sus mercaderías reclamaban la ayuda del cónsul de su país en Lima, con lo cual las deudas impagas que los minoristas locales tenían con ellos se transformaban en importantes incidentes diplomáticos entre el ministro de relaciones exteriores del Perú, sus pares de Londres, París y Madrid y sus respectivos cónsules en Lima. A fines de la década de 1840, el gobierno peruano, bajo la presión del cónsul británico, levantó la proscripción que impedía a los comerciantes extranjeros ser miembros del Tribunal del Consulado, pero a cambio les exigió renunciar a su ciudadanía y naturalizarse, una medida destinada a imposibilitar que los cónsules extranjeros volvieran a intervenir una y otra vez en los asuntos internos del país (Basadre, 1961-2, pp. 546 y 835-836; 1928, pp. 15-31). Hacia comienzos de la década siguiente, los comerciantes extranjeros ya controlaban la entidad, una situación que marcó el principio del fin de la asociación económica más importante del Perú (Gootenberg, 1985, p. 172).

El sector interno: las redes crediticias

Las redes de crédito entre grupos plebeyos y rurales constituían una parte vital de la vida económica, y como el Perú no tenía todavía una sola entidad prestamista patrocinada por el gobierno donde pudieran obtener dinero a tasas razonables —como sí la había en México—, cuando necesitaban un préstamo los integrantes de esos grupos recurrían a la comunidad mercantil y, más importante, a sus pares. Los mercachifles de Lima pedían prestadas pequeñas sumas de dinero a los miembros del Tribunal del Consulado; según un observador, los indios son:

activos e industriosos. Muchos son tenderos, y la integridad con que llevan sus negocios les permite disfrutar de buen crédito con las grandes casas comerciales. La mayoría de los mercachifles que venden barandas de escaleras en el Portal de Botoneros son indios; muchos de ellos también trabajan el cuero y la plata (Tschudi, 1966, p. 114).

Los indígenas de Lima, junto con los esclavos, a menudo pedían pequeñas sumas de dinero y mercaderías a crédito a los comerciantes ricos y los propietarios de bienes raíces, y al hacerlo entendía que, de no cancelar sus deudas con puntualidad, perderían la libertad cívica. A menudo los acreedores obligaban a plebeyos e indígenas a trabajar como siervos y peones (Hunefeldt, 1994, pp. 170-171). Las prácticas crediticias se manejaban con códigos raciales y forzaban a los grupos no pertenecientes a la élite a actuar con precaución en sus tratos financieros, una experiencia que los hizo cada vez más conscientes de los límites de la libertad cívica y el significado

de la civilidad. En Arequipa, donde la vida comercial era más igualitaria, los plebeyos pedían prestadas pequeñas sumas de dinero a diversos individuos, de ordinario sus pares, en vez de solicitarlas a un solo patrón acaudalado, y de ese modo evitaban el riesgo de quedar endeudados y perder su libertad cívica. Alrededor del 43% de todos los préstamos pendientes registrados en los archivos notariales de la ciudad durante la década de 1840 estaban por debajo de los veinticinco pesos, y más del 73% eran de menos de cien pesos (Chambers, 1992, pp. 140-141 y 393-397). Una deuda impaga asumía un significado diferente cuando el prestatario era un plebeyo de piel cobriza y no un miembro de la élite de piel clara, como un recordatorio de que el dominio económico, bajo el control de los miembros del Tribunal del Consulado, seguía siendo jerárquico y anticívico.

Décadas de guerras civiles radicalizaron las prácticas económicas y llevaron de tal modo a algunos empresarios regionales exitosos a hacer aportes en dinero a comandantes de distintos bandos, actitud que contribuía, no deliberadamente, a aumentar la incertidumbre social y económica que perjudicaba sus propias prácticas comerciales. En 1835 el prefecto de Arequipa obligó a la élite a «donar» entre dos mil y seis mil pesos, dinero que utilizó para costear la defensa de la ciudad; quienes se negaron a aportar fueron acusados de simpatizar con el enemigo. De todas maneras, y a pesar de la «colecta», el general Salaverry capturó la ciudad y volvió a sacarle dinero a la élite, esta vez como castigo por haber financiado al ejército derrotado; las casas de quienes se resistieron fueron asaltadas y saqueadas (Wibel, 1975, pp. 401-402; Tristán, 1946, pp. 242-257)¹⁸. Estas condiciones extremas indujeron con frecuencia a los empresarios a adoptar el curso de acción más razonable: apoyar a una de las facciones, con la esperanza de pagar a los comandantes una sola vez, y no dos. Hay que reconocer que hubo algunos empresarios, por ejemplo los propietarios de fábricas textiles de Cusco, que pudieron negociar con los generales del ejército el suministro de uniformes y otros elementos básicos a cambio de que ni sus fábricas ni sus trabajadores sufrieran ataques o amenazas (Walker, 1992, pp. 185-187)¹⁹. Estas alianzas hicieron posible a los dueños de hilanderías andinas transformar Cusco, corazón de los quechuaparlantes, en uno de los «polos de crecimiento» más dinámicos del país, con aspiraciones de superar a la larga a Lima y Arequipa como principal centro manufacturero peruano y llegar a ser el eje de la vida nacional (Gootenberg, 1982).

¹⁸ Las élites urbanas y rurales guardaban su dinero en cajas fuertes en sus casas, una medida que funcionó razonablemente bien, excepto en los períodos de guerra civil.

¹⁹ En Cusco, los dueños de las dos hilanderías más importantes, Amancay en el pueblo de Paruro y Lucre en el de Quispicanchis, suministraron al general Gamarra, por año, ochenta y cuatro mil metros de sayal, que sus tropas necesitaban imperiosamente.

Las demandas y exigencias de la producción económica posibilitaron el esfuerzo bélico, pero también contribuyeron, paradójicamente, a domesticar incluso a los generales más levantiscos.

Décadas de guerras civiles dejaron a la comunidad mercantil en la ruina financiera y sin mucho sentido de civismo entre sus miembros. Los comerciantes de Arequipa, escribió Flora Tristán durante su larga estadía en la casa de su tío, uno de los principales empresarios, habían sufrido tantas pérdidas que «cada cual, amenazado en su propia fortuna, no tenía ya simpatía que conceder a la situación de los demás» (Tristán, 1946, p. 237). Los muchos años de guerras civiles habían vaciado el reservorio de «simpatía» que existía antaño en la comunidad empresarial, y transformado a la vasta mayoría de sus integrantes en personas egoístas y egocéntricas, que mostraban poco interés por los asuntos públicos (Smith, 1801).

Ferias regionales, ética empresarial y «matanza de judíos»

Las ferias de mercado, junto con las redes crediticias y comerciales organizadas por el Tribunal del Consulado y antes examinadas, influyeron sobre las prácticas económicas en todo el interior, pero como los compradores y vendedores que concurrían a ellas adherían a nociones de reciprocidad social y no a conceptos no cívicos como los que difundía aquella asociación, los mercados regionales hicieron un gran aporte al fortalecimiento de las formas locales de vida.

Las ferias semanales más importantes se realizaban en la región del altiplano central y atraían a muchos residentes del lugar. A mediados de la década de 1860, Antonio Raimondi, un científico natural, visitó la feria de Huancayo, en la provincia de Junín, y la describió de esta manera:

Costumbre muy singular de Huancayo, es la feria, que tiene lugar todos los domingos en la plaza y en la calle principal, feria a la que concurren casi todos los habitantes de los pueblos inmediatos, viniendo algunos hasta de la montaña. En estos días, Huancayo ofrece una actividad y animación sorprendentes: la congestión de personas es tal, que sin exageración puede decirse que la población se triplica (1929, p. 10).

En estas ferias, las relaciones sociales entre residentes del campo y de la ciudad eran efímeras y de naturaleza local, pero también recurrentes, y contribuían a superar un tanto las barreras raciales y étnicas en la región, así como a desarrollar una identidad regional característica²⁰.

²⁰ En Hutchinson (1873, p. 191) se encontrará una descripción de la feria de Guadalupe de Cajamarca.

Las ferias anuales eran de especial importancia en el sur andino, la zona de Cusco y Puno, el corazón cultural y social de los pueblos indígenas del Perú; la feria de Vilque, cerca del lago Titicaca, era tal vez la más importante de todas. En la década de 1840, el vicecónsul de Francia concurrió a ella y dejó este relato:

vienen de todas las comunidades cercanas, así como de las de Arequipa, Moquegua y Cusco, y también de Bolivia y la Argentina, en especial del Tucumán. Durante quince días, la población de Vilque, que es de apenas unos centenares de habitantes, crece hasta alcanzar entre diez y doce mil personas (Sartiges & Botmiliau, 1947, p. 204).

Asistían a la feria artesanos, pastores, agricultores y comerciantes del sur del Perú, el norte de la Argentina y el sudoeste de Bolivia, que hablaban quechua, aimara, español o una combinación de los tres idiomas. La feria de Guadalupe, otro acontecimiento anual, atraía a más de veinte mil personas; en ella los compradores y vendedores hacían transacciones por no menos de un millón de pesos en mercaderías y la mayoría de los intercambios se producían sin la utilización de papel moneda (Burga, 1976, p. 200). Mientras se intercambiaban bienes y se otorgaban crédito unos a otros, compradores y vendedores forjaban lazos cívicos que también servían para reafirmar su adhesión a las formas locales de vida, sin relación con las que procedían de la costa, identificadas por ellos con las prácticas predatorias de los grupos criollos de piel clara. Los relatos contemporáneos y secundarios coinciden en que las relaciones sociales en las ferias regionales eran parcialmente cívicas, aunque también servían para reafirmar identidades regionales y subnacionales y contribuían a una mayor fragmentación de la vida pública (Sartiges & Botmiliau, 1947, pp. 205-206; Flores Galindo, 1977, p. 74; Basadre, 1961-2, p. 585; Manrique, 1981, pp. 19-22).

Los grupos plebeyos e indígenas de las zonas urbanas y rurales atacaban a los comerciantes foráneos, la mayoría de los cuales eran protestantes, aunque se los calificaba de «judíos». Un residente de larga data en Lima señalaba que en la ciudad había un difundido «fanatismo contra los extranjeros [...], en especial en las clases inferiores y más específicamente entre los negros y los zambos, que pone en peligro la seguridad personal de los extranjeros [...], sobre todo ingleses y franceses» (Tschudi, 1966, pp. 71 y 121).

En las provincias la situación era peor. Las casas extranjeras enviaban a sus agentes a ciudades pequeñas a vender bienes importados, pero los agentes se veían obligados a huir. Un comerciante inglés, alarmado ante la difusión de la xenofobia en el interior, escribía: los indígenas estiman que, «si no eliminan nuestros barrios, otros ingleses, es decir judíos, se instalarán [aquí] después de nosotros» (Smith, 1839, p. 163). En 1842, en el pueblo de San Marcos (Huari), durante la celebración de Corpus Christi,

uno de los días más sagrados en el calendario católico, unos indígenas pusieron en escena la matanza ritual de «un judío» que hacía poco se había mudado al lugar, y lo identificaron como un «Anticristo» y una amenaza espiritual para la supervivencia de la comunidad. El pánico se propagó entre los comerciantes extranjeros, que huyeron de la zona luego de enterarse del incidente. Hacia 1845 eran pocos los comerciantes extranjeros que hacían negocios en el campo (Witt, 1987, p. 155). A falta de sentimientos patrióticos, la religiosidad popular reafirmaba las identidades subnacionales y las formas locales de vida (Gootenberg, 1985, pp. 220-222).

Hacia comienzos de la década de 1850, la mayoría de los grupos civiles y económicos del país estaban desintegrándose con rapidez y poco faltaba para que desaparecieran por completo del paisaje público.

CAPÍTULO 5

LA MILITARIZACIÓN DE LA SOBERANÍA DEL PUEBLO: LA SOCIEDAD POLÍTICA PERUANA

En el Perú de comienzos del siglo XIX la vida política tenía un carácter militarista y centralizado, y desalentaba con ello la participación democrática en ese terreno de la vasta mayoría de los peruanos, fueran o no miembros de la élite. Los comandantes regionales de un ejército nacional desgarrado por las facciones designaban a sus oficiales de alto rango en todos los cargos del poder ejecutivo y el poder legislativo del gobierno central, así como en los puestos administrativos locales de las provincias. José Casimiro Ulloa, un publicista con inquietudes cívicas, describía de este modo la situación:

Los generales de nuestro ejército [...] han ocupado todos los cargos gubernamentales: en la administración, el Senado, la Cámara de Diputados y también en el nivel provincial, degradando cada uno de ellos con la suerte de ignorancia e inmoralidad que solo pueden adquirirse luego de años de vivir en un cuartel militar (1854, p. 17).

Cuando los militares suprimieron las municipalidades y las juntas departamentales, la ciudadanía no opuso resistencia (Rivera Serna, 1964; Basadre, 1961-1, pp. 348 y 443): «la centralización administrativa ha secado la vitalidad de nuestro cuerpo social, extinguido nuestro espíritu público y dejado a nuestras comunidades [indias] en un estado de estupor lindante con la idiotez» (*El Progreso*, 1849e, 1849f).

Los peruanos consideraban a las instituciones gubernamentales ajenas a la nación y rara vez practicaban una política centrada en el gobierno:

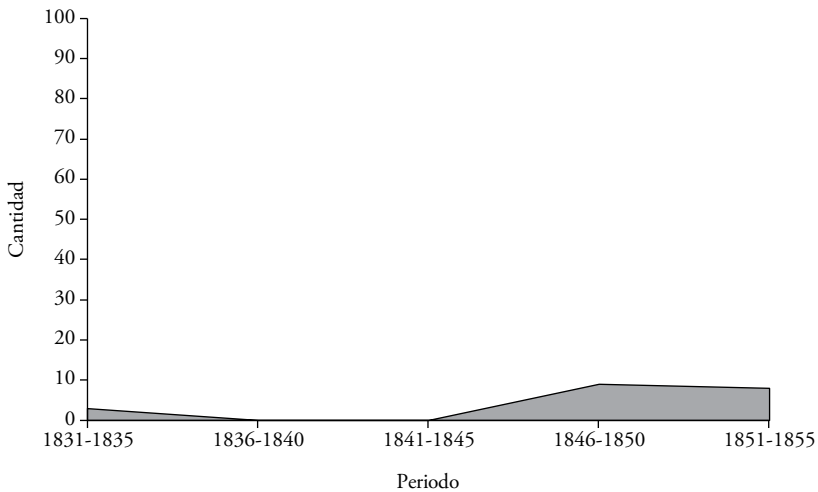
La intrusión militar en la vida política nos ha dificultado la consecución de la libertad. [...] El gobierno solo será auténticamente representativo el día en que los civiles [...] tengan el control [de nuestras instituciones públicas]. [...] Los militares han socavado la democracia y centralizado en sus propias personas la autoridad [...], transformando a la mayoría de los peruanos en agentes pasivos a la espera de órdenes desde arriba (Quiroz, 1851, p. 5).

Los militares peruanos estaban convencidos de que sus oficiales eran, en el país, los únicos imbuidos de «racionalidad» y capaces de representar a la nación. Los conceptos castrenses de ciudadanía tenían un vago parecido con la noción jacobina francesa de «nación en armas», con la salvedad de que en la versión peruana los fundamentos eran la jerarquía, la dominación y la xenofobia en vez de la libertad, la igualdad y la fraternidad (Aljovín, 1996, pp. 358-362).

ESTRUCTURAS SOCIOINSTITUCIONALES

Durante las dos décadas y media que estudiamos, los peruanos organizaron un total de veintiún asociaciones políticas (véase a continuación el cuadro 5.1). La mayoría de los clubes electorales (catorce) surgieron como preparación para las elecciones presidenciales de 1851 (Forment, 1977).

Cuadro 5.1. Nuevos clubes políticos, 1830-1855



Aunque insignificantes en términos numéricos, esos clubes eran importantes desde un punto de vista simbólico, ya que brindaban a los ciudadanos una oportunidad de expresar su oposición al régimen militar (Peloso, 1996).

PRÁCTICAS ASOCIATIVAS EN LA SOCIEDAD POLÍTICA

En la sociedad política, la vida asociativa estaba tan poco desarrollada como en la sociedad civil y económica, razón por la cual los ciudadanos con inquietudes democráticas debían hacer política al margen de los canales institucionales establecidos por

el régimen militar. Nuestro análisis se divide en tres partes. La primera se concentra en la relación entre servicio militar y vida cívica; la segunda examina los clubes electorales durante las elecciones presidenciales y su papel en la desmilitarización de la vida política, y la tercera analiza el impacto que tuvo el movimiento popular de 1855, el primero en su tipo, como prolegómeno del establecimiento del régimen civil.

Servicio militar, servicio miliciano y ciudadanía

El servicio militar y la participación en conflictos armados no ejercieron, como suponen otros estudiosos, una influencia positiva y beneficiosa sobre el desarrollo de la democracia y la ciudadanía en el Perú; si algo puede decirse, es que obstaculizaron una y otra¹. Las milicias ciudadanas, en contraste, difundieron hábitos democráticos entre sus miembros, pero hubo tan pocas unidades operativas en el país que su influencia sobre la vida política fue sumamente limitada.

El servicio militar afectó la vida de muchos ciudadanos, en especial de grupos de plebeyos urbanos e indígenas; se estima que el número total de hombres que sirvieron en el ejército regular fue de alrededor de tres mil en la década de 1830, en su nivel mínimo, y de doce mil en su momento máximo de expansión (Basadre, 1961-2, pp. 551-52)². A juicio de un distinguido historiador como Basadre el servicio en las fuerzas armadas erosionó los límites étnicos y raciales entre los ciudadanos: «El ejército reclutó personas de diversos grupos raciales y socioeconómicos y de este modo mitigó las diferencias e desigualdades existentes entre ellas, y tuvo una influencia democrática sobre la vida pública» (Basadre, 1961-2, p. 552). Al mezclarse con los otros reclutas, los soldados descubrían poco a poco que eran parte de una «nación» mucho más grande, una comunidad imaginada que se extendía más allá de los estrechos confines de su caserío o su aldea. Como la mayoría de estos conscriptos provenían del fondo mismo de la escala social, la instrucción militar les brindó una oportunidad de aprender a leer y escribir y, en el caso de los quechuaparlantes, adquirir un conocimiento básico del español. Como parte del programa, también se enseñaban a los reclutas nociones elementales de patriotismo, ciudadanía y derechos democráticos, que expandían sus horizontes políticos más allá de las ideas heterodoxas arraigadas en la religiosidad popular, la lealtad familiar y el comunalismo aldeano (Gamarra, 1952a; 1952b). Una vez dados de baja del servicio militar, aquellos de estos reclutas biculturales que volvían a sus comunidades se convertían en puentes socioculturales entre el mundo criollo y el mundo indígena, infundían costumbres

¹ Basadre (1961-1962, p. 552) plantea el argumento contrario.

² Estas estimaciones no incluyen los numerosos grupos guerrilleros y bandas «montoneras» que formaron parte del ejército nacional.

democráticas en su familia, amigos y conocidos y contribuían, a su manera, a la unificación política y cultural de la nación (Fuentes, 1867, pp. 171-172).

La experiencia de la batalla inculcaba a los combatientes nociones de patriotismo democrático. En palabras de Juan Bustamante, un mestizo de Puno y uno de los defensores de los pueblos indígenas más comprometidos del país, las mujeres de Pucará (Puno), cuatro años después de la batalla de Motoni (1841), solían reunirse en sus casas para conmemorar y recordar «las heroicidades que sus maridos y sus hijos desplegaron en aquella batalla; hablan de ella con amor, ¿qué digo con amor?... con una suerte de delirio muy laudable». Y Bustamante agrega en una nota al pie: «Ni es extraño puesto que ellas mismas ayudaron al triunfo ocupándose en hacer cartuchos, conducir armas y municiones de boca y guerra al mismo campo de batalla» (Bustamante, 1849, p. 14)³.

Aun en esa remota aldea andina, cerca de la frontera con Bolivia, donde los residentes se mantenían aferrados a sus propias formas de vida, su experiencia y, quizá más importante, el recuerdo y el relato comunitarios de las hazañas de guerra tenían un efecto transformador en su sensibilidad. El servicio militar y la participación en la guerra generaban en los soldados una sensibilidad democrática y contribuían así a la difusión de la soberanía del pueblo y la nacionalidad entre los grupos rurales, en un momento en que había escasas maneras de llegar a ellos.

Pero el servicio militar también tenía una influencia nefasta sobre el desarrollo de la ciudadanía democrática y el nacionalismo. El trato en el ejército era brutal y despótico y transformaba a los conscriptos en ciudadanos dóciles, disciplinados y temerosos que se aterrorizaban ante los funcionarios gubernamentales y, en muchos casos, llegaban a rechazar la idea de nacionalidad y patriotismo promovida por el gobierno central. Los reclutas eran perseguidos y atrapados, se los sometía a salvajes palizas y los encerraban durante varios días en prisiones improvisadas, para hacerlos marchar luego a las guarniciones más cercanas del ejército, donde volvían a sufrir malos tratos infligidos por el comandante del campo, que solía «cortarles el pelo y marcarles las orejas a fin de que pudieran ser fácilmente reconocidos y fusilados en caso de desertión» (Aljovín, 1996, p. 203)⁴. Para muchos indígenas, el uso del pelo largo estaba ligado al honor social y tenía otra significación simbólica. Para los pueblos andinos, el corte forzado del pelo era una forma de degradación ritualizada, destinada a humillar y avergonzar públicamente a la persona. Los indígenas veían el servicio militar como una forma de esclavitud y servidumbre, similar a la que solían

³ Véase también Basadre (1961-1962, p. 497).

⁴ Los intendentes organizaban levas en masa y reclutaban anualmente a unos doscientos hombres por departamento. Cusco era la provincia más populosa y con mayor población indígena y enviaba el doble de reclutas.

sufrir cuando trabajaban para la élite terrateniente en sus fincas, y no la consideraban como una experiencia que les infundiera el sentimiento de una ciudadanía patriótica.

En el campo, para escapar a la conscripción, los residentes buscaban patrones poderosos e influyentes y se ponían bajo su dependencia social; en 1841, tras una recorrida por el campo, el cónsul británico John McGregor señaló:

En cada pueblo de los valles de la montaña, los blancos y mestizos tienen «padrinos» o protectores de su propia casta, ocupando algún cargo como capitán de los voluntarios, gobernador o alcalde [...], pero el peruano o inca nativo, quien cultiva un pedazo de tierra y trabaja silenciosamente para mantener a su familia, está expuesto y sufre constantes abusos. [...] [Estos] nativos [...] son arrancados de sus hogares o arrastrados de las cuevas [donde se esconden] (1975, p. 150).

A cambio de protección, los mestizos pagaban a sus patrones con trabajo y lealtad personal, haciendo la sociabilidad rural aún más clientelista. Por otra parte, como estas redes estaban con frecuencia divididas étnicamente, contribuían a una mayor fragmentación de la vida pública. Durante su viaje por el altiplano andino, Monsieur Sartiges, el cónsul francés, visitó Lampa y fue testigo de que el coronel Miguel San Román y sus tropas, de camino a la batalla y de vuelta de ella, obligaban a los ciudadanos a entregarles sus casas, su ganado y su grano «en nombre de la patria» (Sartiges & Botmiliau, 1947, pp. 53 y 55). Los ciudadanos veían a los soldados como mercenarios y no como la encarnación de la «nación en armas». Una vez liberados del servicio militar, los soldados volvían a la vida civil con mutilaciones en el cuerpo, marcado y permanentemente deformado por los brutales tratos que habían sufrido en el ejército, como consecuencia de lo cual muchos de ellos mostraban extrema violencia en sus relaciones personales con otros ciudadanos. La mayoría de los conscriptos forzados provenía de lo más bajo de la escala social, el grupo más dividido de todos en términos raciales y étnicos, pero, contra lo que suponen los estudiosos, rara vez se mezclaban. En las fuerzas armadas, los negros y los indios prestaban servicio en diferentes provincias y eran responsables de distintas funciones. En palabras de un observador contemporáneo:

El ejército peruano está compuesto casi exclusivamente de indios y negros o zambos. Los indios conforman la infantería y, por estar habituados al interior montañoso [se los envía allí]. [...] Los negros quedan confinados en las llanuras costeras, y están habituados a cabalgar. [...] De allí esa singular distribución (Squier, 1877, p. 46; Fuentes, 1867, p. 177).

La composición racial y étnica de cada unidad del ejército reflejaba la de cada provincia, y reproducía así la misma fragmentación social existente en la vida pública.

Además, a indios y negros se les asignaban diferentes obligaciones: los primeros se desempeñaban en la infantería y los segundos en la caballería, lo cual profundizaba la división entre ambos grupos, aunque con una inversión del estatus entre ellos; en efecto, los negros tenían un rango superior a los indios, lo contrario de lo que solía suceder en la vida civil (Flores Galindo, 1984, pp. 111-118)⁵. Los indígenas, en todo caso, muy pocas veces sabían por qué combatían, y por esa razón desertaban a menudo (Prince, 1890, pp. 17-20). En 1835, durante la batalla de Ingavi (Cusco), gracias a la cual el ejército boliviano pudo invadir el Perú y ocuparlo a lo largo de casi un decenio, más de ocho mil soldados abandonaron el campo, aunque sus comandantes les habían suministrado miles de bolsas de hojas de coca, una forma de don ritual entre los indígenas de la región (Walker, 1992, pp. 288-293).

Las relaciones de autoridad entre los comandantes y entre ellos y sus soldados eran arbitrarias y laxas, muy poco propicias para inculcar a los conscriptos hábitos ordenados, metódicos y «racionalizados», virtudes asociadas a la vida militar y necesarias para ejercer la ciudadanía democrática. Los comandantes regionales solían ser desleales entre sí y con frecuencia cambiaban su obediencia en plena marcha hacia la batalla, con lo cual exponían a sus propios oficiales y soldados a mayores riesgos e impulsaban a muchos de ellos a comportarse de manera igualmente oportunista. Por otra parte, cada unidad tenía su propio grupo de «rabonas», mujeres encargadas de cocinar, remendar uniformes y cuidar a los hombres. Su presencia también socavaba los lazos cívicos en la vida pública y las relaciones de autoridad de cada batallón. Tras la batalla, estas rabonas saqueaban y abusaban de la población civil, se hacían del máximo botín posible y se lo repartían. Eran pocos los comandantes que se atrevían a expulsarlas de sus campamentos, pues sabían que en el pasado esa medida había provocado desertiones masivas y disturbios entre los hombres (Tristán, 1946, pp. 279-280).

Los estudiosos han pasado por alto el examen de la conexión subterránea entre la fragmentación étnica en la vida pública y sus repercusiones sobre el faccionalismo militar en el Perú de principios del siglo XIX, aunque los contemporáneos solían notar los vínculos entre ellas. En este aspecto son ilustrativas las observaciones del cónsul francés:

[Desde la independencia], la rivalidad racial se ha propagado y no hay miras de que llegue pronto a su fin. La mayoría de las guerras civiles que estallaron en este país durante los últimos años no tienen otro origen que la invencible antipatía que

⁵ Las bandas de Montenegro operaban a lo largo de la costa. Aunque eran multiétnicas, sus miembros se unían a su unidad y la abandonaban a voluntad, sin sentimiento alguno de solidaridad personal o lealtad política a una causa.

las razas blanca, india y negra sienten unas por otras, un problema que en el Perú se ha agravado [...] a causa de las proclamaciones de igualdad social (Sartiges & Botmiliau, 1947, p. 123)⁶.

La raza y la etnicidad tenían un papel crucial en las alianzas sociomilitares y políticas que se concertaban entre caudillos regionales. Las tropas de piel clara de Lima y Arequipa estrecharon filas cuando se vieron bajo la amenaza del ejército indígena conducido por el general Agustín Gamarra en Cusco, que procuraba transformar el Perú en un Estado nación neoinca (Gootenberg, 1991a, p. 294)⁷. El general Valdivia, de Arequipa, expresó su oposición a ese plan en el transcurso de una conversación con otro oficial militar: el proyecto de Gamarra era «volver a trazar las fronteras del Perú [y hacer que fueran] [...] las mismas del antiguo imperio» (Valdivia, 1874, p. 40).

Los grupos autoritarios intentaban transformar el sur del Perú en el epicentro de esa visión de la nacionalidad centrada en los incas, según sostenía uno de sus enemigos jurados, el general José Rufino Echenique: «la idea de federación fue muy bien recibida por el pueblo del sur, sobre todo en Cusco [...], donde deseaban tener su propio gobierno [...] y poder volver a su anterior situación de grandeza» (Echenique, 1952, p. 73). Los publicistas proincaicos despojaron al proyecto del Tawantinsuyo de su bagaje milenario para convencer a las élites regionales de todo el país de que la única manera de crear en el Perú una nación imaginada era infundir en los ciudadanos la necesidad de respetar la jerarquía social, promover la autarquía económica y mostrar una inmutable lealtad al Estado autoritario.

La élite regional de Cusco expuso una visión alternativa de la nacionalidad y la ciudadanía, que era en todos los aspectos tan «moderna» como la concepción limeña con eje en los criollos. La élite andina puso en marcha su campaña demandando que la capital del país se trasladara a Cusco, y utilizó su diario como herramienta: «En los días de la colonia [...] era comprensible que la capital de lo que había sido el Virreinato del Perú fuera Lima; pero hoy el Perú es un Estado soberano [...] y [por eso] la capital de la nación debe estar en una de las provincias» (citado en Walker, 1992, p. 190).

Según los neoincas, Cusco era el centro simbólico y geográfico de la nacionalidad peruana; Lima, en contraste, no era otra cosa que un artefacto colonial difundido por advenedizos criollos blancos desde la costa (Echenique, 1952, p. 73). El gobierno del general Gamarra hizo cuantiosas inversiones en la región y transformó Cusco

⁶ Véase también Radiguet (1971, p. 68).

⁷ La élite de Cusco transformó esta ciudad en un «auténtico centro de agitación nacionalista [...] un Tawantinsuyo industrial», y trató de convencer a otras élites regionales del país de que la integración nacional solo era posible si se inculcaba a los ciudadanos el respeto por la jerarquía social, el aprecio por la autarquía económica y la lealtad a un Estado autoritario.

en un «Tawantinsuyo industrial»⁸. Como tantas otras «tradiciones inventadas», las élites proincaicas de Cusco invocaban el pasado mítico sin dejar de tener sus raíces en el presente.

El ejército peruano estaba demasiado corroído por las facciones políticas, demasiado segregado en términos raciales, y tenía demasiadas deficiencias en materia de disciplina organizativa para inculcar a los reclutas algún hábito cívico o alguna sensibilidad democrática. Si algo puede decirse es que contribuyó a la erosión de cualquier huella, por borrosa que fuera, de igualdad social y libertad política en el país. Las milicias cívicas, en contraste, ayudaron a impartir a los ciudadanos lecciones de nacionalidad y democracia cívica, y tuvieron un papel central en la vuelta del ejército a los cuarteles, la desmilitarización de la sociedad política y la preparación de los civiles para el ejercicio de la política.

En julio de 1845, luego de casi quince años de régimen autoritario, la ciudadanía de Lima, con la ayuda de varias unidades milicianas de ciudades cercanas, defendió con éxito la capital contra un ataque del ejército del general Echenique. Esa defensa marcó la declinación del militarismo y el ascenso del régimen civil. Cuando los limeños se enteraron de que Echenique estaba en marcha hacia la capital, más de dos mil quinientos ciudadanos se congregaron en la plaza central y debatieron públicamente si iban a rendir o no la ciudad. Decidieron defenderla y acordaron organizarse en milicias cívicas; en cada barrio habría residentes responsables de protegerlo. Según un contemporáneo, el comandante de la milicia, Domingo Elías, recorrió los distintos barrios y se detuvo en cada uno de ellos: «sabía cómo arengar al populacho de Lima, y este le prometió no rendirse [...]; [pasaron el resto del día] levantando barricadas, cavando trincheras y exaltando el espíritu combatiente de todos» (Witt, 1992, p. 246).

La «Semana Magna», tal y como los contemporáneos llegaron a denominar los acontecimientos de esos días, no fue tan heroica como lo sugiere su nombre, pero pese a ello su significación para la vida política es innegable, ya que implicó, por primera vez en la historia del país, una derrota infligida por los ciudadanos al ejército nacional. La Semana Magna desmilitarizó la vida pública e inició un período de relativa estabilidad política que duraría dos años. Aún más importante, invalidó para siempre la idea de que las nociones democráticas de soberanía del pueblo se encarnaban en los soldados y no en los ciudadanos. Hay que reconocer que este levantamiento no fue muy imponente desde un punto de vista militar, pero modificó el paisaje simbólico. De allí en más se diría que la encarnación de la nacionalidad

⁸ Gootenberg (1991a, p. 294) no examina las implicaciones sociomorales y políticas más generales de la nacionalidad neoinca.

eran los civiles y no los militares: un cambio sutil de mentalidad que se refleja en los artículos periodísticos de la época:

Todavía no es tarde, aun después de veintidós años de turbulenta libertad, para renovar el Perú desafiando a la oligarquía militar que siempre se ha proclamado [...] garante del patriotismo, la ilustración, la moral y todas las demás virtudes cívicas de las que aún carecemos [...] [pero] ahora, con la nación en armas, los egoístas esfuerzos [de los generales] por controlarla tendrán que terminar (XZ, 1843).

Los demócratas tenían sus propias milicias ciudadanas para proteger la soberanía del pueblo y la nacionalidad. En palabras de un contemporáneo, las milicias son «el corolario y la expresión de nuestro espíritu republicano» (*El Comercio*, 1843c; Elías, 1844, p. 3). Aunque la milicia de Lima llegó a identificarse con el régimen civil, la mayor parte de las otras siguieron comprometidas con el autoritarismo militar.

Los negros y las comunidades indígenas: impuestos y protección judicial

Los indígenas pagaban impuestos para mantenerse al margen del ámbito político, como una manera de no ser ciudadanos. El 40% de los ingresos estatales anuales procedía de comunidades aldeanas, y cualquier intento de modificar o inmiscuirse en sus asuntos internos socavaría probablemente los cimientos fiscales del Estado:

Durante los primeros cincuenta años de régimen republicano en el Perú, ni los decretos liberales ni el estatus tributario afectaron de manera significativa a las comunidades indias. Naturalmente aisladas y protegidas por el derrumbe de la política, las comunicaciones y los mercados nacionales [...], las comunidades indígenas quedaron en lo fundamental libradas a sí mismas. Ningún ejército de funcionarios locales entraba a sus caseríos, y el *hacendado* local quedó reducido a ser el primero entre iguales. [...] Durante este período, muchos resistieron en silencio las intromisiones de [...] la sociedad hispana, y pocos dejaron o se preocuparon por dejar de ser indios (Gootenberg, 1991b, p. 145).

A cambio de pagar un impuesto de capitación, los indígenas estaban autorizados a vivir en una burbuja o ficción sociolegal, que no era ni colonial ni poscolonial, ni autoritaria ni democrática, ni civil ni militarista, ni nacional ni étnica: solo comunitaria. En contraste con las utilizadas en Europa Occidental, las prácticas impositivas peruanas contribuyeron al desmembramiento de la nacionalidad democrática y la difusión de la no ciudadanía.

Los afroperuanos recurrían con mucha frecuencia al sistema judicial para obtener la manumisión y equilibrar las relaciones de poder entre ellos y sus amos, y casi nunca adoptaban soluciones colectivas a su condición común. Los esclavos se interesaban

en la libertad social y cívica, pero no en el ejercicio de la política. Se trababan con los amos en una lucha judicial en la que acusadores y acusados exponían su caso ante el «Defensor de Menores», con sorprendentes resultados; en palabras de un propietario, el defensor era su «mayor enemigo y el más terrible de los obstáculos. Por lo común acepta el más mínimo detalle que le cuente cualquier esclavo y lo admite como prueba [...] contra el propietario. [...] Si se le preguntara, ni un solo hacendado rechazaría esta afirmación» (citado en Aguirre, 1993, p. 65)⁹. Los esclavos tenían una opinión diferente del defensor; según las palabras de uno de ellos, consideraban su despacho como «el único refugio [...] para escapar [...] a la opresión» (citado en Aguirre, 1993, p. 190). El defensor tuvo un papel de especial importancia luego de 1839, durante el peor período del régimen autoritario, cuando el gobierno trató de reparar las relaciones de autoridad y restaurar la disciplina social en la vida pública (Távora, 1855, p. 19). Los casos judiciales se organizaron de manera «individual», y el defensor revisaba las pruebas en la privacidad de su despacho y se basaba en ellas para pronunciar una sentencia, un método que, por un lado, era relativamente eficaz para proteger los derechos individuales de los esclavos, al mismo tiempo que los despolitizaba y los desagregaba como grupo¹⁰.

Elecciones, movimientos de masas y clubes electorales

Durante la primera mitad del siglo los peruanos tuvieron dos elecciones: en 1831 y 1851 (Basadre, 1961-2, pp. 753, 911-913 y 920-927). Ambas generaron nuevas formas de vida política. En la primera, los ciudadanos de inquietudes democráticas organizaron una rebelión política para impedir que el ejército anulara los comicios. Como no pudieron derrotar a los militares, el presidente Luis de Orbegoso y sus partidarios civiles solicitaron al gobierno de Bolivia la invasión, la ocupación y la anexión del Perú. La Confederación Peruano Boliviana se extendió de 1836 a 1839 y contribuyó a desprestigiar aún más la democracia cívica entre los peruanos, tanto de la élite como del pueblo llano. Durante las elecciones presidenciales de 1851, los peruanos organizaron clubes electorales en la capital de la nación para impugnar el control castrense del proceso electoral.

En contraste con México, los requisitos electorales para las elecciones presidenciales de 1831 y 1851 eran muy excluyentes y restrictivos y se basaban en una compleja serie de condiciones relacionadas con el ingreso, el alfabetismo, la residencia

⁹ En Basadre (1961-1962, pp. 833-834) se encontrará una historia de la institución del Defensor de Menores.

¹⁰ Aguirre (1993, pp. 107 y 190-197) señala que en 1841 un grupo de veintiún esclavos presentaron una «demanda colectiva» contra Juan Calorio, un agricultor arrendatario. El caso fue único, y por eso despertó la atención de otros propietarios de esclavos.

y el carácter moral. Como resultado de esos condicionamientos, más del 95% de los peruanos se vieron impedidos de participar en los comicios (Convención Nacional, 1834)¹¹. La votación se hacía en varias etapas y era indirecta; la primera etapa tenía lugar en la parroquia del barrio y duraba alrededor de una semana, y en ella los votantes elegían a quien sería su «representante» en el colegio electoral. La segunda etapa se desarrollaba a lo largo de otra semana y su sede era la capital del departamento; los representantes de cada distrito se reunían en el colegio electoral para votar a quienes irían al Congreso Nacional. La tercera y última etapa era relativamente breve y simple y se cumplía en las cámaras del poder legislativo en Lima, donde diputados y senadores elegían con su voto al presidente.

Los contados ciudadanos que votaban en las elecciones peruanas lo hacían en la parroquia local, el único lugar donde la soberanía del pueblo tenía algún significado para ellos (Archivo Histórico Municipal)¹². Aunque estas elecciones eran restrictivas, como ya lo he señalado, atraían tanto a votantes como a no votantes; estos últimos actuaban de escudo humano de los candidatos y sus partidarios y atacaban a los opositores en las cercanías del lugar de votación.

Las elecciones de 1831 se celebraron según lo planeado, de la parroquia a la provincia y de allí a los salones del Congreso, con la intervención en cada una de las etapas de funcionarios oficiales que transformaron todo el proceso en fraudulento y corrupto¹³. Pero en la última etapa los diputados retiraron su apoyo al candidato oficial y votaron al candidato opositor, Luis de Orbegoso. El presidente (Agustín Gamarra) convocó al ejército y anuló las elecciones, ante lo cual la ciudadanía reaccionó con la organización de rebeliones en todo el país (Blanco, 1974, pp. 124 y 222; Basadre y Chocano, 1953, pp. 1-2; *El Genio del Rímac*, 1833c; 1833d; 1834h; 1834i; 1834j; Doce Ciudadanos de Chíncha-Abajo, 1833; Bolívar, 1833; *El Telégrafo de Lima*, 1833a; 1833b; Valdivia, 1874, pp. 19-20). Si bien esta elección fue tan fraudulenta como todas las restantes, fue la única que movió a los ciudadanos a la acción, una indicación de que estos le habían atribuido una significación especial y habían investido el proceso electoral con su propio sentido de la soberanía democrática.

¹¹ Véase también Basadre (1980, pp. 6-32).

¹² Aunque las elecciones eran restringidas, la participación era relativamente alta entre los pocos ciudadanos que tenían derecho a votar. Más adelante se detalla la concurrencia a las urnas en varias parroquias de Lima: Santa Ana (85%), San Sebastián (68%), Sagrario (67%) y San Marcelo (54%).

¹³ Se desató una disputa entre el presidente y los diputados. El congreso estaba en receso y por eso se asignó a los miembros de la Asamblea Constituyente la responsabilidad de elegir al presidente del país. La elección consagró a Orbegoso en detrimento de Bermúdez, el candidato oficial, y provocó la rebelión del general Gamarra, que ejercía la presidencia, y sus seguidores.

Los civiles lanzaron rebeliones locales en Lima, Ayacucho, Cusco, Arequipa y varias ciudades más pequeñas y aldeas de todo el sur entre enero y agosto de 1833. La primera estalló en Lima, cuando los integrantes del ayuntamiento, junto con los «vagos, esclavos y [...] los miembros más depravados de la sociedad [...], llenaron la plaza central y las calles de la capital y comenzaron a intercambiar disparos con los soldados» a lo largo de toda la noche, hasta que, al amanecer, el ejército y el presidente se vieron obligados a abandonar la ciudad. El «populacho» entró en liza y atacó los principales signos visibles del régimen militar, «se abrió paso hacia el Palacio Presidencial y saqueó las casas de gamarristas conocidos [...] [y] también la Academia Militar» (Basadre, 1961-1, p. 336)¹⁴. Los plebeyos que elegían estos blancos y los atacaban parecen haber tenido mucha más conciencia política de lo que suele suponerse (Basadre, 1961-1, p. 336). Alzamientos similares se produjeron en las provincias. El general Echenique, leal a Gamarra, señaló durante su marcha desde Lima hasta el altiplano andino que los residentes del valle de Canta, cerca de la capital, estaban «en armas contra nosotros [...], en tal grado que ni siquiera era posible [conseguir alimento y provisiones] de los niños y las mujeres». Más tierra adentro, en la ciudad minera de Pasco, más de mil hombres armados con rifles y hondas bloquearon la entrada a la población e impidieron así el ingreso del ejército de Echenique. En Ayacucho, en julio del mismo año, indígenas y mestizos se unieron para expulsar al prefecto local, un aliado del presidente Gamarra (Echenique, 1952, pp. 51-55; *El Genio del Rímac*, 1833a; 1833b). Prácticas antiautoritarias surgían incluso en Cusco, lugar natal de Gamarra: en agosto de 1830, una coalición compuesta de artesanos, abogados, eclesiásticos y, por sorprendente que parezca, terratenientes, bastiones tradicionales del autoritarismo en la región, expulsaron de sus puestos a funcionarios gamarristas (Walker, 1992, pp. 201-203). Los ánimos estaban «muy caldeados» en la mitad meridional del país, donde «grupos de todos los sectores de la sociedad» criticaban y atacaban a los funcionarios oficiales y repartían panfletos y volantes entre los milicianos de cada región, para invitarlos a unirse a la rebelión (*El Genio del Rímac*, 1834g). A falta de un partido político organizado, unificado y jerárquico, estas rebeliones quedaron confinadas en sus lugares de origen, sin conexión entre sí. Lazos cívicos preexistentes y formas democráticas de vida entre los residentes de esas ciudades, aldeas y caseríos eran su combustible.

El gobierno civilista del presidente Orbegoso triunfó gracias a estos movimientos encabezados por civiles, que siguieron siendo su principal base de sustentación durante su breve presidencia. Poco después de llegar al poder, Orbegoso y miembros

¹⁴ En cuanto a relatos contemporáneos de los hechos, véanse Echenique (1952, pp. 17 y 46-55), y *El Limeño* (1834, 15 de abril, p. 1).

de su gobierno organizaron un «peregrinaje político» a través del sur del Perú, el primero en su tipo. El viaje de Lima a Cusco se extendió durante varios meses: el presidente se detenía en el camino para reunirse con sus partidarios y aprovechar la oportunidad para construir una red nacional de apoyo al civilismo. Donde llegara, la comitiva presidencial era recibida por grupos de bailarines indios vestidos con el traje regional que la escoltaban hasta la plaza central, donde los lugareños, en su mayoría mestizos e indígenas, estaban reunidos y listos para tomar parte en un banquete público. Entre discursos y brindis patrióticos, los habitantes del lugar y los funcionarios oficiales analizaban la posible asistencia que podía brindarles el gobierno central. Era la primera vez que los residentes tenían un contacto directo con funcionarios gubernamentales (Blanco, 1974, pp. 70-218). Al mezclarse, ciudadanos y funcionarios disipaban algunas de las diferencias sociales, institucionales y regionales que separaban y dividían a gobernantes y gobernados, y contribuían así a la «criollización» de la democracia cívica, transformaban las sensibilidades de ambos grupos y los hacían receptivos a sus necesidades recíprocas. Las rebeliones populares, las celebraciones públicas y los peregrinajes políticos fueron los vehículos primordiales al alcance de los liberales cívicos en la época, pero como ninguno de los grupos integrantes de la coalición era capaz de forjar lazos duraderos, las prácticas democráticas siguieron siendo débiles, dispersas y limitadas a unos pocos enclaves aislados en un mar de autoritarismo. En 1834, cuando el ejército depuso al presidente Orbegoso, este invitó al gobierno boliviano a cargo del presidente Santa Cruz a ocupar el país. Bolivia anexó al Perú y lo gobernó como parte de una confederación hasta 1839. Desde entonces hasta mediados de la década de 1840, el régimen civil se asoció en el Perú al antinacionalismo.

La elección presidencial de 1850-1851 fue la segunda ocasión, desde la declaración de la independencia, en que los ciudadanos se valían de medios electorales para transferir el poder de un gobierno a otro. Más importante, era la primera vez que los ciudadanos organizaban clubes electorales y se apoyaban en ellos para debilitar el control gubernamental del proceso electoral en el nivel parroquial. El surgimiento de los clubes denotaba un cambio sutil en la subjetividad política de los ciudadanos, que se imaginaban como ciudadanos democráticos y no como aliados menores de las élites legislativas. En la rebelión ciudadana de 1831, los peruanos con inquietudes democráticas se alzaron para expresar su apoyo al Congreso y su elección del presidente; participaron en las elecciones solo en la última etapa del proceso. Los clubes electorales, en contraste, se organizaron desde el inicio; se concentraban en los comicios parroquiales, primera etapa del proceso electoral, y su objetivo era aumentar la participación de los votantes. Marcaban de tal modo un cambio importante en la vida política.

Dichas elecciones presidenciales de 1850-1851 fueron las más concurridas y disputadas hasta ese momento. Los ciudadanos participaron desde el principio en las parroquias. Entre los ciudadanos de Lima, «las discusiones de los diarios [...] se han convertido en concursos de gritos [...], hay un intercambio constante de cartas privadas y los residentes de las parroquias no dejan de organizar reuniones [...] en apoyo de uno u otro candidato» (Martínez (ed.), 1850, pp. 5-6).

Estas elecciones también fueron más violentas y corruptas que cualquiera de las anteriores; la oposición estaba organizada y preparada para cuestionar el control continuo que los funcionarios estatales ejercían sobre los lugares de votación. La competencia fue feroz en el nivel parroquial, el único lugar donde una expresión abstracta como «soberanía del pueblo» era palpable (*El Progreso*, 1850c). Estas fueron asimismo las primeras elecciones en las que los ciudadanos organizaron clubes electorales en todo el país para plantear un reto al control militar de la vida política. Las parroquias que tenían los clubes más activos eran las más cívicas, pero, por paradójico que parezca, también las más violentas. Las prácticas electorales en el terreno político eran tan híbridas como en todos los otros, y los ciudadanos fusionaban el civismo y el incivismo para socavar el régimen autoritario y anunciar la vida democrática.

La ciudadanía política había comenzado a soliviantarse, aunque solo había asomado en unos cuantos lugares y apenas era sostenida por unos pocos peruanos. La mayoría de los clubes electorales (catorce, es decir un 66%) aparecieron entre 1849 y 1853; casi todos se crearon en los meses anteriores a las elecciones y se disolvieron poco después de estas. El Club Progresista era, sin lugar a dudas, el más importante de su tipo, con delegaciones en Lima y las capitales y principales ciudades de varios departamentos, entre ellas Cajamarca, Cusco, Huaraz, Puno y Trujillo (Basadre, 1961-2, p. 918; Orrego, 1989). La creación de clubes en estos lugares provocaba la aparición de otros, lo cual daba un carácter dinámico y competitivo a las elecciones en las parroquias. El ejemplo de Cajamarca es típico en este aspecto. Los ciudadanos se habían «dividido en cuatro campamentos [...] [y] antes de que los gendarmes los atacaran se unieron en un solo partido para poner fin a los abusos del gobierno» (*El Comercio*, 1850). Los clubes brindaban a los ciudadanos la oportunidad de forjar alianzas horizontales entre grupos políticos rivales para desafiar a los militares que se enseñoreaban sobre ellos. Pese a su significación, los clubes eran pocos, insuficientes para cuestionar el régimen autoritario en el país, y la mayoría se concentraba en Lima.

Las relaciones sociales eran en ellos intensamente personales y un tanto clientelistas, para consternación de sus dirigentes. Los editores de *El Progreso*, un diario que apoyaba al Club Progresista, atribuían este defecto a la falta de experiencia política de la ciudadanía, y alentaban a los miembros de base a cambiar sus actitudes:

El Club [...] no está motivado por individuos ni apegado a ellos [...] y es independiente de cualquier interés personal. Nuestra única razón de ser es participar en las elecciones y solo perduraremos mientras estas estén en vigencia. [...] No tenemos otra manera de demostrar nuestro argumento que utilizar los diarios y apoyarnos en la participación (*El Progreso*, 1849g).

A su modo de ver, los lazos políticos entre ciudadanos eran diferentes de las relaciones sociales. Los primeros se basaban en principios ideológicos, en tanto que las segundas se fundaban en la ventaja personal y la lealtad:

Los otros partidos se concentran deliberadamente en [...] personalidades [...]; los nombres de Echenique y Vivanco resuenan en uno y otro bando, cada uno de los cuales hace flamear su estandarte y quema incienso delante de su líder. [...] Pero ¿cuáles son los principios de cada partido? ¿Cuál es el programa que proponen a la nación? Eso es lo que nunca obtenemos de ellos, y eso es, precisamente, lo que la patria exige de nosotros (*El Progreso*, 1849h; 1850f).

Aunque el Club Progresista acusaba a sus rivales de apoyarse principalmente en «vínculos individuales, promesas, amistades y relaciones familiares para ampliar su círculo [de miembros]», en opinión del publicista chileno José Victorino Lastarria ellos hacían lo mismo:

A lo que parece, son las afecciones personales y los intereses de círculo la base de los partidos. El [Club Progresista] que sostiene la candidatura de Elías ha dado su programa progresista y no dudo que el señor Elías y los hombres eminentes que lo proclaman tendrán el propósito de realizarlo. Lo que dudo es que ese programa reúna [...] la opinión de todos los afiliados [...]. [Sin esto] no hay verdadero partido político [en el Perú]. Otro tanto puede decirse de los propósitos del partido de Vivanco y del de Echenique (*El Progreso*, 1849g; Lastarria, 1967, pp. 108-109).

Los progresistas utilizaban un argumento «universalista» basado en principios «generales» a fin de distinguirse de sus rivales, aunque de hecho unos y otros se valían del clientelismo y la prebenda para reclutar miembros y promover su causa.

Las prácticas electorales en el nivel local eran extremadamente corruptas. En Lima, por ejemplo, donde los clubes de la oposición y los auspiciados por el gobierno eran más numerosos y activos, los miembros de los últimos despojaban a «cientos de votantes [...] de su derecho al sufragio», alteraban los padrones y daban a «vagos y ladrones» boletas marcadas para depositar en la urna (Martínez (ed.), 1850, pp. 6 y 10). El día de los comicios los clubes rivales tomaban diferentes zonas de la ciudad y la dividían; se apoderaban de todos los cafés y tabernas,

montaban guardia en todas las grandes arterias en defensa de su terreno y atacaban a los miembros del bando contrario con cuchillos y palos. No había barrio donde no se desataran riñas callejeras por el control de la urna donde se habían depositado los votos; el bando ganador se deshacía de todas las boletas del candidato contrario (Martínez (ed.), 1850, pp. 10-16 y 18)¹⁵. En poblaciones remotas de Ayacucho y Cajamarca, donde la vida asociativa no se había desarrollado, los soldados atacaban y encarcelaban a los votantes antigubernamentales y pagaban a grupos del pueblo llano para que hicieran lo mismo (Martínez (ed.), 1850, pp. 18-33, 36-39, 47-54 y 63-69). La vida de los clubes en Tacna, Ayacucho y Huancavélica era débil, lo cual posibilitaba a los funcionarios locales sobornar a un millar de indígenas con dinero y alcohol a cambio de sus votos.

El fraude electoral era corriente y extendido, pero en algunos lugares el proceso de votación transcurría de manera ordenada y pacífica, debido en parte al equilibrio de poder que existía entre los clubes electorales y los funcionarios del Estado. En Huancavélica y Jauja el proceso electoral era imperfecto pero bastante tranquilo: los ciudadanos, en número cercano a los seiscientos, organizaban marchas para expresar su apoyo a un candidato y protestar por las irregularidades del procedimiento. Y en algunas de las parroquias más importantes de Lima, incluida San Sebastián, el proceso electoral era muy limpio. Otro tanto sucedía en varias ciudades provinciales, entre ellas Moquegua, Yauyos, Huarochirí, Piura y Jauja. En esos lugares los clubes electorales contribuían a la difusión de la democracia cívica, aunque debería pasar más o menos otro medio siglo antes de que la práctica se generalizara y fuera constante.

La totalización de este análisis callejero de las prácticas electorales nos dará una visión a vuelo de pájaro de las elecciones presidenciales de 1851, además de permitirnos establecer dónde eran más fuertes los clubes electorales; en otras palabras, en qué lugares la democracia estaba más sólidamente arraigada (Basadre, 1961-3, p. 295). En dichas elecciones, el candidato oficial (Echenique) conquistó el 63% de los votos; el 37% restante se distribuyó de manera despareja entre sus cuatro rivales (Elías, Vivanco, San Román y Bermúdez). La asimetría de la distribución refleja el carácter fraudulento de los comicios. La corrupción estaba más enraizada en algunas regiones que en otras. El candidato oficialista ganó sin el menor apremio en Huancayo (100%), Tacna (99%), Ayacucho (90%), Cusco (82%), Puno (70%) y Junín (68%); obtuvo una apretada victoria en Lima (59%) y Arequipa (52%),

¹⁵ Algunas de estas batallas duraban dos horas y eran bastante sangrientas: «doscientos negros [que habían quedado fuera de la plaza] armados con carabinas, pistolas, palos y piedras», prontos a rematar a los heridos y liquidar a quienes se retiraban.

y perdió en Huaraz (28%) y La Libertad (46%)¹⁶. Sus resultados más contundentes se dieron en los lugares donde la oposición no tenía clubes electorales o donde los funcionarios locales pudieron impedirle el acceso a los centros de votación. En los departamentos donde la oposición tenía sus clubes electorales más activos, el candidato oficial tuvo un magro desempeño o solo le fue moderadamente bien. Sin embargo, la oposición también perdió en lugares donde tenía clubes muy activos, incluida Lima, porque el campo electoral sobreabundaba en candidatos antigubernamentales. En el departamento de la capital, el Club Progresista solo cosechó el 20% de los votos, aunque el candidato oficial apenas ganó por un leve margen mientras que el resto de los sufragios se distribuyó entre varios candidatos de pobres resultados¹⁷.

La vida asociativa no conseguía desarrollarse en la sociedad política, y la noción de ciudadanía se entendía escasamente; sin embargo, ahora había salido a la superficie en Junín, Lima, La Libertad y Arequipa. Afiliados del Club Progresista lanzaron una campaña para persuadir a los ciudadanos de que la «nación», al tomar parte en las elecciones presidenciales, procuraba transferir la soberanía del ejército nacional a los votantes del país, en contra de lo que se había afirmado hasta ese momento. Las elecciones, en otras palabras, eran parte de una lucha simbólica más general librada por los civiles contra los autoritarios en relación con el significado de la expresión «soberanía del pueblo». Los votantes con inquietudes democráticas modificaron su estrategia y pasaron de conducir rebeliones de masas a organizar clubes electorales.

Este cambio fue especialmente evidente entre los artesanos de Lima. Muchos de ellos transformaron sus gremios en asociaciones políticas:

Bajo presión [de sus seguidores, los maestros artesanos] se convirtieron en elocuentes voceros del interés de su profesión. [...] La organización gremial proporcionó a los artesanos una estructura prefabricada para la movilización, tal y como puede verse con claridad en su manera de formular las reivindicaciones, organizar las reuniones y manejar las presiones electorales durante el período de agitación por la cuestión de los aranceles, entre 1849 y 1851 (Gootenberg, 1981, p. 139).

¹⁶ Mis cálculos se basan en *El Comercio* (1851a; 1851b; 1851c). Según los datos más confiables a nuestro alcance, los colegios electorales entregaron un total de 3804 boletas; la distribución entre los principales candidatos fue la siguiente: Echenique (2392), Elías (609) y Vivanco (326). Los restantes 295 votos válidos correspondieron a candidatos menores, entre ellos San Román (242), Bermúdez (52) e Iguain (1). Los progresistas también eran fuertes en La Libertad y Huaraz, mientras que los clubes vivanquistas tenían sus bastiones en Arequipa (46%), ciudad natal del candidato, y Junín (17%), con escasos seguidores en varias otras zonas.

¹⁷ Las mismas fuentes. Eliminé de mis cálculos todos los votos «anulados» o «dobles».

Los artesanos pertenecientes a los gremios más politizados de la ciudad también hicieron circular petitorios y organizaron demostraciones masivas para protestar por la eliminación estatal de las barreras arancelarias. Además, publicaron innumerables panfletos y artículos periodísticos en *El Comercio*, en los que recordaban a los políticos que ahora eran una fuerza política que había que tener en cuenta: «los hemos defendido [...] con nuestros votos [y] los hemos elegido como nuestros representantes» (*El Comercio*, 1849). Los artesanos de Lima usaban el eslogan «somos la mayoría», una frase que deja ver hasta qué punto ya habían asimilado la noción de soberanía democrática. En octubre de 1854 enviaron a un cigarrero, José María García, a defender su postura ante los integrantes del Congreso Nacional, y si bien el gobierno no cambió su política, la presencia de García frente a los diputados, el presidente y los ministros de la nación señaló una modificación en el paisaje simbólico de la vida política.

Moral pública, revolución política y descentralización del poder

En la década de 1850, la venta de guano suministró al tesoro nacional ingresos que triplicaban los anteriores y permitió así a los funcionarios gubernamentales destinar una buena parte de esas rentas a modernizar el Estado y pacificar a los caudillos militares de todo el país. Como parte de esas reformas, los funcionarios reemplazaron viejos reglamentos y códigos jurídicos coloniales por otros liberales y republicanos que protegían la propiedad y los derechos personales, consagrados en el primer Código Civil y Comercial del país, de comienzos de la década de 1850. El historiador jurídico Fernando de Trazegnies ha aclarado el significado de estos códigos para la vida pública:

La principal inquietud no era crear un marco jurídico para la introducción de una economía liberal. Antes bien, la prioridad fundamental era organizar un Estado [...], y por eso el orden legal que surgió, aunque inspirado en premisas liberales, persiguió metas completamente ajenas a ellas (1992, pp. 47-48, 201-202 y 325-335).

En el Perú, esos códigos allanaron el camino a la formación de un Estado nacional y no al desarrollo de mercados económicos, como había sucedido en Europa Occidental y los Estados Unidos.

Los códigos dieron un marco legal a los derechos de propiedad, al facultar a comerciantes y terratenientes a exigir indemnizaciones monetarias del tesoro nacional por las pérdidas que habían sufrido en 1854 a raíz de la abolición de la esclavitud decretada por el gobierno. En menos de un año, funcionarios del tesoro pagaron

alrededor de siete millones y medio de pesos a casi dos mil expropietarios de esclavos, la mayoría de los cuales vivían en el departamento de Lima. Las condiciones del acuerdo eran excesivamente generosas, ya que el tesoro pagaba hasta trescientos pesos por cada esclavo, con prescindencia de su verdadero valor de mercado: los ancianos débiles se valuaban en la misma suma que los jóvenes y fuertes. Muchas otras irregularidades caracterizaban el proceso: los propietarios declaraban a menudo más esclavos de los que habían tenido y reclamaban una indemnización por otros que, en realidad, habían pagado su propia manumisión (Quiroz, 1987, p. 159)¹⁸. Este código fortaleció el poder económico de los propietarios de Lima, uno de los principales respaldos del régimen autoritario en el país, y con ello debilitó aún más, paradójicamente, los cimientos liberales y democráticos de la sociedad política peruana.

El gobierno también indemnizó a la élite por las pérdidas en que habían incurrido durante las guerras de la independencia y las guerras civiles del pasado reciente. El señor Fernando Casós, un influyente publicista, se opuso vigorosamente a ambos tipos de indemnización, pero muy en especial al primero:

¿No era un deber la asociación general de los peruanos para adquirir la propia independencia? [...] Todos estuvimos en un tiempo obligados a contribuir en común [...] [y] cada individuo contribuyó por su parte con los elementos de que disponía; el rico puso su contingente de fortuna, porque no quiso exponer su persona; el pobre que no disponía de nada puso su más precioso elemento [...], su sangre (Casós, 1854, pp. 26-27; Quiroz, 1987, p. 49).

El gobierno ignoró este argumento y repartió aproximadamente veinticuatro millones de pesos entre casi dos mil novecientos ciudadanos; la mayoría de esos fondos fueron a los mismos comerciantes y propietarios de Lima que se habían beneficiado con anterioridad. A juicio de Alfonso Quiroz, el principal estudioso del tema, el proceso por medio del cual se hacían los reclamos y se transferían los fondos era tan corrupto como en el pasado:

Los funcionarios de gobierno y sus socios comerciantes obtenían grandes sumas mediante la falsificación, la ilegítima admisión de reclamos y otros medios ilegales, y vendían con rapidez sus bonos espurios para evitar la persecución de la justicia. [...] Por debajo de la superficie, la corrupción de la Consolidación fue una expresión de la lucha política entre los opositores partidarios de los militares [y el régimen civil] (Quiroz, 1993a, p. 25).

¹⁸ Los amos recibieron a menudo mucho más dinero de lo que hubiera correspondido al valor real de sus esclavos en el «mercado», y se los indemnizaba incluso por esclavos que ya habían pagado su libertad a través de la manumisión.

Estas políticas fortalecieron la muy extendida opinión entre los ciudadanos de que las instituciones públicas eran el patrimonio de la élite y no la encarnación de la nación.

El gobierno central y el Estado habían alcanzado cierta estabilidad, a pesar de que los ciudadanos todavía se negaban a ver en sus instituciones la soberanía del pueblo, ya que las consideraban corruptas e indignas de ese honor. Un panfleto influyente, escrito por un tal Timoleón, explicaba:

El Gobierno dejó de ser a los ojos de la Nación el administrador justo y fiel de los caudales nacionales, y pasó a ser el jefe de una camarilla de hombres privilegiados cuyas aspiraciones saciaba a costa de la hacienda, del crédito público y de la marcha constitucional del país (Timoleón, 1855, p. 15).

El plan de la Consolidación, tal como llegó a conocerse, fue parte de una lucha simbólica y moral en torno del significado de la nacionalidad y la ciudadanía en el país, que se había complicado mucho más debido a la acusación del público contra los funcionarios gubernamentales por soborno y corrupción. La ciudadanía se mantenía firme en su antimilitarismo, pero comenzaba a ser crítica de los funcionarios civiles que utilizaban los dineros públicos para el lucro privado. Y dejaba asentada su desaprobación de la única manera que podía hacerlo, la organización de una rebelión masiva, la más grande hasta ese momento, que ganó el apoyo de grupos de la élite y del pueblo llano de todo el país.

Los ciudadanos de Lima y de alrededor de una docena de ciudades provinciales se levantaron en protesta contra la corrupción pública. En la capital, los artesanos, los negros y grupos de la élite se unieron y se sublevaron, como lo habían hecho en la década de 1830 en apoyo del candidato presidencial elegido por el Congreso. Pero esta rebelión también era diferente, en opinión de Jorge Basadre:

Venía de abajo, era general, incontenible, mucho más amplia y consumada que la de 1834 [...], era un plebiscito contra un régimen acusado de ladrón. [...] Por otra parte, la [reciente] abolición de la esclavitud y la supresión del impuesto de capitación indígena dieron un contenido social a esta guerra civil, haciendo de ella la primera de su tipo. Todo el país se estremeció, de uno a otro extremo (Basadre, 1961-1, p. 312)¹⁹.

La rebelión en la capital fue masiva y espontánea, y los grupos del pueblo llano escogían sus blancos con considerable precisión. Manuel de Mendiburu, uno de esos blancos, describió así el alzamiento visto desde las ventanas de su casa:

¹⁹ Se trata del movimiento de masas más importante de la época, pero todavía carecemos de un estudio dedicado a él.

Pandillas de negros [...] cruzaban las calles confundiendo con los grupos de gente vulgar y turbulenta. Se apostrofaba con los epítetos de *ladrón* y *consolidado* a aquellos sobre quienes cargaba el odio de los vencedores. [...] El populacho [...] trajo consigo y rodado por el tránsito un cañón perteneciente al colegio militar... Preparábanse para hacer fuego a las puertas que se mantenían cerradas. [...] Las fincas del general Echenique, de sus deudos y de diferentes funcionarios, sufrieron crueles ataques, efectuándose en algunas como en el palacio de gobierno, un completo saqueo y destrozo que algo se extendió a los ministerios, oficinas públicas y archivos. La quinta del exvicepresidente [...] quedó totalmente vacía (citado en A. Quiroz, 1987, pp. 134-135).

Los ciudadanos atacaban a los funcionarios gubernamentales y la élite económica por haber robado dineros públicos, mientras los calificaban de «ladrones» y «consolidados», una indicación de que sabían por qué se rebelaban; no se trataba de «rebeldes primitivos», para emplear la expresión de Eric Hobsbawm. Se rebelaban para proteger las normas públicas e impedir que la élite económica privatizara el Estado, que los rebeldes identificaban ahora con la nación en su conjunto.

A lo largo y lo ancho del campo, muchos de los que se habían incorporado a los clubes electorales y participado en la elección anterior ahora se rebelaban. Más de catorce localidades se unieron al levantamiento, en el que los notables de cada lugar tuvieron un papel protagónico (McEvoy, 1994, pp. 57-58). Con el objeto de coordinar sus iniciativas, reorganizaron la vida municipal y se valieron de las municipalidades para reclutar rebeldes, recolectar fondos de residentes locales y proporcionar a los ciudadanos un lugar para debatir las inquietudes comunes. Delegados municipales se reunieron en diversas ocasiones y negociaron las exigencias durante toda la rebelión, para desconcierto de los insurgentes de Lima, que querían mantener el movimiento bajo su control. Fueron incapaces de hacerlo y se vieron obligados a ceder, por primera vez en la historia del país, a las demandas formuladas por las élites provinciales. A cambio del apoyo invariable de estas, la élite de Lima aceptó descentralizar el poder, restablecer los municipios y disolver todas las antiguas instituciones políticas centralistas y crear otras de carácter federalista, que quedarían consagradas en una nueva constitución (Pike, 1967, pp. 100-103).

El movimiento que se desencadenó en la capital y las provincias tenía metas comunes, aunque las reivindicaciones de una y otras eran un tanto distintas debido a sus diferencias en la interpretación del reciente fiasco. Según las élites provinciales, la única manera de impedir la corrupción gubernamental y garantizar que los funcionarios públicos rindieran cuentas de sus actos consistía en descentralizar el poder. Los rebeldes de Lima, por su parte, sostenían que el cambio de gobierno era suficiente

para modificar la moral pública²⁰. La revolución triunfó y el nuevo gobierno del presidente Castilla cumplió la promesa antes hecha a los rebeldes de las provincias: se reinstauraron las juntas departamentales y los municipios que habían sido suprimidos en la década de 1830.

En el Perú, el despotismo militar negaba a los ciudadanos un lugar para ejercer la política, y de ese modo reafirmaba a estos en su vigorosa disposición a vivir de espaldas al Estado.

²⁰ Los residentes de la norteña Cajamarca se contaron entre los más comprometidos con el federalismo. Se separaron de La Libertad y crearon su propio departamento, un precedente que luego seguirían otras localidades.

CAPÍTULO 6

HABLAR EN LENGUAS: LA ESFERA PÚBLICA PERUANA

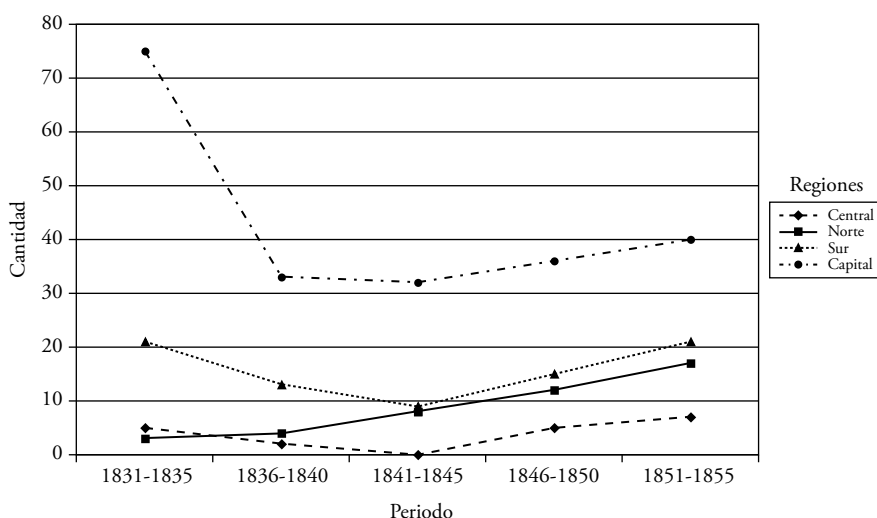
Durante la primera mitad del siglo XIX una abrumadora mayoría de los peruanos estuvo ausente de los debates públicos, y cuando participó en ellos rara vez apeló al catolicismo cívico, en contraste con los mexicanos, que a esa altura utilizaban ese vocabulario como herramienta de comprensión mutua en la vida diaria. Los pocos peruanos que usaban palabras claves del catolicismo cívico en la vida pública lo hacían de una manera formal y casi mecánica para discutir cuestiones programáticas abstractas y no inquietudes cotidianas. Su falta de fluidez con ese vocabulario, combinada con la ausencia de vida asociativa y los recurrentes brotes de contienda civil, impidieron que la deliberación crítica echara raíces en el Perú.

ESTRUCTURAS SOCIOINSTITUCIONALES

Entre 1831 y 1851 los peruanos crearon no menos de trescientos sesenta periódicos en todo el país. Aunque casi todos ellos duraron menos de un año, como la producción era relativamente continua, los lectores nunca carecían de publicaciones¹. En el período que va de 1831 a 1835 los peruanos publicaron ciento cuatro periódicos; de 1836 a 1840 el número cayó a cincuenta y dos, y se mantuvo alrededor de ese nivel (cuarenta y nueve) durante el siguiente quinquenio (1841-1845), para elevarse a sesenta y ocho entre 1846 y 1850 y trepar a ochenta y siete entre 1851 y 1855. En términos generales, la producción de periódicos cayó en 1836, cuando Bolivia anexó el Perú (Confederación Peruano Boliviana, 1836-1839). Se mantuvo deprimida durante los siguientes dos decenios debido, paradójicamente, a la desmilitarización de la vida pública. Los autores periodísticos que habían estado vinculados a una u otra facción militar habían perdido su razón de ser y a sus lectores.

¹ Todos los datos presentados en este párrafo se basan en mis tabulaciones de los datos que Mariano Felipe Paz Soldán expone en *Biblioteca peruana* (Lima, 1879). Como mi interés es la «opinión pública», he omitido en mi análisis todas las publicaciones ligadas al gobierno y los caudillos militares.

Cuadro 6.1. Producción de periódicos y opinión pública, 1831-1855



En términos regionales, Lima fue el centro de la opinión pública a lo largo de todo el período. El 62% de los periódicos se publicaban y circulaban principalmente en la capital. *El Comercio*, el diario limeño más importante, tenía unos mil lectores. Diversos viajeros encontraron ejemplares del diario en pequeñas ciudades como Hualgayoc (Cajamarca) y Angasmarca (La Libertad), en el norte del país, aunque la mayoría de los periódicos de Lima solo eran leídos por residentes locales². Casi todos los demás periódicos (un 27%) se editaban en la ciudad de Arequipa, en el extremo sur, y su público exclusivo era la gente del lugar. Los periódicos restantes (9%) aparecían en el norte y el centro del país. La producción periodística y el debate público seguían centralizados y concentrados en Lima.

Una enorme mayoría de los peruanos no hablaba ni entendía el español y además era analfabeta, lo cual le imposibilitaba participar en las discusiones públicas. En el altiplano andino (Cusco, Puno, Ayacucho), donde vivía la mayor parte de los indígenas, más de las dos terceras partes de estos hablaban solo quechua o aimara (Blanco, 1974, p. 283). Aunque no hay estudios confiables de las prácticas de lectura y escritura en el Perú decimonónico, en la década de 1830 un periodista estimaba que los índices de alfabetismo eran del 30% en Lima, el 12% en las ciudades de provincia y el 2% tierra adentro, una cifra que incluía a párrocos, magistrados

² Véase Vicuña (1848) y Lastarria (1967, p. 88) sobre los lectores. Véase Witt (1987, pp. 140-141) con referencia a la circulación.

de distrito, soldados, propietarios de fincas y pequeños comerciantes (*El Mercurio Peruano*, 1829a; 1829b)³.

Lima era sin lugar a dudas el centro de la producción periodística y la opinión pública. A fines de la década de 1840, Pedro Félix Vicuña, un corresponsal de *El Mercurio*, el principal diario chileno, visitó la ciudad y señaló:

Lima es un lugar singular, y casi podría decirse que hasta único; todo el mundo siente aquí pasión por escribir [...] y quienquiera que escriba tiene la certeza de ser leído. [...] No se crea que los caballeros son los únicos que leen aquí; el pueblo, artesanos y trabajadores de todas clases, ahorran dinero a fin de comprar un número de *El Comercio*, y los que son demasiado pobres para comprar un ejemplar lo piden prestado a otros. Los que no saben leer escuchan, comentan y discuten con el resto. Aun las mujeres participan (1948, p. 2).

¿Cómo aprendían a leer y escribir el pueblo llano, los negros, las mujeres y otros grupos marginales? En un artículo publicado en *El Comercio* (1848, p. 2), un aristócrata de Lima explicaba que un congresista le había «dado» un «cholino» de la sierra, al que él había mandado a la escuela y le había enseñado a leer y escribir en español. También los esclavos tenían acceso, aunque limitado, a la escolarización:

Muchos mulatos de Lima han tenido una buena educación por el mero hecho de acompañar a sus jóvenes amos a la escuela primaria y luego a la universidad. En los debates universitarios es común ver a los mulatos ayudar [a sus amos] proponiendo un silogismo; suele hacerse referencia a ellos como «palanganas», que es un término local para designar a los parlanchines (Stevenson, 1971, p. 170).

Numerosos indígenas y plebeyos adquirieron fluidez en el español y aprendieron a leer y escribir en el ejército. Mientras estaban estacionadas en Piura, en el norte, las tropas del general Agustín Gamarra leían *El Atleta de la Libertad*, un tabloide publicado por la oposición: «ejemplares [de *El Atleta*] entre mis tropas; [el periódico] corrompía su moral, destruía su disciplina [...] y los hacía desobedecer mis órdenes» (Gamarra, 1952a; 1952b).

Hacia la década de 1830 aquellos grupos tenían sus propios periódicos, incluyendo *El Hijo del Montonero*, que presentaba el «ingenioso verso» de Ildefonso, un satírico político cuyos sonnetes eran «conocidos en todas las tabernas» (*El Genio del Rímac*, 1834f, p. 1). La versificación facilitaba a los analfabetos confiar los escritos de Ildefonso a la memoria.

³ A comienzos de la década de 1870, el índice de alfabetismo era del 9% en la ciudad de Sechura, una comunidad indígena del departamento norteño de Piura con una población de alrededor de mil quinientos habitantes, según datos de Diez Hurtado (1993, pp. 64 y 102).

Las mujeres no estaban autorizadas a asistir a la escuela, de modo que aprendían a leer y escribir en sus casas y concurriendo a las audiencias judiciales. Vale la pena citar la descripción que hace Carmen Cubea: «[Los] escuchaba leer los diarios, y luego trataba de leer [...] la mayor cantidad posible de artículos sobre una diversidad de temas» (Anónimo a, 1843, p. 3).

Los juzgados también brindaban a las mujeres de la élite una oportunidad de aprender a leer y escribir y deliberar en público:

No crean que soy otro de esos charlatanes que escriben sobre asuntos legales sin conocer nada del tema, o que soy de aquellas que, como lo prescribe mi sexo, solo pueden remendar calcetines, coser blusas y cocinar guisos. A decir verdad, la vida doméstica me ha enseñado todo lo que necesito saber, y [por mis experiencias] he tenido confirmación de lo que tantas veces escuché de niña: los pleitos enseñan a las mujeres cómo defender sus derechos. [...] Al memorizar los argumentos que esgrimen los abogados, aprendemos a defendernos (Anónimo a, 1843, p. 2).

También los esclavos podían contar con el sistema judicial para conocer sus derechos. El «Defensor de Menores» se convirtió en una «gran figura» en la comunidad negra porque enseñaba a los esclavos y ex esclavos cuáles eran sus derechos y cómo podían protegerse de amos y empleadores abusivos (Blanchard, 1992, pp. 41-46, 74 y 204-205; Aguirre, 1993, pp. 157-158, 184-185, 194-197, 201-207 y 277; Hunefeldt, 1994, pp. 15, 65 y 237).

La opinión pública seguía siendo muy reducida aun en Lima. La mayoría de los artículos publicados en los periódicos abundaban en difamaciones y una retórica extremista:

Al revisar nuestra producción periodística encontramos poco que sea de verdadera importancia para la nación. Nuestros periódicos están llenos de ataques repugnantes y calumniosos y vergonzosas polémicas que nuestros escritores usan simplemente para arruinar la reputación de algún colega. Nuestros debates públicos no son mejores. También en ellos se acostumbra ventilar animosidades personales. Nuestros diarios no están a la altura de su principal deber. [...] La falta de generosidad que anima a los directores de nuestros periódicos [...] es un obstáculo para nuestro país, y no un factor que contribuya a su progreso (*El Progreso*, 1850a, p. 7)⁴.

Los fanáticos políticos inundaban la esfera pública con diarios extremistas como *El Telégrafo*, *La Guardia Nacional* y *La Verdad*, que eran los más influyentes y de mayor éxito económico. Por lo común, eran los periódicos más intolerantes y fanáticos los

⁴ Véase también *El Telégrafo de Lima* (1833c, p. 2).

que terminaban por definir los parámetros periodísticos para el resto (Pardo y Aliaga, 1869, p. xvii)⁵. Los pocos escritores públicos que se resistían eran ignorados:

Nuestra nueva forma de vida [democrática] exige de nosotros, los escritores, iluminar más que inflamar las pasiones de nuestros lectores. [...] [No debemos] hablar desde el corazón cuando no podemos persuadir al intelecto; no debemos provocar furia y lástima [para moverlos a actuar]. Antes bien, deberíamos apelar a razones racionales para tratar de sosegar su exaltada imaginación (*El Genio del Rímac*, 1834b; 1834d).

Los escritores moderados se apoyaban en la terminología cívica católica para criticar y modificar las prácticas periodísticas, pero sin ningún efecto perceptible. Tal vez esa fuera la razón por la que el pueblo llano no distinguía con claridad entre un artículo periodístico y un manual religioso: «A más de los periódicos [...], se [...] oye [a los vendedores callejeros] ofrecer a los transeúntes “cuatro panes de jabón y la pasión y muerte de Nuestro Señor Jesucristo [...] [e] instrucción para hacer una buena confesión”» (Lastarria, 1967, p. 89).

Los periódicos y los manuales coincidían en el hecho de apoyarse en el dogma y no en la deliberación para mantener el interés del lector. Un pequeño número de integrantes del pueblo llano tenían en Perú capacidades de lectoescritura, pero pocos de ellos poseían aptitudes deliberativas dignas de mención.

REDES COMUNICACIONALES

La élite y el pueblo llano peruanos de las zonas urbanas y rurales desarrollaron una serie de prácticas comunicacionales: lectura y escritura, rumores y chismes, señales visuales y movimientos corporales, para influir en las opiniones de los otros sobre los asuntos públicos.

Prácticas de lectura y escritura

En contraste con su par de México, la élite de Lima no frecuentaba los cafés. Según el cónsul francés, Monsieur Félix Lettelier, en la capital peruana había apenas cuatro cafés, todos ruinosos y carentes de vida social (Lettelier citado en Pérez Mallaína, 1980, p. 210)⁶. La élite limeña, enloquecida por el estatus, los evitaba porque a ellos

⁵ En la década de 1830, Pardo y Aliaga, el principal poeta del país, transformó su salón literario en un partido político; al decir de uno de sus miembros, el «Partido Conservador nació [...] aquí». Se encontrarán otros ejemplos en Távora (1951, p. 84), Basadre (1961-1, p. 308), Radiguet (1971, pp. 55-59) y Anónimo b (1834). En Biblioteca Nacional, «Causas por conspiraciones», legajo 705, 1851, se hallarán datos sobre un salón que se concentraba en la manipulación electoral.

⁶ Según Pezet (1851) había tres cafés en el departamento de Moquegua y uno en el de Tacna.

concurría gente del común. Durante sus visitas a Lima para comprar herramientas y provisiones agrícolas, un autodenominado rústico solía parar en el café Bodegones, donde «rogaba a una de las personas mayores [...] que le leyera [...] los anuncios [del diario]» (Huayra-Chaqui, 1843, p. 3)⁷. A diferencia de la élite de México, su par de Lima se congregaba en salones literarios caseros y, más adelante, en reuniones familiares para discutir los asuntos públicos.

Todos los intelectuales públicos limeños participaban en algún salón literario. Los funcionarios gubernamentales los atacaban con frecuencia para impedir que la oposición se reuniera, y de ese modo forzaban a muchos de ellos a reemplazar los salones por reuniones familiares que eran mucho más seguras. Con el tiempo, los intelectuales públicos transformaron esos encuentros de familia en centros de discusión ideológica, lo cual generó alarma entre los funcionarios estatales y la policía (Tirado, 1834, p. 2)⁸. El gobierno trató de poner fin a estos grupos «conspirativos» mediante la publicación de los lugares donde se realizaban esas reuniones en diarios locales, para alentar a grupos plebeyos a atacarlos. El diario antigamarrista *El Genio del Rímac* publicó la siguiente lista:

Los antigamarristas se encuentran regularmente en una gran casa en la esquina de Zárate; enfrente a lo que antaño era el café San Agustín; en la casa que está pasando la iglesia del Espíritu Santo; frente al Tribunal de Minería; en la casa de al lado del presidente de la Corte Suprema; en las oficinas administrativas de uno de los ministerios, y debajo del puente (Anónimo b, 1834; *El Genio del Rímac*, 1834a).

Como precaución adicional el gobierno liberal del presidente Orbegoso, con el aliento de *El Genio del Rímac* y otros diarios de similar tendencia, creó un «Comité de Depuración» a fin de reunir información secreta sobre la oposición, que usaba como prueba contra ella en la justicia. Los acusados de subversión eran expulsados del país (Orbegoso, 1834, p. 2; *El Genio del Rímac*, 1834e, p. 2).

La politización de las reuniones familiares desgastó los lazos de amistad y puso en dificultades a los adherentes a distintas simpatías políticas que pretendían asistir a los mismos encuentros. Durante su estadía en Lima, Flora Tristán, la feminista socialista francesa, señaló:

Existían enemistades profundas entre parientes y aun entre hermanos. La libertad no figuraba para nada en estos debates políticos. [...] Los epítetos de *gamarristas*

⁷ Sea este relato veraz o no —y resulta algo más que verosímil que lo es, dado el tono y el contenido de la carta—, lo que debe destacarse es que la escena que presenta era muy corriente.

⁸ La carta «Señores editores» (*El Comercio*, 1843b) informa de la existencia de antivivanquistas en «los portales y las principales alamedas, que hablan en voz alta y con pasión [...]. Por eso el actual gobierno necesita seguir adelante con sus reformas [limpiar las calles de Lima]».

y *orbegosistas* distinguían a los dos campos entre los cuales se dividían las familias. La desconfianza reinaba en todas partes y trataban de perjudicarse mutuamente (1946, p. 346).

El extremismo político provocó daños en las redes de parentesco de Lima, y no hizo con ello sino radicalizar aún más los debates públicos. Los lazos personales cobraron mucha más importancia que las diferencias ideológicas. Las anfitrionas más resueltas e inteligentes de los salones manipulaban esos lazos a fin de que el general al que se oponían volviera a sus cuarteles. En abril de 1834, ocho de los generales más leales al presidente Gamarra firmaron una tregua con sus pares en el campo de batalla de Maquihuayo (Basadre y Chocano, 1953, p. 16; Bilbao, 1867, p. 145). La vida de los salones radicalizó las relaciones familiares pero también sirvió para humanizar las diferencias políticas y es la razón por la cual, pese a incontables guerras civiles, el Perú nunca pasó por un «reino del terror» similar al vivido en la Francia jacobina⁹.

Redes de rumores y chismes

La transformación de las reuniones familiares limeñas en centros de adoctrinamiento y agitación políticos despojó a las tenaces matriarcas de su papel tradicional de anfitrionas y llevó a muchas de ellas a las calles. Antes de salir de su casa, estas mujeres se ponían sus «sayas y mantos» y se velaban a tal punto que eran difíciles de reconocer aun para los miembros de su familia. Las señoras de la élite dedicaban parte del día a pasear sin escolta por las calles de la ciudad; Flora Tristán dijo que las «tapadas» de Lima eran aún más emancipadas que las mujeres de París (Radiguet, 1971, p. 39; Lastarria, 1967, p. 55; Tristán, 1946, p. 401). El pueblo llano sentía un particular agrado por las limeñas tapadas y nada lo hacía más feliz que protegerlas: el «populacho urbano castigaba [...] a cualquier malhechor» que tratara de poner al descubierto su identidad (Tschudi, 1966, p. 110). En la época colonial, el uso del velo había sido una expresión de la docilidad de la mujer hacia su marido, pero ahora era, según el célebre escritor chileno José Victorino Lastarria, una manifestación de emancipación:

La saya y manto son las armas de la independencia de la mujer, y ellas han hecho más por la elevación y por la influencia del bello sexo, que los libros y congresos con que las francesas han procurado conquistarlas. [...] Con la saya y manto dominan las mujeres en el paseo, en la barra de las Cámaras, y hasta en el templo (Lastarria, 1967, p. 101).

⁹ Távara (1951, pp. 185-191) sostiene que la mayoría de los asesinatos políticos se produjeron a fines de la década de 1830, bajo la dominación boliviana. Ver Echenique (1952, p. 50).

Las mujeres llegaban así a formar parte de una compleja red comunicativa que se extendía desde las cámaras del congreso hasta la iglesia parroquial y el hogar. Desde mediados de la década de 1850, el gobierno, bajo presión de los hombres de Lima, prohibió el uso de la saya y el manto (Skogman, 1967, p. 122; Lastarria, 1967, p. 101).

En la ciudad meridional de Arequipa, la segunda más importante del país, las damas de la élite también resquebrajaban el control masculino de la vida pública, pero lo hacían con una elegancia característica. Según un visitante, «las mujeres [de esta ciudad] [...] hacen pocas visitas, y se conforman con mantener una comunicación verbal por medio de sus doncellas y un constante intercambio de flores, frutas y dulces» (Marcoy, 1875-1, p. 39). Las doncellas dedicaban las mañanas a hacer visitas de cortesía a las otras casas, donde se reunían, pasaban la información sobre los sucesos del día y se entregaban a formas ritualizadas de don a fin de consolidar los lazos sociales que existían entre las matriarcas de la ciudad. Estas también invitaban a los hombres a visitarlas en sus hogares, y utilizaban a sus huéspedes para reunir información adicional. Si bien los hombres controlaban la prensa, el púlpito y otros canales de comunicación pública en Arequipa, las mujeres lograban eludirlos y establecer su propia red de información enraizada en la vida privada y basada en los rumores y los chismes.

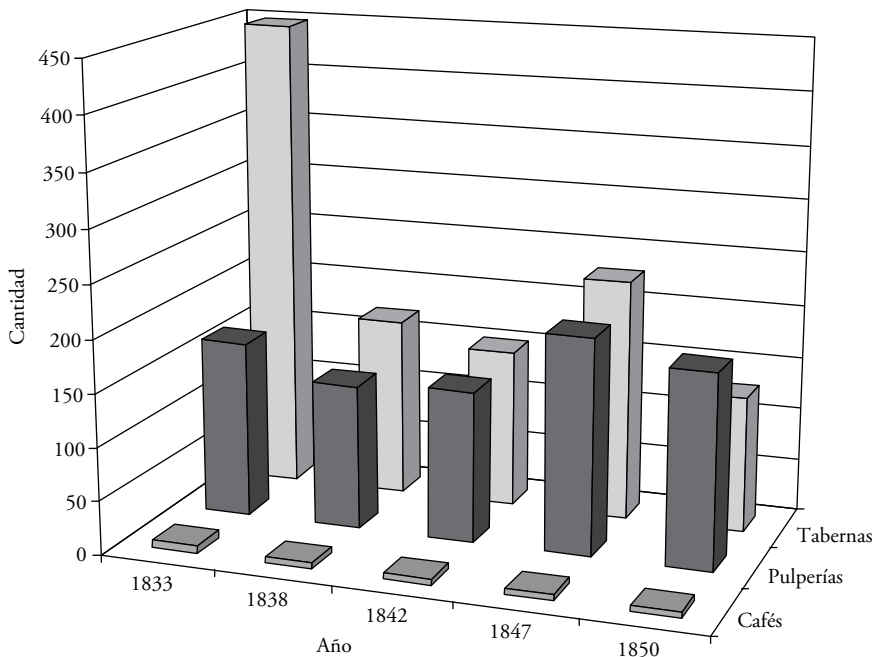
En Lima, los periódicos y los panfletos circulaban «de los cafés y las pulperías a otros lugares, y la gente [a lo largo del camino] siempre hace la misma pregunta: “¿qué novedades hay?”» (*El Comercio*, 1842e, p. 2). Los plebeyos se reunían en las pulperías, los comederos de trabajadores (chicherías) y las tabernas de barrio (chinganas) para discutir los asuntos públicos. Casi todos estos establecimientos se encontraban en los barrios más pobres y racialmente mixtos de la ciudad¹⁰. Las pulperías eran frecuentadas por «cholos, zambos y negros», y no muchos blancos (Radiguet, 1971, p. 40). Las chicherías, en contraste, atraían a «negros congos [...], hoscos criollos blancos, atractivas mujeres blancas, mulatas encopetadas, monjes, soldados y comerciantes» (Tschudi, 1966, p. 144). La cuarta parte de las tabernas era de propiedad de mujeres, mientras que otro 50% estaba en manos de negros. El pueblo llano de todos los orígenes raciales y étnicos era bienvenido a esos establecimientos, a los que concurría a menudo para compartir las últimas noticias sobre viviendas, puestos de trabajo y oportunidades de matrimonio (Hunefeldt, 1994, pp. 74-76 y 172-173; Aguirre, 1993, pp. 81-92). Las tabernas, chicherías y pulperías se contaban entre los escasos lugares donde los plebeyos, bien alejados de la élite, podían conversar de asuntos políticos y religiosos en un ambiente relajado y jovial.

¹⁰ Forment (1993) presenta una sociogeografía de estos establecimientos. El distrito I, en el noroeste de la ciudad, reunía el 27% de ellos; el distrito II contaba con el 18%; en el distrito III, en el nordeste, había un 25%, y en el distrito IV, al sur, se concentraba un 20%. La siguiente nota enumera las fuentes utilizadas para realizar estos cálculos.

En 1835, bajo el gobierno autoritario del general Salaverry, el ejército desató una campaña de terror contra los oprimidos de Lima. Como parte de la campaña, funcionarios estatales atacaron aquellos centros plebeyos de discusión, a pesar de que no representaban una amenaza al «orden público». Aldo Panfichi explica por qué: «la plebe urbana elaboró una jerga propia, antihéroes [que idealizaban] a los bandidos, una sátira burlona de la formalidad de la aristocracia, danzas consideradas escandalosas por sus insinuaciones sexuales, canciones disolutas [...] [pero sin] un sentido contestatario [contra el orden político]» (Panfichi, 1995, pp. 37-38; Flores Galindo, 1984, pp. 155-160; Millones, 1978, pp. 41-44).

Al cargar contra las tabernas del pueblo llano, el gobierno procuraba destruir un centro de deliberación, un contrapúblico (Aguirre, 1993, p. 174). Con anterioridad a 1834, Lima tenía no menos de 447 tabernas; luego de 1838, una vez puesta en marcha la campaña, solo quedaron en pie 147 de ellas, tal y como lo indica el siguiente cuadro¹¹.

Cuadro 6.2. Tabernas, pulperías y cafés en Lima, 1833-1850



¹¹ Todos los datos proceden del Archivo Histórico Municipal. Para los datos de 1833, véase H4-1715; sobre 1838, véase H4-1787; sobre 1842, véase H4-1735; sobre 1847, véase H4-2184, y sobre 1850, véase H4-1961.

En el momento culminante de la campaña, a fines de la década de 1830, los plebeyos habían perdido alrededor del 66% de sus tabernas. Poco después, el número de estas creció, dado que la plebe comenzó a devolver golpe por golpe a través de constantes escaramuzas. Hacia el final de la campaña, en 1850, las tabernas del pueblo llano eran aproximadamente el 71% de su número original.

Señales visuales

La élite y el pueblo llano peruanos también recurrían a señales visuales en plazas de toros, salas teatrales y celebraciones patrióticas y religiosas para expresar su aprobación o desaprobación al gobierno. Los murales públicos también les brindaban una oportunidad de representarse.

Los funcionarios del Estado, como sus pares de otros lugares, apelaban al «pan y el circo» para distraer a la ciudadanía de los acuciantes problemas de la vida pública. Con asientos para diez mil espectadores, la plaza de toros de Lima tenía el doble de capacidad que la de Pamplona, la más grande de Europa. Según relatos contemporáneos, las corridas de toros contaban con buena concurrencia y eran uno de los pocos acontecimientos públicos en que la élite y la plebe se mezclaban: «las graderías están atestadas [...] y la belleza y el rango se juntan con el populacho abigarrado y varipinto»; «blancos, europeos, indios, americanos, negros y una diversidad de mestizos» acudían en multitud a ellas (Miller, 1828-1, p. 392; Radiguet, 1971, p. 64). Las corridas de toros reunían a la nación y brindaban así al presidente y sus funcionarios una excelente oportunidad de hacer un «sondeo aleatorio» de la opinión pública: «Cuando [las autoridades] entraban a la plaza, los espectadores [de la élite y la plebe], según el humor que prevaleciera en ellos y su grado de satisfacción con el gobierno, las recibían con entusiasmo o un gélido silencio» (McGregor, 1975, p. 145). Abundan los ejemplos de ambas actitudes.

Los teatros también eran importantes ámbitos de deliberación, aunque la concurrencia a ellos estaba limitada a la élite, lo cual proporcionaba al presidente lo que un encuestador contemporáneo llamaría un *focus group*. En 1843, luego de derrotar a sus rivales, el presidente Vivanco asistió al teatro y

fue saludado con entusiasmo, regocijo y [...] aplausos. [...] Los hombres reunidos [en el público], propietarios, capitalistas, comerciantes, aquellos de quienes, debido a su ilustración, conocimientos y riqueza, puede decirse que constituyen lo mejor de la sociedad, esto es, la Opinión Pública [...], dieron a conocer sus opiniones, expresando horror e indignación contra los organizadores de la revuelta militar. [Esa expresión] no [...] tenía como fundamento la ceremonia [sino] la espontaneidad (*El Comercio*, 1843a, p. 2).

Los asistentes al teatro no siempre brindaban al presidente y sus funcionarios una recepción tan cálida.

En el interior, la vida teatral tenía radicales diferencias con respecto a la capital y atraía sobre todo a los indígenas, a quienes daba la oportunidad de representarse en público en el escenario sin tener que mostrarse a imagen y semejanza de los criollos de piel clara. Los indígenas montaban sus propias obras. En la década de 1840, un residente de larga data en el Perú visitó Pallasca, un pueblo de Áncash con una población de dos mil habitantes, y dejó esta descripción de una función:

Un indio con una pequeña corona [...] y un largo bastón de mando en la mano, con un espejito incrustado en la punta, representando a Atahualpa; junto a él estaba su amigo y ministro Chimunga [*sic*], vestido de la misma forma, y al lado [de ellos] integrantes de su corte, un séquito de muchos hombres y mujeres, al igual que mozas (Witt, 1987-1, p. 143).

En todo el interior los indígenas utilizaban la vida teatral para revivir su pasado imaginado, un pasado que tenía poco que ver con el resto de la república peruana. El teatro indígena era especialmente dinámico en el sur, en Cusco, Ayacucho y Puno, donde vivían la mayor parte de los campesinos:

En determinados días, los indios se reúnen al anochecer en las chozas de los ancianos de la aldea o del cacique, que les cuenta la historia de los incas, los hechos de sus descendientes y los de la insurrección de Túpac Amaru [...]; así inculca en ellos el odio a los pucacungas, y, mostrándoles efigies de los gobernantes pasados, les da la certeza de que pronto se reinstaurará el reino de los suyos (McGregor, 1975, p. 145).

Estas prácticas comunicativas enraizadas en nociones indígenas de memoria colectiva competían con las centradas en el Estado, aunque también obstaculizaban la difusión de la opinión pública.

Antes de 1850, para representarse en la vida pública, los grupos plebeyos y los indígenas se apoyaban principalmente en las celebraciones religiosas y no en las festividades patrióticas (Bell, 1992, pp. 182-196 y 227-234). En la década de 1840, *El Comercio* describía las festividades del año como siempre las habían descrito sus periodistas y otros intelectuales públicos, a saber, «una ceremonia fría, ridícula y pretenciosa» (*El Comercio*, 1839b, pp. 1-2; 1940a, p. 2; 1940b, p. 2; Sartiges & Botmiliau, 1947, p. 122). En una visita a Chile a comienzos de la década siguiente, el jefe de redacción de *La Semana*, José Arnaldo Márquez, se sorprendió ante el despliegue de patriotismo y entusiasmo de los ciudadanos de ese país. Publicó entonces un artículo sobre el tema, que concluía con esta pregunta: «¿Por qué es que

en nuestro país el 28 de julio y la victoria de Ayacucho, las dos batallas más significativas que se libraron contra la dominación española, no despiertan otra cosa que apatía?» (citado en Dávalos y Lissón, 1936-4, pp. 226-227).

Los rituales patrióticos eran tan exánimes que en la década de 1850 hasta el presidente dejó de organizar un banquete y baile privados para la élite de la ciudad en el Palacio Nacional¹². Esos rituales se basaban en nociones pasivas y excluyentes de ciudadanía y nacionalidad, mientras que las fiestas religiosas tenían sus raíces en principios opuestos.

Las celebraciones religiosas contribuían a la cohesión socioétnica y la integración política. El cónsul francés, el vizconde Eugène de Sartiges, las describía así: «las festividades religiosas y las solemnidades públicas son numerosas en Lima y han probado ser muy exitosas para disipar momentáneamente el odio que divide a los limeños y que a la menor oportunidad se reaviva con creciente intensidad» (Sartiges & Botmiliau, 1947, p. 122).

Cada comunidad coreografiaba a su manera las celebraciones religiosas. En las áreas urbanas, el pueblo llano les daba su impronta. Durante su visita a Arequipa, en el sur, Flora Tristán asistió a una de las festividades religiosas más importantes, en honor al santo patrono de la ciudad:

A la cabeza de la procesión marchaban las bandas de músicos y de bailarines, todos disfrazados. Algunos negros y zambos se alquilan por un real. La iglesia los disfraza con las vestimentas más burlescas. Los viste de pierrot, de arlequines, de tontos [...]. Los cuarenta o cincuenta bailarines hacían gestos y contorsiones de una cínica desvergüenza y molestaban a las negras y a las muchachas de color formadas en fila dirigiéndoles toda clase de bromas obscenas. [...] después de los bailarines aparecía la Virgen vestida con magnificencia. Su traje de terciopelo estaba guarnecido de perlas. Tenía diamantes sobre la cabeza, en el cuello y en las manos. Veinte o treinta negros cargaban esta imagen, detrás de la cual iba el obispo seguido de todo el clero [...] [y] los religiosos de todos los conventos [...]. Las autoridades terminaban la fila oficial, a la que seguía sin ningún orden la masa del pueblo que reía, gritaba y creía estar nada menos que en oración (Tristán, 1946, p. 170).

En Arequipa y otras grandes ciudades las celebraciones religiosas invertían la jerarquía simbólica instaurada por los funcionarios del Estado. En el desfile, los eclesiásticos ocupaban un lugar más destacado que las autoridades gubernamentales.

¹² Se encontrarán descripciones de los rituales cívicos en Lastarria (1967, p. 105) y Sartiges y Botmiliau (1947, p. 122). A fines de la década de 1840, el presidente se negó a invitar a la elite de Lima a su palacio para agasajarla con un refrigerio y bebidas, como era habitual. Esa actitud llevó a muchos miembros de la elite a perder el poco o mucho interés que antaño tenían en los rituales patrióticos.

Los indígenas tenían un papel predominante en las festividades religiosas que se celebraban en el campo. En la ciudad de Jauja, a fines de la década de 1830, los residentes locales celebraron el día de santa Helena, su santa patrona, participando en lo que los antropólogos llaman «guerra ritualizada»:

[Los indios] se dividieron en dos bandos, unos mil de cada lado, se desplegaron en formación de combate e iniciaron la batalla con sus hondas. Las mujeres llevaban las piedras, gritaban y los estimulaban con chicha para que siguieran combatiendo, arrastraban a los caídos y los quitaban [a un lado]. Era terrible verlo [...] [luego] se trabaron en combate cuerpo a cuerpo con palos y cuchillos, unos en persecución de otros [...]. Al caer la tarde, los más débiles de ambos bandos fueron desalojados de la plaza central (Tschudi, 1966, p. 120).

En la región andina, la guerra ritualizada siempre sirvió para «integrar» a los miembros de la comunidad, ya que les proporcionaba un medio de liberar su ira de una manera relativamente contenida y limitada, para restaurar con ello la cohesión social del grupo. Es importante señalar, sin embargo, que si bien en Jauja vivía una gran cantidad de criollos de piel blanca y mestizos, estos rara vez participaban en las mismas celebraciones. La guerra ritualizada unía a los indígenas de la comunidad y a la vez los separaba del resto¹³. Las celebraciones religiosas contribuían a reforzar las diferencias raciales y étnicas, y a la vez impedían el surgimiento de otras más generales, fundadas en las nociones de igualdad democrática y soberanía nacional.

La opinión pública también se expresaba en murales al aire libre. En Lima, a lo largo de las murallas de la ciudad que corrían paralelas al río Rímac, junto a la alameda de los Descalzos, el parque favorito de la élite, había un mural

que representa la idea más extraña que sea dado imaginarse. Se lo llama «El mundo al revés» [y en él] el orden de la naturaleza está [...] invertido: hay caballos montados sobre la espalda de hombres y perros que cuelgan a hombres por los talones, y también puede verse a unos cuantos peces parados sobre la punta de la cola a orillas de un arroyo, con cañas de pescar sostenidas por la boca y con las cuales pescan a los hombres que se asoman en busca de la carnada (Smith, 1839-1, p. 151).

Este mural actuaba como un vívido recordatorio, tanto para la élite como para el pueblo llano, de la brutalidad de la conquista y las persistentes divisiones raciales y étnicas que amenazaban inundar la vida pública.

¹³ Sobre el combate ritualizado véanse Hopkins (1982, pp. 167-187) y Platt (1987, pp. 139-192).

EL RELATO DEMOCRÁTICO

Entre 1830 y 1850 los peruanos utilizaron rara vez el catolicismo cívico en las discusiones públicas. A comienzos de la década de 1850, un pequeño grupo de hombres de la élite que participaban en un puñado de clubes electorales limeños empezó a valerse de la terminología y las expresiones de ese catolicismo para discutir cuestiones programáticas abstractas.

El primero y más explícito uso de las palabras claves del catolicismo cívico se registró en 1849, en un artículo titulado «Espíritu de asociación» y publicado por el Club Progresista en *El Progreso*. El artículo lamentaba la ausencia de grupos voluntarios en el Perú: «el espíritu de asociación, cuando se aplica a alguna meta, tiene el potencial de convertirse en el principal agente y motor del progreso [pero] el Perú sigue siendo uno de los pocos países sudamericanos donde ese espíritu todavía no se ha manifestado» (*El Progreso*, 1849i, pp. 3-4).

La falta de vida asociativa en el país pasó a ser un problema central y recurrente para los miembros del Club Progresista: «es imposible formarse un juicio mucho más triste de nuestra sociedad; los ciudadanos siguen mostrándose incapaces de crear asociaciones y comprometerse con el bien común» (*El Progreso*, 1949j, p. 2).

La *Cartilla del pueblo sobre principios democráticos* de José Nájera tuvo amplia circulación entre la élite y el pueblo llano de Lima. Escrita en la forma de un «catecismo político», utilizaba un procedimiento de preguntas y respuestas que era típico de los manuales religiosos. En respuesta a la pregunta «¿Qué es la democracia?», Nájera escribía:

La democracia es como la ley de Dios, aplicable a todos los lugares, y en todos los tiempos; sin más diferencia que la religión considera a los hombres como deben ser, reservándose su juicio para la otra vida, y la democracia los considera y juzga como son [...]. [Lo que es similar en ellas es] la igualdad, la libertad (pp. 8 y 44).

En términos retóricos, la *Cartilla* efectuaba una doble maniobra: por un lado, reunía religión y democracia, pero por otro las separaba al limitar la primera a los asuntos del «otro mundo» y la segunda a las preocupaciones «mundanas». La jerarquía de la Iglesia rechazó esta interpretación, que ahora, empero, estaba muy difundida entre los sacerdotes y los fieles.

La domesticación de las pasiones y la liberación de la virtud

Los intelectuales públicos estaban convencidos de que la manera más eficaz de democratizar el Perú consistía en modificar la opinión pública y promover la vida asociativa. Aunque consideraban importantes ambas cosas, en sus escritos hacían hincapié habitualmente en una u otra.

La primera y más explícita declaración acerca del significado de la opinión pública en el Perú apareció a fines de la década de 1830 en un artículo publicado en *El Comercio*:

Antes [de la aparición de la opinión pública en nuestro país] era necesario hacer una profunda exploración en la conciencia privada de cada persona [...] a fin de conocer sus ideas [...], pero hoy todo se hace públicamente. [...] Y por eso el secreto era tan importante, mientras que en nuestros días es la publicidad la que cumple el mismo papel. La prensa ha transformado por completo el arte y el estilo de gobernar, así como las invenciones tecnológicas han modificado el arte de la guerra (*El Comercio*, 1839a, p. 2).

No es una coincidencia que el autor usara en la última oración la metáfora de la guerra para describir la opinión pública. Como otros escritores de la época, el jefe de redacción de *El Comercio* tenía una concepción schmittiana de la política («la guerra por otros medios») y favorecía la idea de transformar la «violencia política» en «actos de habla» o, mejor dicho, «palabras combatientes».

Los intelectuales públicos discrepaban acerca de la manera de generar una opinión pública y difundir la deliberación crítica. Como eran muy pocos los ciudadanos que tenían capacidades de lectoescritura y menos aún los que hablaban con fluidez el español, un grupo de escritores propuso una solución estatista y tecnocrática:

El gobierno [...] tiene la responsabilidad de [...] reanimar nuestro cuerpo social y nuestro espíritu público, y podrá hacerlo si organiza discusiones equilibradas e imparciales sobre inquietudes comunes. Esto permitirá a la prensa ser una fuente de poder público y un aliado de la democracia (*El Progreso*, 1850a, p. 7)¹⁴.

Según esta idea, los funcionarios gubernamentales eran responsables de concebir las políticas que debían seguirse e inculcarlas e informarlas a los ciudadanos; estos, por su parte, tenían la responsabilidad de escucharlos con atención. El otro grupo promovía una concepción asociativa de la deliberación:

En el pasado nunca tuvimos [ninguna asociación] y todavía nos cuesta mucho crearlas debido a nuestra [...] falta de nacionalismo y el hecho de que aún no circula en el torrente sanguíneo de la ciudadanía el bien público que es el fuego animador de la vida cívica. En nuestros clubes [...] encontraremos la manera de combinar el bien general con las inquietudes particulares. También tendremos en ellos un lugar para desarrollar nuestras capacidades discursivas, aprender a razonar y a ejercer nuestro juicio (*El Progreso*, 1850b, p. 2).

¹⁴ Véanse también *El Genio del Rímac* (1834c, p. 2) y *El Nacional* (1835a, p. 2).

De acuerdo con este enfoque, el papel de las asociaciones consistía en brindar a los ciudadanos la oportunidad de deliberar sobre los asuntos públicos y conciliar el bien común con el interés particular. Ambas perspectivas, estatista y asociativa, siguieron siendo materia de debate hasta los últimos años del siglo.

Algunos intelectuales públicos subestimaban el papel de la opinión pública y atribuían mucho más peso a las asociaciones voluntarias:

Nuestro objetivo es promover la vida asociativa [...] reuniendo [en un solo lugar] todas las fuerzas [sociales] que actualmente están dispersas [por todo el país]; ese es el punto de partida para superar los muchos obstáculos que todavía nos parecen infranqueables porque estamos aislados unos de otros; [al organizar las asociaciones] nos pondremos en contacto mutuo. Esto posibilitará a los hombres honrados de las provincias forjar lazos con los funcionarios del Estado en diferentes esferas de gobierno (*El Progreso*, 1849a, pp. 5-6).

Además de crear lazos horizontales entre la ciudadanía, el propósito de las asociaciones era permitir a los peruanos forjar lazos verticales con los funcionarios del Estado. Un artículo publicado poco después del recién citado profundizaba en el argumento al sostener que la finalidad de las asociaciones era «llenar» todos los lugares de la vida pública que los funcionarios estatales seguían sin ocupar; se estimaba que las asociaciones orientarían a los ciudadanos hacia «los ámbitos que no eran accesibles al Estado» a fin de promover el civismo en ellos (*El Progreso*, 1949i, pp. 3-4). Para esta perspectiva, los grupos voluntarios eran un apéndice del Estado; en este sentido, la concepción no se diferenciaba demasiado del enfoque de Lenin basado en la idea de «correas de transmisión».

La vida asociativa en la sociedad civil, económica y política

Los intelectuales públicos apelaban al catolicismo cívico en las discusiones sobre la vida civil, económica y política, aunque, como se señaló en el capítulo previo, con anterioridad a 1850 el desarrollo de la vida asociativa tropezaba con muchos obstáculos en los tres terrenos.

Aun los peruanos de inquietudes más democráticas adherían a una concepción de la sociedad civil centrada en el Estado. En 1851, los artesanos publicaron varios artículos en *El Comercio*, en defensa de su derecho a asociarse libremente:

Algunos sectores de la sociedad se han alarmado ante el despertar de un espíritu asociativo entre los artesanos. [...] Hasta ahora, hemos sido una masa inerte [...] sin disfrutar de los beneficios y las ventajas que ofrece la democracia. [...] En nuestro país solo prosperan los ricos, y por eso la igualdad social sigue siendo algo ajeno a nosotros. El gobierno debe intervenir y tender su mano protectora para

que podamos aprender a asociarnos, como quiere nuestro sueño (*El Comercio*, 1851d, p. 3).

Los artesanos demandaban que el gobierno estableciera barreras arancelarias y los asistiera en la creación de asociaciones de socorros mutuos y crédito a fin de permitirles proteger sus talleres contra las importaciones extranjeras y los usureros. Los trabajadores calificados de Lima estaban demasiado desorganizados y eran demasiado débiles para lograr algo por sus propios medios, y por eso recurrían al gobierno en busca de ayuda. Adviértase que su pedido no se fundaba en sus derechos sociales y económicos como ciudadanos del Perú, sino que se formulaba en términos clientelistas en cuanto trabajadores necesitados de tutela y protección.

Los escritores públicos también debatían la necesidad de civismo en la sociedad económica. En 1849, *El Progreso* sugirió otro tanto:

Nuestra principal necesidad [en estos momentos], la única que sin lugar a dudas es de la más vital importancia para nosotros, es la preservación y consolidación de nuestra moral [pública] en lo referido a las transacciones comerciales. [...] Las transformaciones [provocadas por la democracia y] basadas en la libertad han dado origen a [...] profundas perturbaciones morales, que afectan a todas las clases sociales (*El Progreso*, 1849b, p. 1).

La difusión de la igualdad social era, según este punto de vista, responsable de debilitar los vínculos morales que hacían posible a los comerciantes llevar a buen puerto sus transacciones. Los hombres de negocios estaban sumamente preocupados por la erosión que las prácticas democráticas generaban en la confianza social entre ellos:

Los fundadores de nuestra independencia creían que estábamos dotados de virtud republicana por el mero hecho de declarar democrático a nuestro país. [...] Desde ese momento en adelante, bajo el falso pretexto de la libertad, los comerciantes se dedicaron a hacer negocios con grandes almacenes y pequeñas tiendas, a abrir nuevas cuentas y a comprar mercaderías a crédito [sin pagarlas jamás] (*El Progreso*, 1849d, p. 3; *El Comercio*, 1845b, p. 2).

La libertad democrática no era, como algunos pretendían, la completa ausencia de restricciones individuales; eso solo conducía a la pasión sin freno. El egoísmo propiamente entendido tenía que basarse en la reciprocidad y los límites a la libertad individual.

Los escritores públicos también discutían la cuestión de las prácticas cívicas y la vida asociativa en la sociedad política. En su mayor parte ponían el acento en el papel de las municipalidades en el desarrollo de un régimen democrático y federalista.

La manera más eficaz de que los ciudadanos superaran sus pasiones era organizar municipalidades:

Los ciudadanos que vivan aislados y sin vínculos entre sí sucumbirán a sus peores impulsos basados en el faccionalismo y el despotismo. [...] Estas personas invocan el bien público para disfrazar sus pasiones egoístas. Pero cuando un hombre participa en una municipalidad, se transforma en ciudadano y aprende a conocer sus derechos y obligaciones (*El Progreso*, 1849c, pp. 2-3)¹⁵.

Las municipalidades también eran importantes en otro aspecto: descentralizaban el poder y de tal modo daban a los ciudadanos la oportunidad de ejercer el autogobierno:

La soberanía del pueblo es una noción vacía sin la presencia de municipalidades, cuya principal función es modelar el espíritu público. La idea que las funda es que cada comunidad es el mejor juez de su propio interés, y esto es doblemente importante en el Perú, donde siempre se dice que el gobierno central [...] es el tutor [de la nación]. ¿Qué tipo de soberanía democrática puede existir en esas condiciones? Tal como hoy están las cosas, la nación tiene solo dos opciones: o bien apelar al Congreso, que, por carecer del más elemental conocimiento acerca de las circunstancias locales, a menudo rechaza sus peticiones, o bien apelar al gobierno central, que, al igual que el Congreso, no está informado y, en todo caso, carece de la capacidad institucional de aplicar la política que decida. [...] La creación de municipalidades en el Perú [...] convendrá a nuestras escuelas y nos impartirá la primera lección sobre política. [...] Para que una democracia exista, cada individuo debe poder ser el juez de su propio interés (*El Progreso*, 1849e, p. 2).

Con la excepción del artículo publicado por los artesanos, el problema de todos estos debates es que se mantenían en el plano programático y eran de escasa relevancia para la mayoría de los peruanos.

El Perú era una dictadura militar. La mayor parte de los escritores públicos del país se oponía a la democracia cívica y la vida asociativa y seguía utilizando la terminología católica colonial para forjarse una idea de sí mismos y de los otros. A su modo de ver, «el despotismo es el único modo de protegernos de nuestra infancia política; [...] el ejército es el brazo fuerte que necesitamos para silenciar nuestras airadas pasiones» (*El Nacional*, 1835b, p. 2).

Los peruanos seguían concibiéndose como niños indóciles. También sumaban una capa de nociones raciales y de género a la vieja dicotomía entre la pasión y la razón. Durante la guerra entre el Perú y Bolivia (1829) que llevó a la anexión del

¹⁵ En *El Telégrafo de Lima* (1834, p. 2) se encontrará una formulación anterior.

primero por el segundo, Agustín Gamarra, comandante del ejército derrotado, y Rufino Macedo, uno de los generales del bando vencedor, intercambiaron una serie de cartas privadas. En uno de sus últimos mensajes, Gamarra defendió de la siguiente manera la soberanía del Perú:

El Perú nunca ha sido de Bolivia. Bolivia siempre ha sido del Perú. [...] Sin el Perú, Bolivia estaría respetando y aun adorando a los negros de Colombia [...]. Estos son los bienes que el Perú ha llevado a Bolivia [...]. Marchemos con juicio: el decoro nacional es lo mismo que el honor personal o como la mujer propia: todo se puede dar o se puede perder menos el honor ni la mujer (1829, p. 228).

Para Gamarra y los autoritarios como él, la nación peruana, como sus mujeres, era honorable, a diferencia de Bolivia, que había perdido su dignidad al entregarse a los libidinosos afrocolombianos. En contraste con el carácter afeminado del ejército boliviano, los soldados peruanos eran viriles y capaces de proteger el honor nacional de su país.

CUARTA PARTE
EL DESARROLLO DE LA DEMOCRACIA CÍVICA:
LA CREACIÓN DE NUEVAS FORMAS DE VIDA

CAPÍTULO 7

ANDINIZACIÓN DE LA DEMOCRACIA: LA SOCIEDAD CIVIL Y ECONÓMICA PERUANA

A partir de mediados del siglo XIX, los peruanos organizaron por primera vez en la historia de su país un gran número de asociaciones cívicas y económicas. El movimiento popular de 1854 les había permitido romper con sus viejos hábitos. Pese a ello, la vida asociativa peruana siguió siendo embrionaria y no era ni por asomo tan estable y dinámica como había sido en México en la primera mitad del siglo. Por otra parte, la sociedad civil y económica del Perú era extremadamente racista. La enorme mayoría de los grupos voluntarios del país excluían a los indígenas, los negros y los chinos, marginaban a los mestizos y eran relativamente jerárquicos en su manera de practicar la democracia en la vida diaria. En 1879 el ejército chileno invadió el Perú y comenzó así una ocupación que duraría cinco años y provocaría el desmoronamiento de la vida pública.

ESTRUCTURAS SOCIOINSTITUCIONALES

Entre 1856 y 1885 los peruanos organizaron no menos de cuatrocientos tres nuevos grupos cívicos y económicos, y lo hicieron de manera más o menos continua hasta la Guerra del Pacífico de 1879, tal y como se indica en el siguiente cuadro¹. De 1856 a 1860, los peruanos crearon cincuenta y seis asociaciones, tres veces más que en los veinticinco años anteriores². Durante su viaje a Lambayeque, Próspero Pereira Gamba (1860, pp. 641-645), un colaborador habitual de *La Revista de Lima*,

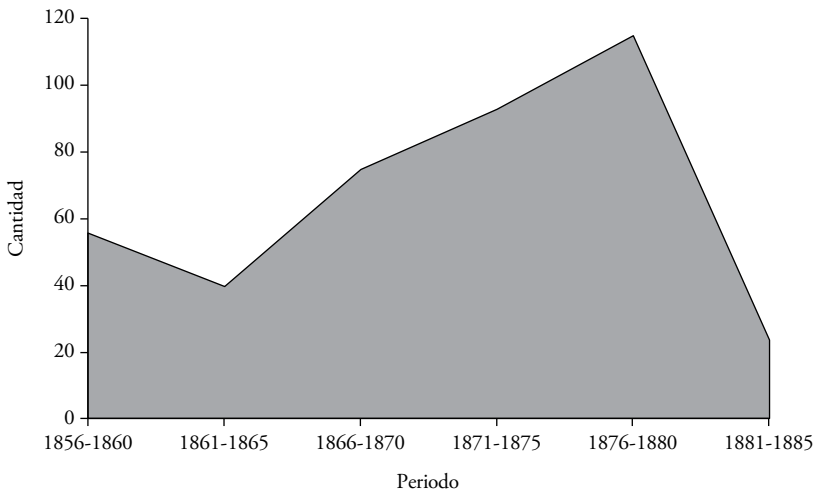
¹ Los datos de todos los mapas y cuadros de este capítulo provienen de Forment (1977).

² Véase Hunt (1973) sobre la relación entre los ingresos obtenidos con el guano y la construcción del Estado. Esos ingresos alcanzaron su punto más alto a fines de la década de 1840 y en la década de 1860. Pero la difusión de la vida asociativa solo se produjo a fines de la década de 1870, lo cual sugiere una correlación débil entre los tres elementos.

la principal de la capital entre las de su tipo, publicó un resumen de sus observaciones, en el que señalaba:

La gente ha abrazado este espíritu [cívico]. Los ciudadanos han creado organizaciones para estudiar sus derechos y obligaciones, y las utilizan para imbuir de un espíritu de igualdad algunas de nuestras instituciones públicas [municipalidades]. Y al hacerlo se han beneficiado, ya que esas instituciones los ayudaron en su afán de establecer escuelas primarias y sociedades de socorros mutuos.

Cuadro 7.1. Nuevas asociaciones cívicas y económicas, 1856-1885



Este torrente de vida asociativa tuvo su origen, como ya he señalado, en el movimiento popular de 1854-1855. Entre 1860 y 1865, la cantidad de nuevas asociaciones en el país sufrió un leve declive (de cincuenta y seis a cuarenta) en comparación con el período anterior. El legado del movimiento se había agotado.

Entre 1866 y 1879 el número de asociaciones existentes en la sociedad civil y económica aumentó sin descanso de un quinquenio al siguiente. Los peruanos organizaron no menos de setenta y cinco grupos de 1866 a 1870; noventa y tres entre 1871 y 1875, y otros ciento quince de 1876 a 1879, justo antes de la guerra con Chile. Las asociaciones creadas luego de 1866, en contraste con las anteriores a esa fecha, ya no dependían del estímulo cívico que pudiera darles el movimiento de 1854-1855. La vida pública era ahora capaz de autosustentarse y generar su propio impulso cívico.

Las guerras civiles y los alzamientos populares siguieron haciendo estragos en el Perú durante el período que nos ocupa, y si bien fueron un obstáculo para el desarrollo

de prácticas cívicas, la violencia militar y la inestabilidad sociopolítica ya no plantearon una amenaza mortal a la existencia de la vida pública, como había ocurrido durante la primera mitad del siglo. Pese a las condiciones adversas, los ciudadanos se mantuvieron activos en la vida pública. En 1867, el comandante regional de Lima recibió la orden de marchar con su ejército hacia Arequipa y retomar la ciudad de manos de las autoridades militares locales. Luego de varios días de combates las fuerzas de Arequipa se rindieron y la ciudadanía reanudó la vida normal. Algunos años después, en 1871, el editor de *El Eco del Misti*, el diario más importante de la ciudad, resumió los principales cambios que se habían producido en el pasado reciente: «Hoy es imposible no percibir el espíritu asociativo y el enorme beneficio que nos acarrea. Este espíritu se comprueba en todos nuestros organismos científicos, nuestras sociedades artísticas, las asociaciones de socorros mutuos de los trabajadores, los bancos [...] y nuestras compañías de seguros» (*El Eco del Misti*, 1871, p. 2).

En 1872 los habitantes de Lima tomaron las calles y se alzaron como protesta contra el cierre del Congreso dispuesto por el gobierno, al que terminaron por derrocar, obligando así al ejército a volver a los cuarteles. En octubre de 1876, la Velada Literaria, un salón literario constituido por mujeres libres pensadoras, celebraba su reunión mensual como siempre, aunque en un clima de nerviosismo a causa de los rumores acerca de un golpe inminente (que en definitiva no se produjo). Una de sus integrantes describió la reunión de esa noche como sigue: «Teníamos miedo y estábamos convencidas de que nuestros peores pronósticos se harían realidad [...], y esa misma noche [la de la reunión], aunque eso no impidió que nos encontráramos» (*La Opinión Nacional*, 1876, p. 2).

Las señoras tenían razón al sentirse a salvo. La proliferación de asociaciones en el Perú permitía a civiles y soldados distinguir con claridad entre la vida pública y el ámbito militar (Villanueva, 1973, pp. 62-97)³. El desarrollo de la vida cívica en la segunda mitad del siglo XIX reconfiguró tanto el paisaje sociomoral como el paisaje institucional.

Pero la resistencia de la vida pública tenía límites, y algunos de ellos eran definitivos. La invasión y ocupación del Perú por el ejército chileno hizo estragos en la vida pública entre 1879 y 1884, según lo indica el cuadro 7.2. La cantidad de asociaciones se desplomó a veinticuatro, una caída del 75% en comparación con el quinquenio anterior. Durante la ocupación, los peruanos crearon seis grupos por año, un 82% menos que el promedio de antes de la guerra. A continuación, la vida pública se arrastró moribunda a lo largo de varios decenios.

³ La difusión de la vida cívica tuvo tal vez algún papel en la creación de la primera academia militar peruana (1870). Los oficiales de la academia tomaban cursos de democracia, la historia de las guerras civiles en el Perú y su nefasta influencia sobre la vida pública.

Otra manera de calibrar los perfiles institucionales de la vida pública consiste en estudiar el tamaño y la duración promedio de las asociaciones peruanas en la época. El 30% de los grupos tenían más de ciento un miembros; el 18% tenían entre sesenta y uno y cien; el 39% tenían entre veintiuno y sesenta, y, como lo muestra el siguiente cuadro, el 13% restante contaba con veinte miembros o menos.

Cuadro 7.2. La afiliación a las asociaciones, 1856-1885

Cantidad de miembros	Porcentaje de asociaciones
1-20	12%
21-60	38%
61-100	18%
101 o mayor	30%

La mayoría de los grupos eran pequeños o medianos, lo cual permitía a sus miembros reconfigurar los hábitos de sus camaradas. La duración media de estas asociaciones cívicas también variaba de manera considerable, tal y como lo indica el cuadro 7.3:

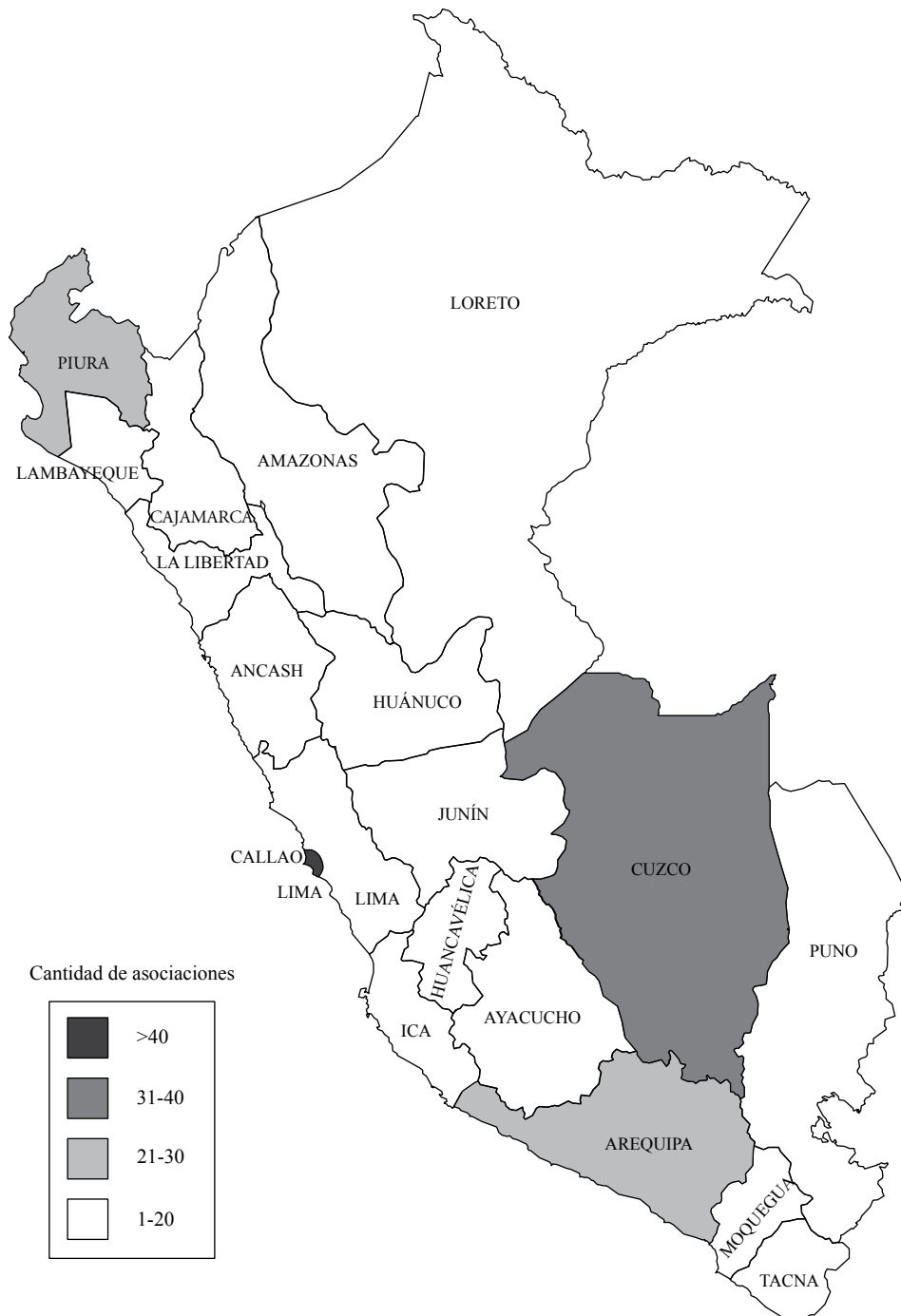
Cuadro 7.3. Duración de las asociaciones cívicas y económicas, 1856-1885

Años	Porcentaje de asociaciones
1-3	21%
4-6	15%
7-9	20%
10-12	13%
13-15	5%
16 o mayor	26%

El 39% de los grupos sobre los que he encontrado datos perduraron entre cuatro y diez años; el 24% duró diecisiete años o más; la existencia del 18% se extendió entre diez y dieciséis años. El 7% restante duró menos de tres años. La vida asociativa peruana era relativamente estable.

Aunque tenía presencia en todo el país, la difusión de la vida asociativa se produjo de manera despareja, según puede verse en el mapa 7.1. El 83% del total de las asociaciones que encontré se concentraban o bien en Lima, la capital de la nación, o bien en el cercano puerto del Callao, en la costa central. El otro 17% se distribuía con escasa continuidad en el interior, sobre todo en tres lugares: Piura, en el norte, y Arequipa y Cusco, en el sur.

Mapa 7.1. Geografía de la vida civil y económica, 1856-1885

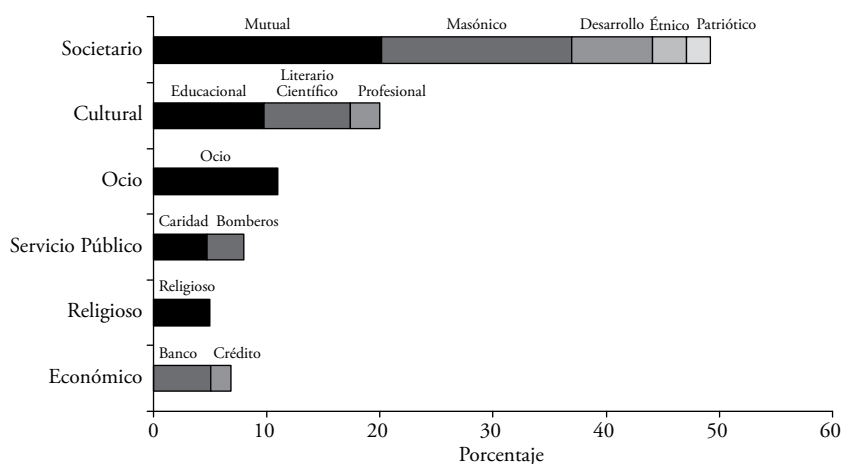


Gracias a mi investigación adicional en Arequipa, Piura y Cusco, pude encontrar muchas asociaciones más que en otros departamentos. De haber estudiado también estos, probablemente habría descubierto asimismo un mayor número de asociaciones.

La vida asociativa se concentraba en el corredor Lima-Callao, una de las zonas donde el movimiento de 1854-1855 había sido más fuerte. Este movimiento también había cosechado un amplio respaldo en los departamentos de Junín, La Libertad, Ancash e Ica, aunque la vida asociativa tenía en ellos escaso desarrollo. Tras la revolución, una gran cantidad de familias con inquietudes cívicas dejó esas zonas para instalarse en Lima, a la búsqueda de nuevas oportunidades políticas y económicas y con el deseo de vivir en un medio más cosmopolita y cívico. Su presencia enriqueció la vida pública de la capital, pero empobreció la de las provincias (Fuentes, 1858)⁴.

Correspondían a la sociedad civil el 86% de las asociaciones del país, mientras que el 14% restante estaba en la órbita de la sociedad económica. A continuación, el cuadro 7.4 despliega los diversos tipos de asociaciones en ambos terrenos, junto con el porcentaje relativo de grupos para cada campo y subcampo. Dentro de la sociedad civil, el campo social era el más grande, con un 45% del total de los grupos; el campo cultural iba bastante a la zaga, con el 19%, seguido por el recreativo (10%), el campo del servicio público (8%) y el religioso (4%).

Cuadro 7.4. Terrenos civil y económico, campos y subcampos, 1856-1885



Los grupos cívicos superaban a los económicos en una proporción de seis a uno. Los peruanos se mostraban mucho más inclinados a practicar la democracia en la sociedad civil que en la sociedad económica.

⁴ Véase también Dirección de Estadística (1878).

PRÁCTICAS ASOCIATIVAS EN LA SOCIEDAD CIVIL

Esta sección se centra en la sociedad civil, y para ello examina las prácticas cotidianas en sus cinco campos: social, cultural, recreativo, del servicio público y religioso, así como en los distintos subcampos de cada uno de ellos.

Campo social

Este campo estaba poblado por sociedades de socorros mutuos y mutualidades, logias masónicas, grupos patrióticos y asociaciones étnico raciales. Los grupos de socorros mutuos eran con mucho los más democráticos de todos.

Sociedades de socorros mutuos y mutualidades

Las sociedades de socorros mutuos modificaron el sistema clasificatorio utilizado por los ciudadanos en la vida pública. La Sociedad Amiga de las Artes (1869) admitía a toda «persona, hombre o mujer [...], sin distinción de origen nacional, raza, clase o posición social» (Sociedad Amiga de las Artes, 1908, pp. 4 y 27; *El Comercio*, 1858e, p. 2; 1878a, p. 2). La cuota mensual estaba al alcance de la mayoría de las familias trabajadoras (*El Artesano*, 1873c, p. 2)⁵. Algunas sociedades negaban un estatus igual a las mujeres, y esta fue una de las razones que impulsaron a algunas de ellas a organizar sus propios grupos, como la Sociedad Fraternal de San José y la Sociedad de Auxilios Póstumos, ambas de 1873 (Basadre, 1961-5, p. 2046). Las prácticas internas de los grupos femeninos eran tan «particularistas» como en los grupos de preponderancia masculina, pero en los primeros contribuían, paradójicamente, a hacer que la vida pública fuera un tanto más «universal» e igualitaria, mientras que en los segundos tenían el efecto contrario. El mismo conjunto de prácticas adquiría significados muy diferentes debido a la naturaleza masculina de la vida pública.

Estas mutualidades alentaban a sus asociados a respetar las «creencias privadas» de los miembros del grupo (Sociedad Amiga de las Artes, 1908, pp. 3-4). Esta actitud representaba una violación directa de las doctrinas de la Iglesia, que prohibía a los católicos todo contacto con los protestantes, incluso en el momento de la muerte: los cementerios de Lima estaban segregados. En el Perú la religión todavía se consideraba un asunto público y no privado. Los ciudadanos que transgredían estos preceptos eran vistos como pecadores, sujetos a la excomuniación y bajo el riesgo de la condena eterna (Armas Asín, 1998, pp. 51-104). A despecho de estas amenazas, los miembros de la Sociedad Amiga (1869), entre otros, practicaban la tolerancia religiosa y admitían a inmigrantes

⁵ Esta entidad cobraba a sus afiliados un sol por mes. La Sociedad Fraternal del Rímac (1863), cobraba cuatro veces más.

en el grupo; eran, en la época, los únicos no católicos del Perú. Las sociedades de socorros mutuos proporcionaban a sus asociados un lugar donde podían fusionar las ideas cívicas y religiosas, aunque la Iglesia no quería que lo hicieran. Los miembros de estos grupos no estaban «secularizándose» en el estricto sentido de la palabra: mantenían su adhesión al catolicismo, pero ahora criticaban a la Iglesia. Los peruanos comenzaban a convencerse de que fe religiosa y tolerancia cívica eran compatibles.

Las sociedades de socorros mutuos otorgaban a sus miembros un espacio donde practicar la democracia cívica en la vida diaria. Las elecciones anuales de comisión directiva solían ser competitivas y se celebraban bajo el control de los propios asociados o de un comité elegido por ellos. Los votos se escrutaban en una reunión mensual, y en casos de fraude se convocaba a una nueva elección (Crisóstomo Mendoza y otros, 1874, pp. 3-4; Sociedad Fraternal del Rímac, 1863, p. 6.). Los asociados de base de la Sociedad Humanitaria (1866) acusaron a toda la dirigencia de fraude. Según un disgustado miembro, sus actos estuvieron a punto de provocar la desaparición del grupo: «casi desaparecimos, pero la mayoría [de los asociados] [...] cumplió con su deber y exigió elecciones limpias. De este modo la asociación se salvó; desde entonces hemos reformado nuestro reglamento [para impedir que esto vuelva a suceder]» (*El Comercio*, 1859b, p. 2).

Los asociados también controlaban al tesorero, que tenía la obligación de presentar informes mensuales en las reuniones y permitir que cualquier miembro auditara sus libros (Mendoza y otros, 1874, p. 3; Sociedad Fraternal del Rímac, 1863, p. 6). En las sociedades de socorros mutuos, los ciudadanos se comprometían a celebrar elecciones limpias y exigían a los directivos responder a sus representados y rendirles cuentas.

Las sociedades de socorros mutuos regulaban los «actos de habla» de sus asociados. En las reuniones mensuales de la Sociedad Tipográfica, los directivos prohibían a los miembros «hablar más de dos veces sobre el mismo tema», a fin de desalentar los intentos de la élite de monopolizar el debate y brindar a los menos experimentados una oportunidad de participar en él (Marisca, Monterola & Sánchez, 1865, p. 12). Algunos grupos imponían una «ley mordaza» a los miembros y les prohibían hablar de política. El señor Gabriel Corante, presidente de la Sociedad Fraternal, resumió sus puntos de vista en el discurso de asunción del cargo:

Con el fin de evitar más discordia y desunión, lo mejor es evitar las discusiones políticas; en todo caso, nuestro reglamento las prohíbe. Estas discusiones atentan contra los deseos de nuestros fundadores y el motivo que nos ha juntado. [...] Sin embargo, aún más peligroso que llegar a esto ha sido la organización de facciones dentro de nuestra asociación. Esa actitud ha menoscabado nuestros principios, nos ha llevado a descuidar nuestras obligaciones y a enredarnos en cuestiones personales (Corante, 1873, p. 2).

La victoria electoral de Corante era una prueba de que las bases respaldaban su plataforma. La Sociedad Tipográfica se contaba entre las más consumadas en el arte de inculcar a sus asociados una idea de civilidad:

La política nunca ha contaminado sus asuntos internos, y esa es la razón por la cual sus asociados, todos los cuales son trabajadores de modestos medios, nunca se han salido de sus carriles. En su salón de reuniones se limitan a discutir las cuestiones directamente relacionadas con su oficio, la virtud y la importancia del trabajo, y jamás los nombres [de ningún político] (*El Comercio*, 1876h, p. 2).

En 1875 la Sociedad Fraternidad celebró una asamblea general para decidir si el grupo debía intervenir en las próximas elecciones presidenciales. Con una concurrencia de cuatrocientos asociados, y tras una animada discusión, se votó contra la propuesta (1875b). Los miembros de la Sociedad Amiga votaron a favor de una propuesta similar, pero tomaron las medidas adecuadas para proteger la vida cívica dentro del grupo. Treinta días antes de las elecciones, la entidad suspendió todas las reuniones y prohibió a sus asociados discutir de política dentro de un radio «de cincuenta metros» en torno del lugar donde se encontraban (Sociedad Amiga de las Artes, 1908, p. 27). Las sociedades de socorros mutuos infundían en sus miembros una etiqueta de autocontención o «automatismo autoactivado», para decirlo con la farragosa expresión de Norbert Elias (1978, p. 257).

Logias masónicas

Los dos mil hermanos del Perú estaban repartidos de manera más o menos pareja entre las veinte logias de todo el país, lo cual hacía de estas, junto con la Sociedad Católica, la única asociación cívica de alcance nacional. A comienzos de la década de 1860 un debate sobre la tolerancia religiosa dividió al grupo y provocó su desaparición, hasta que en 1865 fue posible reorganizarlo (López Albújar, 1961).

La composición social y la estructura de gobierno de las logias eran antidemocráticas. Las logias solo atraían a grupos de élite, sobre todo «sacerdotes, oficiales militares, comerciantes, empleados estatales y propietarios» (*El Heraldo Masónico*, 1862d, p. 2). Como otros integrantes de la élite, los masones no tenían casi ningún lazo con quienes no pertenecían a su círculo social, ni siquiera con los artesanos, a quienes consideraban la encarnación de sus propios ideales de «virtud», «trabajo» y «servicio». Los artesanos de piel oscura y los masones de piel clara no se mezclaban en la vida pública ni en casi ninguna asociación cívica o económica (*El Heraldo Masónico*, 1862d, p. 2; 1862c, p. 2). En todo caso, las cuotas que se pagaban en la mayor parte de las logias estaban muy por encima de los medios de un artesano (*El Heraldo Masónico*, 1862d, p. 2; 1862c, p. 2).

En la mayoría de las logias la gobernanza tenía sus raíces en formas autoritarias de vida. Los directivos salientes, en consulta con sus mayores y otros notables, eran los responsables de seleccionar a quienes los reemplazarían. También estaban encargados de tomar todas las decisiones correspondientes al grupo, y lo hacían en privado, a puertas cerradas (López Albújar, 1961, pp. 329-330). Las bases, como los dirigentes, mostraban deferencia y respeto por los mayores del grupo; los miembros más jóvenes acudían a estos en busca de consejo y esperaban con ansia el día en que habrían de ocupar su lugar. Las prácticas gerontocráticas daban a las logias la cohesión socioorganizacional que necesitaban para mantenerse a flote a despecho de la inestabilidad que seguía infestando la vida pública. La vida cotidiana en este tipo de asociación era sin lugar a dudas autoritaria.

Las diferencias de estatus de las que se valía la élite peruana para establecer jerarquizaciones en la vida pública también dividían a los masones, cuyos miembros solían determinar el rango de sus pares en función del linaje familiar y la riqueza. Los rituales masónicos permitían a la vieja y la nueva élite borrar algunas de sus diferencias. A comienzos de la década de 1860 las logias peruanas recibieron del Supremo Consejo de Londres la «patente» que las reconocía como miembros genuinos del rito escocés. De allí en más estarían obligadas a adherir al protocolo. «Bautizaban» a sus miembros y les asignaban un nuevo «nombre» y una «edad» (basada en los años de pertenencia al grupo; a los ingresantes se les asignaba un año), y de ese modo los despojaban de su identidad pública. Este y otros rituales desdibujaban la diferencia de estatus entre los miembros de la élite y erosionaban las prácticas gerontocráticas de cada logia (*El Heraldo Masónico*, 1862b, p. 1). En las reuniones se aconsejaba a los hermanos no «exhibir la riqueza, los títulos y las distinciones de manera ostentosa», y se los exhortaba a «entrar en relación [...] con hermanos de rango inferior» (Supremo Consejo de SS.GG. para el Rito Escocés Antiguo, 1862, p. 3). Las logias se dedicaban a actividades de beneficencia. Las de Lima invertían casi el 25% de su presupuesto anual en suministrar comida, cobijo, ropa y medicamentos a los pobres (García y García, , 1861, p. 8). Su trabajo con los necesitados y los indigentes los hacía conscientes de las cosas que tenían en común con ellos.

Esos rituales modificaban las relaciones sociales en las logias, aunque el hecho solo resultó evidente en 1862, como consecuencia del debate sobre la tolerancia religiosa (*El Heraldo Masónico*, 1862a, pp. 3-4). La asociación se dividió. Las bases (la nueva élite) estaban a favor de la tolerancia, mientras que los dirigentes (la vieja élite) se oponían a ella y usaban su poder en el grupo para derrotar a sus rivales. Todas las logias se escindieron en facciones. Un miembro de Estrella Polar (1862), una logia con sede en Lima, describió así la vida cotidiana: la situación en el grupo es de «anarquía y desorden. Nuestras discusiones terminan en disputas; nuestras elecciones, en combates, y nuestras reglas, en caprichos personales» (Portillo, 1860, p. 4;

López Albújar, 1961, p. 330; Harth Bedoya, 1992, p. 33). Esta situación persistió durante los tres años siguientes, hasta 1865. Por entonces, la vieja élite ya había abandonado el grupo, lo cual posibilitaba a la nueva encarar las tareas de reorganización. La asociación siguió siendo elitista, pero su sistema de gobierno, según Carlos López Albújar, el principal investigador del tema, «se democratizó; el poder se descentralizó y redistribuyó, dando mayor voz a los miembros» (López Albújar, 1961, pp. 329-330). Las logias también establecieron un sistema de «juicio por jurados» con el objeto de proporcionar a sus integrantes un medio de resolver las disputas (Supremo Consejo de SS.GG. para el Rito Escocés Antiguo, 1862, pp. 7-8). En palabras de un hermano, estas reformas «terminaron con el odio y disminuyeron [...] el rencor que había dentro de nuestro grupo» (*El Heraldo Masónico*, 1862d, p. 2).

Es evidente que las logias masónicas peruanas no eran tan democráticas en sus prácticas cotidianas o su composición social como sus pares de Europa Occidental (Jacobs, 1981). No obstante, brindaron a los grupos de la élite una oportunidad de superar sus diferencias de estatus, unificarse desde un punto de vista sociopolítico y transformarse en una «élite nacional» digna de ese nombre, la primera, a la postre, capaz de desmilitarizar la vida pública y anunciar el régimen civil. El logro no es menor. Recuérdese que en los años finales del período colonial la élite había estado demasiado dividida para consolidar la independencia del Perú, y que en los comienzos de la república sus divisiones habían permitido al ejército gobernar despóticamente sobre la vida pública. Otras asociaciones contribuyeron a la cohesión de la élite peruana, pero ninguna hizo un aporte tan grande como los masones.

Asociaciones patrióticas

La Sociedad de los Fundadores de la Independencia del Perú (1876), la Sociedad de Defensores de la Independencia Americana (1862) y la Unión Americana (1862), entre otras, tenían a su cargo la organización de las celebraciones patrióticas. Soldados, veteranos y civiles participaban en estos grupos, que permitían a ambos lados trabar conocimiento mutuo en tiempos de paz y no en el campo de batalla en medio de las guerras civiles, como había ocurrido con anterioridad (Villanueva, 1973).

Los integrantes de estos grupos ejercían el autogobierno. Un miembro de la Sociedad de Defensores explicaba la importancia de las elecciones para mantener con vida el grupo:

Las elecciones son de suma importancia para nosotros, dado que por su intermedio seleccionamos a nuestros dirigentes, las personas que serán responsables de conducirnos [...]. La vida y la muerte de nuestra asociación dependen de nosotros, y por eso todos debemos asistir a la asamblea convocada para el miércoles (*El Comercio*, 1866a, p. 2).

En esta asociación predominaban los integrantes de la élite que, sin embargo, se contaban también entre los más apáticos:

Nuestros dirigentes elegidos deben ser personas [...] de influencia, que gocen de respeto en el país. [...] Pero estos rara vez participan en el grupo. Se niegan a asistir a las reuniones [...], motivo por el cual en otras oportunidades hemos elegido a ciudadanos cuyos antecedentes son diferentes de los suyos (*El Comercio*, 1866a, p. 2).

El pueblo llano desempeñaba un papel protagónico en los grupos patrióticos.

La relación entre esos grupos y el Estado cambió con el paso del tiempo. Durante los períodos de guerra, los primeros se subordinaban al segundo: «fundiremos nuestro poder con el Estado para repeler a todos los agresores foráneos» (*El Comercio*, 1862c, p. 2). Una vez pasada la crisis, volvían a afirmar su autonomía. En 1864 recolectaron firmas entre los habitantes de Lima y el Callao para solicitar que el gobierno liberara de inmediato a cuatro de sus miembros. Estos habían sido arrestados por publicar una serie de artículos en que se criticaba al ministro de justicia (*La República*, 1864g, pp. 1-2). En mayo del mismo año la Sociedad de Defensores organizó una serie de manifestaciones en plazas en apoyo a sus miembros encarcelados. La más grande reunió a cuatro mil ciudadanos, mientras que en las otras hubo en promedio una concurrencia de dos mil personas. Durante una de las manifestaciones tropas gubernamentales rodearon la plaza y suscitaban mucha inquietud entre los presentes. Un día después, los organizadores del acto publicaron un artículo en el principal diario de Lima, que entre otras cosas decía: «¿Cuál es el sentido de la repentina movilización del ejército ante un grupo de pacíficos ciudadanos? ¿Qué indica esa actitud acerca de la conducta del gobierno con su propio [...] pueblo? Es lamentable que desconfíe de nosotros» (*La República*, 1864e, p. 3; 1864f, p. 1). Las asociaciones patrióticas estaban a veces cerca y a veces lejos del gobierno.

Asociaciones étnicas y raciales

Estos grupos tenían el cometido de proteger los derechos humanos y cívicos de los dos sectores más oprimidos y vulnerables de la sociedad peruana: los indígenas y los inmigrantes chinos. Los inmigrantes italianos y españoles también organizaron grupos voluntarios para asistir a sus compatriotas.

La Sociedad Amiga de los Indios (1866) fue creada por la élite de Lima en respuesta a un levantamiento indígena en Puno, en el altiplano andino. Con su creación, la élite aspiraba a que la opinión pública tomara conciencia de la penuria en que se encontraban los pueblos nativos. Los miembros de la sociedad describían su iniciativa en términos cívicos: «el espíritu asociativo tiene sus ventajas; ese es el motivo de que los integrantes de la sociedad [...] nos reuniéramos, y por eso ahora

tenemos capítulos en las provincias y en sus jurisdicciones» (*El Comercio*, 1868, citado en Vásquez, 1976, pp. 358-359). Los capítulos locales de Cusco, Puno y otros departamentos con grandes concentraciones de indígenas reunían información sobre casos de abuso y la enviaban a la sede limeña. El grupo de la capital, con sus oficinas en la parte de atrás de *El Comercio*, el diario más importante del país, utilizaba esos informes para publicar artículos y panfletos, debatir en foros públicos y hacer valer su influencia entre los congresistas (Vásquez, 1976, pp. 159-163 y 174-175; Bustamante, 1867). El grupo limeño enviaba copias de sus textos a todos los capítulos locales. En Azángaro (Puno), sitio donde había estallado la rebelión, la opinión pública contra los indígenas era fuerte debido a la enorme influencia que los terratenientes, los comandantes regionales y los dos senadores provinciales tenían sobre la vida pública en la zona. El capítulo local se refirió a sus esfuerzos para cambiar esa situación: «el levantamiento está hoy en el centro de la opinión pública, y todos lo discuten y evalúan» (Vásquez, 1976, p. 224).

La organización nacional y sus capítulos locales también se dedicaban a otras actividades. Los miembros traducían muchos de sus escritos del español al quechua y los leían en comunidades aldeanas y pueblos, con la intención de persuadir a los indígenas de que contaban con el apoyo de la opinión pública y no estaban solos en su lucha (Bustamante, 1967, pp. 138-140). Los capítulos locales organizaban reuniones informales con terratenientes de Cusco y Puno. En ellas se hablaba de la rebelión, de la necesidad de reconocer a los pueblos nativos como ciudadanos e incorporarlos a la vida pública: «los terratenientes son los únicos que están en contacto directo con los indígenas; su posición es ideal para generar un cambio y mejorar la situación de estos. [...] Al recurrir a ustedes, lo hacemos apelando no solo al patriotismo sino a su propio interés» (Vásquez, 1976, pp. 196-197).

Los miembros de la asociación recordaban a los terratenientes que sin labriegos indígenas no podrían plantar y cosechar sus campos ni apacentar a su ganado⁶. La Sociedad puso en marcha el primer debate público en el Perú sobre la «cuestión india». Y fue la primera asociación cívica que apeló directamente a la opinión pública para promover su causa.

La Junta de Inmigración Asiática (1870) y la Sociedad Colonial de Beneficencia de China (1882) tenían la misión de defender los derechos cívicos y humanos de los inmigrantes asiáticos, y brindar asistencia social y económica a aquellos que quisieran instalarse permanentemente en el país o decidieran regresar a su patria (Rodríguez Pastor, 1988; 1996).

⁶ Vásquez (1976, pp. 218-219) presenta la transcripción de la reunión de la Sociedad realizada el 11 de febrero de 1868.

Tanto la Junta como la Sociedad ofrecían a los inmigrantes préstamos a bajo interés, que les permitían comprar su libertad a los terratenientes, quienes habían pagado su viaje al Perú. Esos préstamos posibilitaban a los inmigrantes chinos liberarse de la servidumbre personal en vez de continuar ligados a ella durante cinco o diez años más. Las asociaciones también buscaban para los recién emancipados empleo como cocineros, criadas, dependientes, sastres, factótums, y como lavaderos y tintoreros en el floreciente Barrio Chino de Lima y en tiendas de peruanos. La Junta y la Sociedad también tenían un pequeño equipo de abogados que ofrecían sus servicios sin cargo. Su papel era de especial importancia en el interior de los departamentos de La Libertad y Lima, donde la palabra de los dueños de las plantaciones de azúcar y algodón se había convertido en ley. Estos abogados presionaban a los magistrados locales y exigían que fueran imparciales y justos en sus fallos. La Junta contribuyó a democratizar la vida diaria en el campo, donde el autoritarismo seguía enquistado.

Para evaluar el esfuerzo de la Junta lo más pertinente es mostrar el comentario que sus enemigos, los productores azucareros y algodoneros de los departamentos de La Libertad y Lima, hacían sobre su trabajo:

En el país está diseminándose un cáncer. Ese cáncer infecta la agricultura y pone en riesgo nuestro futuro. La Junta, compuesta de elementos criminales, con el respaldo de algunos [...] intendentes locales [...] [es responsable de esta situación]. Estos últimos han dejado de perseguir [...] a los asiáticos. Ya no son imparciales ni capaces de hacer cumplir nuestras leyes y proteger la justicia. [...] Hay en curso un trabajo de zapa contra los terratenientes costeros (*El Comercio*, 1870, p. 4).

Para intentar desacreditar a la Junta, los dueños de plantaciones sostenían que esta fomentaba el odio racial y planeaba una «guerra de castas», el mismo argumento que los terratenientes habían planteado contra la Sociedad de Amigos de los Indios.

Organizada por inmigrantes y residentes italianos de larga data, la Sociedad Italiana de Beneficencia y Asistencia (1862) tenía como principal función la de proporcionar a sus asociados atención médica, un seguro de salud y un seguro de sepelio, junto con empleos y oportunidades educativas, incluyendo el otorgamiento de préstamos pequeños para iniciar un negocio o cancelar una deuda, información sobre puestos de trabajo y becas para facilitar la asistencia de sus hijos a clases. La oficina central de la Sociedad estaba en Lima, pero también había delegaciones locales en varios departamentos. La totalidad de su millar de asociados disfrutaba de los mismos beneficios, un aspecto digno de destacarse dado que quienes vivían en el interior eran de origen relativamente modesto, en tanto que los residentes en Lima y las cercanías eran familias de la élite. Las cuotas eran reducidas y hasta los asociados más pobres podían pagarlas; quienes no estaban en condiciones de hacerlo recibían una subvención del grupo.

Los miembros que ya habían consolidado su lugar en la sociedad peruana seguían comprometidos con la institución. Reembolsaban a esta, en términos tanto financieros como sociales, los préstamos que le habían solicitado, participaban en sus actividades y recibían a inmigrantes en sus casas durante períodos prolongados (Worrall, 1972, pp. 92 y 145). Como sostiene Alan Wolfe (1989, pp. 79-89 y 159-167), este tipo de solidaridad «intergeneracional», una solidaridad que une a una generación con otra sin ninguna expectativa de ganancias de corto plazo, es una de las más difíciles de establecer, y constituye un rasgo característico de los grupos cívicos más desarrollados. La Sociedad era igualitaria y cívica.

Su forma de gobierno, sin embargo, no era democrática. Las bases rara vez concurrían a las asambleas, rara vez votaban en las elecciones y no participaban en las discusiones públicas atinentes al grupo (Sociedad Italiana de Beneficencia y Asistencia, 1962). Los únicos que participaban en su conducción eran los miembros de la élite adinerada, cuya manera de tomar decisiones tenía rasgos oligárquicos y patriarcales (Worrall, 1972, p. 153). Pero el hecho de que dedicaran tiempo libre y dinero a la sociedad, en vez de destinarlos al lucro, el juego, las actividades recreativas o la familia, indica que aun ellos eran más cívicos de lo que sus prácticas dan a entender. Su participación en los servicios comunitarios era, desde luego, una forma de ganar estatus dentro de la comunidad. No obstante, como sostuvo Tocqueville, es mejor que los ciudadanos busquen el «propio interés adecuadamente entendido», en lugar de perseguir objetivos «egoístas» o «individualistas». Como tantos otros grupos cívicos del Perú, la Sociedad era el producto de una curiosa mezcla de prácticas cívicas y no cívicas.

La Sociedad Española de Beneficencia (1862) brindaba a sus miembros beneficios similares. La entidad invertía el 40% de sus ingresos anuales en los inmigrantes que, luego de instalarse en el Perú, ejercían el mismo tipo de reciprocidad intergeneracional antes examinado (Sociedad de Beneficencia Española, 1862a, p. 4; 1862b, p. 1). Pero, a diferencia de los italianos, los asociados de base de la Sociedad Española estaban comprometidos con el autogobierno y mostraban un activo interés en la conducción de su grupo (Sociedad de Beneficencia Española, 1862b, p. 16). En 1862, la Junta Administrativa de la Sociedad fue denunciada por las bases y destituida de sus cargos:

Nuestra caja está ahora en buen estado, pero nuestra sociedad estuvo a punto de irse a pique debido a que [...] algunos individuos trataron de imponer sus opiniones al resto, como si esas opiniones y puntos de vista fueran infalibles. Por eso [este año] algunos de los asociados se han mostrado apáticos. [...] Debemos aprender a ser tolerantes y respetuosos de las opiniones de los otros y cumplir los acuerdos que hemos hecho con nuestros asociados (Sociedad de Beneficencia Española, 1862a, p. 2).

Las bases, en conjunto con los nuevos directivos, decidieron revisar los estatutos de la Sociedad, a fin de impedir que futuros dirigentes violaran el pacto que se había suscrito con todos los asociados: «sin reglas, nuestros directivos seguirán pensando que la opinión de cada asociado no es otra cosa que un impedimento o un obstáculo al desarrollo de la asociación, y los asociados seguirán interpretando las decisiones oficiales como simples actos de favoritismo» (Sociedad de Beneficencia Española, 1862a, p. 2). Tras la implementación de las reformas la afiliación al grupo se incrementó un 50%.

Grupos de fomento comunitario

En las provincias los ciudadanos creaban grupos de fomento comunitario para promover el desarrollo socioeconómico de la región. Los miembros de estos grupos se turnaban para trabajar, recaudar fondos y contratar a lugareños para despejar tierras, hacer caminos, levantar represas, reparar iglesias y construir escuelas.

Estos grupos aparecían tanto en zonas remotas como en ciudades pequeñas. En Chachapoyas, cerca de la selva amazónica, los residentes locales crearon la Sociedad Patriótica (1858), que tenía un total de ochenta miembros, y Obreros del Porvenir de Amazonas (1883), con cuarenta asociados (Albornoz, 1885). Los miembros de la primera de estas entidades utilizaban una terminología cívica para describirse: «tenemos la fortuna de que el espíritu asociativo siga sembrando su influencia en este lugar» (*El Comercio*, 1860, p. 2). Grupos similares se crearon también en zonas menos remotas. En la ciudad de Huánuco (Junín) los agricultores organizaron la Sociedad del Porvenir (1861) (*La Revista de Lima*, 1861, p. 32). Propietarios de viñedos de los departamentos de Moquegua y Tacna, en el extremo sur del país, también fundaron grupos de parecidas características, aunque bastante efímeros. La vida cívica había salido a la superficie en estos lugares, pero pasarían varios decenios antes de que echara raíces en esa parte del Perú (Estévez, 1882, p. 19).

Campo cultural

Poblaban el terreno cultural decenas de sociedades educativas, profesionales, científicas y eruditas, así como por salones literarios. Sus miembros, principalmente maestros, abogados, científicos, ingenieros, arquitectos, médicos, contadores, etcétera, provenían de los sectores de élite de la sociedad y eran tanto productores como consumidores de los escritos de sus pares.

Asociaciones educativas

En 1876 el presidente y el Congreso sancionaron una ley que creaba el primer sistema educativo del país. Por ella se asignaba a las municipalidades la responsabilidad de financiar, administrar y dotar de personal a todas las escuelas primarias del Perú

(Basadre, 1961-6, p. 74; 1961-7, pp. 114-115; Eve-Marie Fell, 1987-2, pp. 809-821). Pero la mayoría de los municipios estaban quebrados y en desorden y eran incapaces de dar escolaridad a los niños de sus comunidades. El intento del gobierno de reformar y descentralizar el sistema educativo resultó ser un completo fracaso. La cantidad de escuelas primarias en el interior cayó un 50%; en Cusco y Puno, los departamentos con mayor concentración de poblaciones indígenas, la caída fue aún más grande. En contraste con los mexicanos, los ciudadanos peruanos no crearon un número significativo de grupos educacionales en las provincias (Villarán, 1962a, pp. 351-360; 1962b, pp. 361-372)⁷. Manuel Vicente Villarán, el investigador más importante en la materia, resumió de esta manera sus descubrimientos, basados en un cuidadoso estudio de fuentes primarias:

Los municipios nunca se interesaron realmente en la enseñanza. [...] Acostumbrados a una larga tutela del Estado [...], vieron inactivos los concejos la disminución o pérdida de los subsidios del tesoro público. En el concepto general, el Estado debía hacerlo todo, sin ningún sacrificio de las localidades, negándose por lo tanto los habitantes a hacerse responsables de su comunidad (1962b, p. 374).

Las prácticas cívicas y las formas democráticas de vida eran embrionarias y todavía demasiado frágiles para sobrevivir por sus propios medios.

Según dice Villarán, en Lima y el Callao (y también en Junín, La Libertad y algunos otros departamentos) la enseñanza primaria era bastante mejor debido, en gran medida, al hecho de que las prácticas cívicas y las formas asociativas de vida estaban mucho más desarrolladas. Los municipios de esas zonas habían recibido del Estado un monto importante de dinero, pero la razón de su dinamismo estaba, en primer lugar, en la participación cívica que los caracterizaba. Es evidente que la financiación estatal representaba un estímulo económico para esas municipalidades, pero las principales responsables de darles nueva vida eran las asociaciones locales. Eran ellas las que presionaban al municipio para que invirtiera en escuelas, y ellas, también, las que supervisaban el destino de los fondos estatales recibidos. Varias asociaciones aportaban incluso fondos similares a las escuelas que no disfrutaban de una adecuada subvención municipal (González Vigil, 1858, pp. 112-118; 1873, pp. 1-2).

Las asociaciones educativas impartían una instrucción básica a los hijos de los trabajadores pobres (Sociedad Amantes del Saber, 1871, pp. 3-5; *El Obrero*, 1873a; Paredes, 1875, p. 2; *El Artesano*, 1873d; 1873f; Fuentes, 1866a, p. 187; *El Comercio*, 1874c). La Sociedad Hijos del Pueblo (1864) proclamaba su compromiso de «brindar

⁷ De 1874 a 1879, la cantidad de escuelas primarias en Cusco pasó de doscientas nueve a cincuenta y dos; en Loreto, de ochenta y ocho a cincuenta y una, y no quedó ninguna en pie en los siguientes departamentos: Apurímac, Puno, La Libertad, Moquegua, Lambayeque y Junín.

educación a [...] los artesanos y cualquier otra persona, sin tener en cuenta su clase social o su origen nacional» (Bolognesi, 1864, pp. 3-4; *Los Hijos del Pueblo*, 1874, p. 2). Pese a una oposición inicial de las familias trabajadoras, esa institución consiguió escolarizar a las niñas (*Los Hijos del Pueblo*, 1864, p. 2). Además de enseñar a los niños los rudimentos de la lectura, la escritura la aritmética, estos grupos también los ejercitaban en la democracia cívica. Utilizaban «catecismos», como el escrito por Francisco de Paula González Vigil, que había sido encargado por la municipalidad del Callao y reeditado muchas veces, para inculcarles nociones democráticas (González Vigil, 1859). Los grupos educativos hacían campañas para abolir el castigo corporal en las escuelas y el hogar. En palabras de un miembro de la Sociedad de Amantes del Saber: «nos oponemos al régimen de castigos que todavía tiene amplia vigencia en nuestras escuelas, y por esa razón nuestros métodos de enseñanza se basan en la libertad y solo exigen de los estudiantes rivalidad intelectual y empeño, y nada más» (*El Comercio*, 1974, p. 2).

Los castigos corporales y la libertad democrática eran antitéticos entre sí. Era menester estimular a los estudiantes y recompensarlos con premios, pero este método tenía inconvenientes propios. Una atención pródiga a un estudiante «en una edad temprana, fomenta sentimientos de superioridad sobre los demás, prepara [...] la envidia [y] [...] el niño [...] está expuesto a ser víctima de la más negra de las pasiones» (Zegers, 1861, p. 111). El futuro de la democracia cívica en el Perú dependía de sus niños, y por eso las asociaciones educativas se interesaban tanto en inculcarles los hábitos apropiados. Pero, como he señalado antes, sencillamente no había en el país la cantidad suficiente de grupos de este tipo para llevar a cabo la tarea de la resocialización.

Asociaciones profesionales

Los médicos, los ingenieros y los músicos organizaban asociaciones propias, aunque pocas de ellas tuvieron un papel importante en la difusión de las prácticas cívicas.

La Sociedad Médica (1854), con doscientos veinte miembros aportantes en la década de 1860, estaba compuesta principalmente de médicos, dentistas, farmacéuticos y sangradores. Era la única asociación profesional cuyos miembros provenían de todo el país, aunque la mayoría vivía y trabajaba en Lima (Córdova y Urrutia, 1839), p. 45; Carrasco, 1850, p. 95; Leubel, 1861, pp. 262-265). El 65% de los asociados estaban en la capital, mientras que el 35% restante se dispersaba por el interior, pero casi todos se concentraban en Arequipa y Cusco, capitales de los departamentos del mismo nombre (Leubel, 1861, p. 263). La Sociedad trataba de tender un puente sobre el abismo que separaba a ambos grupos. Además de enviarles libros, equipos, medicamentos y revistas con información sobre los últimos avances de la ciencia,

los médicos de Lima daban a sus colegas del interior asesoramiento técnico y los invitaban a la capital a mejorar sus aptitudes médicas y científicas. La asociación también era una sociedad de socorros mutuos y brindaba a todos sus miembros una cobertura de seguro y otros beneficios. Si bien la mayor parte de los asociados de Lima y las provincias nunca tendrían ningún contacto directo y personal, podían forjar lazos cívicos entre sí. Los califico de cívicos porque el concepto de «profesionalismo» todavía no se había desarrollado en el país. La Sociedad procuraba democratizar el conocimiento científico y las oportunidades profesionales entre los médicos.

Los miembros de la entidad tenían un comportamiento igualitario dentro del grupo, pero eran excluyentes con respecto a todos los demás «profesionales de la salud», como los sangradores negros, los barberos de piel oscura, los herbolarios chinos y las numerosas comadronas que aún se ocupaban de los partos y atendían a las embarazadas. Los médicos de la asociación buscaban mejorar su estatus social, y para lograrlo necesitaban excluir de sus filas a los profesionales de la salud a los que, debido al color de la piel y el género, veían como un obstáculo. Pero su campaña para expulsarlos de la asociación fracasó (Sociedad Médica, 1856).

Hubo una depuración entre barberos y sangradores. La asociación médica exigía ahora un diploma a sus miembros; la única manera de cumplir esta exigencia era hacer un curso en el campo de elección. Esos cursos eran dictados por un médico matriculado de la Sociedad, que desalentaba la inscripción en ellos de negros y personas de piel oscura. Los que a pesar de todo se inscribían solían reprobar. Es difícil saber si no aprobaban porque carecían de conocimientos científicos básicos, por ejemplo de química o biología, o porque sus profesores, todos miembros de la asociación, trataban de impedir que se incorporaran a ella. Sea como fuere, bien puede ser que ambas razones fueran una sola. Como ya he indicado, la Sociedad tomó las medidas adecuadas para mejorar las aptitudes de sus asociados del interior, pero no estaba dispuesta a hacer lo mismo con los de la capital.

Cuando se trataba de comadronas y herbolarios, la Sociedad Médica adoptaba diferentes actitudes. En el caso de las primeras, se las instaba a anotarse en los cursos dictados por médicos matriculados de la asociación, y se les entregaba un diploma. Quienes no lo conseguían, sin embargo, no podían asociarse a la entidad. Al parecer, los médicos utilizaban los cursos para aprender de ellas técnicas de parto y otras aptitudes y procedimientos especiales de atención de las mujeres. Una vez adquirido ese conocimiento, las comadronas fueron expulsadas de la Sociedad. En el caso de los herbolarios, esta no podía prohibirles el ejercicio de la medicina homeopática. La disputa se desató poco después de la inauguración del Jardín Botánico de Lima, en 1865, cuando los médicos empezaron a interesarse en la «farmacología» y el estudio de las plantas. La Sociedad y los herbolarios se criticaban recíprocamente en público;

la primera se valía de las páginas de la *Gaceta Médica*, su tabloide, y los segundos contaban con clientes que publicaban cartas y artículos en su defensa en *El Comercio*, el diario más importante del país. Los herbolarios calificaban de «monopolistas» a los médicos de la asociación, que eran a su entender enemigos de la libertad personal y también de la libertad pública, un remanente del pasado colonial⁸. El conflicto se prolongó varios años, y en 1869, durante la epidemia de fiebre amarilla que sembró la muerte en tantas familias de Lima y el Callao, los herbolarios se granjearon respeto. Desde un punto de vista médico es difícil saber si efectivamente impidieron que hubiera más víctimas o curaron a alguien, pero después de la epidemia la opinión pública se volcó en su favor. La lucha entre la Sociedad Médica y los herbolarios por el estatus público y el control del conocimiento médico se extendió otros dos decenios. La asociación brindaba un trato igualitario a sus miembros de piel clara, pero no adoptaba la misma actitud con aquellos a quienes consideraba «contaminados». El trato que estos recibían en la entidad también los privaba de un lugar en la sociedad civil y reforzaba los límites raciales, étnicos y de género que dividían a unos ciudadanos de otros.

La forma de gobierno de la Sociedad Médica era antidemocrática. En 1858, durante las elecciones presidenciales, los directivos de la asociación, reunidos a puertas cerradas y sin autorización de los asociados, se apropiaron la mayor parte del dinero de la tesorería y lo entregaron a un club político. Cuando los asociados se enteraron de lo que habían hecho sus dirigentes, la mayoría renunció a la entidad (*El Comercio*, 1858b). La agonía de esta se prolongó durante los siguientes tres años y medio: «el fervor pasó, las sesiones y trabajos llegaron a ser de muy poco interés; la *Gaceta [Médica]* se publicaba, con no poca irregularidad, y sus sostenedores eran muchos menos en número» (Fuentes, 1866a, p. 185). La conducción de la Sociedad siguió siendo autoritaria, pero las bases, como lo indica la respuesta que dieron, le exigían una rendición de cuentas, si bien cuesta saber si esto las convertía en demócratas.

El Colegio de Abogados (1821), la entidad que reunía a los profesionales del derecho, se remonta al período colonial, aunque no tuvo mucha presencia pública en los primeros tiempos de la república debido a los recurrentes brotes de guerra civil que destruyeron la vida pública, y al faccionalismo extremo que esta situación provocó dentro del grupo. El colegio solo cobró verdadera vida a mediados de la década de 1860 (Arosemena Garland, 1947). En 1867, en uno de sus mejores momentos, la entidad tenía doscientos sesenta miembros aportantes, casi todos de la capital (Colegio de Abogados de Lima, 1867). Por lo común se negaba el ingreso

⁸ Véase Basadre (1961-6, p. 262) sobre el Jardín Botánico. En Villar (1878, pp. 95-96) se encontrará la posición de un médico. Sobre los herbolarios, véase Rodríguez Pastor (1988, pp. 221-225).

a los abogados del interior, porque se decía que carecían de la formación apropiada. Los colegiados eran competentes, pero también sumamente corruptos: en palabras de uno de ellos, la «poca severidad [en el proceder] de los miembros del colegio [...] demuestra que [en ellos] obran también ciertos estímulos que no son los de la imparcialidad y la justicia» (Fuentes, 1866a, p. 177). En todo caso, a juicio de un contemporáneo la entidad era «un cuerpo sin vida y próximo a extinguirse; sus miembros no se reúnen [...]; sus ingresos son casi ningunos, y ningunos, en absoluto, los trabajos que emprende» (Fuentes, 1866a, p. 177). En la década de 1870 una nueva generación de abogados entró al Colegio (Camprubí Alcázar, 1957, p. 190; Amézaga, 1871)⁹. Ya no se requirió entonces que los colegiados pronunciaran un juramento de fidelidad a la Iglesia Católica ni presentaran un certificado de bautismo que probara que habían nacido de padres casados. La nueva generación organizó foros públicos e invitó a los miembros a debatir cuestiones polémicas como la necesidad de reformar los sistemas bancario y judicial. Aunque estos y otros cambios que se realizaron contribuyeron a la difusión de prácticas cívicas en el Colegio, este siguió ocupando un lugar menor dentro de la sociedad civil.

La Asociación de Ingenieros y Arquitectos (1872) nació en el mismo momento en que el Estado ponía en marcha lo que iba a ser su proyecto más ambicioso en el terreno de las obras públicas. El gobierno del Perú había decidido invertir una gran parte de los ingresos obtenidos con el guano en la reparación de rutas y la construcción de un sistema de carreteras entre Lima y las distintas capitales departamentales y entre estas y las ciudades pequeñas de la región; el tendido de vías férreas y la construcción de puentes para conectar a los residentes del altiplano con quienes vivían en el llano y la costa, y la construcción de puertos, instalaciones de atraque y depósitos a lo largo de la costa del Pacífico. El gobierno invertía cuantiosas sumas en todos estos programas, convencido de que con ello se alcanzarían el desarrollo socioeconómico y la integración nacional. La Asociación de Ingenieros y Arquitectos estableció estrechos vínculos con el Ministerio de Obras Públicas. Muchos de los contratos beneficiaban a ingenieros y arquitectos de la entidad, lo cual era un incentivo para que otros quisieran incorporarse al grupo y gozar de las ventajas de sus lazos con el Estado. Tanto en la asociación como en el ministerio, la corrupción aumentó a un ritmo desenfrenado. Miembros de la primera sobornaban a empleados públicos encargados de evaluar las propuestas y autorizar los contratos. En un informe escrito al ministro y publicado por la asociación en su anuario, un directivo de esta última resumía así la situación: la mayoría de los contratos se han asignado sobre la base del «tráfico de influencias y el favoritismo [...] y no de la inteligencia y el trabajo duro [...].

⁹ Véase también Garavito Amézaga (1986).

[Nuestros asociados se han acostumbrado] a vivir de los dineros públicos» (Colegio de Ingenieros del Perú, 1874-1, pp. 6-7). En el afán desordenado de hacer fortuna, los asociados presentaban propuestas que, desde un punto de vista técnico, estaban mal concebidas: «sus propuestas son defectuosas. [...] Cuando una de sus empresas vende al Estado, por ejemplo, un ferrocarril o un proyecto de riego, sus planes no se basan en un estudio cuidadoso, serio y exhaustivo» (Junta Central del Cuerpo de Ingenieros y Arquitectos del Estado, 1874, p. 8).

Los dineros públicos se despilfarraron y el gobierno perdió, una vez más, su credibilidad entre la ciudadanía. La opinión pública denunció, en artículos periodísticos, a la asociación y el ministerio por haber traicionado el ideal compartido de modernizar el país.

Los miembros de la asociación con inquietudes cívicas se unieron a sus pares del ministerio y, juntos, lanzaron una vigorosa campaña para terminar con la corrupción. El ministro, con el respaldo de los reformadores del grupo, transformó la entidad en un cuerpo autónomo de su organismo (Colegio de Ingenieros del Perú, 1874-1, p. vii). Como los integrantes de la asociación eran ahora empleados del Estado, el ministro tenía derecho a examinarlos para evaluar sus destrezas técnicas y su conocimiento práctico. Los treinta que no aprobaron el examen se vieron obligados a renunciar al ministerio, mientras que a los cincuenta restantes se les dieron matrículas para trabajar como ingenieros y arquitectos. Al año siguiente, estos últimos fueron destinados en su mayoría a trabajos en proyectos públicos fuera de Lima, donde se los necesitaba, en «localidades de la costa y en el campo, donde faltan las personas calificadas, lugares donde las empresas privadas no iban porque no les interesaba, o sitios donde cobraban demasiado por sus servicios» (Colegio de Ingenieros del Perú, 1874-1, pp. 52-53).

Algunos de los miembros de la asociación renunciaron, pero los que se quedaron en el ministerio y fueron a trabajar durante breves períodos a comunidades remotas no estaban convencidos de que en esos lugares los quisieran. En efecto, fueran donde fuesen las autoridades municipales los veían como agentes del Estado central y como una amenaza para la autonomía local: «los proyectos locales deberían quedar en manos del municipio» (Colegio de Ingenieros del Perú, 1874-2, p. 8). El ministro cedió y, a mediados de la década de 1870, la «mayoría de ellos» fueron redestinados a Lima. Las consecuencias de esta medida fueron desastrosas (Junta Central del Cuerpo de Ingenieros y Arquitectos del Estado, 1874, p. 7). Los proyectos de construcción se interrumpieron en la mayor parte de las comunidades. El retorno de los ingenieros y arquitectos a la capital no dio origen a una autonomía local. Si algo cabe decir, es que la erosión aún más, al privar a los residentes del lugar de los servicios públicos más básicos y hacerles perder la poca fe que ya tenían en las municipalidades.

La Sociedad Filarmónica (1863) estaba compuesta por músicos, tanto de piel clara como de piel oscura, y tenía un promedio de doscientos asociados, todos de Lima, donde el grupo tenía su sede. La mayoría de los integrantes se desempeña en otras ocupaciones, pero obtenía ingresos adicionales con la enseñanza de música a hijos de la élite, la realización de conciertos o la actuación en reuniones familiares o privadas; por lo común, para tocar en ellas se contrataba a quienes eran de piel clara. Los miembros de la sociedad se turnaban para realizar conciertos gratuitos en plazas públicas una vez por mes; consideraban que esto formaba parte de su deber cívico, y por eso también describían la música como un bien público y no como una mercancía privada para pocos. Aducían esa misma razón para buscar un sostén económico del Estado, aunque su supervivencia no dependía de él, si ha de juzgarse por el firme crecimiento de la cantidad de asociados. Uno de estos utilizaba una terminología cívica para explicar el pedido del grupo: seguiremos solicitando al «gobierno recursos para poder continuar creciendo y desarrollándonos, derecho innegable de cualquier asociación que trabaje por el bien general» (Sociedad Filarmónica, 1866, p. 5). La mayoría de los fondos que solicitaban, y que nunca recibieron, debían emplearse para enviar a los músicos más talentosos del grupo a estudiar durante corto tiempo en un conservatorio europeo. Como tantos otros grupos, la entidad también funcionaba como una sociedad de socorros mutuos y amparaba a sus miembros y sus familias con un seguro de sepelio y de desempleo. Por lo que he podido comprobar, la asociación se desenvolvía de una manera relativamente cívica y democrática, y por eso sus miembros se mostraban tan activos y comprometidos unos con otros (Sociedad Filarmónica, 1866, pp. 4-5).

Sociedades científicas y eruditas

La mayor parte de estas asociaciones se crearon entre 1866 y 1875. Entre ellas, la Academia Nacional del Perú (1867), un grupo patrocinado por el Estado, tenía sesenta miembros, todos hombres influyentes del mundo del arte y la literatura. La meta de la Academia era desarrollar lo que llegó a denominarse «cultura nacional», esto es, una versión oficial de la imagen que la élite blanca de Lima se hacía de sí misma (Basadre, 1961-6, pp. 313-314). La Academia disfrutaba de un amplio apoyo del Estado, pero tenía escasa influencia sobre la vida cultural. Hasta la élite de la capital de la nación y del interior la consideraba un resto del pasado colonial. Según un contemporáneo, sus reuniones eran un anacronismo:

Todo lo que se dice en esas reuniones está adornado de elegancia y austeridad y se basa en una etiqueta que era característica de nuestras viejas tertulias. [...] Necesitamos otro tipo de reuniones, en las que haya mayor libertad y donde cada persona se sienta libre para expresarse, y las mujeres puedan contribuir a dar forma a las tradiciones literarias de nuestro país y tener un papel más directo en él (*El Nacional*, 1876b, p. 2).

La concepción de la cultura nacional que propiciaba la Academia excluía a los pueblos indígenas y a casi todos los demás grupos sociales del país, desde las mujeres hasta los hombres comprometidos con la democracia cívica. Era objeto de cuestionamientos desde distintos lugares, y constituía en sí misma la prueba de que el esfuerzo académico por crear una cultura nacional, si bien descaminado, no era infundado.

El objetivo de la Sociedad Arqueológica (1869), La Redentora (1869) y varias otras sociedades eruditas con sede en Cusco era proponer una visión de la cultura peruana centrada en los incas. Según estas asociaciones, Cusco era el corazón del Perú; Lima era un producto de la violencia colonial y los españoles la habían impuesto como un injerto a la nación. El Perú era ahora una república soberana, como en los días de los incas; era hora de trasladar la capital de la costa al altiplano. Esa mudanza también permitiría a los peruanos entender sus raíces indígenas y dar la espalda a las concepciones eurocéntricas y foráneas de la nacionalidad. Los miembros de la Sociedad Arqueológica recorrían los Andes para recolectar y catalogar artefactos incas que respaldaran su interpretación, y publicaban los resultados de su trabajo en opúsculos y artículos periodísticos que eran leídos por la élite en Lima y otros lugares (Flores Galindo, 1986; Tord, 1978). La Sociedad Arqueológica y la Academia desplegaban versiones antagónicas del significado de la peruanidad y competían por conquistar el corazón y la mente de la élite del país.

Las campañas de la Sociedad para revalorizar la tradición andina dieron origen a un movimiento cultural en Lima y otros lugares. El yaraví, una melancólica melodía tocada por los indígenas andinos, hizo furor en las reuniones de la élite. Un contemporáneo señaló: «en nuestras tertulias se toca [...] el yaraví, que ha desencadenado una verdadera revolución en los gustos musicales; los yaravíes ya no serán desdeñados [por nuestros criollos]» (*El Nacional*, 1876c, p. 2).

La ropa inca, hecha de lana cruda y adornada con motivos incaicos, se puso de moda y se usaba en los bailes más elegantes de Lima, entre ellos el que daban una vez al año los miembros del club social más oligárquico de la ciudad, el Club de la Unión (1868) (Paulino Fuentes Castro, 1921, s/p). También los escritores y los poetas siguieron la moda y comenzaron a describir a los indígenas en términos comprensivos, así como a asignarles papeles protagónicos dentro de su obra. La Academia tenía buenas razones para sentirse inquieta (Tamayo Herrera, 1980, pp. 130-160; Tord, 1978, pp. 27-42; Kristal, 1987, pp. 27-65).

La Sociedad Arqueológica y La Redentora hicieron tomar conciencia a la élite peruana de las raíces incas de la cultura de su país. La adhesión de tantos de los miembros de esa élite a esta visión andina de la vida pública tenía algo que ver con el hecho de que muchos de ellos, aunque enamorados de las cosas europeas, habían adherido, a partir de la difusión de las asociaciones en la vida pública, al nacionalismo y la idea

de convertir el Perú en un país democrático y moderno. El giro introspectivo hacia el pasado inca era su manera de «reimaginar» el Perú. Su concepción de la cultura andina no era igual a la propuesta por la Sociedad Arqueológica y La Redentora. Estas asociaciones hacían una lectura autoritaria de la vida inca. Se concentraban en la nobleza e ignoraban a los comuneros; maravilladas por la grandeza del Estado centralista, no mostraban mucho interés en la sociedad inca, y elogiaban la naturaleza corporativa y jerárquica de la vida pública, al tiempo que pasaban por alto algunos de los elementos igualitarios también existentes (Tamayo Herrera, 1980, p. 149). Esta descripción oficial de la cultura andina no era menos canónica que la propuesta por la Academia, centrada en el elemento criollo.

La élite con inquietudes cívicas rechazaba ambas alternativas. Sus miembros se reunían en la Bohemia Literaria (1865), el Club Literario (1872), las Veladas Literarias (1876) y grupos similares. La lectura y el comentario de sus respectivos relatos y poemas distraían su atención de la política partidista y la encauzaban hacia las *belles lettres*, lo cual les permitía ser cada vez más moderados y tolerantes en sus opiniones. Un visitante de las Veladas Literarias anotó: «Aquellos a quienes la política ha separado asisten a las reuniones, hacen a un lado las cuestiones de la ideología y se dan un apretón de manos en un clima de neutralidad» (*El Comercio*, 1876e, p. 2). En estos grupos la élite reaprendía a ser civil, se imbuía de la etiqueta cívica y dejaba a un lado los viejos odios. Lo hacía renovando su «pasión febril por la literatura [...] [tras un] largo período de revoluciones y motines» (Palma, 1971, p. 7).

La igualdad social y la heterodoxia intelectual florecían en esas reuniones. Personas a las que no afectaba «la desigualdad de edades y de posición social confraternizaban con nosotros», escribió un miembro de uno de los salones más libres de convencionalismos de Lima, la Bohemia Literaria (Palma, 1971, p. 19). Juana Manuela Gorriti, la George Sand del Perú, conducía un salón, Veladas Literarias, que brindaba a las mujeres un lugar para discutir problemas relacionados con la discriminación de género en la vida pública (Cabello de Carbonera, 1875, pp. 173-174; Denegri, 1996, pp. 130-131). En este salón también los hombres eran admitidos. Y unos y otras se turnaban para «leer diarios, tocar música y entablar una instructiva conversación» (*El Nacional*, 1876a, p. 2)¹⁰. En palabras de un contemporáneo, las relaciones sociales entre los sexos eran igualitarias: «Los bohemios la tratábamos [a la señora Gorriti] con la misma llaneza que a un compañero, y su casa era para nosotros un centro de reunión» (Palma, 1971, p. 17). Como solían señalar sus asiduos, Veladas y otros salones privilegiaban la autoexpresión y el cultivo de sí mismo, y no el linaje familiar y la «recreación», como se hacía en las salas de recibo de las viejas familias.

¹⁰ Véase también Yeager (1990, pp. 361-393).

El Club Literario (1872, p. 3) era más formal que Veladas, así como el terreno de prueba para los *salonniers* que se habían abierto paso escalón por escalón. Un visitante del club señaló:

En el Club Literario solo se presentan obras terminadas, es decir pinturas que ya han sido retocadas; estamos en la gran galería de los maestros. En cambio, el salón de la señora Gorriti [Veladas] se asemeja más a un taller, en el que hermosas piezas [terminadas] se yerguen al lado de toscos bosquejos, sencillos dibujos y borradores preliminares (*El Nacional*, 1876b, p. 2).

Los intelectuales públicos de Lima acudían en tropel al Club Literario y elaboraban en él una interpretación cívica y democrática de la cultura peruana, con lo cual ponían en tela de juicio las concepciones de la nacionalidad según la versión oficialista de la Academia y la versión neoinca de la Sociedad Arqueológica¹¹. Un visitante se sintió impresionado ante la magnanimidad y la seriedad del club: «sus conferencias [...] son [de] un carácter serio [...], [sin dar muestras de nuestra típica inclinación por] la informalidad, la flexibilidad y la desenvoltura. Cuando asistimos al club, lo hacemos para escuchar y admirar [las observaciones hechas por el invitado de honor]» (*El Nacional*, 1876a, p. 2).

El interés del Club Literario por la autoridad cultural contrastaba agudamente con el abordaje experimental de Veladas, aunque ambos se alimentaban mutuamente y eran parte del mismo esfuerzo por democratizar la cultura pública. Es significativo que las mujeres predominaran en Veladas y los hombres en el Club Literario, un hecho que en sí mismo era un reflejo de la naturaleza de género de la producción cultural en el Perú (*El Nacional*, 1876a, p. 2)¹².

Campo recreativo

La mayoría de los clubes sociales tenían su sede social, que proporcionaba a la élite un lugar para congregarse al margen de la casa en un ambiente jovial y de esparcimiento. Entre otros, el Club de Armas (1874), para tiradores, y el Club de Ajedrez (1876), para ajedrecistas, requerían que sus miembros juraran que en el edificio del club «no discutirían cuestiones políticas y religiosas» (*El Comercio*, 1875a, p. 2; Club de Ajedrez, 1876, p. 4). Entre los hombres de riqueza, poder e influencia, la práctica del tiro al blanco, las partidas de ajedrez y el billar eran una manera de señalar, sin perder prestigio, su disposición a sostener que «lo pasado, pisado».

¹¹ Véase Certeau (1993, pp. 47-71) sobre la cultura «popular» contra la cultura «de elite».

¹² Veladas era «más libre y expansivo [que el club dominado por los hombres]. Nuestras discusiones se desenvolvían en un contexto de confianza mutua, que incitaba a todos a tomar parte en las conversaciones, como una manera muy nuestra de cultivar la literatura [nacional]».

La sede social del club ofrecía a la élite un ámbito ideal para este tipo de señalamiento. En contraste con las salas de recibo familiares, las sedes de los clubes eran de propiedad colectiva de los socios, que habían comprado el edificio con dinero de la tesorería, procedente de las cuotas mensuales. La propiedad colectiva de la casa implicaba que ningún socio podía reivindicar una autoridad patriarcal sobre los invitados, como sucedía en los salones de las casas particulares. La sede era un terreno neutral. Su disposición interior reforzaba esta idea y fomentaba la sociabilidad. La sala común, que abarcaba la planta baja, era un amplio espacio amoblado con sofás, sillas y mesas dispuestas en grupos alrededor del perímetro, mientras que el área central, sin muebles, se reservaba para los saludos y las presentaciones de los socios. Este diseño daba privacidad a los miembros del club, pero en un contexto de visibilidad. La sala de juegos y la biblioteca se situaban en lados opuestos del salón. El intercambio de señales tenía su lugar privilegiado en la sala de juegos, «lugares de pasatiempo, donde el *billar*, el *ajedrez*, etcétera, ocupan la atención de todos y dominan por entero. Raro es allí que se converse de algo útil [...]. La biblioteca [...] es un puro adorno y no llama la atención de nadie» (Capelo, 1895-1902-3, p. 268).

Los clubes sociales despolitizaban las relaciones sociales en la élite peruana, y también entre ella y sus pares extranjeros. El Club de la Unión (1868) reunía a líderes cívicos y oficiales del ejército que, durante las guerras civiles, habían disparado unos contra otros desde lados opuestos de las barricadas (Lemale, 1876; Martínez, 1965; Comité Directivo del Club de la Unión, 1943). El Club Nacional (1855) brindaba a los comerciantes extranjeros y los empresarios peruanos un lugar donde encontrarse (Club Nacional, 1913; Osma, 1965). En Piura, capital del departamento del mismo nombre, en el extremo norte, los empresarios foráneos y locales tenían en el Club Piurano (1862) su lugar de encuentro, aunque ambos grupos no estaban tan acostumbrados a tratarse como sus pares de Lima, centro del comercio de importación y exportación (Club Piurano, 1862). Con anterioridad a la década de 1850, las disputas entre hombres de negocios extranjeros y locales se transformaban con frecuencia en incidentes internacionales, que los funcionarios gubernamentales debían resolver por canales diplomáticos o medios militares. A partir de 1870, los peruanos y los extranjeros zanjaron en los clubes, sin la intervención de terceros, la mayoría de sus conflictos. Y, por paradójico que parezca, cuanto más fluidas eran las relaciones entre ellos, más se desnacionalizaba la sociedad económica peruana y más se basaban en la explotación las relaciones entre productores y consumidores internos. El civismo en un campo generaba autoritarismo en otro.

En comparación con los salones familiares, los clubes sociales eran incluyentes. Joaquín Capelo, el más astuto observador de la vida social del país, señaló: «En el salón hay más que en el club intensidad de afectos y consideraciones personales;

pero el número de individuos a que esos afectos y consideraciones tienen ligados es en el club mucho mayor que en el salón» (Capelo, 1895-1902-3, p. 268).

Sin embargo, no se admitía a las mujeres. Los clubes les cerraban la entrada al campo recreativo, y si bien ellas siguieron siendo anfitrionas de salones, la asistencia a estos declinó y se feminizó cada vez más, ya que la mayoría de los hombres los abandonaban para preferir los clubes. La difusión de estos reforzó las diferencias de género entre hombres y mujeres e hizo aún más rígidos los límites entre la vida pública y la vida privada.

Campo del servicio público

Los peruanos organizaron una serie de asociaciones de bienestar social y compañías de bomberos. Estos grupos se dedicaban a mejorar la calidad de la vida pública para beneficio de todos los ciudadanos, con prescindencia de su posición socioeconómica en la comunidad (Ostrom, 1990).

Asociaciones de bienestar social

Los municipios, con la colaboración de asociaciones locales, eran responsables de brindar asistencia social a los pobres, los necesitados y los enfermos de la comunidad. Ni unas ni otras lo hacían. En marzo de 1869, Manuel González de la Rosa, uno de los prefectos más empeñosos del Perú, emprendió un viaje de más de un mes de visita e inspección práctica de todas las municipalidades del sur del país, en los departamentos de Puno, Arequipa, Cusco y Ayacucho. Al final de su gira, informó que casi todas ellas carecían de una estructura administrativa y recursos financieros que permitieran a sus funcionarios ofrecer asistencia social a los residentes del lugar. Si bien De la Rosa era un fuerte partidario de la vida municipal, recomendó que el Estado central asumiera la plena responsabilidad por la provisión de asistencia pública (González de la Rosa, 1869, pp. 4-53).

En el interior, la vida municipal agonizaba. Pero esta situación era en sí misma, según el parecer de Manuel Carrillo y Ariza, prefecto de Ancash, el resultado de la falta de espíritu cívico de los residentes locales. Esa falta de civismo se manifestaba no solo en su incapacidad de infundir vida a los municipios, sino también en la imposibilidad de organizar grupos de beneficencia y asistencia social de cualquier tipo. En opinión de Carrillo y Ariza, las comunidades locales carecían aún de «espíritu asociativo» (Carrillo y Ariza, 1874, p. 1). Otros funcionarios locales radicados o no en el departamento hacían observaciones similares acerca de la vida pública en sus propios municipios (Izaguirre, 1874, p. 1; Montero, 1874, p. 1; Cornejo, 1874, p. 1; Castillo, 1874, p. 1; Ybar, 1874, p. 1; Pacheco, 1874, p. 1; Torre, 1874, p. 1).

La Iglesia Católica siguió teniendo un papel dominante en este subcampo. Antaño, con la «caridad», había dado «limosna» a los pobres y enfermos del país, pero ya no tenía ingresos para hacerlo. El Estado había confiscado la mayor parte del dinero de las cofradías, incapaces así de proveer a sus miembros. Los peruanos se quedaron sin asistencia social. Ni el Estado ni la Iglesia podían suministrar a los ciudadanos o los fieles, según el caso, una seguridad social basada en la noción de ciudadanía o una «caridad» basada en el concepto cristiano de misericordia. En el interior los pobres eran cada vez más hostiles a la vida municipal y, en términos más generales, a la democracia cívica, y esa hostilidad llevaba a muchos a reafirmar su lealtad religiosa a la Iglesia (Basadre, 1961-4, pp. 1643-1644 y 1821).

Compañías de bomberos

Durante la guerra contra España (1866), los residentes de Lima y el Callao organizaron destacamentos de bomberos para extinguir los incendios causados por las balas de cañón disparadas por las naves españolas estacionadas frente a la costa.

Los inmigrantes, sobre todo los italianos y franceses, participaron con singular denuedo en estos destacamentos. Los sentimientos xenófobos estaban ganando altura, y la organización de las compañías era tal vez una manera de desactivarlos. Después de la guerra los inmigrantes prosiguieron con esa tarea, aunque para entonces la xenofobia había menguado. Según observadores de la época, las compañías que creaban eran, en comparación con las organizadas por peruanos, mucho más numerosas y estaban mejor equipadas, y también intervenían en la vida pública (*El Comercio*, 1866b, p. 4; Díaz, 1936, pp. 18-80)¹³. Ese mismo desequilibrio se convirtió en un nuevo motivo de tensiones entre los nativos peruanos y los residentes foráneos, y en una cuestión muy embarazosa para las municipalidades de Lima y el Callao. Los municipios trataron de remediar la situación ofreciendo a los artesanos que vivían en varios barrios carentes de destacamentos un subsidio para aliviar los costos de su organización: «Las autoridades deben protegerlas y alentarlas [las compañías]. No cuesta mucho equipar una unidad de artesanos; más adelante, esa unidad puede hacerse responsable de la obtención de fondos» (*El Comercio*, 1867a, p. 3).

Esas municipalidades querían que los peruanos tuvieran un papel más activo en la vida pública y mostraran que tenían tantas inquietudes cívicas como los inmigrantes extranjeros. Aunque los municipios aceptaron solventar el costo de los uniformes

¹³ Una interpretación economicista de la participación de extranjeros en los destacamentos de bomberos durante la guerra podría relacionarla con el egoísmo: de ese modo protegían sus negocios. La explicación es parcial, por dos motivos: las tiendas peruanas estaban situadas en la misma zona y, en todo caso, luego de la guerra, una vez disipada la amenaza, los extranjeros siguieron fundando cuerpos de bomberos voluntarios.

y los equipos de lucha contra el fuego —los elementos más caros—, los artesanos fueron incapaces de conseguir una cantidad comparable de dinero.

Los destacamentos de bomberos organizados por residentes extranjeros y nacionales peruanos mostraban espíritu cívico en su relación con la comunidad en general. Además de apagar incendios, los bomberos prestaban otros servicios públicos a los residentes locales. En 1868, durante la gran epidemia de fiebre amarilla, ofrecieron un servicio de ambulancias y asistencia médica a los enfermos; en 1874 preservaron el orden público en la ciudad durante un intento de golpe militar contra el presidente Manuel Pardo, y en 1879, cuando el ejército chileno invadió el país y el ejército nacional y la policía local estacionados en Lima se enfrentaron con él, las compañías de bomberos se apresuraron a acudir al Barrio Chino para proteger a los residentes del lugar de lo que habría de ser el peor estallido de xenofobia en la capital de la nación hasta entonces. Los bomberos se veían a sí mismos como servidores públicos, y por eso solían negarse a actuar de serenos de las tiendas de propiedad de comerciantes extranjeros, aunque estos les habían donado grandes sumas de dinero (Compañía Salvadora Lima, 1875, pp. 61-62).

Los cuerpos de bomberos eran afectos al autogobierno, pero ejercían la democracia cívica de manera no incluyente. En palabras de uno de sus miembros, la conducción en la Compañía Salvadora (1876), una de las más importantes, se basaba en «las reglas que nosotros mismos aprobamos; no reconoceremos a ningún otro dirigente que los que nosotros mismos hayamos elegido» (Compañía Salvadora Lima, 1875, p. 6). Pero la elección de las autoridades de la Salvadora y todos los otros destacamentos era en gran medida una función de la riqueza. Solo los miembros más adinerados pagaban las cuotas mensuales, que eran exorbitantes y no estaban al alcance de los miembros de base. Los primeros gozaban de derechos «activos» de voto en la compañía, mientras que los segundos tenían derechos «pasivos». Aunque no participaban en las elecciones, esto no significaba que no tuvieran voz alguna en el grupo. En 1876, como protesta, cuarenta miembros renunciaron a la Compañía Salvadora. Las autoridades cedieron a sus demandas y los reincorporaron al destacamento (*El Comercio*, 1876c, p. 2). Si bien practicaban el autogobierno, no todos los destacamentos de bomberos lo hacían sobre la base de procedimientos electorales.

Al igual que los masones y en contraste con las sociedades de socorros mutuos, los miembros de las compañías de bomberos provenían de un mismo sector social, y por eso estas eran en su mayoría homogéneas. Los miembros reclutaban a amigos, personas que pertenecían a su mismo círculo social, aunque la admisión era un tanto meritocrática: los propios bomberos votaban a favor o en contra de un candidato. La mayoría de los destacamentos se negaban a admitir oficiales militares y soldados,

por temor a que tomaran el mando y los convirtieran en parte del ejército (Prado & Lembcke, 1873, p. 6). La Compañía Nacional de Bomberos (1872), con un total de ciento veintisiete miembros, había admitido un solo soldado (Compañía Nacional de Bomberos, 1872, pp. 32-39).

Campo religioso

Aunque la mayoría de los peruanos eran católicos devotos y la Iglesia seguía teniendo un papel central en la vida pública, la cantidad de asociaciones voluntarias establecidas por ellos en este campo es bastante pequeña si se la compara con el número de fieles y su influencia. La razón es muy simple. Pese a que distintos funcionarios gubernamentales hicieron varios intentos de secularizar el Estado y difundir la tolerancia religiosa en la sociedad, la Iglesia Católica seguía arraigada en la vida cotidiana.

La Sociedad Católica (1868) y el Círculo Católico (1877) fueron creados por laicos activos en la vida parroquial y en respuesta a los debates en el Congreso sobre la separación de la Iglesia y el Estado (Sociedad Católica Peruana, 1868; Círculo Católico, 1877). Aunque comprometidos con la doctrina católica, los miembros de ambos grupos se valían de una terminología cívica para defender el papel de la religión en la vida pública. Federico Panizo, miembro de la Sociedad Católica, bosquejaba las concepciones de esta en los siguientes términos:

El hábito de la obediencia y cualquier huella de moral pública que subsista en nuestros ciudadanos son el resultado de la armonía que existe entre la sociedad religiosa y la sociedad civil [...]. El Estado, sean cuales fueren la forma y la organización que adopte, siempre dependerá de principios religiosos a fin de mantenerse y perfeccionarse (Panizo, 1869, p. 57).

Los miembros de la Sociedad y el Círculo defendían el papel de la religión en la vida pública en términos sociopolíticos y no en términos doctrinarios. Era la primera vez que una asociación religiosa vinculada a la Iglesia hacía esto. Aun los grupos autoritarios utilizaban ahora una jerga republicana para defender sus creencias anti-democráticas.

La forma de gobierno era corporativa y jerárquica en ambos grupos. En palabras de Pilar García Jordán, la Sociedad Católica era autoritaria

de la cabeza a los pies. El Consejo Permanente se encargaba de tomar todas las decisiones; los Consejos Provinciales [recibían] [...] las órdenes y las transmitían a [...] todos los miembros, que estaban organizados en divisiones compuestas de legiones, centurias y decurias, a la manera del ejército romano (García Jordán, 1987, p. 50).

Los miembros no votaban. Los integrantes del Consejo Permanente, compuesto de laicos y sacerdotes, designaban a los nuevos miembros de este cuerpo, que ejercían su cargo en forma vitalicia. Ellos, a su vez, tenían la responsabilidad de seleccionar a quienes iban a actuar en alrededor de una docena de Consejos Provisionales que había en el país (Sociedad Católica Peruana, 1869, p. 9). A pesar de ser autoritarios, la Sociedad y el Círculo organizaban a veces marchas callejeras, una estrategia ideada por los grupos democráticos y basada en su concepción de la «soberanía del pueblo». Esta fusión de prácticas autoritarias y democráticas en ambos grupos es un ejemplo más de la naturaleza híbrida de la vida pública en el Perú.

El ingreso a la Sociedad y el Círculo era relativamente abierto, pero no muy igualitario. Los candidatos comprometidos con los objetivos del grupo ingresaban a prueba durante varios meses y luego, de aceptárselos, alcanzaban el estatus de miembros plenos. Las cuotas mensuales eran moderadas, entre diez centavos y un sol, dependiendo del ingreso de la persona. Lo que descalificaba a la mayoría de los candidatos era el requisito del alfabetismo: pocos ciudadanos sabían leer y escribir. La composición social y étnica de estos grupos estaba moldeada por factores más culturales que económicos, si bien, como señalé antes, había una considerable superposición de ambos tipos de factores (Sociedad Católica Peruana, 1869, p. 3). La mayoría de los miembros del Círculo eran, según uno de ellos, «ricos y filántropos» (Círculo Católico, 1877, p. 3).

Tras la guerra con Chile, los ciudadanos comenzaron una vez más a organizar asociaciones cívicas. Sin embargo, de acuerdo con Joaquín Capelo, el primer «sociólogo científico» del Perú, estas organizaciones estaban desprovistas de vida cívica:

En Lima se fundan sociedades diariamente, no importa que sea sin objeto alguno. Hacer el reglamento es el todo; y una vez hecho, la sociedad se disuelve o perece por inanición, sin que nadie se preocupe más de tal embeleco. [...] El reglamento es para las instituciones lo que el cuerpo para los animales. Si no hay energías vivas, si no hay alma, solo queda un cadáver; y por eso son cadáveres en el Perú la mayor parte de sus decantadas instituciones (Capelo, 1895-1902-3, pp. 52-54).

Durante los siguientes decenios, la vida pública peruana siguió siendo relativamente chata y estéril.

PRÁCTICAS ASOCIATIVAS EN LA SOCIEDAD ECONÓMICA

La vida cotidiana en la sociedad económica era, como en la sociedad civil, una curiosa fusión de prácticas cívicas y autoritarias. Las formas híbridas de vida eran relativamente estables y estructuradas en el sector interno, terreno que examinaremos a continuación, y no solo una mera fase transitoria en el paso de la tradición a la modernidad.

El sector interno: la inversión de dinero sucio y las prácticas comerciales

A lo largo de la primera mitad del siglo XIX y durante buena parte de la segunda el Estado central, tras incumplir el pago de toda su deuda externa, se vio en la necesidad de pedir dinero a prestamistas. La mayoría de estos habían heredado su riqueza y formaban parte de la vieja y declinante élite colonial, o bien integraban la nueva élite del dinero, aquellos que habían hecho casi toda su fortuna gracias al financiamiento de caudillos militares durante las épocas de guerra civil. Heraclio Bonilla describe así a los prestamistas limeños:

los rasgos señoriales en la mentalidad de esta nueva clase [la] hicieron reticente a toda inversión productiva. Sus miembros escogerán el amplio y cómodo camino de la especulación [como estaba acostumbrados a hacerlo], favorecidos grandemente por las necesidades financieras del gobierno (1974, p. 70)¹⁴.

A cambio de dinero en efectivo y crédito, los funcionarios estatales entregaron a los prestamistas los depósitos de guano existentes frente a las costas y les dieron una gran parte de los ingresos obtenidos con la venta de este fertilizante rico en nitrógeno en el mercado mundial.

En 1866 la flota española atacó el puerto del Callao, lo cual obligó al Estado peruano a buscar ingresos adicionales para cubrir los costos de la guerra. Los prestamistas nacionales aprovecharon la crisis e impusieron al gobierno tasas de interés exorbitantemente altas sobre sus préstamos, que se cancelarían con las rentas de la venta del guano. Después de la guerra, el gobierno del presidente Balta dio por terminado el contrato del guano con los codiciosos prestamistas del Perú y firmó otro con la firma francesa Dreyfus Hermanos, que ofrecía condiciones más favorables.

Los prestamistas peruanos se inclinaban a tener un comportamiento «rentístico» y eran sumamente corruptos en sus prácticas comerciales, como sostiene Bonilla, pero también eran emprendedores, en contra de lo que él afirma. Ambos rasgos estaban presentes en ellos. Tras perder el contrato del guano hicieron abundantes inversiones en diferentes sectores de la economía nacional para diversificar sus portafolios. Desde mediados de la década de 1860 hasta fines de la década siguiente, antes de la guerra con Chile, transfirieron gran parte del dinero «sucio» que habían hecho con el guano del sector público controlado por el Estado al sector privado, y llevaron a este muchas de sus prácticas corruptas, con resultados previsibles:

todas las fortunas de mala índole improvisadas con el guano, los empréstitos, los ferrocarriles [...] [pertenecen] al Tesoro público de donde han sido usurpadas.

¹⁴ Maiguashca (1967) sigue siendo la mejor obra sobre el tema.

[...] [Esos dineros] han corrompido desde los más altos a los más bajos funcionarios, derramando su ardiente virus en las diversas clases de la sociedad. [...] lo que da la medida de la prostitución es que, en nuestros tribunales, se siguen juicios por cantidades procedentes de comisiones y cargos vendidos a vil precio (Pruvonená, 1874, pp. ii-iii).

Corrupción y espíritu de empresa se fundían en una misma actitud. No obstante, el equilibrio exacto entre ellos variaba en forma pronunciada de un sector de la economía nacional a otro (bancario, manufacturero, comercial, agrícola, etcétera). Los prestamistas predominaban en la mayoría de los sectores, pero no en todos¹⁵.

Sociedades anónimas y empresas familiares

Los prestamistas invirtieron el dinero del guano en el sector interno, y hacia mediados de la década de 1870 habían establecido una docena de sociedades anónimas en los sectores más dinámicos de la economía: ferrocarriles, instalaciones de agua corriente y construcción de puertos, caminos, etcétera. Era la primera vez que los empresarios peruanos creaban tantas sociedades anónimas en un solo momento. Casi todas ellas eran en realidad consorcios en los que los inversores privados tenían más de la mitad de las acciones, mientras que el resto estaba en manos del Estado (*La Opinión Nacional*, 1874a, p. 2)¹⁶. Los editores de uno de los diarios más importantes de Lima, *La Opinión Nacional*, que criticaba la mayor parte de las políticas gubernamentales, elogiaban a los empresarios por haber roto su aislamiento, constituido un fondo con sus capitales y creado esas compañías:

El Perú debe casi todo su progreso a este espíritu de asociación que hoy se manifiesta entre nosotros bajo la forma de sociedades anónimas. [...] Para un individuo, la mancomunidad de los recursos es la única manera de superar su aislamiento e impotencia. [...] El crédito también ha contribuido a hacer esto posible. Sin estas compañías, nuestros intereses privados seguirán sufriendo tropiezos y pronto desaparecerán (*La Opinión Nacional*, 1874a, p. 2).

Las sociedades anónimas modificaron la naturaleza de las prácticas empresariales en el Perú, al forzar a los accionistas a tomar decisiones de manera cooperativa y

¹⁵ Heraclio Bonilla afirma que el Partido Civil de Pardo actuaba en defensa del «interés de clase» de los prestamistas. Muchos de ellos estaban afiliados a ese partido, en efecto, pero también había artesanos, comerciantes minoristas, profesionales y miembros de las elites provinciales que no tenían vínculos con el contrato del guano. Su argumento, en todo caso, es internamente inconsistente. A su entender, el Perú carecía de una burguesía nacional. Pero al mismo tiempo Bonilla sostiene que esa burguesía inexistente organizó un partido. Una clase inexistente no puede organizar ningún partido.

¹⁶ Los investigadores todavía no han estudiado el desarrollo de las sociedades anónimas en el Perú, razón por la cual mis observaciones sobre ellas son breves y esquemáticas.

abierta y zanjar sus diferencias de tal modo que el funcionamiento de su empresa no se viera interrumpido. Quienes no lograban hacerlo iban a la quiebra. Si bien no hay que exagerar la influencia de esas compañías en la sociedad económica, esto no debe llevarnos a desestimarlas como insignificantes. Aunque solo había una docena, casi todas se concentraban en el mismo sector de la economía y estaban entre las empresas más grandes y financieramente más poderosas del país. Por otra parte, su administración y su funcionamiento las diferenciaban de cualquier empresa que hubiera existido en el período colonial, lo cual sugiere que sus accionistas habían roto con algunas de sus viejas costumbres y adquirido hábitos asociativos.

Los empresarios peruanos, incluso los que participaban en sociedades anónimas, seguían haciendo una gran parte de sus negocios y obteniendo un importante porcentaje de sus ingresos a través de empresas familiares, que en el Perú no dejaban de ocupar un lugar dominante y central en el sector interno de la economía. En palabras de Jorge Basadre, el Código Comercial y el Código Civil de 1855:

abrieron el camino hacia la titularidad personal de la propiedad así como hacia la disminución de las desigualdades hereditarias de los hijos y destruyeron algunas de las bases económicas que sustentaban a la antigua aristocracia; de esta manera se avanzó más hacia la igualdad [en la sociedad económica] que con la legislación antigua (Basadre, 1980, p. 15; 1961-2, pp. 937-946).

La riqueza comenzó a dividirse entre los herederos, que la utilizaban para crear pequeñas empresas, lo cual hacía, como puntualiza Basadre, que la sociedad económica fuera un tanto más igualitaria que antes. Pero los códigos también alentaban a los integrantes de la familia a mancomunar sus recursos y crear clanes empresarios, muy parecidos a los que había en la sociedad económica mexicana. En contraste con las sociedades anónimas, las empresas familiares tenían una organización jerárquica y autoritaria: el patriarca de cada clan, en consulta con sus socios menores, es decir sus primos y sobrinos, decidía todos los asuntos relacionados con la firma, y lo hacía de manera informal en casamientos, bautismos y durante la cena de Navidad. Los propietarios o, para ser más preciso, los principales administradores de cada empresa familiar, solían reunirse e intercambiar información sobre arreglos comerciales y créditos, que les permitía maniobrar y mantener a flote su firma en la volátil economía peruana.

Los clanes familiares aseguraban un ingreso a todos sus miembros, tanto productivos como improductivos, incluyendo las viudas, los tíos desocupados y los sobrinos e hijos *bon vivants*. Las relaciones sociomORALES entre todos ellos eran relativamente igualitarias, excepto en la cima: las relaciones entre todos los demás y el patriarca y los propietarios de cada empresa familiar se basaban en el patronazgo. Estos clanes eran

muy cerrados y aislados, por lo cual era muy difícil entrar o salir de ellos. Aunque los hombres de la familia controlaban la vida comercial, las mujeres eran responsables de mantener la cohesión social en el clan y socializar en sus normas a la generación siguiente. Joaquín Capelo, un importante reformador de la época, criticaba los clanes empresariales del Perú, pues los consideraba uno de los grandes obstáculos a la difusión de la comercialización y el desarrollo de un mercado nacional:

En Lima [...], el jefe de esta tribu [la familia extensa], por mucho que trabaje, no puede jamás, por el camino honrado, lograr recursos para tanta gente. Es allí donde reside, como en ninguna otra parte, la causa constante de la miseria de Lima y de la corrupción política de ciertos hombres. Por cada individuo que trabaja hay diez ociosos que viven a sus expensas [...]. Extendiéndose la familia en una esfera tan dilatada, no respeta en su límite, ni la división general de la sociedad, en clases inferior, media y superior [...]. [El apellido de lustre temporario] que se acaba de extinguir de la vida activa no desaparece sino refugiándose antes en los hospicios, en los asilos, en las pensiones de gracia, en las becas de los colegios [...]. Los Estados Unidos de Norteamérica han llegado a grande altura porque *la familia*, allí, en ese gran pueblo, está solo constituida por *los padres y los hijos menores*; todo lo demás está segregado (Capelo, 1895-1902-3, pp. 259-264).

Al alentar a los miembros a minimizar las diferencias socioeconómicas y valorar las basadas en la reciprocidad, estos clanes familiares quizás erosionaron, pese a su naturaleza autoritaria, la jerarquía de estatus dentro de la élite, y con ello le permitieron unificarse y ser cohesiva.

Bancos comerciales y papel moneda

El primer banco comercial del Perú, el Providencia, se fundó en 1862 en Lima, y tras él se establecieron otros dieciséis en los siguientes quince años. Diez de esos bancos se instalaron en el interior entre 1870 y 1873. Lima se convirtió en el centro financiero del país, pero la diseminación de los bancos a través del territorio nacional significó crédito y préstamos a los propietarios de grandes plantaciones de azúcar y algodón y a pequeños agricultores de distintos lugares¹⁷. Los bancos eran sociedades anónimas privadas. La principal diferencia entre ellos y las corporaciones que examiné antes es que, por estar autorizados a emitir papel moneda y subir y bajar las tasas de interés a voluntad, los primeros tenían un impacto más grande y más directo en toda la sociedad económica, y no solo en parte de ella. Los inversores peruanos se apoyaban sobre todo en esos indicadores para calibrar el «clima de negocios» en el país. A falta de cualquier otro dato estadístico confiable, una corrida bancaria o un aumento de

¹⁷ En Camprubí Alcázar (1957, pp. 37-113) se encontrará una lista de los bancos y su año de fundación.

la tasa de interés de los préstamos tenían profundas consecuencias tanto para inversores como para consumidores. A despecho de su importancia, el Estado peruano nunca tuvo un «banco central» propio y ni siquiera trató de regular la impresión de moneda. En el Perú el sector bancario era completamente privado.

Según Carlos Camprubí Alcázar, el principal estudioso del tema, el sector bancario se regulaba por medio de la opinión pública, y si bien a la larga este método resultó un fracaso, sería un error suponer que era una mera artimaña de los especuladores del guano para difundir prácticas corruptas en el sector financiero. Aunque carecían de ética empresarial, como ha sostenido Bonilla, las realidades de la actividad bancaria en el Perú los obligaron a modificar algunos de sus viejos hábitos. A fin de mantener la lealtad de su clientela, la junta directiva de cada entidad publicaba una que otra vez largos y detallados informes, con datos sobre sus activos y sus tenencias. Estos informes tenían amplia difusión y generaban muchos comentarios de los accionistas en la prensa. Tras revisar esos artículos, Camprubí Alcázar llega a esta conclusión:

Si tenemos en cuenta los muchos artículos periodísticos escritos durante este período, era el público y no el Estado el que asumía la responsabilidad de supervisar las actividades bancarias. [...] [La única forma de regulación que existía en la época] era la vigilancia pública, no el control gubernamental (Camprubí Alcázar, 1957, p. 176).

La competencia entre los bancos era fuerte, y la opinión pública tenía un papel crucial, ya que podía hacer que los clientes se inclinaran a trabajar con uno y no con otro.

Dentro de cada entidad, los accionistas eran un factor clave para poner coto a la junta directiva y obligar a los especuladores del guano a modificar sus hábitos. Los accionistas concurrían a las asambleas generales, ejercían presión sobre los directores y era sabido que también cuestionaban sus decisiones si las habían tomado de manera arbitraria y contra la voluntad de la mayoría. En 1877, por ejemplo, durante una asamblea general, los accionistas del Banco Nacional «hicieron saber que desconfiaban de los directores» (*El Comercio*, 1877g, p. 2; Banco de Crédito Hipotecario, 1876, pp. 17-20). *El Comercio* y otros diarios importantes publicaron la noticia del incidente. Los directores cedieron ante la opinión pública; de haberse resistido, habrían llevado a los accionistas a depositar su dinero en otra parte y desalentar a potenciales nuevos clientes. Es evidente que los bancos no eran instituciones democráticas, pero tampoco eran tan autoritarios como pretenden algunos estudiosos.

Hacia la década de 1870 las entidades bancarias emitían mucho más papel moneda del que debían, sobre la base de la cantidad de plata guardada en sus bóvedas. La práctica se había vuelto una costumbre: los bancos «siempre imaginan que tienen dos, tres, cuatro y hasta diez millones de soles [en reserva], y es por eso que siguen emitiendo grandes cantidades de papel moneda. [...] Pero todo el mundo sabe que,

en realidad, esos billetes no valen nada; no cuentan con el respaldo de un verdadero capital» (*El Correo del Perú*, 1873a, p. 1).

Comerciantes, empresarios y productores agrícolas confiaban en este «dinero ficticio» para realizar sus negocios. Todos ellos sabían que solo el 20% del dinero tenía respaldo en plata, mientras que, de hecho, el 80% restante no tenía valor alguno: los bancos publicaban esta información en sus informes. Sin embargo, mientras el dinero siguiera circulando y compradores y vendedores estuvieran dispuestos a «suspender la incredulidad», el dinero ficticio era tan bueno como el auténtico¹⁸. El dinero ficticio, como el parentesco ficticio, era «real» en la medida en que todo el mundo respetara las reglas del juego; en su caso específico, en la medida en que todo el mundo siguiera pasando y aceptando billetes.

Pero la burbuja estalló en 1871, luego de que el precio del guano se desplomara en el mercado mundial, lo cual ponía al gobierno peruano en dificultades para pagar a los grandes bancos del país los préstamos que había tomado. Los clientes corrieron a las entidades bancarias a canjear sus billetes. Pero los cajeros solo tenían plata suficiente para canjear uno de cada cuatro (Elguera, 1908, pp. 113-149; Camprubí Alcázar, 1957, pp. 88-100). Como reacción ante la crisis, la comunidad bancaria organizó una «Junta de Banqueros». Este cuerpo, que integraban los directores de los bancos y su plana mayor, fijó la proporción entre los billetes y las reservas de plata. También hizo reuniones periódicas para

decidir si aprobar o no, caso por caso, el valor de los billetes [emitidos por cada banco]. [...] Las decisiones tomadas por esta junta son de cumplimiento obligatorio. [...] Y el acuerdo al que llega debe ser anunciado por personal del banco, así como deben enviarse copias a todas las empresas que prevean tener tratos comerciales con él (*El Correo del Perú*, 1873c, pp. 1-2).

La Junta de Banqueros funcionaba como un organismo regulador. Pero el Estado peruano también decidió intervenir directamente y establecer un marco legal para impedir que volviera a producirse un desastre similar (Camprubí Alcázar, 1957, p. 176; Macera, 1977a-4, pp. 134-156; Bonilla, 1974, pp. 143-146, 172 y 187; Quiroz, 1993a, caps. 1 y 2)¹⁹. Hacia 1874, la junta y el Estado habían restablecido la confianza empresarial. En su informe anual al Congreso, el ministro de hacienda describió la crisis como «no solo económica, sino una muy seria crisis social y política [...] con graves consecuencias para nuestras clases más vulnerables» (Elguera, 1908, p. 128; Camprubí Alcázar, 1957, pp. 204-205).

¹⁸ Sobre la relación entre dinero y confianza social, véase Simmel (1978, pp. 178-179).

¹⁹ También pedían al Estado una garantía de que no crearía un banco central.

La proporción entre la plata y el papel moneda creció con firmeza, de uno a cuatro antes de la crisis, a uno a dos. Según el ministro, «se ha restaurado la confianza pública en nuestra moneda» (Elguera, 1908, p. 128). Los artesanos coincidían con esta evaluación y organizaron manifestaciones masivas en respaldo de las políticas que se habían implementado (*El Comercio*, 1877h, p. 4; 1877i, p. 2).

Ahorro y préstamo y cooperativas

Las familias trabajadoras de medios modestos eran la columna vertebral de la vida comercial en las zonas urbanas del Perú. Para muchas de ellas, los bancos de ahorro y préstamo habían llegado a ser el tipo de asociación económica más importante en su vida cotidiana. Estas familias también organizaron cooperativas. Entretanto, en el campo, los aldeanos indígenas y los propietarios de fincas crearon una pequeña cantidad de cooperativas agrícolas: los primeros se apoyaban en ellas para proteger sus tierras comunales de los segundos, y estos, a su vez, recurrían a esas cooperativas para ampliar sus propiedades.

El primer banco de ahorro y préstamo se inauguró en Lima en 1869 y el segundo en el Callao en 1878, y si bien no tenemos pruebas de la existencia de entidades similares en ninguno de los departamentos del interior, es probable que haya habido algunas en Junín y otras ciudades de intensa actividad económica (Caja de Ahorros de Lima, 1888, pp. 3-6). Las municipalidades desempeñaron un papel importante en la creación de entidades de ahorro y préstamo, al aportarles un capital inicial y asistencia jurídica y administrativa. En un comienzo, el público se negó a depositar sus ahorros en esas instituciones, convencido de que pondría todo su dinero en manos de bribones y lo perdería. Las cajas de ahorro y préstamo eran una novedad tan grande que quienes las proponían tenían que explicar a menudo su misión y objetivo al público en general:

Nuestra finalidad es fomentar un espíritu de frugalidad en la población. Debemos proveer por nosotros mismos, dejar de contar con los funcionarios estatales y de suponer que no podemos lograr nada sin ellos. Debemos aprender a contar con nosotros mismos, con el poder de la asociación, el motor que hace posible todo lo demás; nuestra consigna siempre ha sido: «el poder está en la unidad» (Sociedad General del Perú, 1862, pp. 8-9).

Los fundadores de estas entidades de ahorro y préstamo tenían siempre la precaución de ligarlas a la sociedad civil, incluidas las municipalidades, y no al Estado, del que la ciudadanía todavía desconfiaba. La caja de ahorro y préstamo de Lima tuvo un éxito instantáneo; hacia fines del primer año manejaba 711 cuentas con un total de 86.770 soles y un valor promedio de 122 soles. La mayoría de los clientes provenían de los estratos medios de la vida económica (Camprubí Salazar, 1968, pp. 52-55).

Las entidades de este tipo no aceptaban que el saldo de las cuentas fuera superior a algunos cientos de pesos, una política destinada a impedir que los banqueros y la élite acaudalada se apoderaran de ellas; en palabras de un miembro fundador: «nuestra meta es mejorar la situación económica de los trabajadores, y por eso solo aceptamos sumas pequeñas» (Camprubí Alcázar, 1957, p. 11; Basadre, 1961-4, p. 1808; Quiroz, 1991, pp. 447-476). Varios bancos hicieron ofertas para comprar la caja de ahorro y préstamo de Lima y dieron su garantía de que el dinero de los clientes tendría un rendimiento más elevado, pero la propuesta fue rechazada. Las entidades de ahorro y préstamo con respaldo municipal hicieron mucho para mejorar las oportunidades de vida de la ciudadanía en materia económica.

La Sociedad de Crédito (1871), con unos cincuenta y seis miembros, y la Asociación Económica de Empleados (1874), que congregaba a alrededor de doscientos empleados públicos, compartían la convicción de que «la asociación y el crédito se han convertido en las principales fuentes de cambio de nuestro siglo» (Martí, 1871, pp. 5 y 10; *El Trabajo*, 1874, p. 2). La Sociedad ofrecía viviendas a precios accesibles a sus miembros, en tanto que la Asociación era una cooperativa de consumo donde sus afiliados podían comprar alimentos de la canasta familiar a precios mayoristas. El Ministerio de Obras Públicas invitó a la Sociedad a transformarse en una institución semipública bajo el patrocinio del gobierno, pero sus miembros rechazaron la generosa oferta. A su entender, el Estado peruano «centraliza todo» en su curso, y la única manera que los ciudadanos tienen de impedir que así suceda consiste en mancomunar los recursos de ricos y pobres: «a fin de prosperar y satisfacer nuestras necesidades más elementales, es preciso que la clase media, el proletariado y los ricos se asocien» (Martí, 1871, p. 24).

Según el parecer de la Sociedad, los ricos, en virtud de su experiencia en la sociedad económica, eran responsables de «guiar» a los otros dos sectores. Su versión de la vida asociativa tenía sus raíces en una variante del «corporativismo» social, basado en la reciprocidad y la jerarquía.

Hacia 1873 había diez bancos comerciales que otorgaban préstamos a pequeños agricultores y acaudalados terratenientes, con una tasa de interés que era un 40% más baja que la que les aplicaban los prestamistas (Quiroz, 1986; Macera, 1977a-4, pp. 134-156)²⁰. Agricultores y dueños de plantaciones del departamento costero de La Libertad, en el norte, tomaron préstamos por unos treinta millones de pesos en un período de cinco años. Con ese dinero pudieron comprar herramientas y equipos agrícolas, contratar más trabajadores y adquirir o arrendar parcelas de tierra para incrementar su producción. La política de préstamos de los bancos era generosa;

²⁰ Se hallará un punto de vista opuesto en Bonilla (1974, pp. 55-59).

los productores rurales debían presentar los títulos demostrativos de que eran propietarios de sus tierras, que los bancos utilizaban como garantía de su inversión. La disponibilidad de créditos y la formalización de los derechos de propiedad estimularon la producción, condujeron a la comercialización de la vida agrícola y generaron una feroz competencia por la tierra, la mano de obra y los derechos de aguas entre los grandes y los pequeños propietarios de toda la región (Macera, 1977a-4, p. 91; Camprubí Alcázar, 1957, pp. 63-85). Un importante economista e influyente reformador, Jean Baptiste Martinet, describía así la situación:

La distribución de tierras a lo largo de la costa es un serio problema, debido sobre todo a la falta de suministro de agua y la necesidad de riego. [...] Esta situación ha producido constantes disputas y sangrientos choques entre los productores rurales de la costa. Los propietarios han expandido sus tenencias, obtenido el control del valle y expulsado a los [agricultores] que vivían antes en él (Martinet, 1977[1877])²¹.

Los aldeanos indígenas y los propietarios de fincas organizaron cooperativas para defender sus tierras y derechos de aguas y atacarse mutuamente.

En el departamento norteño de Piura, los aldeanos indígenas del distrito del valle inferior, una zona que incluía la ciudad de Piura y las comunidades agrícolas vecinas, entre ellas Sechura, Castilla, Tambogrande y Catacaos, crearon la Sociedad de Agricultura (1867) para proteger sus tierras y derechos de aguas contra los dueños de las plantaciones algodoneras que vivían en el valle superior. En agosto de 1867 la Sociedad convocó a sus asociados de la zona a un mitin público en la plaza principal de Catacaos. Acudieron más de dos mil «personas de ambos sexos», según las palabras de un contemporáneo, y «luego de entonarse el himno nacional», el señor Juan de la Rosa Castro, un directivo de la asociación, se dirigió a la multitud:

La ley nos otorga el derecho a reunirnos, y es por eso que nos hemos congregado aquí. [Nuestro] objetivo es juntar a todos los que tengan una parcela de propiedad comunal y que hasta ahora la han irrigado por su cuenta, sin ayuda del gobierno nacional ni de nadie más. [...] Para reunir todos los documentos necesarios a la defensa de los terrenos y aguas de la comunidad, es muy urgente contar con un fondo para todos los gastos (citado en Villegas, 1982, pp. 269-270)²².

La Sociedad se oponía a que los dueños de plantaciones de algodón construyeran una represa en el río Piura. El desvío de las aguas para regar sus campos habría dejado sin ellas a los agricultores indígenas, un grave problema en esta zona semiárida.

²¹ Véanse también sus artículos en la *Revista de Agricultura* (Lima, 1875-1876).

²² «Acta popular», 28 de julio de 1866.

Una de las medidas de la Sociedad de Agricultura consistió en organizar a los aldeanos locales en brigadas de trabajo, que se turnaban para dragar una serie de represas y canales de riego que iban desde el río Piura hasta sus pequeños algodonales. La asociación también loteó diversos terrenos y gestionó ante las autoridades municipales el otorgamiento de títulos de propiedad a sus asociados. La Sociedad negociaba en representación de todos sus miembros e impedía que los propietarios algodoneros sobornaran a algún aldeano para que les vendiera su propiedad, e introdujera así una cuña en medio de la comunidad (citado en Villegas, 1982, p. 258). Para imponer la solidaridad entre sus miembros, la entidad apelaba a varios expedientes. A cambio del acceso al agua, los asociados debían trabajar tres días por mes en el despeje y el dragado de los canales de riego: en caso de necesidad, «por las mujeres y niños de menor edad, trabajarán sus padres, maridos, hermanos o peones, sin cuyo requisito no podrán tener el mismo derecho de adquisición que tiene el común» (citado en Villegas, 1982, pp. 271-272)²³. Cada equipo de trabajo estaba compuesto de cincuenta personas, todas de la misma vecindad; el día que les tocaba trabajar, las tabernas del lugar debían cerrar para impedir que se emborracharan o distrajeran. Cada brigada elegía a su líder, que debía asegurarse de que sus dirigidos completaran las tareas asignadas. La Sociedad invitaba a los agricultores arrendatarios a participar y les ofrecía tierras y agua a cambio de su incorporación al grupo, lo cual privaba de trabajadores a los terratenientes (Villegas, 1982, pp. 271-273). En palabras de Nils Jacobsen, la gente de Catacaos había

creado una compleja serie de instituciones e identidades: regidos por una municipalidad republicana y representantes de sus intereses como propietarios por medio de una asociación voluntaria, se definían como nativos [...], con sus propios mitos, festividades y costumbres «indias». Las principales familias de Catacaos aspiraban a ser ciudadanos de la república, granjeros y agricultores «progresistas» y miembros de una comunidad indígena al mismo tiempo (1997, p. 152).

La Sociedad de Agricultura sobrevivió hasta bien entrada la década de 1890 y permitió a los aldeanos locales mantener el control de sus tierras y derechos de agua a pesar de la intensa presión de los dueños de las plantaciones de algodón, en una zona que representaba más del 50% de la producción algodonera total del Perú.

Los propietarios de las plantaciones de azúcar y algodón del valle central de Lima crearon la Sociedad Agrícola (1865), con el fin de que sus «asociados puedan solicitar préstamos sin tener que pagar tasas de interés elevadas» (*El Comercio*, 1865a, p. 2; 1875c, p. 2). Diez años después, un segundo grupo de terratenientes del valle

²³ «Reglamento de la Sociedad de Agricultura».

organizó la Sociedad de Agricultura (1875) con la finalidad de «ofrecer a los agricultores un lugar donde discutir inquietudes comunes y forjar lazos sociales» (Sociedad de Agricultura del Perú, 1875, p. 1). Como parte de su programa, esta última asociación publicaba *El Agricultor*, una revista escrita por y para los productores rurales, la primera en la historia del país. En palabras de los editores,

el espíritu de asociación se ha propagado entre nosotros [...] y nos hace posible tener una idea exacta y precisa de nuestros intereses comunes. [...] La finalidad de esta publicación es reemplazar nuestro aislamiento habitual por costumbres asociativas, de modo que los productores rurales puedan aprender a constituir por sí solos otros tipos de grupos (*El Agricultor*, 1875, p. 3).

El Agricultor publicaba artículos de interés científico y técnico para agricultores y dueños de plantaciones. También publicaba cartas a los editores y anunciaba reuniones, lo cual permitía a los miembros de la Sociedad discutir preocupaciones compartidas. Pero, como he señalado antes, debido a la feroz competencia por la tierra, la mano de obra y los derechos de aguas en la región, la Sociedad se convirtió en la punta de lanza de una campaña más general de los terratenientes y propietarios de plantaciones para expulsar del campo a los pequeños productores y aldeanos indígenas.

La invasión y ocupación del Perú por el ejército chileno causó enormes pérdidas al sector interno de la economía y también dañó el tejido moral que lo había sostenido (Clavero citado en Bonilla, 1974, pp. 255-256). En 1896, José Clavero, un empresario de Lima con afición a la recolección de datos, estimó las pérdidas infligidas a la vida económica por la guerra con Chile. Antes del conflicto había dieciocho millones en el Perú; luego de él no quedaba ninguno. Antes de la guerra, había 11 587 individuos ricos, después de ella solo quedaban 1725. Antes de la guerra la clase media del país incluía a 22 148 personas, si solo se contabilizaban los jefes de familia; una vez terminado el conflicto, quedaban apenas dos mil. La clase obrera del Perú, las personas que recibían un salario vital, pasaron de un millón doscientos mil a trescientos cuarenta y cinco mil. Los peruanos trataron de recuperarse del derrumbe económico del mismo modo que lo habían hecho luego de las guerras de la independencia. Una vez más fusionaron lazos de parentesco y vínculos comerciales para sacar dineros públicos del Estado y transferirlos a sus empresas familiares y sociedades anónimas privadas, iniciando así un nuevo período de corrupción.

CAPÍTULO 8

FRÁGIL DEMOCRACIA Y NACIONALIDAD HARAPIENTA: LA SOCIEDAD POLÍTICA PERUANA

La rebelión popular de 1854 contribuyó a la descentralización de la vida administrativa, lo cual permitió a los peruanos crear municipios y clubes electorales en todo el país. Los ciudadanos utilizaron unos y otros para impugnar al ejército y su persistente control de la vida política en los planos local, departamental y nacional:

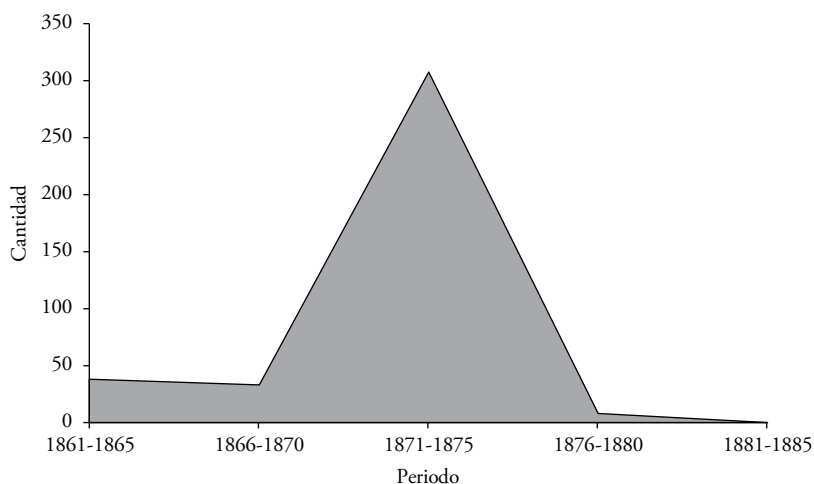
Los ciudadanos quieren un presidente civil. Desde la independencia hemos sido gobernados por militares, pero ahora estamos listos para resolver nuestros problemas y zanjar nuestras diferencias de otro modo y no como en el pasado. [...] De ahora en adelante, los gobiernos civiles tendrán que asegurarse el apoyo del pueblo y [...] la opinión pública, y no del ejército (Unos Republicanos, 1861, p. 2).

La proliferación de municipalidades y clubes también alentó a los peruanos a romper con sus viejos hábitos y tener un papel activo en la vida pública. La invasión y ocupación del país por tropas chilenas (1879-1883) puso fin a esas transformaciones. Durante la guerra, los patriotas peruanos organizaron grupos guerrilleros en varias regiones, que les brindaron una oportunidad de ejercer el autogobierno y la soberanía colectiva en un momento en que el resto del país se encontraba bajo la dominación extranjera. Para los peruanos, la constitución de municipalidades, clubes electorales y grupos guerrilleros representaba una gran innovación política, pese a lo cual todos ellos demostraron ser efímeros y no contar con una amplia base de apoyo. La abrumadora mayoría de los peruanos siguió mostrándose tan antipolítica, tan antidemocrática y tan antinacionalista como en la primera mitad del siglo.

ESTRUCTURAS SOCIOINSTITUCIONALES

Los peruanos crearon no menos de trescientos noventa nuevos clubes electorales entre 1861 y 1885, casi todos ellos en preparación para las elecciones presidenciales de 1872, como se indica a continuación en el cuadro 8.1¹.

Cuadro 8.1. Nuevos clubes políticos, 1861-1885



En 1862 se constituyeron apenas treinta y cinco clubes, y para la elección de 1868 se crearon otros cuarenta, una cantidad insuficiente para reestructurar las prácticas institucionales en la sociedad política. Sin embargo, en ocasión de las elecciones de 1872 los peruanos formaron alrededor de trescientos veinte nuevos clubes, ocho veces más que en el período anterior, como señal del comienzo de una nueva era política. La Guerra del Pacífico entre Chile y el Perú puso fin al ciclo electoral e interrumpió la difusión de la vida asociativa. Hubieron de pasar otros treinta años antes de que los peruanos pudieran recobrar su impulso cívico en la vida política.

Varias razones explican por qué se crearon tan pocos clubes electorales entre 1856 y 1870. Algunas de ellas tenían sus raíces en el pasado, mientras que otras estaban arraigadas en el presente. Aunque la rebelión de 1854 contribuyó a la difusión de la vida asociativa en la sociedad cívica y económica, tuvo menos éxito en lo que se refiere a modificar las prácticas públicas en la sociedad política, donde seguía enquistado el legado del colonialismo. En palabras de Francisco Laso, uno de los publicistas de mayor influencia en el país,

¹ Salvo indicación en contrario, los datos de todos los mapas y cuadros de este capítulo provienen de Forment (1977).

[Los ciudadanos] no comprenden que [...] deben representar el principal papel en la república: todavía los hábitos de la colonia les hacen pensar que todo debe venir del gobierno, como cuando venían las órdenes de España. [...] ¿Qué derecho tienen para criticar lo malo que se haga en la república los indolentes [...]? Si quieren [...] tener mejor personal, tomen parte en la cosa pública. Reconozcan su fuerza, tomen la iniciativa y dirijan a su voluntad la marcha del Estado (Laso, 1863, p. 104).

Las observaciones de Laso se dirigían primordialmente a la élite, pero también son valederas para el pueblo llano.

El Perú ya no tenía una dictadura militar, pero el ejército seguía ejerciendo una enorme influencia sobre la mayoría de las instituciones gubernamentales en los niveles local, departamental y federal, y con ello desalentaba la participación en la vida política, incluso de los ciudadanos con mayores inquietudes cívicas². Los funcionarios municipales tenían la responsabilidad de organizar las elecciones, y se valían de diversos medios fraudulentos —llenar urnas con boletas falsas, destruir boletas, sobornar a votantes plebeyos e indígenas con alcohol, comida y dinero a cambio de su voto— con el fin de mantener el control del campo electoral³. La corrupción electoral estaba particularmente extendida en las zonas rurales, donde la mayoría de los indios son

hostiles frente a todas las artimañas políticas. Los indios del interior del país oponen resistencia a la autoridad solo en casos extremos, siempre la obedecen y solo eligen a los candidatos que se les ordena elegir. Muy a menudo se les ahorra el trabajo, pues las actas del sufragio son preparadas en la capital del departamento (Middendorf, 1973, p. 251)⁴.

Lo mismo ocurría en la mayoría de las ciudades y pueblos del interior.

Los clubes electorales surgidos en la década de 1860 no eran significativos en términos cuantitativos y tampoco tenían el desarrollo socioorganizacional necesario para poder desafiar el monopolio gubernamental en el campo electoral. En realidad, eran tan débiles que sus miembros tenían que recurrir a la violencia física para arrebatarse el control de los sitios de votación a los funcionarios del Estado: «La fuerza bruta se ha apoderado del terreno electoral. En vez de dejar que la voluntad del pueblo decida los asuntos públicos, nos hemos visto obligados a recurrir a la violencia, dado que es la única manera de ganar una elección» (*El Comercio*, 1859a)⁵.

² «[C]asi todos nuestros prefectos y subprefectos pertenecen a las fuerzas armadas. De hecho, la práctica es tan común que hasta hoy yo había dado por descontado que la Constitución así lo exigía» (*La República*, 1864a, pp. 2-3). Véase también Basadre (1929).

³ Se encontrarán estimaciones numéricas y exposiciones descriptivas del uso de boletas falsas durante las elecciones de 1862, 1868 y 1876 en *El Comercio* (1862d, p. 2; 1868, p. 2) y Fuentes (1878, pp. 1-30).

⁴ Véanse también *El Comercio* (1871a, p. 2; 1877j, p. 2).

⁵ Véase también Quimper (1867, p. 1).

Vale la pena citar la siguiente descripción de un día de votación en varias parroquias de Lima:

La víspera de la elección [...] se reunían bandas de plebe asalariada. Allí pasaban toda la noche; se les armaba y embriagaba, y al despuntar el día se lanzaban frenéticas unas contra otras a disputarse a viva fuerza las ánforas y mesas [...]. Quien tenía las mesas había ganado la elección. Para conseguirla se necesitaban entonces golpes y tiros. Se necesitaba expulsar de la plaza al bando contrario, para que el personal de la mesa arreglara tranquilo los papeles que simulaban la elección. El tumulto, los disparos, la sangre formaban parte obligada del procedimiento tradicional (Villarán, 1962c, p. 198)⁶.

En las provincias la violencia electoral era aún peor y se asemejaba al tipo de «combate ritualizado» que practicaban los indígenas y que hemos examinado en el capítulo 6. La mayoría de los peruanos, tanto de la élite como de la plebe urbanas y rurales, participaba contadas veces en las elecciones, dado que los «beneficios» de votar no compensaban los «riesgos»⁷. Con anterioridad a 1872 los clubes electorales nunca lograron ganar una sola elección municipal o presidencial. Los miembros de estos clubes se valían de la violencia física contra los funcionarios estatales a fin de plantear un reto a su control de la vida política, pero es posible que a largo plazo esta táctica, paradójicamente, haya disuadido a sus propios simpatizantes de participar en elecciones y, de tal modo, fortalecido el monopolio del gobierno sobre el campo electoral.

Las elecciones presidenciales de 1872 marcaron el comienzo de la política de masas en el Perú y alentaron a muchos ciudadanos a participar activamente en ella. Por primera vez un candidato antigubernamental (Manuel Pardo) ganaba una elección. Su victoria fue posible gracias a los cientos de clubes políticos que se organizaron en todo el país. Esta profusión de vida asociativa se debió en gran parte a un cambio en el juicio cívico moral de los ciudadanos, y no a una transformación espectacular de las leyes electorales (Basadre, 1980, pp. 1-30; Chiaramonti, 1993; Peloso, 1996). Un miembro de la clase profesional limeña sintetizó así su propio cambio: «Antes nunca había pertenecido a ningún club político y solo me había preocupado mi propia carrera, pero ahora he decidido participar [en esta elección]» (*El Comercio*, 1866d, p. 2).

La mayoría de los peruanos se concebían ahora como adultos racionales capaces de autogobierno, y estaban preparados para desmilitarizar el Estado e invertir con su sentido de la soberanía las instituciones gubernamentales:

⁶ Se encontrarán descripciones de la violencia electoral en otras partes del país en el artículo titulado «Elecciones», publicado en *La República* (1863b, pp. 4-5; 1863c, p. 3; 1863d, p. 3). Véanse también *La República* (1863a, p. 6) y Anónimo c (1860).

⁷ Véase O’Gorman (1992, pp. 79-115) sobre la relación entre violencia y votación.

En esta época, el ejército deja ya de simbolizar la vida del Perú: es una carrera secundaria, igual a las demás. Pero los hijos privilegiados de la patria son los artesanos, los comerciantes, los agricultores, los que se dedican a las carreras científicas y literarias (Seoane, 1873, p. 6).

Para que así fuera, los ciudadanos organizaron por primera vez en su historia cientos de clubes electorales y los utilizaron para participar en las elecciones (*El Correo del Perú*, 1874a, p. 1). Manuel Pardo, candidato presidencial del Partido Civil, sintetizó de este modo el cambio que vivían sus compatriotas:

Hasta el día de hoy el gobierno militar ha centralizado la vida pública y logrado eliminar toda huella de iniciativa personal. Cada hombre se sentía como un átomo aislado e indefenso y creía que era imposible desafiar [al Estado]. Sin embargo, el día en que comenzamos a unirnos comprendimos que éramos, en realidad, la fuente de todo poder (1872, p. 2).

La proliferación de clubes electorales y la incorporación de tantos votantes hizo difícil a los militares seguir manteniendo su control sobre el campo electoral, y alentó a muchos peruanos a romper con sus viejos hábitos.

Las dimensiones y la distribución regional de los clubes electorales en el país mostraban considerables variaciones. El cuadro 8.2 presenta una estimación del número de miembros aportantes en una muestra amplia de esas organizaciones⁸.

Cuadro 8.2. La afiliación a los clubes políticos, 1861-1885

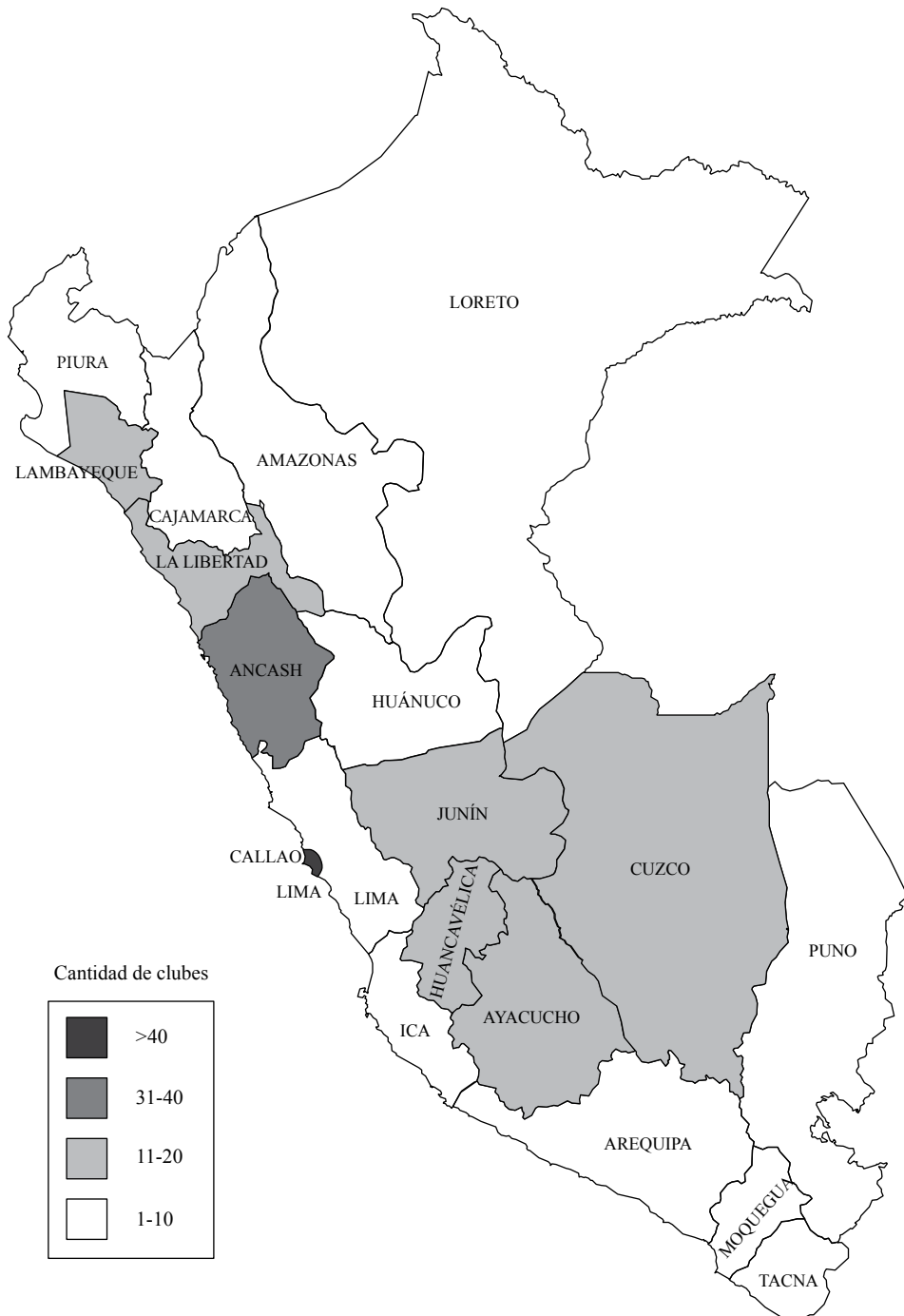
Cantidad de miembros	Porcentaje de asociaciones
1-20	1%
21-60	30%
61-100	34%
101 o mayor	35%

El 35% de los clubes tenía ciento uno o más afiliados; el 34% tenía entre sesenta y uno y cien; el 30% tenía entre veintiuno y sesenta, y el restante 1%, menos de veinte. Los clubes eran lo bastante grandes para posibilitar a sus miembros plantear un desafío concreto a los funcionarios estatales locales.

La vida asociativa se difundió y echó raíces en el país de manera despareja, como lo indica el mapa 8.1.

⁸ La muestra incluye el 14% de todos los clubes electorales de mi banco de datos que se establecieron en 1872.

Mapa 8.1. Geografía de la vida política, 1861-1885



El 54% de los clubes políticos tenían su sede en Lima y el Callao, en la costa central, una indicación de que la vida asociativa seguía estando muy concentrada. El 46% restante se distribuía espaciadamente por el interior. De este segundo grupo, el 38% se había creado en los departamentos norteños de Ancash, La Libertad y Lambayeque; otro 25% estaba arraigado en el sur, Ayacucho y Cusco, y otro 14% se concentraba en Junín y Huancavélica, en el centro del país. Los demás clubes (23%) estaban diseminados en los once departamentos restantes. La guerra con Chile interrumpió el ciclo electoral y terminó con la difusión de la vida asociativa en el ámbito político.

PRÁCTICAS ASOCIATIVAS EN LA SOCIEDAD POLÍTICA

Los ciudadanos practicaban una política con eje en el gobierno, sobre todo en los municipios y los clubes electorales, y se apoyaban en estas instancias para desmilitarizar la vida política. Durante la guerra con Chile, los peruanos adoptaron una concepción jacobina de la política y se imaginaron como «la nación en armas», lo cual los llevó a ejercer la democracia primordialmente en los grupos guerrilleros. En esta sección examinamos los tres tipos de prácticas y formas de vida política.

Juntas departamentales, libertad municipal y descentralización administrativa

Tras la rebelión popular de 1854, los ciudadanos de las provincias exigieron que el gobierno central descentralizara la vida administrativa mediante la creación de juntas departamentales y municipalidades. Las juntas debían ofrecer a la élite de cada departamento un lugar para discutir preocupaciones comunes relacionadas con el desarrollo socioeconómico e institucional de la región, y presionar al gobierno federal en procura de los recursos financieros y la asistencia técnica que se necesitaban para modernizar la vida pública en el interior. Los demócratas con inquietudes cívicas de todo el país veían estas juntas como el vehículo ideal para transformar el Perú en una república federal. Cuando estas instancias de gobierno se constituyeron por primera vez en 1856, Francisco de Paula González, que las defendía, las describió como

la mejor esperanza que tenemos para la democracia republicana. [...] Mientras que los regímenes absolutistas centralizan el poder, el objetivo de los gobiernos democráticos es crear varios centros de autoridad y hacer a cada uno de ellos responsable de la protección de los intereses locales. [...] Esa es la razón por la cual durante la revolución de 1854 el pueblo demandó la creación de juntas departamentales (González Vigil, 1859, p. 1)⁹.

⁹ Véase también Ureta, Mesa y Hostas (1857).

Estas juntas fueron para los peruanos su primera experiencia en el federalismo, pero alrededor de un año después de su creación fueron suprimidas.

Las élites autoritarias de los departamentos habían logrado controlarlas y las utilizaban para concertar alianzas con los caudillos militares de su región a fin de impedir que los clubes electorales democratizaran la vida política. El gran abogado y erudito constitucionalista José Silva Santisteban, autor del manual más utilizado en las facultades de derecho del país, describió estas juntas departamentales como «un Congreso para oligarcas» (Silva Santisteban, 1874, p. 355)¹⁰. Los notables locales (los gamonales) se valían de ellas para implantar un sistema de gobierno descentralizado y despótico, como jamás podría haberlo imaginado Tocqueville, que suponía que la autonomía local y la libertad política siempre iban de la mano. Para los demócratas de inquietudes cívicas, en el Perú el federalismo estaba preñado de peligros políticos.

El movimiento popular de 1854 también había conseguido que el Congreso creara municipalidades. En 1856 el gobierno central aprobó la ley municipal, que autorizaba a todas las ciudades con más de mil habitantes a establecer un municipio; los ciudadanos residentes en comunidades más pequeñas serían incorporados y representados por la municipalidad más cercana (Congreso de la República del Perú, 1856). La ley era similar a la promulgada poco tiempo atrás en la Francia posnapoleónica, que había hecho un gran aporte a la descentralización de la vida administrativa en ese país. El gobierno peruano creó casi de la noche a la mañana más de seiscientos municipalidades en todo el territorio nacional. La cantidad y el tamaño de los municipios variaban por región y, como antes lo señalé, estaban principalmente determinados por factores sociodemográficos.

Cuadro 8.3. Distribución regional de las municipalidades, 1856-1860

Regiones	Cantidad de municipios	Promedio y total de miembros de municipalidades
Norte	161 (26%)	5 (805)
Central	196 (31%)	6 (1176)
Lima y Callao	62 (10%)	7 (434)
Sur	210 (33%)	5 (1050)
TOTAL	629 (100%)	5 (3465)

Los departamentos del sur, es decir Cusco, Puno, Ayacucho y Arequipa, contenían un tercio del total de gobiernos municipales. Los departamentos de la región central

¹⁰ Véanse también Fuentes (1861, pp. 56-64), *La República* (1864a, pp. 2-3) y Basadre (1961-5, pp. 2052-2057).

contenían el 31%, seguidos por los departamentos del norte (26%) y Lima y el Callao (10%). La mayoría de los consejos municipales tenía entre cinco y siete miembros, pero en Lima, el municipio más grande del país, había casi diez veces más.

Las municipalidades ofrecían a los ciudadanos un espacio donde romper con sus hábitos anticívicos y forjarse inclinaciones democráticas. En un comienzo, la gran mayoría de los ciudadanos, aun en Lima donde vivía la élite de la nación, demostró poco interés por la vida municipal. Su apatía era tan grande que los editores de *El Comercio* los reprendían en las páginas de su diario:

La apatía y la frialdad de nuestros ciudadanos son pasmosas. Se han negado a ocupar sus puestos en la municipalidad a pesar de haber sido convocados reiteradas veces. Ayer los escuchamos incluso quejarse de la falta de servicios municipales. [...] Aunque siempre exhiben su patriotismo con ostentación, cuando la institución realmente los necesita hacen poco por ella. Les imploro por última vez que cumplan con su deber, siempre, claro está, que todavía puedan superar su egoísmo [...] y sientan algún aprecio por la opinión pública (*El Comercio*, 1857a, p. 3).

Durante sus primeros años de existencia la vida municipal en el interior vivió una lenta agonía. Tomás Dávila resumió así la situación: «mucho se ha dicho en su favor [de las municipalidades], pero en numerosos lugares aún son inexistentes y no han prestado ningún servicio a los ciudadanos» (Dávila, 1860, pp. 590-591).

Poco después los ciudadanos comenzaron a participar activamente en la vida municipal. Durante su gira de un mes por el departamento de Piura, en el extremo norte, Próspero Pereira Gamba, un intelectual público de Lima, escribió:

Como una prueba de que la descentralización es conveniente al departamento [de Piura], nos complacemos en reconocer que de los veinte y cuatro distritos de que consta, veintiuno tienen sus municipalidades regularmente establecidas [...]. Mas a pesar de que la institución municipal ha surtido buenos efectos en casi todas las poblaciones, necesita todavía mayor amplitud en su desarrollo para que abarque en su esfera de acción cuanto concierne al interés local. [...] [Por ahora,] todo beneficio o adelanto se espera siempre del gobierno supremo (1862, pp. 243-245).

La vida municipal había echado raíces incluso en el sur del altiplano andino, en el departamento de Puno, el más pobre del país. Clements R. Markham, el naturalista, pasó alrededor de un año en la región recolectando muestras de la flora y la fauna, y señaló:

He visto signos de actividad municipal. [...] En Lampa intentan reanudar la manufactura de tejas vidriadas de la ciudad; en Azángaro juntaban suscripciones para construir un puente sobre el río, y uno de los integrantes del cuerpo había

aportado la mitad de la suma necesaria, y en Sandía redactaban un informe sobre el estado de los caminos, con una estimación de la suma requerida para su reparación completa y la construcción de puentes. [...] Los municipios de Sandía y Quiaca, sobre todo este último, tomaron medidas para impedir que me procurara una provisión de plantas o semillas de chinchona, influidos por motivos que ponen de relieve su ignorancia de la economía política, mientras desplegaban su actividad y su celo patriótico (1862, pp. 223-224).

Las municipalidades se convertían con rapidez en parte del paisaje público y brindaban a sus habitantes una oportunidad de transformarse en ciudadanos con inquietudes cívicas.

A pesar de su relativo éxito, no puede negarse que la vida municipal estuvo preñada de dificultades desde el comienzo mismo. Algunas de ellas eran económicas, otras, raciales, cívicas y políticas; unas y otras estaban estrechamente relacionadas. Para financiar la creación de las municipalidades, el Estado central autorizó a los funcionarios locales a transferir todo el dinero y las propiedades pertenecientes a las cofradías religiosas al gobierno municipal. A pesar de que en un principio hubo resistencias, hacia fines de la década de 1860 la ley se había puesto en ejecución en la mayoría de los lugares y los municipios contaban con el capital inicial que necesitaban para financiar la enseñanza, la asistencia social, las obras públicas y otros servicios municipales¹¹. De allí en más, se esperaba que los municipios fueran autosuficientes en el aspecto financiero mediante el cobro de tasas a los residentes locales y los propietarios, las tarifas por el otorgamiento de licencias profesionales y los ingresos obtenidos con el arriendo de tierras públicas, la realización de corridas de toros y otras fuentes.

La mayoría de los residentes del campo, sobre todo en los Andes, donde predominaban los indígenas, eran simplemente demasiado pobres para pagar impuestos, y esa es la razón por la que tantos municipios estaban quebrados y eran incapaces de proveer a sus ciudadanos los servicios más básicos. A mediados de 1869, Manuel González de la Rosa, un funcionario gubernamental de dedicación poco común, recorrió durante alrededor de un mes algunos municipios de los departamentos de Puno, Cusco, Ayacucho y Arequipa. En su informe instaba al Estado central a suministrarles fondos (González de la Rosa, 1869). El presidente y los miembros del Congreso ya habían aprobado un proyecto de ley que asignaba a las municipalidades una parte de los ingresos obtenidos por el Estado con la reciente venta del guano.

Sin embargo, la mayor parte de esos fondos se utilizaron para subsidiar a los municipios más ricos del país, habitados por criollos de piel clara, y no a los más pobres,

¹¹ En Thurner (s/f, pp. 107-108) se encontrará el estudio de un caso específico, el de Huaylas.

cuya población era principalmente indígena. Los integrantes del gobierno municipal de Cusco se quejaron amarga y reiteradamente de esta situación, sin éxito alguno:

Si todos somos iguales ante la ley, todos nuestros compatriotas merecen entonces [...] compartir los mismos sufrimientos y placeres. [...] Desde que nuestras islas de guano comenzaron a rendir fabulosas cantidades de dinero, el Congreso, que tiene la responsabilidad de financiar las obras públicas y otros proyectos relacionados con las necesidades de nuestros compatriotas [...], ha privado [a Cusco y los otros departamentos andinos] de la parte que les correspondía [...], a la vez que asigna enormes sumas a las municipalidades de Arequipa, Tacna, Lima y el Callao (Mesa, 1864, pp. 2-3).

Aun el obispo de Puno, José Ambrosio Huerta, que se había opuesto a la creación de municipios debido a la confiscación de los fondos de las cofradías, una medida que debilitaba a la Iglesia, recurría ahora a argumentos religiosos en defensa de la vida municipal en los Andes:

¿Le sería grato al Perú verse transformado en Nación comercial como Inglaterra, teniendo que presenciar al mismo tiempo el horrible espectáculo del pauperismo? Casi no hay país protestante que no se sienta trabajado por esta tremenda enfermedad desconocida antes de tres siglos (Huerta, 1867, p. 5).

El principal problema, empero, no tenía que ver con el regionalismo o la religión, como afirmaban los funcionarios de Cusco y el obispo de Puno, sino con el racismo. La mayoría de los peruanos de piel clara vivían en Lima, el Callao, Arequipa y Tacna, en tanto que la mayor parte de los indígenas vivían en Cusco, Puno y Ayacucho, departamentos que constituían la llamada «mancha india». El gobierno central utilizaba las municipalidades con el objeto de establecer un sistema dual de administración, que por un lado daba autonomía a los criollos de piel clara y por otro estaba destinado a impedir que los indígenas participaran en la vida pública.

Otras amenazas pesaban sobre la vida municipal. La corrupción y el fraude eran sin lugar a dudas un problema; con todo, no eran en modo alguno tan nocivos para el gobierno local como la completa falta de confianza de la ciudadanía en la totalidad de las instituciones públicas. La mayoría de los municipios, como he señalado unas líneas antes, eran sencillamente demasiado pobres para proporcionar a los funcionarios corruptos un ingreso suficiente; en todo caso, ahora que el Estado central subsidiaba en parte a las municipalidades, los libros de cuentas de estas estaban sometidos a un control regular¹². Según las fuentes que he estudiado, el principal

¹² En los *Documentos relativos a la suspensión de la Beneficencia de Ica* (1876, pp. 5-6 y 25-27) se encontrará un ejemplo de corrupción económica.

problema en casi todas las municipalidades estribaba en que la mayoría de los ciudadanos no confiaba en ningún funcionario público. Sentimiento nada sorprendente, dada la falta de civismo vigente en el país hasta poco tiempo atrás. Después de ser falsamente acusados de malversación de fondos, los funcionarios municipales de Huánuco respondieron: «En nuestra comunidad todo el mundo es más o menos pobre y hay poca diferencia entre quienes brindan asistencia y quienes la solicitan. [...] Como usted ya sabe, a menudo tenemos que mendigar para cubrir nuestros gastos más elementales» (*El Comercio*, 1877d, p. 1; 1864a, p. 2).

En efecto, así sucedían las cosas en Huánuco, una de las comunidades más indigentes del país. Acusaciones similares se lanzaban con frecuencia contra los miembros del gobierno municipal de Lima. Aunque su tesorería guardaba caudales relativamente grandes y sus funcionarios eran adinerados y tenían ambiciones políticas, las fuentes primarias y secundarias que he consultado no exponen prueba alguna de corrupción. Pese a ello, los residentes locales no dejaban de acusar a los funcionarios municipales de venalidad y coimas:

nuestra municipalidad es rica, pero eso no es motivo para acusarnos de corrupción. [...] Este craso error no deja de ser propagado por la opinión pública. La facilidad con que siempre se ataca y socava a nuestras instituciones públicas no hace más que contribuir a su destrucción (Ulloa, 1856, p. 10).

Los funcionarios estatales y los intelectuales públicos de todo el país solían señalar la completa desconfianza que la ciudadanía sentía por los gobiernos locales, lo cual hacía difícil reclutar apoyo para ellos (Carrillo y Ariza, 1874, p. 1; Izaguirre, 1874, p. 1; Montero, 1874, p. 1; Cornejo, 1874, p. 1; Castillo, 1874, p. 1; Ybar, 1874, p. 1; Pacheco, 1874, p. 1; Torre, 1874, p. 1). La falta de confianza en las instituciones públicas llegó a ser tan generalizada que los editores de *El Comercio* lanzaron una campaña para combatirla: «nunca vacilaremos en criticar [a ningún funcionario municipal] cada vez que hayan traicionado el interés público; sin embargo, nunca los acusaremos de ninguna falta a menos que tengamos pruebas para respaldar nuestros dichos» (*El Comercio*, 1868b, p. 2)¹³.

El cinismo público se convirtió en una profecía autocumplida que se alimentaba a sí misma y devoraba todo lo que encontraba a su paso, incluida la vida municipal.

Durante las campañas para las elecciones presidenciales, los funcionarios estatales politizaban los gobiernos municipales y contribuían así a erosionar la ya poca confianza que el público tenía en ellos. Los funcionarios municipales tenían un papel clave en los comicios y eran responsables de compilar padrones, instalar mesas electorales y casillas de votación en cada distrito y reunir y enviar todos los votos emitidos a Lima, donde

¹³ Véanse también *El Comercio* (1861a, p. 2; 1862a, p. 2; 1862b, p. 2).

miembros del Congreso los escrutaban y verificaban. En vez de usar los limitados fondos que recibían del Estado central para cubrir la atención de la salud, la enseñanza y otros servicios básicos en beneficio de los residentes, los funcionarios municipales empleaban ese dinero para comprar bebidas alcohólicas y comida y sobornar a los votantes con el fin de que se inclinaran por los candidatos oficialistas:

Los fondos pertenecientes a nuestras municipalidades se han dilapidado en la organización de conjuras políticas. [...] Para poner fin a esta situación, exigimos que el público tenga pleno acceso a sus libros de cuentas y pueda inspeccionarlos. [...] Circulan rumores de que en algunas municipalidades los funcionarios han borrado la entrada original, reescrito la información y en ciertos casos hasta arrancado varias páginas del libro. [...] No hemos aprovechado del todo nuestras municipalidades, que tuvieron su origen en la revolución de 1854. [...] El Consejo de Ministros debe intervenir de inmediato y reformarlas (*El Comercio*, 1857b, p. 2).

Es probable que aun los residentes más pobres del altiplano andino hubieran pagado una parte de sus impuestos municipales de haber estado convencidos de que el dinero se invertiría en mejorar la vida pública y no en solventar la campaña electoral de los candidatos oficialistas.

Los funcionarios municipales también se valían de sus facultades administrativas para castigar a los residentes que habían votado al candidato opositor, como una manera de disuadir a otros de hacer lo mismo. En Junín, Huancayo y Huaraz, agentes del municipio organizaron levas masivas e incorporaron al ejército a personas que tenían participación activa en los clubes políticos:

Jauja es responsable de suministrar al ejército sesenta reclutas, pero recientemente las autoridades alistaron [...] trescientos, incorporados a causa de su afiliación política. La opinión pública es la única fuerza capaz de poner remedio a esta situación y levantar una barrera entre los ciudadanos y el mal gobierno (*La República*, 1864d, pp. 149-150; 1864b, p. 140; 1864c, p. 144).

Los ciudadanos residentes en los municipios más politizados eran los que menos parecían querer romper con sus viejos hábitos y participar en la vida pública.

Aunque la vida municipal abundaba en toda clase de problemas, hacia mediados de la década de 1870, y en buena medida gracias a la campaña lanzada por *El Comercio* y otros diarios nacionales y regionales, así como por el Partido Civil que por entonces gobernaba el país, los peores y más flagrantes abusos habían desaparecido. Según Jorge Basadre, el historiador más importante del Perú, las municipalidades hicieron un gran aporte a la descentralización de la vida política, y habrían transformado la nación en un país federal de no haber sido por la Guerra del Pacífico (Basadre, 1961-5, pp. 2052-2056).

LOS CLUBES ELECTORALES Y LA DESMILITARIZACIÓN DEL GOBIERNO

Tras casi treinta años de dictaduras militares y continuas guerras civiles, la mayoría de los peruanos coincidía en que la mejor manera de transferir el poder de un gobierno a otro era por medio de elecciones, y sostenía además que eran los civiles quienes debían gobernar. Aun los funcionarios estatales y los políticos profesionales que procuraban modernizar el Estado comprendían que solo podrían hacerlo si aplicaban un fuerte recorte al presupuesto militar, reducían el tamaño del ejército y lo hacían regresar a los cuarteles (*El Correo del Perú*, 1874a, p. 1). Durante la segunda mitad del siglo, la unidad y la coherencia que pudieran existir entre los miembros de los clubes electorales del país eran un resultado de su compromiso de desmilitarizar la vida política, y no de la estructura organizativa, la perspectiva ideológica y la composición social de esas asociaciones, que seguían siendo vagas y amorfas.

Los clubes electorales fueron el vehículo usado por los peruanos para transformar el poder social en poder político (*El Comercio*, 1859c, p. 2; 1858c, p. 2; 1858d, p. 2; 1868c, p. 2; 1866c, p. 2). En palabras de Manuel Pardo, el futuro presidente de la república, los clubes

son nuestras escuelas políticas. Ellos enseñan a la nación cómo organizar su poder social y su opinión pública y cómo utilizarlos a fin de conquistar [el poder estatal]. [Los clubes] inician a los ciudadanos en los misterios del autogobierno [...], transformando su voluntad en un motor de cambio (1871b, p. 2).

Esos clubes modernizarían la vida política así como la máquina de vapor había modernizado la vida económica. El Partido Civil tenía cientos de delegaciones locales a lo ancho y lo largo del país, cada una de ellas relativamente independiente del resto. Los clubes que constituían esta laxa organización que cubría la nación como un paraguas tenían escaso contacto entre sí, y aún menos coherencia política. En palabras de Pardo, su candidato presidencial:

El Partido Civil cuenta entre sus miembros a hombres de opiniones diversas, diferentes y a veces hasta contradictorias. A pesar de sus diferencias, todos concuerdan en un único punto fundamental: la necesidad de llevar a un civil a la cabeza del Poder Ejecutivo y utilizar medios constitucionales para transformar la sociedad. [...] Por eso en nuestro partido hombres de ideas muy avanzadas se sientan al lado de otros que las tienen retrógradas e incluso reaccionarias (*El Comercio*, 1872b, p. 2).

En 1871 el Partido Civil organizó un mitin público en Lima, al que concurrieron más de seiscientos de sus miembros de base. Carmen McEvoy estudió el medio socioocupacional del que provenían y comprobó que había artesanos (35%),

pequeños tenderos (25%), oficiales militares (11%), oficinistas (10%), empleados públicos (7%), agricultores (5%), estudiantes (4%) y otros grupos (3%), incluyendo pescadores, escritores y aguateros (McEvoy, 1994, pp. 284-285). En la conducción del partido se codeaban funcionarios gubernamentales, terratenientes y comerciantes acaudalados.

Como en todos los otros clubes electorales surgidos en la segunda mitad del siglo, las relaciones sociales entre los afiliados del Partido Civil se basaban en el clientelismo. La descripción que Lewis Taylor hace de la vida política en la ciudad provinciana de Hualgayoc es pertinente para comprender las prácticas electorales en todo el país:

Si bien había divisiones en términos de clase, lo más habitual era que la población decidiera sus lealtades sobre la base del conocimiento personal o la conveniencia social. [...] La sociedad [peruana] estaba [...] verticalmente segmentada en lo concerniente a los problemas «políticos», de modo que en cualquier momento dado los pueblos, las aldeas y las parroquias rurales tendían a dividirse en dos y hasta tres bandas rivales y cada grupo político era una amalgama policlasista en la que participaban terratenientes, comerciantes, campesinos minifundistas, artesanos cuasi urbanos y trabajadores rurales. [En el nivel departamental] los líderes de las facciones eran de ordinario los terratenientes más importantes o los propietarios de minas y comerciantes más adinerados, mientras que [en los distritos] la conducción solía quedar en manos de agricultores y comerciantes medianos o abogados. El escalón [más bajo] de una facción de estructura jerárquica informalmente organizada estaba por lo común compuesto de [...] campesinos más ricos o los artesanos-agricultores más prósperos, que alimentaban sus propias ambiciones políticas y económicas y las de sus superiores en los caseríos (Taylor, 1996, p. 13).

La élite política del Perú tenía necesidad de las «masas» para desmilitarizar el Estado, y, de igual modo, las masas necesitaban a la élite para mejorar sus oportunidades socioeconómicas en la vida cotidiana. Cada lado tenía que ceder y hacer concesiones al otro, y cuando no lo hacían, los lazos clientelistas entre ellos se deshacían y el campo quedaba libre para la formación de lazos democráticos.

Los artesanos tenían un papel clave en la mayoría de los clubes electorales del país. En Lima, en los preparativos para las elecciones de 1866, más de «seiscientos artesanos conocidos y honorables» de diferentes clubes, entre ellos el Club Liberal (1866), la Sociedad de Orden (1866) y el Club Democrático (1866), celebraron una reunión en el atrio del convento de San Francisco para discutir inquietudes compartidas y elegir de común acuerdo a un candidato (*El Comercio*, 1866e, p. 2). Desde fines de la década de 1850 los artesanos limeños habían procurado organizar sus propios clubes políticos, convencidos de que esa era la manera más eficaz de promover sus reivindicaciones políticas: eliminación de la conscripción militar; protección estatal

de la industria nacional; escuelas para sus hijos, y reconocimiento jurídico de todas las asociaciones cívicas y económicas (Pérez, 1858, p. 2; *El Comercio*, 1858f; 1858g, p. 2). Pese a sus reiterados intentos, nunca lograron independizarse políticamente de la élite:

Abramos los ojos y no nos dejemos engañar [por los clubes electorales]. En vez de adherir a sus clubes y asistir a sus banquetes y asados, rehuyámoslos: solo intentan sembrar la corrupción en nuestras filas. Organicemos nuestras propias asociaciones [...], donde podamos leer nuestros diarios y conocer el programa político de cada candidato (*El Obrero*, 1873b, p. 2).

Como el 25% de los trabajadores de Lima estaban desocupados y el 75% de los talleres de la ciudad habían quebrado en el último decenio, los artesanos no podían insistir en sus reivindicaciones en ninguno de los clubes electorales (Gootenberg, 1992, pp. 128-130 y 153).

No obstante, sin ellos el Partido Civil no sería capaz de desmilitarizar la vida política. El partido controlaba ahora la municipalidad de Lima y varios organismos gubernamentales y estaba de acuerdo en financiar una serie de programas de obras públicas. Además de proporcionar puestos de trabajo a cuarenta mil artesanos, el gobierno empleó a muchos de ellos como soldados, milicianos y funcionarios públicos. Los editores de *El Artesano*, una publicación de y para los artesanos, señalaban:

Los artesanos han abandonado sus talleres y viven de los dineros públicos. [El gobierno] ha corrompido nuestras costumbres y debilitado la moral pública. [...] La pasión ha reemplazado el patriotismo y mancillado la reputación de todos los trabajadores. [...] Hay una abundancia excesiva de empleados públicos y todos ellos son remunerados con dineros públicos (*El Artesano*, 1873a, p. 1).

El Partido Civil hizo una evaluación correcta de la situación. En 1872 el ministro de guerra, Tomás Gutiérrez, en un último y desesperado intento de evitar que ese partido ganara, movilizó el ejército nacional, disolvió el Congreso y canceló las elecciones. Más de siete mil soldados se negaron a cumplir las órdenes y se unieron a los pobres de Lima, que levantaron barricadas en toda la ciudad. Luego de cinco días de combates, las tropas que se habían mantenido leales al gobierno se rindieron y el ministro de guerra y su hermano fueron capturados y ejecutados (Giesecke, 1977, pp. 13-15 y 118-123). Según el relato de un contemporáneo: «A la mañana siguiente los izaron y colgaron de la torre de la Catedral... donde permanecieron varias horas a la vista de toda la población de Lima, la multitud de mejor comportamiento que yo haya visto frente a un espectáculo semejante» (Hutchinson, 1873- 2, pp. 15-16).

Era la primera vez en la historia del Perú que un partido lograba conducir una rebelión relativamente incruenta contra el ejército y ahorrar con ello al país otra oleada de guerras civiles.

Los artesanos de Cusco consiguieron arrancar el control de la delegación local del Partido Civil a los propietarios de hilanderías, luego de más de diez años de esfuerzos. En 1877 esos mismos artesanos eligieron a Francisco González, un ebanista, como su representante en el Congreso. Era la primera vez que un artesano de provincia era elegido para desempeñarse en la legislatura nacional. Los artesanos de Cusco calificaron esa victoria de triunfo de la «soberanía popular» (*El Rodadero*, 1877, p. 2)¹⁴. Los editores de *El Comercio* los felicitaron por haber logrado imponerse a la conducción cuzqueña del partido:

Quienes se califican de republicanos y demócratas menguan constantemente los intereses de los trabajadores, y por eso es que nos hemos dado nuestra propia organización. [...] A pesar de una feroz oposición, los artesanos de Cusco ganaron pacífica, legal y ordenadamente, y demostraron con ello a todo el mundo que nadie puede suprimir la opinión pública (*El Comercio*, 1877k, p. 3; 1877c, p. 2).

En lo político, los trabajadores calificados de Cusco eran mucho más independientes que sus pares de Lima.

Los grupos indígenas cumplieron un papel crucial en la vida electoral del interior, pero no consiguieron deshacer los lazos clientelistas en los clubes electorales. En la década de 1870 el Partido Civil envió organizadores a Vilque y otras ferias regionales del sur de los Andes con el fin de reclutar votantes indígenas (McEvoy, 1994, p. 115). En la ciudad de Guzmango, en el departamento norteño de Cajamarca, la Sociedad de Fuerza Mutua (1877), sección local del Partido Civil, se apoyó en los indígenas para derrotar a su rival. En palabras de un dirigente:

Los indios [...] amenazan atacar [...] a mi predecesor, el subprefecto don Francisco Plascencia. [...] Son un centenar, y aunque están mal armados, los han alentado enormemente los resultados de las recientes elecciones para el Congreso, en las que don José Mercedes Alva ganó una banca. Sus partidarios locales han publicado noticias de su victoria y están celebrándola con gritos de «muerte a la banda de Plascencia» (Taylor, s/f, p. 27).

El Club Liberal de Lima (1868) apoyaba a Vargas Machuca, un candidato a la vicepresidencia. Según miembros del club, Machuca «era un defensor de los indígenas, un grupo oprimido por nuestros funcionarios gubernamentales» (*El Comercio*, 1868d, p. 2). No está claro si el club tenía algún afiliado que fuera de ascendencia indígena.

¹⁴ Véase también Kruggeler (1993, pp. 227-241).

Los clubes electorales organizaban manifestaciones masivas y de ese modo daban a conocer a los peruanos un nuevo tipo de práctica política. Durante la campaña presidencial de 1871 el Partido Civil realizó una marcha y un mitin en la plaza Acho con una concurrencia de catorce mil ciudadanos. En una carta privada a un amigo, uno de los organizadores señalaba:

No puedes hacerte una idea de la impresión que esta marcha ha producido en toda la ciudad. [...] Como sabes, nuestro partido se divide en secciones, cada una de las cuales está conformada por entre cinco y diez decurias; solo en Lima hay doscientas secciones. El día de la marcha, los dirigentes de cada sección se encontraron en la casa de sus respectivos jefes y de allí fueron a las parroquias, donde los esperaban sus adherentes. Exactamente a la una y media de la tarde comenzaron a marchar hacia [...] Acho, cada dirigente a la cabeza de su grupo, desde las distintas parroquias de Lima. Este desfile de gente [...] era tan largo que quienes formaban la retaguardia todavía estaban en la plaza Merced cuando los primeros manifestantes entraron a Acho. [...] Los organizadores del acto habían indicado a todos que mantuvieran absoluto silencio durante la marcha, y así se hizo (citado en McEvoy, 1994, p. 82).

Los manifestantes eran la encarnación misma de la soberanía del pueblo. El hecho de que hubieran mostrado un comportamiento ordenado era una prueba adicional de que los miembros del pueblo llano eran adultos racionales. Marchas similares se organizaron en el Callao, Cusco, Puno, Arequipa, Pasco, Trujillo, Huaraz, Piura, Tarma y Huancayo¹⁵.

Guerra y ciudadanía

La guerra con Chile forzó a los peruanos a modificar su forma y su estilo de practicar la política: se vieron precisados a dejar las municipalidades y los clubes electorales y pasar a los grupos guerrilleros basados en la noción jacobina de «nación en armas». Durante la primera mitad del siglo la vida política también había estado militarizada, pero, en contraste con esa época, ahora eran los ciudadanos y no los soldados quienes se convertían en los principales portadores de la democracia y la nacionalidad y practicaban así la soberanía del pueblo. En palabras de Nelson Manrique, la guerra fue

el único acontecimiento desde la independencia que tuvo alcance nacional y lo sintieron de igual manera los habitantes de Tumber [en el extremo norte], Tarapacá [en el extremo sur], Iquitos [en la selva amazónica] y Puno [en el altiplano andino].

¹⁵ Se encontrarán descripciones de las marchas en la capital y el interior en *El Correo del Perú* (1864a, p. 2; 1876a, p. 1), *El Comercio* (1878b, p. 2; 1877b, p. 2; 1877f, p. 2; 1876d, p. 2; 1876f, p. 3; 1876g, p. 3).

Aunque cada uno de ellos tuvo una experiencia diferente de la guerra, el efecto general del conflicto sobre los peruanos fue tan traumático como la conquista española (1988, p. 25).

Al marchar a la guerra, los peruanos y los chilenos se encontraban en condiciones más o menos parejas, pero unas pocas semanas de combates bastaron para mostrar con claridad meridiana que los últimos serían los vencedores (St. John, 1992, p. 109). Una de las razones más importantes de la victoria chilena radica en la relativa falta de aptitudes asociativas y disposición cívica en la élite y el pueblo llano peruanos de las ciudades y las zonas rurales de todo el país.

La élite nacional residente en Lima mantuvo su división faccional antes, durante y después de la invasión chilena. En octubre de 1879, semanas antes de la invasión, Spencer St. John, cónsul británico en Lima, escribió un memorándum privado a la Secretaría Exterior en Londres, en el que describe la situación de la siguiente manera:

En estos momentos parece que no hubiera gobierno en absoluto. [...] El Perú parece estar atacado por la parálisis; el mismo pueblo parece tan indiferente al futuro como la clase dirigente, que piensa más en sus ambiciones personales que en el bienestar del país (citado en Bonilla, 1974, pp. 222-223).

La élite limeña se negó incluso a donar grandes sumas de dinero y otorgar préstamos al gobierno municipal, que estaba encargado de financiar la defensa militar de la ciudad. El millón de pesos que el municipio pudo recaudar provino sobre todo de la plebe (Bonilla, 1974, p. 225). Según Ricardo Palma, que formaba parte de la élite, esta se mantuvo dividida luego de que los chilenos ocuparan la capital. En una carta a un amigo se quejaba de la «intriga política» y la «podredumbre» que seguía «supurando» en la élite local, y terminaba con la siguiente frase: «ya en el Perú el patriotismo es un mito» (Palma, 1964, pp. 65-66).

Mientras una gran cantidad de integrantes de la élite limeña adoptaban una actitud antipatriótica, un número igualmente significativo pagaba caro su nacionalismo, entre ellos la familia Dávalos y Lissón, uno de los clanes más ricos y privilegiados de la ciudad. Los cinco hermanos de la familia ocuparon su lugar en el frente junto con indígenas y plebeyos y pelearon gallardamente contra las tropas chilenas en las batallas de Miraflores, Chorrillos y San Juan, en las afueras de la capital. Cuando los chilenos los superaron y ocuparon Lima, los hermanos se retiraron para ocultarse en la casa de sus padres. La familia Dávalos y Lissón celebró su retorno. Pedro, el hermano mayor, describe así la situación:

Mi madre presidía la mesa en la cabecera; ella, mi padre y mis hermanas me hacían preguntas sobre la batalla[...]. Más tarde llegaron inesperadamente dos de mis

hermanos, Enrique y Florencio. Nos dieron la triste noticia de que nuestro otro hermano, Carlos, había muerto en la batalla de San Juan[...]. A pesar de nuestra pena, nos sentíamos afortunados. Todas las familias que conocíamos también habían perdido a algún ser querido en la guerra (Dávalos y Lissón, 1947, pp. 7-9).

Si la experiencia de la familia Dávalos y Lissón era tan común como lo sugieren sus miembros, cabe deducir que la mayoría de las familias de la élite de Lima perdieron a alguno de los suyos en la defensa de la patria. No afirmo que la élite estuviera unificada y fuera patriótica (Guerra Martinière, 1993, pp. 305-314). Recuérdese que durante la guerra integrantes de ese sector organizaron tres gobiernos rebeldes, cada uno de ellos con su legislatura y su ejército, que proclamaban ser el único representante de la nación peruana (Guerra Martinière, 1993, pp. 75-77 y 204-210)¹⁶. Algunas de las familias más privilegiadas de la capital se preocupaban sobre todo en preservar su interés particular e hicieron poco por proteger a su patria; sin embargo, aun las más patrióticas parecían carecer de la experiencia política y las aptitudes asociativas que se requerían para formar un gobierno rebelde en condiciones bélicas.

Las élites regionales también estaban divididas, aunque por diferentes razones. Tras la captura de Lima en enero de 1881, el ejército chileno envió la mitad de sus tropas al norte a ocupar las ricas plantaciones azucareras del departamento de Cajamarca, y la otra mitad se encaminó hacia el este a tomar Junín, el departamento de mayor dinamismo económico de todo el país. En previsión de la invasión, los notables locales de Hualgayoc (Cajamarca) y zonas circundantes se reunieron para planear la defensa de la ciudad. Pero en vez de unirse, salieron a la superficie viejas animosidades que dividieron la asamblea en dos facciones. Cada una de ellas se armó por su propia cuenta, reclutó trabajadores de sus fincas y abrió fuego contra los integrantes de la otra (Taylor, 1996, p. 16). En el valle de Mantaro y Cerro de Pasco, Junín, la mayoría de los propietarios de fincas (diecinueve y dieciséis, respectivamente) fueron acusados por campesinos e indígenas locales de colaborar con los chilenos (Manrique, 1981b, pp. 179, 198-199 y 399-400; Bonilla, 1974, p. 229). Es difícil saber si era cierto. Los patriotas rebeldes confiscaron, dividieron y distribuyeron sus tierras y ganados en beneficio propio, causando un pánico generalizado entre los notables de todo el país. Muchos de ellos apoyaban a Miguel Iglesias, uno de los terratenientes más ricos de Cajamarca; para recuperar el control de la vida rural, acordaron ceder el departamento de Tarapacá y su abundante nitrato a Chile, a cambio de poner fin a la guerra (Dammert Bellido, 1983, pp. 109-114). Las negociaciones entre Iglesias

¹⁶ Francisco García Calderón estableció su gobierno en Miraflores en 1881; Nicolás de Piérola estableció el suyo en Ayacucho en 1880, y Miguel Iglesias creó su Asamblea de Cajamarca en 1882.

y el general chileno Patricio Lynch generaron profundas divisiones dentro de la élite nacional y las élites regionales y entre ellas, e impulsaron a miembros de cada grupo a formar gobiernos rivales. Quienes estaban en contra de la cesión, los llamados «rojos», eran liderados por Andrés Cáceres, mientras que los «azules», que estaban a favor, tenían en Miguel Iglesias a su conductor. En octubre de 1883 los azules, con asistencia militar y logística de los chilenos, libraron combate contra los rojos y los derrotaron en la batalla de Huamachuco (Comisión Permanente de Historia del Ejército Peruano, 1983).

Poco después, Iglesias se autodesignó presidente. En su retirada del país, las tropas chilenas se detuvieron en una localidad tras otra y reemplazaron a los funcionarios rojos por funcionarios azules, permitiendo así que Iglesias tomara el control administrativo y político del Perú (Manrique, 1981b, pp. 132-160, 237-240, 244-245 y 262). Un diplomático inglés señaló: «la autoridad del general Iglesias solo durará mientras esté apoyada por las bayonetas chilenas» (citado en Bonilla, 1974, p. 255)¹⁷. Una vez consolidado su poder, los iglesistas organizaron un plebiscito para ratificar la cesión de Tarapacá a Chile. Notables locales de Cerro de Pasco (Junín), Huánuco (Ayacucho), Chíncha Alta (Ica), Cusco y Vilcabamba (Cusco), Cajamarca (Cajamarca) y varias otras ciudades encabezaron rebeliones populares contra la coalición azul, a la que consideraban como un mero gobierno títere (Manrique, 1981b, pp. 222-227, 248, 262 y 298-299; Bonilla, 1974, pp. 226-227 y 254).

El patriotismo tampoco abundaba entre el pueblo llano del país.

A comienzos de la guerra, más de veinte mil indios de lenguas quechua y aimara del altiplano andino fueron reclutados a la fuerza en sus aldeas y se los hizo marchar hasta Lima, en la costa. Su misión era defender la capital de la nación contra la invasión chilena. Pocos de ellos tenían alguna idea acerca de a quién combatían y por qué. Adriana de González Prada, esposa de uno de los principales escritores peruanos, dedicó varios días a visitar y hablar con los reclutas recién llegados. Vale la pena citar la comprensiva descripción que hace de ellos:

Toda Lima se había vuelto un campamento militar donde venían a reunirse los indios reclutados en la sierra para formar batallones; [arrastraban] el paso, cansados antes de haber llegado [...]. Las gentes de Lima compadecidas, los animaban hablándoles: «¿A qué has venido?», les preguntaban. «A matar chileno, animal grandazo con sus botas»..., contestaban ingenuamente en su ignorancia de saber contra quién iban a batirse (Verneuil de González Prada, 1947, p. 83).

¹⁷ Véase también Manrique (1981b, pp. 236-251).

Durante las batallas de Miraflores, Chorrillos y San Juan, la mayoría de los soldados indígenas arrojaron sus armas, se quitaron el uniforme y desertaron. El teniente Carey Brenton, un oficial y asesor británico del ejército peruano, explicó por qué:

La mayoría de los oficiales [...] son descendientes [aristocráticos] de los viejos colonizadores españoles, y tienen, por ello, poco en común con sus hombres. El espíritu de cuerpo es desconocido [...]. Muchos [...] [de los soldados] eran totalmente ignorantes de la causa por la cual peleaban, imaginando que se trataba de una revolución cuyas partes contrincantes eran lideradas respectivamente por el general Chili y por Piérola. También fui informado por un oficial de que muchos soldados habían dicho que: «ellos no se dejarían matar por la causa de los hombres blancos» (citado en Bonilla, 1974, p. 237).

Una vez consolidado el control chileno de Lima, el general Patricio Lynch invitó al almirante francés Du Petit Thouars, un observador, a recorrer su hospital militar. Pabellón tras pabellón, hicieron a soldados chilenos y peruanos la misma pregunta:

«Y ¿para qué tomó usted parte en estas batallas?» «Yo —le contestó el uno—, por don Nicolás». Y el otro: «Por don Miguel». Don Nicolás era Piérola; don Miguel, el coronel Iglesias. Dirigió luego la misma pregunta a dos heridos del ejército chileno y ambos le respondieron con profunda extrañeza: «¡Por mi patria, mi general!» Y Lynch, volviéndose a Du Petit Thouars, le dijo: «Por eso hemos vencido. Unos se batían por su patria, los otros por don fulano de tal» (citado en Bonilla, 1974, pp. 213-214).

La mayoría de los quechuaparlantes y aimaraparlantes que defendieron Lima estaban muy lejos de sus hogares andinos y no tenían lazos con la capital ni con sus habitantes.

En cuanto al interior, los indígenas del departamento de Junín ejercieron una suerte de nacionalismo campesino en una zona con forma de triángulo cuyos lados tenían unos sesenta y cinco kilómetros y su base alrededor de cien, con la ciudad de Jauja en el vértice superior y Chongos y Comas en los otros dos extremos. Antes de la guerra el valle de Mantaro era una excepción, habida cuenta de que sus habitantes tenían una rica y compleja tradición de democracia cívica, según lo indicaban el dinamismo de la vida municipal y los clubes electorales (Mallon, 1995, pp. 180-181). Durante el conflicto, los residentes del valle organizaron media docena de grupos guerrilleros (y unidades de caballería llamadas montoneras). Su composición social y estructura de mando mostraban grandes variaciones. Los grupos que actuaban en torno de Comas contaban con indígenas en sus filas y eran relativamente igualitarios; los de Jauja, aunque multirraciales y policlasistas, eran jerárquicos y clientelistas: criollos de piel clara en la conducción y bases compuestas sobre todo

de mestizos e indígenas. Con la intensificación de la guerra, los diferentes grupos guerrilleros del valle se vieron obligados a unirse y asistirse unos a otros en la defensa de sus respectivas comunidades. Esto alentó a los combatientes rebeldes y sus familias a concebirse como peruanos y no solo en términos étnicos o comunitarios. Los rebeldes de esta zona, fueran o no indígenas, pusieron la soberanía nacional por encima de las diferencias raciales, étnicas y de clase, y si atacaban a los terratenientes lo hacían no por el color de su piel sino porque eran antipatrióticos (Manrique, 1981b, pp. 179, 198-199, 207, 380-383 y 399-400; Bonilla, 1974, p. 229; Mallon, 1995, pp. 176-220; Moreno de Cáceres, 1974, pp. 46-47 y 78-79). Este enclave de democracia jacobina es significativo porque muestra que el nacionalismo campesino, tanto en el Perú como en otros lugares, es posible si se dan ciertas condiciones especiales. Sin embargo, no transformó la vida política de manera duradera (Taylor, 1996.,; Kapsoli, 1977, p. 78; Burga & Flores Galindo, 1979, p. 8; López Albújar, 1936, pp. 75-76, 92-93, 120-124 y 268-275).

Las expresiones de nacionalismo patriótico también eran escasas entre los sino-peruanos de Lima. El odio racial y étnico era particularmente intenso entre los plebeyos, que gracias a la guerra tuvieron la oportunidad de manifestarlo con una ferocidad poco común en tiempos de paz. En el verano de 1881, algunos días antes de la ocupación de Lima por el ejército chileno, la comunidad china celebró en su barrio del centro de la ciudad la derrota del ejército peruano. Daniel Riquelme, un general chileno, describió lo sucedido:

La numerosa colonia china [...] enarboló en sus casas la bandera de su nación al saber la noticia de nuestro triunfo en Miraflores, confiada en que los peruanos no habían de caer en la cuenta. Preparaba, además, una gran fiesta a puerta cerrada [...]. El populacho arrancó las banderas, y de ahí a violentar las puertas y saquear, incendiar y matar como doscientos asiáticos, todo fue obra de un instante (1967, p. 148).

De hecho, los tumultos tuvieron un saldo de trescientos residentes muertos y pérdidas de bienes por un valor de cinco millones de pesos (Guerra Martinière, 1991, pp. 59-71). Si las compañías de bomberos de la ciudad no hubieran intervenido y acordonado el área, la masacre habría sido peor. En el interior se produjeron matanzas similares, que examinamos en el próximo capítulo.

La guerra tuvo un efecto catastrófico sobre la vida política, que sería un caos a lo largo de tres decenios antes de que los peruanos pudieran recobrar su impulso cívico y asociativo. En palabras de Joaquín Capelo, el primer científico social del país:

Nuestras instituciones están petrificadas, casi en su totalidad. No hay en ellas vida, porque *no hay espíritu*, ni organización adecuada. Se mueven por velocidad

adquirida, en virtud de su inercia, y no en función de la energía vital, que debían almacenar y no almacenan: son panales que hicieran laboriosas abejas, muertas ya; y solo han quedado los zánganos [...]. La miel que se elabora, se consume ahora, pero no se reemplaza [...]. El interés y la explotación han sentado sus reales. [...] El espíritu de las instituciones, en muchas de ellas, voló a las regiones ideales; solo han quedado, en las más, simples cadáveres, y en unas pocas, cuerpos casi muertos, pero con cierto resto de vitalidad; aún es posible abrigar una esperanza [...]. En cuanto a las instituciones sociales, no es el gobierno el que influye más; es la sociedad misma la que debe intervenir. [...] Dos son [...] los caminos que pueden seguirse [...]: *la acción individual en las masas o la acción central en los poderes públicos*. La Francia del 89 siguió el primero; el Japón, en este siglo, siguió el segundo. ¿Cuál de los dos podrá seguir el Perú? Los dos tal vez (Capelo, 1895-1902-3, pp. 311-330).

El enfoque de la vida política centrado en el Estado había llegado a ser dominante y generalizado hacia el cambio de siglo, y es el que mantiene su preponderancia en el Perú contemporáneo, con la presencia del expresidente Alberto Fujimori o sin ella.

CAPÍTULO 9

FORMACIÓN DE LA OPINIÓN: LA ESFERA PÚBLICA PERUANA

Durante la segunda mitad del siglo XIX los peruanos comenzaron a valerse de palabras claves del catolicismo cívico en los debates públicos y la vida cotidiana para comprender sus diferencias recíprocas en la sociedad civil, económica y política.

Ahora, los ciudadanos discutían los asuntos públicos en términos prácticos y no solo mediante la invocación de principios abstractos y esotéricos. Artesanos, mujeres, indígenas, plebeyos y oficinistas, para limitar la mención a algunos grupos, tenían sus propias publicaciones y contribuían a pluralizar los debates públicos y socavar el control que el gobierno y la Iglesia ejercían sobre la vida cultural. La diversificación socioétnica de la esfera pública también permitió que esta perdiera su carácter radicalizado y los ciudadanos tuvieran puntos de vista mucho más tolerantes y moderados. Pese a estos y otros cambios, es innegable que una abrumadora mayoría de los peruanos siguió practicando la democracia cívica con mayor disposición en la sociedad civil que en la esfera pública o, para el caso, en cualquiera de los demás terrenos.

ESTRUCTURAS SOCIOINSTITUCIONALES

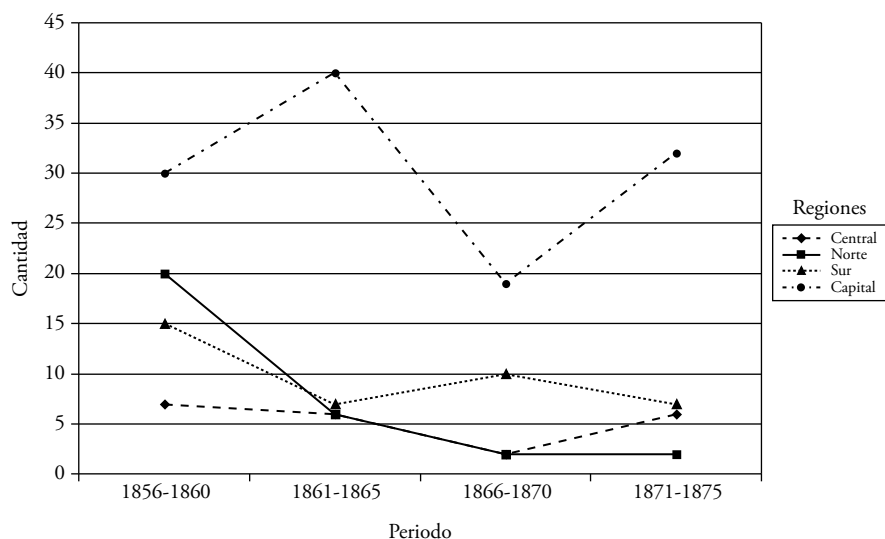
Los peruanos publicaron no menos de doscientos once periódicos y tabloides entre 1856 y 1875, la mayor cantidad de los cuales (69%) apareció durante el primer decenio¹. La cantidad de periódicos en el país cayó de setenta y dos en 1856-1860 a cincuenta y nueve en 1861-1865 y treinta y tres en 1866-1870, para volver a mostrar signos de crecimiento (cuarenta y siete) entre 1871 y 1875. *El Comercio*, el diario de mayor venta del Perú, tenía alrededor de tres mil suscriptores, el triple que en la década de 1840. La mayor parte de los demás diarios publicados en Lima llegaban a la mitad o menos de esa cifra (López Martínez, 1989, pp. 67 y 197).

¹ Todos los datos presentados en este párrafo se basan en mis tabulaciones de los datos que Paz Soldán expone en *Biblioteca peruana* (1879).

El mercado de lectores seguía siendo relativamente reducido y el precio de los periódicos estaba fuera del alcance de la mayoría de los ciudadanos, sobre todo durante la década de 1860, cuando la depresión económica golpeó el país. De 1876 a 1880 el número de publicaciones se desplomó hasta llegar a aproximadamente diez, la menor cantidad hasta ese momento, a raíz de la invasión y ocupación del Perú por el ejército chileno. Pasarían unos diez años antes de que la opinión pública se recuperara:

En esa entidad [la opinión pública] se encierra un potencial enorme [...]. En Lima no falta un grupo de prohombres que trabajan ese filón [...]. Y si además se lleva a la escuela, al salón, al club, a las asociaciones particulares y a todas las instituciones, el nuevo espíritu, la verdad, la justicia y el bien entrarán a torrentes y regenerando la opinión pública, habrá cambiado la faz de la sociedad peruana (Capelo, 1895-1902-3, pp. 63-74).

Cuadro 9.1. Producción de periódicos y opinión pública, 1856-1875



La producción de periódicos siguió deprimida hasta el cambio de siglo, sin dejar de estar centralizada y concentrada en Lima, al igual que la opinión pública. En la capital de la nación aparecía el 58% de todas las publicaciones. En su mayoría estas seguían circulando en la zona y eran leídas principalmente por residentes locales. Los departamentos del sur iban muy a la zaga con el 19%; casi todos estos periódicos se producían en Arequipa y los leían los habitantes del lugar. Los departamentos del norte producían un 14% y los del centro, el restante 9%.

REDES COMUNICATIVAS

Debido al limitado número de lectores en el país, los escritores públicos dependían del gobierno para obtener subsidios y se veían en la imposibilidad de hacerse un lugar estable y autónomo en la sociedad peruana. Aunque su situación siguió siendo precaria, los integrantes de asociaciones cívicas, económicas y políticas lograron preservar su independencia.

Prácticas de lectura y escritura

Los periodistas y los intelectuales públicos dependían de los funcionarios del Estado. Ni siquiera tenían un lugar en la vida pública en Lima, donde eran más influyentes a causa de la cantidad relativamente grande de lectores. El mercado para diarios, libros y revistas era tan limitado que ni siquiera los escritores más prolíficos y populares podían vivir de su trabajo: «los escritores carecen de un papel definido en nuestra sociedad y la actividad literaria no es todavía una profesión estable, por ende, para quien se dedique a ella es imposible sobrevivir con su trabajo, y no digo con esto ganar dinero, sino simplemente sobrevivir» (Leubel, 1861, p. 273).

Los intelectuales públicos acudían a los funcionarios estatales en procura de subsidios. A fines de la década de 1850 el ministro de Estado Miguel del Carpio ofreció a los miembros de la Bohemia Literaria, el grupo de escritores más importante de la época, empleos lucrativos en el sector público:

los bohemios estábamos de plácemes: podíamos aspirar a todo y alcanzarlo todo. Por fortuna para el ministro, sus bohemios no eran pedigüeños ni pretenciosos en política. [...] A dos o tres de nosotros nos obsequió [...] títulos o nombramientos de oficiales del cuerpo político de la armada [...] recibíamos mensualmente treinta y dos pesos (Palma, 1971, p. 20).

Los salarios que ganaban estos escritores eran modestos; esto los forzaba a tener varios empleos a la vez en distintos organismos oficiales, por cada uno de los cuales recibían un sueldo sin trabajar en ninguno. Los funcionarios estatales también se valían de subsidios indirectos y basados en el mercado para apoyar a los intelectuales públicos: «cuando el Congreso o alguno de los gobiernos quiere expresar su respaldo a la obra de un autor en particular, compran una cantidad x de ejemplares de ella» (Leubel, 1861, p. 274). En ocasiones, el subsidio se concedía a todos los integrantes de una publicación. El personal de redacción de *La Revista de Lima* (1859-1863), principal revista del país, se beneficiaba con este arreglo: «nos era indispensable solicitar el apoyo del gobierno [...]. No exigíamos [...] un gran auxilio [...].

Ochenta o cien suscripciones del ministerio, suscripciones que en mayor escala se otorgan a otros periódicos» (Palma, 1863, p. 405).

Pese a sus estrechos lazos con los funcionarios gubernamentales, algunos escritores públicos podían mantener su autonomía, como lo indican las críticas que formulaban contra sus patrocinadores y sus políticas. Los más independientes participaban en la vida asociativa y contaban con el respaldo sociomoral de los miembros de sus grupos para protegerse de la presión que a veces ejercían sobre ellos los funcionarios del Estado. Los asociados se reunían con estos en privado y trataban de convencerlos de que cesaran en sus apremios.

A partir de la década de 1860, la deliberación pública adoptó en Lima tonos mucho más moderados y críticos que en el pasado. Manuel Atanasio Fuentes, uno de los intelectuales más perceptivos del país, publicó por esa época un artículo en el que describía el cambio:

Desde el año 21 hasta el 56, ha habido en la capital ciento veintiocho periódicos; cierto que algunos no dignos de un pueblo culto [...] aun en medio de las menos aceptables publicaciones [...] [un] desborde de inmundas difamaciones [...]. Ciertamente es que el virus de la difamación principió a filtrar en [1]833 [...]; se verá que las víctimas de la difamación no fueron sino los sectarios [...]. Ese desenfreno es lo que se titula osadamente el derecho del pueblo. [...] Desde que en octubre de 1862, los redactores del *Comercio* han creído que pueden ser los oráculos [...], desde entonces se respeta la vida privada; de manera que *El Comercio* [...] ha servido para purificar la sociedad (Fuentes, 1866d, pp. 194-195).

El cambio de estilo se reflejó en la diagramación de *El Comercio* y otros diarios. Con anterioridad, la propaganda gubernamental, las calumnias personales, los artículos de noticias y los editoriales aparecían en la misma página, como una muestra de que el límite sociocultural entre vida pública y vida privada era borroso. Hacia comienzos de la década de 1860, *El Comercio* y otros diarios importantes tenían

tres secciones: 1) interés general; 2) espectáculos públicos, y 3) asuntos personales. Antes, las tres secciones aparecían juntas de manera confusa, pero después de 1859 se separaron para aparecer en diferentes partes del diario [...]. Esto nos ha acercado a nuestro objetivo de ilustración y moralidad. Quienquiera que lea hoy la sección dedicada a los asuntos personales puede atestiguarlo (Leubel, 1861, p. 287).

Los diarios modificaban las prácticas deliberativas en el Perú.

Los grupos voluntarios debilitaban la influencia cultural y moral del Estado y la Iglesia en los debates públicos. La Sociedad Amigos de los Indios, un grupo de derechos humanos al que nos referimos en el capítulo 7, enviaba a sus miembros en misiones de exploración y publicaba informes, panfletos y artículos periodísticos con

el objeto de demostrar que los gobernadores, sacerdotes y terratenientes violaban los derechos de los grupos indígenas:

En contraste con los funcionarios oficiales que van [enviados por el Congreso] a investigar la situación de los grupos indígenas, y vuelven sin ninguna información digna de confianza, la Sociedad está reuniendo información precisa y la transmite a los legisladores para que estos puedan usarla en la redacción de leyes (citado en Vásquez, 1976, pp. 358-359).

Los grupos cívicos también ponían en tela de juicio la ortodoxia religiosa. En 1871, Mariano Amezaga, miembro del Colegio de Abogados, pronunció ante sus pares un discurso en el que les solicitaba que evaluaran a todos los candidatos utilizando solo criterios profesionales y académicos, sin tener en cuenta los aspectos religiosos. Su discurso fue publicado en los principales diarios y también circuló como panfleto, causando considerable alarma en la jerarquía de la Iglesia y sus partidarios del Colegio de Abogados (Gual, 1871; Amézaga, 1871, pp. 2 y 9)². Los redactores de *El Artesano* escribieron innumerables artículos contra la intolerancia religiosa:

Las creencias de los ateos, judíos y otros idólatras no nos incumben. Los respetamos en la medida en que nos respeten. Aunque estamos convencidos de que se equivocan al sostener esas creencias, no debemos atacarlos [...]. Tenemos un único deber: asociarnos unos con otros (1873e, p. 1).

Los grupos cívicos transformaban las afirmaciones «universalistas» de las jerarquías del Estado y la Iglesia en reivindicaciones «particularistas», y contribuían de tal modo a la diferenciación moral y cultural de la esfera pública.

Las asociaciones también promovían el pluralismo sociopolítico en esa esfera al brindar a artesanos, mujeres, indígenas y familias pobres la oportunidad de expresar públicamente sus demandas. Algunos de los grupos voluntarios más grandes del país publicaban ahora su propio tabloide: «no hay una sola asociación política, religiosa, científica o industrial que no tenga hoy su publicación, llena de datos estadísticos, invenciones y cualquier otra cosa que pueda ser de interés moral, material o científico para sus miembros» (citado en Vásquez, 1976, pp. 358-359). Los artesanos de Lima, Cusco, Arequipa y otras ciudades tenían sus propios periódicos. El jefe de redacción de uno de ellos señalaba:

A partir de ahora dejaremos a un lado nuestras herramientas de trabajo, aunque sea por un momento [para publicar nuestro periódico]; el trabajo tal vez nos provea de sustento material, pero el objetivo de nuestra publicación es proveernos

² Véase también Colegio de Ingenieros del Perú (1874, p. ix).

de alimento moral, que hasta ahora nos ha faltado. [...] Nuestro periódico aspira a representar el punto de vista de los artesanos en todos los debates públicos, sobre todo los relacionados con nuestros intereses. Defenderemos nuestras opiniones en público contra los que procuran subyugarnos. [...] La elocuencia es un don, pero no hace falta para formar la opinión pública. En todo caso, [los dirigentes políticos nacionales] siempre la han usado para manipularnos, y no para mejorar las cosas (*El Artesano*, 1873b, p. 1).

Al distinguir la mera «elocuencia» y la opinión pública, los escritores artesanos trataban de establecer su propia credibilidad, a la vez que cuestionaban la de la élite.

Las mujeres de la élite de Lima publicaban varios tabloides y también llegaron a formar parte de la redacción de varios importantes diarios. Escrito por y para mujeres, *La Alborada*, entre otros tabloides, era el adalid de la causa de la emancipación femenina. Sus redactoras exigían igualdad en «la vida civil y política» y llamaban a poner fin a la «tiranía» en la vida doméstica (Delgado, 1875, p. 29). También exhortaban a las mujeres a «participar en asociaciones [...], dado que esta es la única manera de revolucionar la sociedad» (Gonzales de Fanning, 1892, p. 289). Las integrantes del salón feminista Veladas Literarias presionaron al jefe de redacción de *El Correo del Perú*, uno de los diarios más influyentes en Lima, para que contratara a una mujer como redactora (Denegri, 1996, pp. 130-131). Los artículos de esta sobre la «cuestión femenina» serían los únicos que llegaron a una audiencia masiva compuesta de hombres y mujeres.

La Sociedad Amigos de los Indios refutaba la interpretación de la élite terrateniente y el ejército según la cual el levantamiento indígena que había estallado en 1867 en media docena de comunidades del departamento de Puno, en el sur del altiplano andino, era una «guerra de castas» que tenía el objetivo de exterminar a todos los criollos de piel clara de la región. Además de reunir información sobre el levantamiento y las condiciones locales de los indígenas en la zona, la Sociedad publicó incontables artículos en muchos diarios del país entero en su defensa: «el levantamiento está hoy en el centro de la opinión pública: todo el mundo debate sobre él y lo evalúa» (Vásquez, 1976, pp. 138-140 y 224). También tradujo al quechua muchos de los informes que presentaba al Congreso, y sus miembros los repartían entre las comunidades indígenas de los Andes. El grupo también presionó al gobierno central para que publicara unos mil ejemplares del diccionario español quechua de José de Anchorena (1873). Esta obra permitió a los aldeanos con capacidades de lectoescritura mejorar su dominio del español y enseñarlo a otros integrantes de la comunidad.

En 1885 estalló otra rebelión indígena en el pueblo de Huaylas (Ancash), a unos setenta kilómetros al norte de Lima. Una vez más, los terratenientes y funcionarios

gubernamentales de la región y oficiales del ejército nacional describieron la asonada como una «guerra de castas» contra los criollos de piel clara. La mayoría de los autores públicos de Lima proclamó su apoyo a los rebeldes indígenas:

Si es cierto que la rebelión india es una guerra de castas contra los blancos, que constituyen menos de una sexta parte de la población total del país, nos encontramos en medio de una crisis nacional de enormes dimensiones. [...] Hemos estudiado la cuestión y publicado los hechos a nuestro alcance, que nos llevan a concebir las cosas de otra manera. [...] No se trata de una guerra de castas: no es más que una protesta armada –justificada, para más datos– a raíz de los abusos perpetrados contra los indígenas por algunos funcionarios del gobierno (citado en Stein, 1988, pp. 105-106 y 148-149).

Poco después, *El Comercio* publicó la siguiente carta a la redacción, que sintetiza muy bien el cambio que se había producido en la esfera pública en relación con los pueblos indígenas:

Es alentador comprobar que hay en el Perú alguien realmente interesado en los indios de este país, y no solo en lo que ocurre en Rusia, Turquía o el Sudán. El aprecio que el autor siente por los indios peruanos es mucho más digno de nota, porque contrasta directamente con los alardes de nuestros grandes capitalistas acerca de la necesidad de matarlos [...] y reemplazarlos por culis chinos. Sin estos indios, ¿creen en verdad esos caballeros que el Perú puede gobernarse o defenderse? (Anónimo d, 1885, p. 3)³.

Los indígenas tenían ahora un lugar en los debates públicos, si bien este cambio no parece haber mejorado de manera significativa sus oportunidades de vida.

Las asociaciones educacionales organizaron una campaña de alfabetismo en Lima y otros lugares a fin de alentar a las familias pobres a enviar a sus hijos a la escuela. Los maestros ridiculizaban con frecuencia a las familias analfabetas, lo cual generaba resentimiento y temor en los padres (García Calderón, 1860b, pp. 306-307; Zegers, 1861, pp. 114-115 y 127). Como en su mayoría estos trabajaban y no podían asistir a la escuela, sentían como una amenaza la posibilidad de perder autoridad una vez que sus hijos y sus esposas supieran leer y escribir. Los integrantes de los grupos educacionales los visitaban en sus casas y les aseguraban que eso no ocurriría:

La instrucción de hombres y mujeres siempre es útil. En el caso de los varones, una vez que saben leer y escribir pueden pasar sus momentos de ocio estudiando

³ A lo largo de la carta el autor oscila entre la referencia a los indios como «ellos» y como «nosotros». Aunque no era probablemente un indígena, acaso fuera un «mestizo», como lo indica su seudónimo y parece sugerirlo su sintaxis.

manuales técnicos y literatura moralmente edificante. [...] En el caso de las mujeres, la escuela es una necesidad aún más apremiante [...]; la mujer es la responsable de educar a nuestros hijos. Es un error liso y llano suponer que la educación despertará sentimientos de envidia y ambición, y nada más. Después de todo, la instrucción que proponemos es tanto moral como intelectual (García Calderón, 1860b, pp. 306-307).

Como parte de esta campaña, los grupos cívicos creaban bibliotecas barriales e instaban a niños y adultos a concurrir a ellas:

No hace falta que una pequeña élite instruida conduzca a las masas grises y oscuras a la ilustración; la era de la tutela ha terminado y la ciencia y el aprendizaje ya no son un privilegio aristocrático. [...] Los libros han destruido todas las formas de esclavitud [...] y, con la invención de la imprenta, pueden comprarse a precios accesibles. [...] Es preciso dar a los libros la oportunidad de penetrar en nuestra conciencia, y que no sigan siendo el patrimonio de las clases altas. [...] De todas nuestras instituciones democráticas, las bibliotecas populares son las únicas que satisfacen las necesidades de nuestras clases inferiores, para las que la instrucción es más imperiosa que para los otros grupos. (...) El espíritu asociativo nos ha ayudado a crear bibliotecas populares y nuestro deseo de educarnos ha acrecido su número (*El Nacional*, 1879, p. 2).

En las escuelas primarias se hacía leer a los alumnos el catecismo político de Francisco de Paula González Vigil, el *Catecismo patriótico*. Esta obra se reeditó como opúsculo para estudiantes no menos de diez veces entre 1858 y 1880, y los diarios de todo el país lo publicaron en innumerables ocasiones a pedido de las escuelas que no podían solventar la compra de ejemplares. La influencia de diarios y opúsculos sobre la opinión pública fue importante, pero la vasta mayoría de los peruanos seguía siendo analfabeta y no sabía hablar español.

Señales visuales y nacionalidad

Las celebraciones religiosas, las festividades patrióticas y los monumentos y museos públicos proporcionaban a los peruanos un lugar en la vida pública donde podían reflexionar sobre el significado de la nacionalidad y la democracia.

Las fiestas religiosas comenzaban a perder importancia y ya no actuaban como adhesivo sociocultural. En Lima, «de pocos años a esta parte ha disminuido el número de fiestas y de procesiones y mucho más el fausto y la grandeza de las últimas. Las funciones de Semana Santa no son ya la sombra de lo que fueron» (Fuentes, 1867, p. 111).

Entre mediados de la década de 1860 y comienzos de la década siguiente, la élite de Lima lanzó en toda la ciudad una campaña para suprimir los carnavales y obtuvo la adhesión de sus pares del interior para hacer lo mismo. Manuel Atanasio Fuentes, organizador y conductor de esa campaña, explicaba por qué querían abolirlos: los carnavales socavan «la jerarquía social [...] y promueven la igualdad social» (Fuentes, 1860, p. 266). Tras intensos debates en la prensa, el Congreso decidió no prohibirlos. Sin embargo, sancionó leyes destinadas a mitigar su turbulencia. Fuentes se quejó y argumentó que los partidarios de la prohibición habían sido derrotados por la «opinión pública», que había logrado mostrarlos como «enemigos del pueblo». A su entender, muchos miembros de la élite limeña habían reculado cuando los diarios los acusaron de abrigar sentimientos antidemocráticos (Fuentes, 1866c, p. 292)⁴.

La declinación de las celebraciones religiosas en las provincias tenía consecuencias mucho más grandes para la integración socioétnica de la vida pública y la concepción que los peruanos se hacían de sí mismos. En el pueblo de Huaylas (Ancash), en las profundidades del valle de Santa, más o menos a un día de cabalgata al norte de Lima, los lugareños y los miembros de las cofradías religiosas pasaban buena parte del año ahorrando dinero y esperando las celebraciones en honor de la Santísima Virgen, que duraban un mes entero. Pero la fiesta se había dividido en términos «raciales» y «étnicos» y había perdido toda la función integradora que podía haber tenido:

[Al principio de la celebración] Toda la población se divide entonces en dos bandos: los indios y los mestizos; hasta la plaza mayor del pueblo es dividida en dos partes, en las que se reúnen por separado las dos razas. La fiesta se celebra en cuatro etapas y cada una dura ocho días, de modo que los festejos se extienden por todo el mes. [...] En los dos días principales de la fiesta hay procesiones, pero también estas se realizan separadamente. El día de la Asunción, los indios sacan en procesión a la imagen de la Virgen, acompañados por grupos de bailarines disfrazados con fantásticos trajes o el rostro cubierto con máscaras que representan animales feroces. Ocho días después —la octava— la Virgen sale nuevamente en procesión, esta vez llevada por los mozos [...] estos se limitan a quemar cohetes y petardos [...]. Si el párroco no es demasiado exigente [en materia de ortodoxia religiosa], se le permite encabezar la procesión; pero si se empecina, la imagen es sacada de la capilla sin la venia del cura (Middendorf, 1973-3, p. 46).

Como en Lima, los eclesiásticos habían perdido gran parte de su autoridad pública.

⁴ Véase también *El Comercio* (1876a, p. 2; 1877e, p. 2).

Las fiestas de Carnaval celebradas a fines de la década de 1870 en varias plantaciones azucareras del valle de Cañete, no muy lejos de Lima, se transformaron en una de las masacres más horribles en la historia del Perú poscolonial. Negros y mestizos masacraron a más de mil quinientos trabajadores chinos en una sola tarde. Un contemporáneo describió así la matanza:

Los negros y cholos de ese lugar llevan treinta años de odio gratuito por esos infelices inmigrados [...]. El fútil pretexto inmediato fue una reyerta habida entre un chino y una negra, por haberlo mojado esta a aquel en el juego de Carnaval. El Carnaval fue de sangre [...]. Los asiáticos sorprendidos, indefensos, ignorantes de su culpabilidad, eran muertos a palos, a machetazos, a pedradas, a cuchillo [...]. Los cadáveres de los chinos eran arrojados fuera, al medio del patio señorial, en donde [...] servían de profanación báquica y canibalesca a las mujeres y a los muchachos. Las mismas negras que habían compartido el contubernio regalado de las víctimas, escarnecían sus cuerpos mutilándolos y poniéndolos por irrisión en la boca entreabierta, figurando un cigarrillo, los miembros ensangrentados y palpitantes que les amputaban (Arona, 1891, pp. 99-102).

La violencia vertical que había impregnado la sociedad peruana tras décadas de guerra civil se había convertido en violencia horizontal e internalizada entre grupos plebeyos. En ellos, la xenofobia racial y étnica era mucho más fuerte que cualquier sentido de la nacionalidad.

En su presentación enciclopédica de la vida pública de Lima, Manuel Atanasio Fuentes explica por qué no ha incluido un examen de las celebraciones patrióticas: «Las fiestas cívicas están muy lejos de merecer elogios ni una detenida relación» (Fuentes, 1966a, p. 454). La única vez que un gran número de habitantes de Lima participó con entusiasmo en una celebración fue en 1874, para conmemorar la victoria naval del Perú sobre España en 1866⁵. La concurrencia estaba compuesta por muchos «negritos [...], indios y blancos, hijos de la Ilustración que hoy mora entre nosotros. [...] La igualdad ya no es una mentira. La educación, brillante sol de la democracia, resplandece hoy sobre nosotros» (Fuentes, 1966a, pp. 454-455).

Esta celebración fue financiada y organizada por el municipio y no por el gobierno central: «En el pasado, las celebraciones cívicas quedaban en manos de los funcionarios gubernamentales; hoy lo están en las de las municipalidades, circunstancia digna de elogio y que merece reconocerse» (*El Correo del Perú*, 1873b, p. 249).

⁵ Pereira Gamba (1860, p. 642) sostiene que en Lambayeque las fiestas patrióticas se celebraban con «gran pompa».

El hecho de que el municipio decidiese celebrar el 2 de mayo y no la guerra de la independencia es significativo en sí mismo. Los civiles tuvieron un destacado papel en el primero de esos acontecimientos, mientras que los caudillos militares predominaron en el segundo (Pardo, 1863; Laso, 1863, p. 106; Fuentes, 1860, p. 255). Un testigo presencial hizo una detallada descripción de la celebración, que vale la pena citar *in extenso*:

[Un grupo de estibadores] trasladaron la figura de la Libertad a través de la plaza sobre un carromato habitualmente utilizado para la carga [de materiales a granel] [...]. La cubría una toga de un blanco inmaculado [...]; la persona que la representaba saludaba a quienes se encontraban en la ruta del desfile y les decía que carecía de importancia que la estatua de la Libertad fuera remolcada en el carromato de los estibadores; lo único que importaba era nuestra patria, y nada más. Tras la figura de la Libertad venían la compañía de bomberos conocida con el nombre de Lima y [...] varios dirigentes cívicos; todos ellos montados en una bomba de incendio [...]. Sin embargo, la carroza más importante era la encabezada por el doctor Bambarén. [...] Tiraban de ella dos grandes caballos resoplantes que figuraban una locomotora [...]. Los conducía un negrito [...]. Los ocupantes de esta carroza, Melchor y Gaspar (los magos que, junto con Baltasar, llevaron mirra e incienso al Niño Jesús), simbolizaban la libertad de ambas razas [blanca y negra] y ambos mundos [el nuevo y el viejo]. [...]

[Tras una interrupción] la celebración se reanudó a la tarde. [...] Los integrantes del desfile se disponían en el siguiente orden: [en primer lugar] cuatro guardias de honor, luego una banda, la compañía de bomberos de Lima [...], los estibadores [...], una serie de asociaciones de artesanos que llevaban los retratos de Sucre y Pardo [presidente del Perú], una segunda banda militar [...], estudiantes de la Escuela Técnica, estudiantes de la escuela de Guadalupe, estudiantes de San Marcos [...], otra banda [...], una carroza con los retratos de Bolívar y La Mar [...], después los miembros de la Sociedad de Amantes del Saber, el Club Literario, un grupo que enarbolaba las banderas de todos los países latinoamericanos, otra banda [...], oficiales militares y soldados, seguidos por veteranos de las guerras de la independencia [...], una carroza con retratos de San Martín y Páez, sin ningún héroe peruano (*La Opinión Nacional*, 1874b; 1874c, pp. 2-3).

La interpretación de cada grupo del desfile nos da una pista para saber cómo se imaginaban los peruanos a sí mismos.

El remolque plano de los estibadores, un viejo y desvencijado carro, no estaba a la altura de la misión de transportar a la «Libertad» por la plaza, pero no la despojaba de su dignidad. La persona que sobre el carromato iba ataviada como la Libertad tenía el cometido de proporcionar a los espectadores una lectura autorizada y «canónica»

de esa incongruencia. La segunda carroza con los magos se basaba en un motivo religioso (la Epifanía). Negros y blancos se situaban unos al lado de otros, para representar el encuentro entre el Viejo y el Nuevo Mundo y la idea de la igualdad social y la libertad racial. La presencia de los negros en esa carroza camuflaba la cuestión «indígena», que para los peruanos seguía siendo un problema más difícil de abordar.

A la tarde la representación pasó del modo alegórico al modo literal, que invitaba a los ciudadanos a autorrepresentarse (Pitkin, 1967, pp. 60-111). Estudiantes, maestros y asociaciones tenían un lugar destacado en el desfile, en tanto que el ejército, que como señala el observador no había producido un solo héroe desde la independencia, quedaba relegado a la retaguardia de la columna. Ahora se consideraba que el fundamento del patriotismo residía en los civiles y no en los soldados (*La Patria*, 1874, pp. 1-2).

Era muy poco habitual que se representara a los pueblos indígenas en monumentos públicos y museos arqueológicos, y cuando se los exhibía se lo hacía de la manera más degradante y despectiva, lo cual les dificultaba verse como parte de la vida pública. En 1868, Ignacio Manco Ayllón, un artesano de sangre indígena, inició en Lima una campaña para construir una estatua pública en honor a Huayna Cápac, un noble inca cuyos restos se habían exhumado recientemente a raíz de unas obras públicas. Con el fin de ganar apoyo y recolectar fondos para su proyecto, Ayllón organizó conferencias públicas, hizo circular petitorios, publicó artículos en *El Comercio* y otros diarios e incluso compareció ante los miembros del Congreso. Estos habían gastado una suma considerable en una estatua de Cristóbal Colón, y ahora debían hacer lo mismo por el inca Cápac:

En las naciones de Europa y América [...], los venerables restos de los reyes, emperadores o grandes hombres [...] son colocados en un lugar distinguido, erigiéndoseles mausoleos, estatuas o pirámides, que inmortalicen su nombre de generación en generación. [...] Huayna Cápac, señor, no tiene menos merecimientos que Cristóbal Colón y Bolívar (citado en Majluf, 1994, p. 33)⁶.

El Congreso rechazó su pedido. El lugar de las momias incas estaba en los museos, repositorios de la historia muerta, y no en la vida pública, sitio de la memoria viva.

Terminado en 1872, el Palacio de Exposiciones Nacionales estaba situado en las afueras del sur de Lima. Era un edificio imponente que albergaba una impresionante colección de objetos arqueológicos y especímenes de la flora y la fauna de todo el país. Construido en el estilo renacentista de un *palazzo* italiano, se levantaba

⁶ Manco Ayllón, carta manuscrita privada del 4 de noviembre de 1868, Biblioteca Nacional del Perú, D2632.

en medio de un vasto campo y estaba rodeado por un muro de hormigón armado de quince metros de alto. Los visitantes tenían acceso al palacio a través de tres pórticos (Middendorf, 1973-1, pp. 441-444.). Una gran cantidad de plantas, árboles y arbustos exóticos y regionales se exhibían a lo largo de los cuatro lados del atrio, cada uno de ellos señalado claramente con su nombre científico y su nombre común, así como su lugar de procedencia. Esta era la primera exposición pública de flora peruana. Es más que probable que los visitantes se identificaran con la flora de su departamento natal y asociaran la diversidad regional de la vida vegetal con el federalismo político, si bien no puedo aducir ninguna prueba documental en respaldo de esta tesis.

Hacia uno de los lados del atrio se erguía el pabellón principal, un largo edificio de dos pisos que albergaba las exposiciones más importantes. En la planta baja, cerca de la entrada, se exponían una serie de máquinas, herramientas y artilugios tecnológicos inventados o fabricados por peruanos. La exposición pretendía honrar el «genio» de los peruanos y mostrar que la nación estaba en camino a la modernidad y la industrialización. La mayor parte del primer piso estaba ocupada por una exposición de momias y artefactos incas y pinturas estilizadas «criollas» de indígenas quechuaparlantes y aimaraparlantes de la región andina. Esta muestra reafirmaba la idea que la élite peruana se forjaba de sí misma, como moderna y progresista. Durante la primera semana más de cuatro mil personas visitaron el Palacio; de allí en más, fue un desierto. Los periodistas atribuyeron la repentina y pronunciada caída del número de visitantes a la falta de «espíritu cívico» de los limeños (*La Patria*, 1872; *El Comercio*, 1876b, p. 3). La élite y sus familias eran las únicas que se identificaban con la representación visual de la nación exhibida en el museo.

EL RELATO DEMOCRÁTICO

Los intelectuales públicos describían el desarrollo de la vida asociativa en el Perú como una «segunda independencia», tan trascendente como la primera, que había construido un país soberano e independiente de España: «Debemos conquistar y superar nuestro egoísmo y, para ello, crear asociaciones [...]. Unámonos como antes de nosotros lo hicieron nuestros predecesores para reivindicar su libertad e independencia de España» (*El Obrero*, 1875, p. 2).

Los líderes cívicos convocaban a los grupos voluntarios a contribuir a la autoorganización de la sociedad y el desarrollo de la vida pública:

La soberanía reside en la Sociedad misma, y esta no reconoce ninguna otra ley que la que sus miembros se han dado. [...] Nuestra Sociedad es autónoma e independiente de toda autoridad política y eclesiástica. En nuestros debates

solo respetaremos los acuerdos que los asociados hayan concertado libremente (Sociedad Liberal Piadosa, 1874)⁷.

Ahora se consideraba que la vida asociativa era la manera más eficaz de democratizar el Perú. En ocasiones los escritores públicos eran grandilocuentes en sus observaciones sobre la vida asociativa y la democracia cívica, pero también eran realistas y prácticos cuando se trataba de ver cómo alcanzar esa meta y superar los muchos obstáculos que aún persistían.

La vida asociativa en la sociedad civil y económica

Los grupos cívicos hacían campaña contra el prejuicio racial, étnico y religioso y la xenofobia nacionalista que crecían y se difundían por el país. *El Hijo del Pueblo*, la principal de las publicaciones de los artesanos, esbozaba sus puntos de vista de esta manera:

El espíritu de asociación está empezando a propagarse entre nosotros. [...] Desde hace ya algún tiempo han aparecido diferentes tipos de asociaciones; todas ellas tienen finalidades muy dignas de elogio [...]. Sin embargo, los reglamentos y principios fundadores de muchas predicán la exclusión, la desigualdad y el egoísmo. [...] Uno de los requisitos para integrar estas asociaciones es ser de tal o cual nacionalidad, tener tales o cuales rasgos u ocupar tal o cual lugar [en la vida pública] [...]. Si bien es cierto que la homogeneidad es conducente a la vida asociativa, esto solo debería entenderse en función de [...] los objetivos del grupo, y no del rango o la nacionalidad del candidato. Por ejemplo, las sociedades de auxilios mutuos que han sido organizadas por peruanos deben admitir en sus filas a quienes no son peruanos. [...] La Sociedad estima que los verdaderos fundamentos de la sociabilidad son la universalidad y la homogeneidad, y por eso no ha de excluir a nadie. [...] Tenemos una única exigencia: que la persona contribuya al progreso moral del país (*El Hijo del Pueblo*, 1864, p. 1).

La estabilidad y el éxito de la vida asociativa, sostenían, dependían de los ideales y las metas de la ciudadanía, y no de sus características socioétnicas.

Los *Estudios sobre la independencia económica del Perú*, de Juan Copello y Luis Petriconi, fueron posiblemente la obra más influyente publicada en la época sobre el tema del desarrollo económico. El libro resumía los principales problemas que enfrentaban los miembros del *establishment* financiero y empresarial peruano. En el capítulo 16 los autores sintetizaban sus descubrimientos y hacían recomendaciones en cuanto a las políticas prácticas. Y destacaban dos cuestiones: la necesidad

⁷ Véase también Sociedad Amiga de las Artes (1908, p. 4).

de incrementar la «productividad laboral» y desarrollar el «espíritu de asociación». A su entender:

En un comienzo, nuestros empresarios carecían de toda experiencia [en materia de sociedades anónimas] y por eso se explotaban unos a otros. Pero la situación está cambiando. El crecimiento del espíritu asociativo en nuestro país dependerá de nuestros dirigentes de empresa, de su aptitud para hacer rentables estas firmas y de la disposición [de los accionistas] a asumir su responsabilidad por ellas (Copello & Luis Petriconi, 1876, pp. 36-38).

Los puntos de vista de Copello y Petriconi eran representativos de los empresarios y financistas más acaudalados y emprendedores del país.

Fernando García Calderón, un distinguido abogado y miembro activo del Partido Civil, también hacía hincapié en la importancia de las sociedades anónimas para el desarrollo de la vida económica en el Perú. Pero estaba igualmente interesado en ellas como vehículo para descentralizar la riqueza y democratizar la propiedad y las relaciones de autoridad:

Existe en realidad una meta común entre quienes forman parte de la misma asociación. [...] Para que haya un auténtico espíritu asociativo, empleadores y empleados deben tener la oportunidad recíproca de participar en sus obligaciones y tareas. Cuando alguien trabaja por un salario [...], por lo común no está interesado en la tarea que se le asigna. Sucede lo contrario, en cambio, cuando un empleado puede compartir las pérdidas y ganancias de su asociación; este arreglo alienta a cada individuo a interesarse en el bienestar de todos. [...] [Nuestras] fábricas y casas comerciales más exitosas han prosperado y son estables porque sus miembros han adoptado este modelo asociativo. [...] Solo si llevamos a la práctica este modelo organizativo en los sectores industrial, agrícola y comercial [...] podremos traer progreso material a nuestro país (García Calderón, 1860a-1, pp. 228-229).

Este modelo asociativo de vida económica nunca se llevó a la práctica en el Perú.

Los intelectuales públicos también discutían el problema del crédito. Casi todos ellos estaban convencidos de que el sistema existente era autoritario y debía reformarse de inmediato. José Martín de Cárdenas, un influyente empresario de Lima, describía así la situación:

El crédito es [...] hoy en la esfera económica lo que el vapor como fuerza motriz en la mecánica [...]. Hablo de la democratización del crédito. En el Perú, país democrático [...], cosa rara, el crédito está aristocratizado [...]. Unas cuantas casas de comercio son las que hoy abarcan los beneficios del crédito entre nosotros, dando la ley a toda la sociedad (citado en Macera, 1977b, p. 136).

La democratización del crédito estaba ineludiblemente ligada a la difusión de la confianza social en el ámbito económico:

En los países donde el crédito es poderosa palanca de riqueza, sabido es que se supone en el deudor: *cierto grado de solvencia; cierto grado de honorabilidad y circunspección personal, y cierto grado de capacidad* para manejar los negocios [...]. Cuando estas circunstancias concurren, el crédito tiene el efecto [...] de *convertir [...] en capital circulante* [las] cualidades morales del prestamero [...]. El crédito verdadero vive de *la confianza* [...]; la usura, por el contrario, vive cuando la confianza falta (Capelo, 1895-1902-3, pp. 129-131).

El progreso económico y el desarrollo moral se consideraban mutuamente dependientes. En la década de 1870, economistas y empresarios publicaron numerosos artículos periodísticos y prestaron testimonio como expertos en el Congreso en apoyo de la reforma del sistema crediticio.

La democratización de la vida política

Los intelectuales públicos y los periodistas se concentraban en el papel de las asociaciones en las elecciones presidenciales, el desarrollo de las municipalidades y la descentralización del poder administrativo y político. Durante su campaña presidencial, Manuel Pardo explicó en estos términos el papel de los clubes electorales:

La influencia de las asociaciones es en la vida política tan grande como en la vida industrial. El trabajo de un solo hombre no puede producir energía suficiente para superar siquiera el más mínimo obstáculo en su camino. El trabajo de un millar, en cambio, cuando se aprovecha y se organiza, generará grandes resultados, como el Ferrocarril Trasandino [recientemente terminado]. Tomemos otro ejemplo: los ahorros de una vida de una familia, guardados en su cómoda, representa una gran pérdida para la sociedad en general, pero cuando se combina con los ahorros de otras familias, en más o menos cinco años [con los intereses acumulados] financiará una línea ferroviaria desde la costa del Atlántico hasta la costa del Pacífico. Esa es hoy nuestra principal tarea: asociar grupos y unificar su energía que, hasta hace poco, ha sido inerte y pasiva (Pardo, 1871a, p. 2).

Los clubes electorales generaron y transformaron la energía social en poder político. La participación ciudadana era la única manera de democratizar el Estado y recuperarlo para la nación.

Muchos de los partidarios de Pardo, incluido el jefe de redacción de *El Comercio*, también escribieron incontables artículos periodísticos y panfletos en respaldo de los municipios y el federalismo. Al suministrar servicios a los vecinos, las municipalidades también les infundían civismo: «los regímenes democráticos imparten a

las municipalidades el sagrado deber de velar por la salud, el sustento, las buenas costumbres y la instrucción de los ciudadanos. [...] Quienes cumplen este mandato se convierten en centinelas de la libertad y anulan nuestro [apego al] egoísmo e individualismo» (Gutiérrez de la Fuente, 1863, p. 7).

La libertad municipal transformaba a los individuos egoístas en ciudadanos. El jefe de redacción de *El Comercio* iba más lejos y relacionaba el desarrollo de las municipalidades con el federalismo, y unas y otro con la nacionalidad:

Los lazos de amistad entre un puneño y un boliviano son más fuertes que los que el primero puede tener con sus compatriotas del centro y el sur del país. [...] Por eso apoyamos la descentralización del gobierno, para convertir al Perú en una federación de provincias [...] y crear la mayor cantidad posible de centros autónomos de poder, responsable cada uno de ellos de los asuntos locales. La federación no conduce al caos y el desorden, como sostienen algunos; de hecho, es la única manera práctica de asegurar el buen funcionamiento de nuestro gobierno republicano. El gobierno central es incapaz de atender las necesidades locales de nuestras comunidades [...], y la prueba es que muchas de las personas designadas en los cargos de prefecto, subprefecto y gobernador se comportan como sultanes en sus regiones, no contribuyendo absolutamente en nada a mejorar las condiciones morales y materiales de vida y velando solo por sus propios intereses. [...] Este sistema monocéntrico implica un perjuicio para todos nuestros departamentos (*El Comercio*, 1874a, p. 2)⁸.

La libertad municipal y la nacionalidad iban de la mano.

En la escala del poder social, el poder municipal es con mucho el más antiguo e importante, dado que es el responsable de satisfacer las necesidades locales de la población. Antes de poder atender nuestras necesidades generales y contribuir al bien nacional, debemos velar por nuestras necesidades municipales. Las municipalidades nacieron para responder a las necesidades y prácticas habituales de los habitantes del lugar, y la continuidad de su existencia está asegurada por su capacidad de conciliar los intereses comunales con los de la nación (*El Comercio*, 1858a, p. 2).

Según esta concepción, la integración nacional solo se produciría en la medida en que los ciudadanos fueran capaces de ejercer la soberanía del pueblo en el nivel local, los municipios.

Los grupos cívicos estaban preocupados por la excesiva politización que el Estado central y algunos de sus representantes locales imponían a los municipios, lo que significaba negarles la capacidad de ocuparse de sus obligaciones administrativas.

⁸ Véase también *El Comercio* (1874b, p. 2).

Los habitantes de innumerables comunidades del país entero denunciaban a los funcionarios gubernamentales por socavar la libertad municipal. Los editores de *El Comercio* coincidían con esos vecinos y los apoyaban:

Las municipalidades no tienen nada que ver con la política. Son los intereses locales lo que debe moverlas, y nada más que ellos. [...] Pero tal como están hoy las cosas, son los políticos quienes eligen a la mayoría de nuestros ediles, en función de criterios partidistas. [...] Esa es la razón por la cual esos cuerpos no suelen ser capaces de representar las necesidades generales y comunes de sus vecinos (*El Comercio*, 1877a, p. 2).

Los ciudadanos que promovían el federalismo también querían que la vida administrativa se mantuviera al margen de la contienda política. Tras más de seis décadas de apatía política, los peruanos comenzaban a activar y comprometerse en la vida electoral. Sin embargo, cuanto más participaban en ella, más querían desradicalizarla y preservar y proteger la vida administrativa del accionar de los elementos extremistas y radicalizados.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

PERIÓDICOS

El Agricultor (1875, 13 de setiembre). «Editorial», *El Agricultor: órgano de la Sociedad de Agricultura del Perú*, p. 3.

El Artesano (1873a, 15 de marzo). «Artesanos», *El Artesano*, p. 1.

El Artesano (1873b, 15 de marzo). «Editorial», *El Artesano*, p. 1.

El Artesano (1873c, 15 de abril). «Sociedad Humanitaria», *El Artesano*, p. 2.

El Artesano (1873d, 15 de abril). «Sociedad Amantes del Saber», *El Artesano*, p. 1.

El Artesano (1873e, 15 de junio). «La asociación es un deber», *El Artesano*, p. 1.

El Artesano (1873f, 1 de agosto). «Una escuela nocturna», *El Artesano*, p. 1.

El Comercio (1839a, 15 de octubre). «Respuesta de *El Comercio*», *El Comercio*, p. 2.

El Comercio (1839b, 7 de diciembre). «Fiestas», *El Comercio*, pp. 1 y 2.

El Comercio (1840a, 28 de julio). s/t, *El Comercio*, p. 2

El Comercio (1840b, 29 de julio). «Fiestas», *El Comercio*, p. 2.

El Comercio (1842a, 18 de marzo). «Panaderos en contienda», *El Comercio*, p. 2.

El Comercio (1842b, 28 de junio). «Señores editores», *El Comercio*, p. 2.

El Comercio (1842c, 13 de julio). «Monopolio del pan». *El Comercio*, p. 2.

El Comercio (1842d, 21 de julio). «Panaderos», *El Comercio*, p. 2.

El Comercio (1842e, 6 de setiembre). «Editorial», *El Comercio*, p. 2.

El Comercio (1842f, 20 de octubre). «Los artesanos», *El Comercio*, p. 2.

- El Comercio* (1843a, 20 de junio). «Supremo Director», *El Comercio*, p. 2.
- El Comercio* (1843b, 19 de julio). «Señores editores», *El Comercio*, p. 3.
- El Comercio* (1843c, 25 de diciembre). «Honor y gloria a los nacionales de Ica»,
El Comercio, p. 2.
- El Comercio* (1845a, 26 de marzo). «Cofradías», *El Comercio*, p. 2.
- El Comercio* (1845b, 10 de julio). «Prisión por deudas», *El Comercio*, p. 2.
- El Comercio* (1845c, 3 de septiembre). «Cofradías», *El Comercio*, p. 2.
- El Comercio* (1848, 14 de noviembre). «Mi cholito», *El Comercio*, p. 2.
- El Comercio* (1849, 4 de agosto). «Clamor a los Padres de la Patria», *El Comercio*, p. 2.
- El Comercio* (1850, 27 de febrero). «Elecciones en Cajamarca», *El Comercio*, p. 2.
- El Comercio* (1851a, 5 de enero). «Crónica electoral», *El Comercio*, p. 2.
- El Comercio* (1851b, 6 de enero). «Extractos», *El Comercio*, p. 3.
- El Comercio* (1851c, 9 de enero). «Elecciones», *El Comercio*, p. 2.
- El Comercio* (1851d, 29 de noviembre). «Unos artesanos», *El Comercio*, p. 3.
- El Comercio* (1855, 18 de junio). *s/t*, *El Comercio*, p. 2.
- El Comercio* (1857a, 25 de abril). «Municipalidad», *El Comercio*, p. 3.
- El Comercio* (1857b, 17 de julio). «No hay municipalidad», *El Comercio*, p. 2.
- El Comercio* (1858a, 14 de enero). «Disolución de la Municipalidad de Ayacucho»,
El Comercio, p. 2.
- El Comercio* (1858b, 12 de mayo). «Sociedad Médica de Lima», *El Comercio*.
- El Comercio* (1858c, 8 de junio). «Sociedad de Orden e Independencia», *El Comercio*,
p. 2.
- El Comercio* (1858d, 9 de agosto). «Elecciones», *El Comercio*, p. 2.
- El Comercio* (1858e, 26 de setiembre). «Sociedad Piadosa Nacional», *El Comercio*,
p. 2.
- El Comercio* (1858f, 22 de diciembre). «Artesanos», *El Comercio*.
- El Comercio* (1858g, 26 de diciembre). «Los artesanos de Lima al público», *El Comercio*,
p. 2.

- El Comercio* (1859a, 7 de julio). «Sociedad Orden e Independencia», *El Comercio*.
- El Comercio* (1859b, 23 de julio). «Sociedad Humanitaria», *El Comercio*, p. 2.
- El Comercio* (1859c, 11 de noviembre). «Club Liberal», *El Comercio*, p. 2.
- El Comercio* (1860, 1 de octubre). «Sociedad de Patriotas de Amazonas», *El Comercio*, p. 2.
- El Comercio* (1861a, 1 de agosto). «Protesta del pueblo de Lima», *El Comercio*, p. 2.
- El Comercio* (1862a, 11 de enero). «Municipalidades», *El Comercio*, p. 2.
- El Comercio* (1862b, 4 de febrero). «Municipalidades», *El Comercio*, p. 2.
- El Comercio* (1862c, 20 de abril). «Reglamento de la Sociedad de Defensores de la Independencia Americana», *El Comercio*, p. 2.
- El Comercio* (1862d, 26 de junio). «Cuadro sinóptico de las elecciones de 1862», *El Comercio*, p. 2.
- El Comercio* (1864a, 22 de enero). «Sociedad Benéfica de Huánuco», *El Comercio*, p. 2.
- El Comercio* (1865a, 1 de mayo). «Sociedad Agrícola», *El Comercio*, p. 2.
- El Comercio* (1866a, 22 de enero). «Sociedad de Defensores de la Independencia Americana», *El Comercio*, p. 2.
- El Comercio* (1866b, 9 de julio). «Bomberos», *El Comercio*, p. 4.
- El Comercio* (1866c, 1 de octubre). «Club Liberal», *El Comercio*, p. 2.
- El Comercio* (1866d, 4 de octubre). «Elecciones: dos partidos», *El Comercio*, p. 2.
- El Comercio* (1866e, 12 de octubre). «Artesanos», *El Comercio*, p. 2.
- El Comercio* (1867a, 5 de abril). «La Sociedad de Artesanos», *El Comercio*, p. 3.
- El Comercio* (1868, 1 de octubre). «Elecciones», *El Comercio*, p. 2.
- El Comercio* (1868b, 16 de mayo). «Municipalidad», *El Comercio*, p. 2.
- El Comercio* (1868c, 13 de febrero). «Sociedad Constitucional», *El Comercio*, p. 2.
- El Comercio* (1868d, 20 de febrero). «Club Central Liberal», *El Comercio*, p. 2.
- El Comercio* (1870, 25 de julio). «Sublevación de los asiáticos», *El Comercio*, p. 4.
- El Comercio* (1871a, 6 de diciembre). «La política sin máscara», *El Comercio*, p. 2.

- El Comercio* (1872b, 17 de septiembre). «Los partidos», *El Comercio*, p. 2.
- El Comercio* (1874a, 20 de febrero). «La Federación», *El Comercio*, p. 2.
- El Comercio* (1874b, 23 de febrero). «La Federación», *El Comercio*, p. 2.
- El Comercio* (1874c, 5 de agosto). «Sociedad Amantes del Saber», *El Comercio*, p. 2.
- El Comercio* (1875a, 20 de enero). «El Club de Armas», *El Comercio*, p. 2.
- El Comercio* (1875b, 7 de mayo). «Sociedad Fraternidad y Unión Militar», *El Comercio*, p. 2.
- El Comercio* (1875c, 1 de junio). «Sociedad Agrícola», *El Comercio*, p. 2.
- El Comercio* (1876a, 21 de enero). «Los Carnavales», *El Comercio*, p. 2.
- El Comercio* (1876b, 13 de marzo). «Palacio de la Exposición», *El Comercio*, p. 3.
- El Comercio* (1876c, 11 de agosto). «El comandante de la Compañía Salvadora», *El Comercio*, p. 2.
- El Comercio* (1876d, 19 de agosto). «Meeting», *El Comercio*, p. 2.
- El Comercio* (1876e, 7 de setiembre). «Veladas literarias», *El Comercio*, p. 2.
- El Comercio* (1876f, 9 de setiembre). «Huancavélica», *El Comercio*, p. 3.
- El Comercio* (1876g, 30 de octubre). «Chincha», *El Comercio*, p. 3.
- El Comercio* (1876h, 11 de diciembre). «Editorial», *El Comercio*, p. 2.
- El Comercio* (1877a, 3 de enero). «Editorial», *El Comercio*, p. 2.
- El Comercio* (1877b, 6 de febrero). «Callao», *El Comercio*, p. 2.
- El Comercio* (1877c, 15 de febrero). «La diputación por el Cusco», *El Comercio*, p. 2.
- El Comercio* (1877d, 16 de febrero). «Interior», *El Comercio*, p. 1.
- El Comercio* (1877e, 28 de febreo). «Correspondencia», *El Comercio*, p. 2.
- El Comercio* (1877f, 11 de abril). «Reunión popular», *El Comercio*, p. 2.
- El Comercio* (1877g, 5 de mayo). «Gran reunión de accionistas», *El Comercio*, p. 2.
- El Comercio* (1877h, 24 de agosto). «Gran meeting popular», *El Comercio*, p. 4.
- El Comercio* (1877i, 27 de agosto). «Meeting popular», *El Comercio*, p. 2.
- El Comercio* (1877j, 29 de agosto). «Editorial», *El Comercio*, p. 2.

- El Comercio* (1877k, 13 de noviembre). «Las elecciones de Cusco y la clase obrera», *El Comercio*, p. 3.
- El Comercio* (1878a, 8 de febrero). «Crónica». *El Comercio*, p. 2.
- El Comercio* (1878b, 21 de marzo). «Callao», *El Comercio*, p. 2.
- El Correo del Perú* (1864a, 24 de setiembre). «Los meetings», *El Correo del Perú*, p. 2
- El Correo del Perú* (1873a, 25 de enero). «La libertad», *El Correo del Perú*, p. 1.
- El Correo del Perú* (1873b, 2 de agosto). «El solfeo cívico», *El Correo del Perú*, p. 249.
- El Correo del Perú* (1873c, 31 de diciembre). «Sociedades anónimas», *El Correo del Perú*, pp. 1-2.
- El Correo del Perú* (1874a, 11 de enero). «La prensa», *El Correo del Perú*, p. 1.
- El Correo del Perú* (1876a, 20 de agosto). «El meeting», *El Correo del Perú*, p. 1.
- El Eco del Misti* (1871, 24 de enero). «Espíritu de asociación», *El Eco del Misti*, p. 2
- El Genio del Rímac* (1833a, 25 de noviembre). «Ayacucho», *El Genio del Rímac*, p. 2.
- El Genio del Rímac* (1833b, 27 de noviembre). «El Genio del Rímac», *El Genio del Rímac*, p. 2.
- El Genio del Rímac* (1833c, 30 de noviembre). «Cuaderno primero», *El Genio del Rímac*, p. 2.
- El Genio del Rímac* (1833d, 2 de diciembre). «Cuaderno tercero», *El Genio del Rímac*, p. 2.
- El Genio del Rímac* (1834a, 24 de abril). «Los empleados honrados que morirán», *El Genio del Rímac*, p. 2.
- El Genio del Rímac* (1834b, 27 de junio). «Felicidad humana», *El Genio del Rímac*, p. 2.
- El Genio del Rímac* (1834c, 21 de agosto). «Quién puede y quién debe rectificar la opinión pública», *El Genio del Rímac*, p. 2.
- El Genio del Rímac* (1834d, 11 de setiembre). «El genio», *El Genio del Rímac*, p. 2.
- El Genio del Rímac* (1834e, 23 de octubre). «Clamor a S. E. el Presidente», *El Genio del Rímac*, p. 2.
- El Genio del Rímac* (1834f, 19 de noviembre). *s/t*, *El Genio del Rímac*, p. 1.

- El Genio del Rímac* (1834g, 20 de noviembre). «El Genio del Rímac», *El Genio del Rímac*, p. 2.
- El Genio del Rímac* (1834h, 26 de noviembre). «Comunicados», *El Genio del Rímac*, p. 2.
- El Genio del Rímac* (1834i, 19 de diciembre). «Interesante», *El Genio del Rímac*, p. 2.
- El Genio del Rímac* (1834j, 24 de diciembre). «El genio», *El Genio del Rímac*, p. 2.
- El Heraldo Masónico* (1862a, 15 de febrero). «Revista de la semana», *El Heraldo Masónico*, pp. 3-4.
- El Heraldo Masónico* (1862b, 22 de febrero). «Origen de la Masonería», *El Heraldo Masónico*, p. 1.
- El Heraldo Masónico* (1862c, 4 de junio). s/t, *El Heraldo Masónico*, p. 2.
- El Heraldo Masónico* (1862d, 23 de junio). «Iniciaciones», *El Heraldo Masónico*, p. 2.
- El Hijo del Pueblo* (1864, 12 de marzo). «La Sociedad de Hijos del País», *El Hijo del Pueblo, periódico popular, literario y político*, p. 1.
- El Mercurio Peruano* (1791, 28 de abril). «Noticia de un nuevo periódico en Santa-Fé de Bogotá», *El Mercurio Peruano*, p. 306.
- El Mercurio Peruano* (1794, 26 de enero). «Carta pastoral», *El Mercurio Peruano*, 320, pp. 59-66.
- El Mercurio Peruano* (1829a, 10 de noviembre). «Remitidos», *El Mercurio Peruano*, p. 3.
- El Mercurio Peruano* (1829b, 17 de noviembre). «Remitidos», *El Mercurio Peruano*, p. 3.
- El Nacional* (1835a, 21 de octubre). «Federación en el Perú», *El Nacional*, p. 2.
- El Nacional* (1835b, 7 de noviembre). «Sobre la libertad», *El Nacional*, p. 2.
- El Nacional* (1876a, 20 de febrero). «Tertulia literaria», *El Nacional*, p. 2.
- El Nacional* (1876b, 27 de julio). «Las tertulias literarias», *El Nacional*, p. 2.
- El Nacional* (1876c, 28 de agosto). «Tertulias nacionales», *El Nacional*, p. 2.
- El Nacional* (1879, 21 de febrero). «Bibliotecas populares», *El Nacional*, p. 2.
- El Obrero* (1873a, 5 de junio). «La imprenta», *El Obrero*, p. 2

- El Obrero* (1873b, 5 de junio). «La cuestión eleccionaria y la clase obrera», *El Obrero*, p. 2.
- El Obrero* (1875, 27 de marzo). «Nuestras aspiraciones», *El Obrero*, p. 2.
- El Progreso* (1849a, 28 de julio). «Contacto de los pueblos», *El Progreso*, pp. 5-6.
- El Progreso* (1849b, 18 de agosto). «Legislación mercantil», *El Progreso*, p. 1.
- El Progreso* (1849c, 15 de setiembre). «Municipalidad», *El Progreso*, pp. 2-3.
- El Progreso* (1849id, 20 de octubre). «Código de comercio», *El Progreso*, p. 3.
- El Progreso* (1849e, 27 de octubre). «Municipalidades», *El Progreso*, p. 2.
- El Progreso* (1849f, 3 de noviembre). «Municipalidades», *El Progreso*, pp. 1-2.
- El Progreso* (1849g, 8 de diciembre). «Principios políticos del Club», *El Progreso*, pp. 1-2.
- El Progreso* (1849h, 29 de diciembre). «Programa político», *El Progreso*, p. 2.
- El Progreso* (1849i, 29 de diciembre). «Espíritu de asociación», *El Progreso*, pp. 3-4.
- El Progreso* (1849j, 29 de diciembre). «Política del club», *El Progreso*, p. 2.
- El Progreso* (1850a, 5 de enero). «Prensa periódica del país», *El Progreso*, p. 7.
- El Progreso* (1850b, 12 de enero). «Sociedad», *El Progreso*, p. 2.
- El Progreso* (1850c, 2 de marzo). «Revista», *El Progreso*, p. 2.
- El Progreso* (1850d, 2 de noviembre). «Gobierno civil», *El Progreso*, pp. 5-6.
- El Progreso* (1850e, 13 de noviembre). «Gobierno civil», *El Progreso*, pp. 5-6.
- El Progreso* (1850f, 15 de diciembre). «Política del Club», *El Progreso*, p. 2.
- El Rodadero* (1977, 11 de agosto). «La clase obrera», *El Rodadero* (Cusco), p. 2.
- El Telégrafo de Lima* (1833a, 4 de julio). «Señores editores», *El Telégrafo de Lima*, p. 2.
- El Telégrafo de Lima* (1833b, 9 de julio). «Pillografía», *El Telégrafo de Lima*.
- El Telégrafo de Lima* (1833c, 19 de julio). «Es fácil ilustrar la opinión pública», *El Telégrafo de Lima*, p. 2.
- El Telégrafo de Lima* (1834, 19 de abril). «Comunicados», *El Telégrafo de Lima*, p. 2.
- El Trabajo* (1874, 26 de setiembre). «Asociación Económica de Empleados», *El Trabajo*, p. 2.

- La Opinión Nacional* (1874a, 14 de enero). «Sociedades anónimas», *La Opinión Nacional*, p. 2.
- La Opinión Nacional* (1874b, 31 de julio). «Día 29: Monumento al 2 de mayo», *La Opinión Nacional*, pp. 2-3.
- La Opinión Nacional* (1874c, 31 de julio). «Crónica», *La Opinión Nacional*, pp. 2-3.
- La Opinión Nacional* (1876, 3 de agosto). «Velada literaria», *La Opinión Nacional*, p. 2.
- La Patria* (1872, 12 de julio). «Apertura de la exposición», *La Patria*.
- La Patria* (1874, 1 de agosto). «La procesión cívica y el Monumento del 2 de Mayo», *La Patria*, pp. 1-2.
- La República* (1863a, 3 de enero). «En Tarapacá», *La República*, p. 6
- La República* (1863b, 15 de noviembre). «Elecciones», *La República*, pp. 4-5.
- La República* (1863c, 22 de noviembre). «Elecciones», *La República*, p. 3.
- La República* (1863d, 6 de diciembre). «Elecciones», *La República*, p. 3.
- La República* (1864a, 10 de enero). «Consejos», *La República*, pp. 2-3.
- La República* (1864b, 6 de marzo). «Reclutamiento», *La República*, p. 140.
- La República* (1864c, 13 de marzo). «Huancayo», *La República*, p. 144.
- La República* (1864d, 20 de marzo). «Recluta», *La República*, pp. 149-150.
- La República* (1864e, 20 de abril). «Reunión patriótica», *La República*, p. 3.
- La República* (1864f, 25 de mayo). «La manifestación de ayer», *La República*, p. 1.
- La República* (1864g, 4 de junio). «Sociedad de Defensores de la Independencia», *La República*, pp. 1-2.
- La Revista de Lima* (1861). «Votos de gratitud». *La Revista de Lima*, 3, p. 32.
- Los Hijos del Pueblo* (1864, 27 de febrero). «Prospecto», *Los Hijos del Pueblo*, p. 2.
- Los Hijos del Pueblo* (1874, 20 de marzo). «Los Hijos del Pueblo», *Los Hijos del Pueblo*, p. 2.

OBRAS CITADAS

- Abascal, José Fernando de (1972). Avisa del arresto del conde de la Vega del Ren. En Guillermo Lohman Villena (ed.), *Documentación oficial española*, vol. 1 (pp. 356-365). Lima: Comisión del Sesquicentenario de la Independencia del Perú.
- Acosta Vargas, Rosa María (1979). «Una aproximación al estudio de la fiesta colonial en el Perú». Tesis de doctorado, Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Aguirre, Carlos (1993). *Agentes de su propia libertad: los esclavos de Lima y la desintegración de la esclavitud*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Agulhon, Maurice (1982). *The Republican Experiment, 1848-1852*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Águila, Alicia del (1997). *Callejones y mansiones: espacios de opinión pública y redes sociales y políticas en Lima del 900*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Ajofrín, Francisco de (1958-1959). *Diario del viaje que por orden de la Sagrada Congregación de Propaganda Fide hizo a la América septentrional en el siglo XVIII*, edición de Vicente Castañeda y Alcover. Madrid: Archivo Documental Español.
- Albornoz, Mariano Martín (1885). *Breves apuntes sobre las regiones amazónicas*. Lima.
- Alger, Dean (1998). *Megamedia: How Giant Corporations Dominate Mass Media, Distort Competition and Endanger Democracy*. Lanham, MD: Rowman & Littlefield.
- Aljovín, Cristóbal (1996). «Representative government in Peru: fiction and reality, 1821-1845». Tesis de doctorado, Universidad de Chicago.
- Almond, Gabriel & Sidney Verba (1965). *The Civic Culture*. Boston: Little, Brown & Co.
- Amézaga, Mariano (1871). *Refutación de una doctrina*. Lima.
- Anchorena, José de (1873). *Gramática y diccionario español-quechua*. Lima: Imprenta del Estado.
- Anderson, Benedict (1983). *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. Londres: Verso.

- Anderson, Charles W. (1967). *Politics and Economic Changes in Latin America*. Princeton: Princeton University Press.
- Angulo, José, Juan Moscoso, Jacinto Ferrandiz y otros (1974). Ilustre Ayuntamiento (5 de octubre de 1814). En Aparicio Vega & Villanueva (eds.), *Conspiraciones y rebeliones en el siglo XIX* (pp. 78-80).
- Angulo, José, Juan Moscoso & Miguel Vargas (1974a[1814]). Habiéndose congregado las tres corporaciones (22 de octubre de 1814). En Aparicio Vega & Villanueva (eds.), *Conspiraciones y rebeliones en el siglo XIX* (pp. 82-85).
- Angulo, José, Juan Moscoso y Miguel Vargas (1974b[1814]). Ilustre Ayuntamiento (15 de noviembre de 1814). En Aparicio Vega & Villanueva (eds.), *Conspiraciones y rebeliones en el siglo XIX* (pp. 161-300).
- Angulo, José (1974[1813]). Instrucción militar y económica para el Ejército Auxiliar (11 de octubre de 1813). En Aparicio Vega & Villanueva (eds.), *Conspiraciones y rebeliones en el siglo XIX* (pp. 275-276).
- Angulo, José (1974[1814]). Manifiesto al pueblo de Cusco (16 de agosto de 1814). En Aparicio Vega & Villanueva (eds.), *Conspiraciones y rebeliones en el siglo XIX* (pp. 211-215).
- Anna, Timothy (1979). *The Fall of the Royal Government in Peru*. Lincoln: University of Nebraska Press.
- Anna, Timothy (1983). *Spain and the Loss of America*. Lincoln: University of Nebraska Press.
- Anónimo a («una mujer») (1843, 5 de febrero). «Papel en derecho escrito», *El Comercio*, p. 2-3.
- Anónimo b («un vigilante») (1834, 15 de abril). «Aviso al prefecto y ministro de gobierno», *El Genio del Rímac*, p. 2.
- Anónimo c (1860). *Elecciones populares en Trujillo*. Lima.
- Anónimo d («un mestizo») (1885, 30 de mayo). «Carta al director», *El Comercio*, p. 3.
- Aparicio Vega, Manuel (1974). *El clero patriota en la revolución de 1814*. Cusco: s.l.e.
- Aparicio Vega, Manuel & Villanueva Urteaga, H. (eds.) (1974). *Conspiraciones y rebeliones en el siglo XIX*. Lima: Comisión Nacional del Sesquicentenario de la Independencia del Perú.

- Archivo Histórico Municipal, «Cabildo: Junta Municipal; registros cívicos y elecciones», c 3 a d 37, 38, 39, 40, 42 y 45, y c 4 a d 53.
- Arendt, Hannah (1963). *On Revolution*. Nueva York: Viking.
- Arendt, Hannah (1969). *On Violence*. Nueva York: Harcourt.
- Armas Asín, Fernando (1998). *Liberales, protestantes y masones: modernidad y tolerancia religiosa, Perú, siglo XIX*. Lima: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas – Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Arona, Juan de (1891). *La inmigración en el Perú*. Lima: E.R. Lulli.
- Arosemena Garland, Geraldo (1947). *Apuntes sobre el Colegio de Abogados*. Lima: Emp. Periodística.
- Bacigalupo, Luis E. (1993). «El concepto moderno de la libertad y la tradición católica». Texto dactilografiado, Instituto Riva-Agüero, Lima.
- Banco de Crédito Hipotecario (1876). *Estatutos reformados del Banco de Crédito Hipotecario*. Lima.
- Banfield, Edward C. (1958). *The Moral Basis of a Backward Society*. Nueva York: Free Press.
- Basadre, Jorge (1928). «La riqueza territorial y las actividades comerciales e industriales en los primeros años de la república». *El Mercurio Peruano*, 115, pp. 15-31.
- Basadre, Jorge (1929). Los hombres de traje negro. *Letras* (Lima), 1(1), pp. 29-59.
- Basadre, Jorge (1961). *Historia de la República del Perú*. Lima: Ediciones Historia.
- Basadre, Jorge (1980). *Elecciones y centralismo en el Perú*. Lima: Universidad del Pacífico.
- Basadre y Chocano, Modesto (1953). *Diez años de historia política del Perú, 1834-1844*. Prólogo y notas de Félix Denegri Luna. Lima: Huascarán.
- Barrán, José Pedro (1989). *Historia de la sensibilidad en el Uruguay* (vol. 1). Montevideo: Ediciones de la Banda Oriental.
- Barrera Graf, Jorge (1984). Historia del derecho de sociedades en México. En José Luis Soberanes Fernandes (ed.), *Memoria del III Congreso de Historia del Derecho Mexicano*, pp. 129-154. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

- Bates, Robert (1997). Area studies and the disciplines. *PS: Political Science and Politics*, 30(2), pp. 166-169.
- Bauer, Arnold J. (1971). The Church and Spanish American agrarian structure, 1765-1865. *The Americas*, 28(1), pp. 78-98.
- Bauer, Arnold J. (1979). Rural Workers in Spanish America: Problems of Peonage and Oppression. *American Historical Review*, 59, pp. 34-63.
- Bauer, Arnold J. (1983). The Church in the Economy of Spanish America: *censos* and *depósitos* in the Eighteenth And Nineteenth Centuries. *Hispanic American Historical Review*, 63(4), pp. 707-733.
- Bazarte Martínez, Alicia (1989). *Las cofradías de españoles en la ciudad de México*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Beer, Samuel H. (1986). The Rule of the Wise and the Holy: Hierarchy in the Thomistic System. *Political Theory*, 14(3), pp. 391-422.
- Beiner, Ronald (1983). *Political Judgement*. Chicago: Methuen Young Books.
- Bell, Catherine (1992). *Ritual Theory, Ritual Practice*. Nueva York: Oxford University Press.
- Bellah, Robert, Richard Madsen, William M. Sullivan, Ann Swidler & Steve Tipton (1985). *Habits of the Heart: Individualism and Commitment in American Life*. Berkeley: University of California Press.
- Belinger, Brian (1990). «Secularization and the laity in colonial Mexico, 1598-1821». Tesis de doctorado, Universidad de Tulane.
- Beneficencia Pública (1876). *Documentos relativos a la suspensión de la Beneficencia de Ica*.
- Berenson, Edward (1984). *Populist Religion and Left-Wing Politics in France, 1832 to 1852*. Princeton: Princeton University Press.
- Berger, Peter L. (1986). *The Capitalist Revolution: Fifty Propositions about Prosperity, Equality and Liberty*. Nueva York: Basic Books.
- Bergquist, Charles W. (1976). *Coffee and Conflict in Colombia*. Durham: Duke University Press.
- Bernstein, Basil (1964). Elaborated and Restricted Codes: Their Social Origins and some Consequences. *American Anthropologist*, 66, pp. 55-69.

- Berrueto, María Teresa (1986). *La participación americana en las Cortes de Cádiz, 1810-1814*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.
- Betalheluz, Betford (1992). Fiscalidad, tierra y mercado: las comunidades indígenas de Arequipa, 1825-1850. En Enrique Urbano (ed.), *Tradición y modernidad en los Andes*. Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas.
- Bibic, Adolf & Gigi Graziano (1994). *Civil Society, Political Society and Democracy*. Liubliana: Slovenian Political Science Association.
- Bilbao, Manuel (1867). *Historia de Salaverry*. Buenos Aires: Imp. Buenos Aires.
- Blanchard, Peter (1992). *Slavery and Abolition in Early Republican Peru*. Wilmington: SR Books.
- Blanco, José María (1974). *Diario del viaje del presidente Orbegoso al sur del Perú*. Lima: Instituto Riva Agüero.
- Bloch, Marc (1961). *Feudal Society*. Traducción de L. A. Manyon. Londres: Routledge.
- Bolívar, Juan Bautista (1833, 30 de diciembre). «Alcance», *El Genio del Rímac*, p. 2.
- Bolognesi, Mariano (1864). *Constitución reglamentaria de la Sociedad los Hijos del Pueblo*. Lima.
- Bonilla, Heraclio (1974). *Guano y burguesía en el Perú*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Bonilla, Heraclio & Karen Spalding (1972). *La independencia en el Perú*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Bonnett, Diana (1992). *El protector de naturales en la Audiencia de Quito, siglos XVII-XVIII*. Quito: FLACSO.
- Bonilla, Heraclio (ed.) (1975). *Gran Bretaña y el Perú, 1826-1919: informe de los cónsules británicos*, vol. 1. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Borah, Woodrow (1983). *Justice by Insurance*. Berkeley: The University of California Press.
- Borges Morán, Pedro (1987). *Misión y civilización en América*. Madrid: Alhambra.
- Boschi, Renato (1987). *A arte da associação*. Río de Janeiro: Vértice.
- Botana, Natalio R. (1984). *La tradición republicana: Alberdi, Sarmiento y las ideas políticas de su tiempo*. Buenos Aires: Sudamericana.

- Bourdieu, Pierre (1985). The genesis of the concepts of «habitus» and «fields». *Socio-Criticism*, 2(2), pp. 11-24.
- Brading, David (1971). *Miners and Merchants in Bourbon Mexico, 1763-1810*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Brading, David (1983). Tridentine Catholicism and Enlightened Despotism in Bourbon Mexico. *Journal of Latin American Studies*, 15(1).
- Brading, David A. (1984). Bourbon Spain and its American Empire. En Leslie Bethell (ed.) *Cambridge History of Colonial Spanish America* (vol. 1, pp. 112-162). Cambridge: Cambridge University Press.
- Brading, David (1989). *Church and State in Bourbon Mexico, 1749-1810*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Brading, David A. (1991). *The First America: The Spanish Monarchy, Creole Patriots and the Liberal State, 1492-1867*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Brenot, Anne-Marie (1990). Imaginaire politique et imaginaire économique chez un arbitriste péruvien, Victorio Montero del Águila (1696-1755). *Cahiers des Amériques latines*, 9.
- Burga, Manuel (1976). *De la encomienda a la hacienda campesina*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Burga, Manuel (1988). *Nacimiento de una utopía: muerte y resurrección de los incas*. Lima: Instituto de Apoyo Agrario.
- Burga, Manuel & Alberto Flores Galindo (1979). *Apogeo y crisis de la república aristocrática*. Lima: Rikchay Perú.
- Burga, Manuel & Nelson Manrique (1995). Rasgos fundamentales de la historia agraria peruana (siglos XVI-XX). En Manuel Burga (ed.), *La historia agraria* (pp. 32-34). Cusco: Centro de Estudios Rurales Andinos Bartolomé de las Casas.
- Burgin, Miron (1946). *Economic Aspects of Argentine Federalism*. Cambridge: Harvard University Press.
- Burkholder, Mark & Dewitt S. Chandler (1977). *From Impotence to Authority: The Spanish Crown and the American Audiencias, 1687-1808*. Columbia: University of Missouri Press.
- Bustamante, Juan (1849). *Apuntes y observaciones civiles, políticas y religiosas con las noticias adquiridas en este segundo viaje a la Europa*. París: Impr. de Lacrampe Son y Cía.

- Bustamante, Juan (1867). *Los indios del Perú*. Lima: Monterola.
- Cabello de Carbonera, Mercedes (1875). «Necesidad de una industria para la mujer». *La Alborada*, 13 de marzo de 1875, pp. 173-174.
- Cahill, David (s/f). «Etnología e historia: los danzantes rituales de Cusco a finales de la colonia». Texto dactilografiado, Universidad de Liverpool.
- Cahill, David (1988). Una visión andina: el levantamiento de Ocongate de 1815. *Histórica* (Lima), 13(2), pp. 133-159.
- Cahill, David & Scarlett O'Phelan Godoy (1992). Forging their own History: Indian insurgency in the Southern Peruvian Sierra, 1815. *Bulletin of Latin American Research*, 2(1).
- Cahill, David (1994). Color by Numbers: Racial and Ethnic Categories in the Viceroyalty of Peru, 1532-1824. *Journal of Latin American Studies*, 26, pp. 325-346.
- Cahill, David (1996). Popular Religion and Appropriation: The Example of Corpus Christi in Eighteenth-Century Cusco. *Latin American Research Review*, 31, pp. 67-110.
- Caja de Ahorros de Lima (1888). *Estatutos de la Caja de Ahorros establecida por la Beneficencia Pública de Lima*.
- Calhoun, Craig (1994). *Neither Gods Nor Emperors: Students and the Struggle for Democracy in China*. Berkeley: University of California Press.
- Camprubí Alcázar, Carlos (1957). *Historia de los bancos en el Perú, 1860-1879*. Lima: Lumen.
- Camprubí Alcázar, Carlos (1968). *Un siglo al servicio del ahorro, 1868-1968*. Lima: La Caja.
- Cangiano, María Cecilia (1987). *Curas, caciques y comunidades en el Alto Perú*. Tilcara: Proyecto ECIRA.
- Cañete y Domínguez, Vicente (1810). *El clamor de la lealtad americana*. Lima: s/e.
- Cañete y Domínguez, Vicente (1952). *Guía histórica, geográfica, física, política, civil y legal del gobierno e intendencia de la provincia de Potosí*. Potosí: Editorial Potosí.
- Capelo, Joaquín (1895-1902). *Sociología de Lima*. Lima: Imprenta Masías.
- Cardoso, Fernando H. (1977). The Consumption of Dependency Theory in the United States. *Latin American Research Review*, 12(3), pp. 7-25.

- Cardoso, Fernando H. & Enzo Faletto (1979). *Dependency and Development in Latin America*. Berkeley: University of California Press.
- Carmagnani, Marcello (1988). *El regreso de los dioses: el proceso de reconstitución de la identidad étnica en Oaxaca, siglos XVII-XVIII*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Carmagnani, Marcello (1994). *Estado y mercado: la economía pública del liberalismo mexicano, 1850-1911*. México: El Colegio de México-Fondo de Cultura Económica.
- Carrasco, Eduardo (1850). *Calendario y guía de forasteros de la República del Perú*. Lima.
- Carrillo y Ariza, Manuel (1874). «Memoria del prefecto de Ancash». *El Peruano*, 28 de noviembre de 1874, p. 1.
- Casós, Fernando (1854). *Para la historia del Perú: revolución de 1854*. Cusco: Imprenta Republicana por J. Refina Oblitas.
- Castañeda Delgado, Paulino (1970). El tema de las minas en la ética colonial española. En VI Congreso Internacional de Minería (ed.), *La minería hispana e iberoamericana* (vol. 1, pp. 333-354). León: Departamento de Publicaciones.
- Castillo, Prudencio del (1874). «Memoria de la provincia de Urubamba». *El Peruano*, 13 de noviembre de 1874, p. 1.
- Castillo Meléndez, Francisco, Luisa J. Figallo Pérez & Ramón Serrera Contreras (1994). *Las Cortes de Cádiz y la imagen de América: la visión etnográfica y geográfica del Nuevo Mundo*. Cádiz: Universidad de Cádiz.
- Castro, Ignacio de (1978). *Relación de Cusco*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Cavarozzi, Marcelo (1982). El desarrollismo y las relaciones entre democracia y capitalismo dependiente. *Latin American Research Review*, 17(1), pp. 152-171.
- Cebrián Moreno, Alfredo (1977). *El corregidor de indios y la economía del siglo XVIII: los repartos forzosos de mercancía*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Celestino, Olinda (1982). Cofradía: continuidad y transformación de la sociedad andina. *Allpanchis*, 17(20), pp. 147-166.

- Celestino, Olinda & Albert Meyers (1981). *Las cofradías en el Perú: región central*. Fráncfort: Vervuert.
- Certeau, Michel de (1993). *La Culture au pluriel*. París: Seuil.
- Cervantes, Fernando (1994). *The Devil in the New World: The Impact of Diabolism in New Spain*. Nueva Haven: Yale University Press.
- Chambers, Sarah (1992). «The many shades of the white city: urban culture and society in Arequipa, Peru, 1780-1854». Tesis de doctorado, Universidad de Wisconsin en Madison.
- Chance, John K. & William B. Taylor (1979). Estate and class: a reply: *Comparative Studies in Society and History*, 21, 434-442.
- Charney, Paul (1998). A Sense of Belonging: Colonial Indian *cofradías* and Ethnicity in the Valley of Lima, Peru. *The Americas*, 54(3), pp. 379-408.
- Chatterjee, Partha (1993). *The Nation and Its Fragments: Colonial and Postcolonial Histories*. Princeton: Princeton University Press.
- Chiaromonti, Gabriella (1993). «Reformas electorales y centralización del espacio político nacional en el Perú, 1860-1919». Manuscrito dactilografiado, Universidad de Padua.
- Cintrón Tiryakian, Josefina (1976). La imagen económica del indio. *Actas del XLI Congreso Internacional de Americanistas* (vol. 2, pp. 429-439). México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Círculo Católico (1877). *Estatutos del Círculo*. Lima.
- Club de Ajedrez de Lima (1876). *Estatutos del Club de Ajedrez*. Lima.
- Club Nacional (1913). *Estatutos*. Lima.
- Club Piurano (1862). *Reglamento del Club Piurano*.
- Coatsworth, John H. (1988). Patterns of Rural Rebellion in Latin America. En Friedrich Katz (ed.), *Riot, Rebellion and Revolution: Rural Social Conflict in Mexico* (pp. 21-62). Princeton: Princeton University Press.
- Coatsworth, John H. (1990). *Los orígenes del atraso: ensayos de historia económica de México en los siglos XVIII y XIX*. México: Alianza.
- Cohen, Jean & Andrew Arato (1992). *Civil Society and Political Theory*. Cambridge: The MIT Press.

- Colas, Dominique (1997). *Civil Society and Fanaticism: Conjoined Histories*. Stanford: Stanford University Press.
- Colegio de Abogados de Lima (1867). *Matrículas del Ilustre Colegio de Abogados*. Lima.
- Colegio de Ingenieros del Perú (1874). *Anales del Cuerpo de Ingenieros del Perú*, vol. 1.
- Colmenares, Germán (1974). Censos y capellanías: formas de crédito en una economía agrícola. *Cuadernos americanos colombianos* (Bogotá), 2, pp. 34-67.
- Comisión Permanente de Historia del Ejército Peruano (1983). *Huamachuco en el alma nacional, 1882-1884*. Lima: Ministerio de Guerra.
- Comité Directivo del Club de la Unión (1943). *Historia del Club de la Unión en sus bodas de diamante*. Lima.
- Compañía Nacional de Bomberos (1872). *Reglamento para la Compañía Nacional de Bomberos*. Lima.
- Compañía Salvadora Lima (1875). *Reglamento orgánico de la Compañía Salvadora Lima*. Lima.
- Concolorcorvo (Calixto Bustamente Carlos Inca) (1946[1776]). *El lazarillo de ciegos caminantes*. Buenos Aires: Espasa Calpe.
- Congreso de la República del Perú (1856). *Ley orgánica de municipalidades*. Lima.
- Contreras, Carlos (1989). Estado republicano y tributo en la Sierra Central en la post-independencia. *Histórica*, 13(1).
- Convención Nacional (1834). *Colección de las leyes reglamentarias de elecciones, municipalidades y jueces de paz*. Lima.
- Copello, Juan & Luis Petriconi (1876). *Estudios sobre la independencia económica del Perú*. Lima: Impr. de El Nacional.
- Corbacho Lechuga, Dr., Valer, Neyra *et al.* (1974[1813]). Mensaje de la ciudad del Cusco al virrey (17 de septiembre de 1813). En Aparicio Vega & Villanueva (eds.), *Conspiraciones y rebeliones en el siglo XIX* (pp. 216-220). Lima: Comisión Nacional del Sesquicentenario de la Independencia del Perú.
- Corbacho Lechuga, Dr., Valer, Neyra y otros (1974[1814]). Ilustre Ayuntamiento (3 de agosto de 1814). En Aparicio Vega & Villanueva (eds.), *Conspiraciones y rebeliones en el siglo XIX* (pp. 56-59). Lima: Comisión Nacional del Sesquicentenario de la Independencia del Perú.

- Córdova y Urrutia, José María (1839). *Estadística histórica, geográfica, industrial y comercial de los pueblos que componen las provincias del departamento de Lima*. Lima: Impr. de Instrucción Primaria.
- Cornejo, Mariano Lorenzo (1874). «Memoria del prefecto del departamento de Piura». *El Peruano*, 25 de julio de 1874, p. 1.
- Cosío Villegas, Daniel (1957). *La Constitución de 1857 y sus críticos*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Cotler, Julio (1978). *Clases, Estado y Nación en el Perú*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Crisóstomo Mendoza, Juan, Francisco de Paula Secada & P. J. Saavedra (1874). *Reglamento de la Sociedad Fraternidad y Unión Militar*. Lima.
- Croix, Carlos Francisco de (1960). *Instrucción del virrey Marqués de Croix que deja a su sucesor Antonio María Bucareli*, edición de Norman F. Martin. México: Jus.
- Cruz, A. Miguel de la (1985). «Las cofradías de negros en Lima». Tesis de doctorado, Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Cruz Villegas, Jacobo (1982). *Catac Ccaos: origen y evolución histórica de Catacaos*. Piura: Centro de Investigación y Promoción del Campesinado.
- Cruz Seoane, María (1968). *El primer lenguaje constitucional español en las Cortes de Cádiz*. Madrid: Moneda y Crédito.
- Cruz, Sor Juana Inés de la (1999). De amor y discreción. En *Obras completas*, prólogo de Francisco Monterde. México: Porrúa.
- Curcio, Linda (1993). «Saints, sovereignty and spectacle in colonial Mexico». Tesis de doctorado, Universidad de Tulane.
- Dahl, Robert (1971). *Polyarchy: Participation and Opposition*. Nuevo Haven: Yale University Press.
- Dahl, Robert (1982). *Dilemmas of Pluralist Democracy: Autonomy vs. Control*. Nueva Haven: Yale University Press.
- Dahl, Robert (1989). *Democracy and Its Critics*. Yale University Press.
- Dammert Bellido, José (1983). *Cajamarca durante la Guerra del Pacífico*. Cajamarca: Publicaciones del Obispado de Cajamarca.
- Dávalos y Lissón, Pedro (1936). *Historia republicana del Perú* (vol. 4). Lima: Librería Imprenta Gil.

- Dávalos y Lissón, Pedro (1947). *Por qué hice fortuna* (vol. 1). Lima: Gil.
- Dávila, Tomás (1860). «Instrucción primaria». *La Revista de Lima*, 13 de junio de 1860, pp. 590-591.
- Dealy, Glen (1977). *The Public Man: An Interpretation of Latin America and Other Catholic Countries*. Amherst, NY: The University of Massachusetts Press.
- Deane, Herbert A. (1963). *The Political and Social Ideas of St. Augustine*. Nueva York: Columbia University Press.
- Delgado, Abel de la E. (1875, 1º de abril). «Educación social de la mujer», *La Alborada*, p. 29.
- Denegri, Francesca (1996). *El abanico y la cigarrera*. Lima: Centro de la Mujer Peruana Flora Tristán.
- Dewey, John (1922). *Human Nature and Conduct*. Nueva York: Modern Library.
- Dewey, John (1940). Creative democracy: the task before us. En Sidney Ratner (ed.), *The Philosopher of the Common Man: Essays in Honor of John Dewey to Celebrate His Eightieth Birthday* (pp. 220-228). Nueva York: Greenwood.
- Dewey, John (1954). *The Public and Its Problems*. Chicago: Swallow Press.
- Dewey, John (1958). *Art as Experience*. Nueva York: Capricorn Books.
- Dewey, John (1981). The need for a recovery of philosophy. En John J. McDermott (ed.), *The Philosophy of John Dewey*, pp. 61-69. Chicago: University of Chicago Press.
- Diamond, Larry (1999). *Developing Democracy: Toward Consolidation*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Díaz, Benito (1952). *Juzgados de paz de campaña de la provincia de Buenos Aires*. La Plata: Universidad Nacional de La Plata.
- Díaz, Néstor A. (1936). *Contribución a la historia general del Cuerpo de Bomberos Voluntarios del Perú*. Lima.
- Díaz del Moral, Juan (1984). *Historia de las agitaciones andaluzas*. Madrid: Alianza.
- Diez Hurtado, Alejandro (1993). *Fiestas y cofradías: asociaciones religiosas e integración en la historia de la comunidad de Sechura, siglos XVII-XX*. Piura: CIPCA.
- Dirección de Estadística (1878). *Resumen del Censo General de Habitantes del Perú hecho en 1876*. Lima: Dirección General de Estadística.

- Doce Ciudadanos de Chincha-Abajo (1833, 23 de diciembre). «Elecciones de Chincha-Abajo». *El Genio del Rímac*, p. 2.
- Domínguez, Jorge I. (1980). *Insurrection or Loyalty: The Breakdown of the Spanish American Empire* Cambridge: Harvard University Press.
- Donoso, Ricardo (1946). *Las ideas políticas en Chile*. México: FCE.
- Douglas, Mary (1973). *Natural Symbols*. Londres: Routledge.
- Downing, Brian (1991). *The Military Revolution and Political Change: Origins of Democracy and Autocracy in Early Modern Europe*. Princeton: Princeton University Press.
- Dreyfus, Hubert & Paul Rabinow (1993). Can there be a science of existential structure and social meaning? En Craig Calhoun, Edward LiPuma y Moishe Postone (eds.), *Bourdieu: Critical Perspectives* (pp. 35-44). Chicago: The University of Chicago Press.
- Durand Flores, Luis (1985). *Criollos en conflicto*. Lima: Universidad de Lima.
- Echenique, José Rufino (1833). «El Genio del Rímac», *El Genio del Rímac*, 27 de noviembre de 1833, p. 2.
- Echenique, José Rufino (1952). *Memorias para la historia del Perú, 1808-1878*, vol. 1. Lima: Huascarán.
- Eguiara y Eguren, Juan José de (1944). *Prólogo a la biblioteca mexicana*. Edición de Agustín Millares. México: FCE.
- El Club Literario (1872). *Estatutos del Club Literario*. Lima.
- Elguera, Juan Ignacio (1908). Memoria. En Pedro Emilio Dancuart (ed.), *Anales de la Hacienda Pública de Perú*, vol. 10 (pp. 113-149). Lima: Litografía y Tip. T. Scheuch.
- Elías, Domingo (1844). *Manifiesto a la Nación*. Lima.
- Elías, Norbert (1978). *The Civilizing Process*. Oxford: Malden.
- Elster, Jon & George Loewenstein (1992). Utility from memory and anticipation. En Jon Elster y George Loewenstein (eds.), *Choice over Time*. Nueva York: Sage.
- Escalante Gonzalbo, Fernando (1993). *Ciudadanos imaginarios*. México: El Colegio de México.

- Escuela de Estudios Hispanoamericanos, ed. (1990). *La imagen del indio en la Europa moderna*. Sevilla: Ediciones de la Escuela de Estudios Hispanoamericanos de Sevilla.
- Esteva Fabregat, Claudio (1988). *El mestizaje en Iberoamérica*. Madrid: Alhambra.
- Estévez, Luis (1971[1882]). *Apuntes para la historia económica del Perú*. Lima: Centro de Estudios de Población y Desarrollo.
- Evans, Peter (1979). *Dependent Development: The Alliance of Multinational, State and Local Capital*. Princeton: Princeton University Press.
- Fairchilds, Cissie (1986). *Domestic Enemies: Servants and their Masters in Old Regime France*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Farriss, Nancy M. (1984). *Maya Society under Colonial Rule: The Collective Enterprise of Survival*. Princeton: Princeton University Press.
- Fell, Eve-Marie (1987). La construcción de la sociedad peruana: Estado y educación en el siglo XIX. En Antonio Annino y Marcello Carmagnani (eds.), *América Latina: dallo Stato coloniale allo Stato nazione, 1750-1940*, vol. 2 (pp. 809-821). Milán: Franco Angeli.
- Fernández de Lizardi, José Joaquín (1968). Sociedad y Policía. En *Obras*, vol. 3. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Finnis, John (1980). *Natural Law and Natural Rights*. Oxford: Oxford University Press.
- Flores Galindo, Alberto (1977). *Arequipa y el sur andino*. Lima: Horizonte.
- Flores Galindo, Alberto (1983). Los rostros de la plebe. *Revista Andina*, 2, pp. 315-352.
- Flores Galindo, Alberto (1984). *Aristocracia y plebe: Lima, 1760-1830*. Lima: Mosca Azul.
- Flores Galindo, Alberto (1986). *Buscando un Inca*. La Habana: Casa de las Américas.
- Flórez Estrada, Álvaro (1812). *Examen imparcial de las disensiones de la América con la España*. Cádiz: Imp. de D. Manuel Ximénez Carreño.
- Forment, Carlos A. (1977). «Databank on associative life in nineteenth-century Peru». Documento de trabajo inédito. Princeton.
- Forment, Carlos A. (1992). Socio-historical models of Spanish-American democratization: a review and reformulation. *Estudios Latinoamericanos*, 14(1), pp. 213-229.

- Forment, Carlos A. (1993). «Map of Lima's chinganas and pulperías, 1830-1850». Documento de trabajo, Universidad de Princeton.
- Fuentes, Manuel Atanasio (1858). *Estadística general de Lima*. Lima: Tip. Nacional de M.N. Corpancho.
- Fuentes, Manuel Atanasio (1860). *Guía histórico-descriptiva, administrativa, judicial y de domicilio de Lima* Lima: Librería Central.
- Fuentes, Manuel Atanasio (1861). *Guía del viajero de Lima*. Lima: Librería Central.
- Fuentes, Manuel Atanasio (1866a). *Estadística general de Lima*. París: Tip. de Ad. Lainé et J. Havard.
- Fuentes, Manuel Atanasio (1866b). *Aletazos del Murciélago*. París: Lainé y Havard.
- Fuentes, Manuel Atanasio (1866c). «El Carnaval y sus glorias». En *Aletazos del Murciélago*, vol. 2.
- Fuentes, Manuel Atanasio (1866d). ¡Andar! ¡Andar!. En *Aletazos del Murciélago*, vol. 3 (pp. 194-195).
- Fuentes, Manuel Atanasio (1867). *Lima: apuntes históricos, descriptivos, estadísticos y de costumbres*. París: Lib. De Firmin Didot & hnos.
- Fuentes, Manuel Atanasio (1878). *Estadística electoral y parlamentaria del Perú, 1870-1876*. Lima: Direcció de Estadística.
- Fuentes Castro, Paulino (1921). «Extremos del aura popular», *Revista Mundial*, 28 de julio de 1921, sin paginación.
- Fukuyama, Francis (1996). *Trust: The Social Virtues and the Creation of Prosperity*. Nueva York: The Free Press.
- Gadamer, Hans Georg (1975). *Truth and Method*. Nueva York: Seabury Press.
- Gamarra, Agustín (1829). Carta al señor coronel Rufino Macedo, 27 de agosto de 1829. En *Epistolario*.
- Gamarra, Agustín (1952a). Excmo. Sr. Vice Presidente de la República. En *Epistolario* (pp. 156-157). Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Gamarra, Agustín (1952b). Sr. Secretario General de S. E. el Presidente. En *Epistolario* (pp. 152-153). Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Garavito Amézaga, Hugo (1986). *El santo hereje: Mariano Amézaga y el radicalismo anti-clerical en el Perú del siglo XIX*. Lima: El Virrey.

- García Calderón, Francisco (1860a). *Diccionario de la legislación peruana*. Lima.
- García Calderón, Francisco (1860b). «La instrucción pública en el Perú». *La Revista de Lima*, vol. 1, junio de 1860, pp. 306-307
- García Cubas, Antonio (1884). *Cuadro geográfico, estadístico, descriptivo e histórico de los Estados Unidos Mexicanos*. México: Oficina Tipográfica de la Secretaría de Fomento.
- García Jordán, Pilar (1987). Progreso, inmigración y libertad de cultos en Perú a mediados del siglo XIX. *Siglo XIX, revista de historia*, 2(3).
- García Martinet, Jean Baptiste (1977[1877]). *La agricultura en el Perú*. Lima: Centro Peruano de Historia Económica.
- García Pumacahua, Mateo, Martín Valer & Antonio Ochoa (1974[1813]). Ilustre Ayuntamiento (1º de marzo de 1813). En Vega & Villanueva (eds.), *Conspiraciones y rebeliones en el siglo XIX* (pp. 32-34).
- García y García, José Antonio (1861). *Mensaje que dirige al Tall. Vir. y Uni. su ven. José Antonio G. y García*. Lima.
- Geertz, Clifford (1980). *Negara: The Theater State in Nineteenth-Century Bali*. Princeton: Princeton University Press.
- Gellner, Ernest (1994). *Conditions of Liberty: Civil Society and Its Rivals*. Londres: Penguin.
- Gerbi, Antonello (1973). *The Dispute of the New World: History of a Polemic, 1750-1900*. Traducción de Jeremy Moyle. Pittsburgh: University of Pittsburgh.
- Germani, Gino (1971). *Política y sociedad en una época de transición*. Buenos Aires: Paidós.
- Gibson, Charles (1964). *The Aztecs under Spanish Rule, 1519-1810*. Stanford: Stanford University Press.
- Gierke, Otto (1987). *Political Theories of the Middle Age*. Traducción e introducción de F. W. Maitland. Cambridge: Cambridge University Press.
- Giesecke, Margarita (1977). *Masas urbanas y rebelión en la historia: golpe de Estado en Lima, 1872*. Lima: Centro de Divulgación de Historia Popular.
- Gilson, Étienne (1936). *The Spirit of Mediaeval Philosophy*. Traducción de A. H. C. Downes. Nueva York: Scribner.

- Gilson, Étienne (1948). *The Philosophy of St. Thomas Aquinas*. Traducción de Edward Bullough, edición de G. A. Elrington. Nueva York: The Modern Library.
- Giménez Fernández, Manuel (1947). Las ideas populistas en la independencia de Hispanoamérica. *Anuario de Estudios Americanos*, 3, pp. 150-210.
- Glave, Luis Miguel (1992). *Vida, símbolos y batallas: creación y recreación de la comunidad indígena. Cusco, siglos XVI-XX*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Golte, Jürgen (1980). *Repartos y rebeliones: Túpac Amaru y las contradicciones de la economía colonial*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Góngora, Mario (1951). *El Estado en el derecho indiano*. Santiago: Instituto de Investigaciones Histórico Culturales-Universidad de Chile.
- Góngora, Mario (1970). *Encomenderos y estancieros, 1580-1660*. Santiago: Universidad de Chile.
- Góngora, Mario (1975a). Urban stratification in urban Chile. *Hispanic American Historical Review*, 55(3), pp. 421-446.
- Góngora, Mario (1975b). *Studies in the Colonial History of Spanish America*. Traducción de Richard Southern. Cambridge: Cambridge University Press.
- González Casanovas, Ignacio (1989). La problemática social y económica de Charcas a fines del siglo XVIII. En José Luis Peset (ed.), *Ciencia, vida y espacio en Iberoamérica*, vol. 2, pp. 207-228. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Gonzales de Fanning, Teresa (1892). Trabajo para la mujer. En Juana Manuela Gorriti (ed.), *Veladas literarias de Lima*. Buenos Aires: Ramón Espasa.
- González de la Rosa, Manuel (1869). *Informe que el inspector especial de todos los establecimientos departamentales de instrucción y beneficencia. D. D. Manuel T. González de la Rosa, presenta al ministro del ramo*. Lima: Imprenta del Nacional.
- González Vigil, Francisco de Paula (1858). «Importancia y utilidad de la educación popular», *El Constitucional*, 1º a 14 de junio de 1858, pp. 112-118.
- González Vigil, Francisco de Paula (1859a). «Juntas departamentales». *El Comercio*, 23 de febrero de 1859, p. 1.
- González Vigil, Francisco de Paula (1859b). *Catecismo patriótico para el uso de las escuelas municipales de la ciudad de Callao*. Callao: Imprenta de Estevan Dañino.

- González Vigil, Francisco de Paula (1873). «Educación», *El Artesano*, 3 de junio de 1873, pp. 1-2.
- Gootenberg, Paul (1981). «Artisans and merchants: the making of an open economy in Lima, Peru, 1830-1860». Tesis de maestría, St. Antony's College.
- Gootenberg, Paul (1982). Origins of protectionism and free trade in nineteenth-century Lima. *Journal of Latin American Studies*, 14(2), pp. 329-358.
- Gootenberg, Paul (1985). «Merchants, foreigners, and the state: the origins of trade policies in post-independence Peru». Tesis de doctorado, Universidad de Chicago.
- Gootenberg, Paul (1989). *Between Silver and Guano: Commercial Policy and the State in Postindependence Peru*. Princeton: Princeton University Press.
- Gootenberg, Paul (1991a). North-South: trade policy, regionalism and *caudillismo* in post-independence Peru. *Journal of Latin American Studies*, 23(2).
- Gootenberg, Paul (1991b). Population and ethnicity in early republican Peru: some revisions. *Latin American Research Review*, 26(3).
- Gootenberg, Paul (1992). *Imagining Development: Economic Ideas in Peru's «Fictitious Prosperity» of Guano, 1840-1880*. Berkeley: University of California Press.
- Graff, Gary W. (1973). «Cofradías in the new kingdom of Granada». Tesis de doctorado, Universidad de Wisconsin.
- Granovetter, Mark (1994). Business groups. En Neil Smelser y Richard Swedberg (eds.), *The Handbook of Economic Sociology*, pp. 453-475. Princeton: Princeton University Press.
- Gruzinski, Serge (1986). Aculturación e individualización: modalidades e impacto de la confesión entre los indios nahuas de México, siglos XVI-XVIII. *Cuadernos para la Historia de la Evangelización en América Latina*, 1, pp. 12-13.
- Gruzinski, Serge (1988). *La colonización del imaginario: sociedades indígenas y occidentalización en el México español*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Gruzinski, Serge (1990). Indian confraternities, brotherhoods and *mayordomías* en central New Spain. En A. Ouweneel y S. Miller (eds.), pp. 207-211.
- Gual, Pedro (1871). *El abogado del señor Barrenechea y el doctor Tovar, o sea el racionalismo liberal y el catolicismo*. Lima: Kessinger.

- Guerra Martinière, Margarita (1991). *La ocupación de Lima, 1881-1883: el gobierno de García Calderón*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Guerra, François-Xavier (1988). *México: del antiguo régimen a la revolución*. Dos volúmenes. México: FCE.
- Guerra, François-Xavier (1992). *Modernidad e independencia: ensayos sobre las revoluciones hispánicas*. Madrid: Mapfre.
- Gutiérrez de la Fuente, Antonio (1863). *Exposición que hace la Honorable Municipalidad de Lima al Supremo Gobierno*. Lima: El Comercio.
- Haber, Stephen (1997). *How Latin America Fell Behind: Essay in the Economic Histories of Brazil and Mexico*. Stanford: Stanford University Press.
- Habermas, Jürgen (1989). *The Structural Transformation of the Public Sphere*. Cambridge, U.K.: Polity.
- Haenke, Tadeo (1901). *Descripción del Perú*. Lima: Impr. de «El Lucero».
- Halperín Donghi, Tulio (1985). *Tradición política española e ideología revolucionaria de Mayo*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.
- Hamilton, Bernice (1963). *Political Thought in Sixteenth-Century Spain*. Oxford: Oxford University Press.
- Hamnett, Brian (1981). *Politics and Trade in Southern Mexico*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hamnett, Brian R. (1988). The appropriation of Mexican Church wealth by the Spanish Bourbon government. *Journal of Latin American Studies*, 1(2), pp. 85-113.
- Hanke, Lewis (1949). *The Spanish Struggle for Justice in the Conquest of America*. Filadelfia: University of Pennsylvania.
- Hann, Christopher M. (1990). *Market Economy and Civil Society in Hungary*. Londres: Frank Cass.
- Harbeson, John W., Donald Rothchild & Naomi Chazan (1994). *Civil Society and the State in Africa*. Boulder: Lynne Rienner.
- Haring, Clarence H. (1947). *The Spanish Empire in America*. Nueva York: Oxford University Press.

- Harth Bedoya, Alfonso (1992). *Ricardo Palma: el egregio tradicionalista e ilustre masón*. Lima: San Marcos.
- Hennessy, Charles A. M. (1962). *The Federal Republic in Spain: Pi y Margall and the Federal Republic Movement, 1868-74*. Oxford: The Clarendon Press.
- Herrera, Bartolomé (1929). *Escritos y discursos*, vol. 1. Lima: F. y E. Rosay.
- Hidalgo Lehuéde, Jorge (1983). Amarus y cataris: aspectos mesiánicos de la rebelión de 1781 en Cusco, Chayanta, La Paz y Arica. *Revista Chungará* (Arica), 10.
- Hirschman, Albert O. (1977). *The Passions and the Interests: Political Arguments for Capitalism before Its Triumph*. Princeton: Princeton University Press.
- Hirschman, Albert O. (1994). Social conflicts as pillars of democratic market society. *Political Theory*, 22.
- Hirst, Paul (1994). *Associative Democracy: New Forms of Economic and Social Governance*. Amherst: University of Massachusetts Press.
- Hopkins, Diane (1982). Juego de enemigos. *Allpanchis*, 17(20), pp. 167-187.
- Huayra-Chaqui, Pablo (1843). «Notable ingratitud», *El Comercio*, 28 de noviembre de 1843, p. 3.
- Huerta, Juan Ambrosio (1867). *Instrucción pastoral que el obispo de Puno da a sus amados diocesanos*. Puno: Imp. Popular.
- Humboldt, Alexander von (1811). *Political Essays on the Kingdom of New Spain*, vol. 1. Londres.
- Humboldt, Alexander von & Aimé Bonpland (1818). *Personal Narrative of Travels to the Equinoctial Regions of the New Continent during the Years 1799-1801*, vol. 3. Londres.
- Hunefeldt, Christine (1982). *Lucha por la tierra y protesta indígena: las comunidades indígenas del Perú entre colonia y república, 1800-1830*. Bonn: Herausberger.
- Hunefeldt, Christine (1978). Los indios y la Constitución de 1812. *Allpanchis*, 11-12, pp. 33-52.
- Hunefeldt, Christine (1994). *Paying the Price of Freedom: Family and Labor among Lima's Slaves, 1800-1854*. Berkeley: University of California Press.
- Hunt, Shane (1973). Growth and guano in nineteenth-century Peru. *Documento de discusión 34*, Wilson School, Universidad de Princeton.

- Huntington, Samuel P. (1968). *Political Order in Changing Societies*. Nueva Haven: Yale University Press.
- Huntington, Samuel P. (1996). *The Clash of Civilizations and the Remaking of the World Order*. Nueva York: Simon & Schuster.
- Hutchinson, Thomas J. (1873). *Two Years in Peru*, vol. 2. Londres: s/e.
- Izaguirre, José Mercedes (1874). «Memoria que presenta el sub-prefecto que suscribe, al señor prefecto del departamento del estado en que se encuentra la provincia del Cercado de Huaraz». *El Peruano*, 4 de mayo de 1874, p. 1.
- Jacobs, Margaret C. (1991). *Living the Enlightenment*. Nueva York: Oxford University Press.
- Jacobs, Matthew Frye (1998). *Whiteness of a Different Color: European Immigrants and the Alchemy of Race*. Cambridge: Harvard University Press.
- Jacobsen, Nils (1996). «Liberal indian communities». Manuscrito dactilografiado, Universidad de Illinois.
- Jacobsen, Nils (1997). Liberalism and Indian communities in Peru, 1821 to 1920. En Robert H. Jackson (ed.), *Liberals, the Church and Indian Peasants*. Albuquerque: University of New Mexico Press.
- Janik, Dieter (1990). La noción de sociedad en el pensamiento de Lizardi y de sus contemporáneos. *Cahiers des Amériques latines*, 10, pp. 39-48.
- Janowitz, Morris (1983). *The Reconstruction of Patriotism: Education for Civic Consciousness*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Johnson, John J. (1964). *Continuity and Change in Latin America*. Stanford: Stanford University Press.
- Jonsen, Albert & Stephen Toulmin (1988). *The Abuse of Casuistry: A History of Moral Reasoning*. Berkeley: University of California Press.
- Junta Central del Cuerpo de Ingenieros y Arquitectos del Estado (1874). *Memoria sobre las obras públicas del Perú: presentada al Supremo Gobierno de la República*. Lima.
- Kapsoli, Wilfredo (1977). *Los movimientos campesinos en el Perú, 1879-1965*. Lima: Delva.
- Katz, Friedrich (editor) (1988). *Riot, Rebellion and Revolution: Rural Social Conflict in Mexico*. Princeton: Princeton University Press.

- Keenan, James F. S. J. (1993). Can a wrong action be good? The development of theological opinion on erroneous conscience. *Église et théologies*, 24, pp. 205-219.
- Kennedy, Emmett (1989). *A Cultural History of the French Revolution*. Nueva Haven: Yale University Press.
- Kicza, John (1984). *Colonial Entrepreneurs: Family and Business in Bourbon Mexico City*. Albuquerque: University of New Mexico Press.
- Knight, Alan (1995). Mexican peonage: what was it and why was it? *Journal of Latin American Studies*, 18, pp. 41-74.
- Knight, Frank (1971). *Risk, Uncertainty and Profit*. Chicago: University of Chicago Press.
- Knight, Frank (1985). British consular report, 1834. En P. Gootenberg, *Merchants, foreigners and the State*.
- Knowles, David (1962). *The Evolution of Medieval Thought*. Londres: Helicon Press.
- Kristal, Efraín (1987). *The Andes Viewed from the City*. Nueva York: Peter Lang.
- Kruggeler, Thomas (1993). «Unreliable drunkards or honorable citizens: artisans in search of their place in Cusco society, 1825-1930». Tesis de doctorado, Universidad de Illinois.
- Kubler, George (1952). *The Indian Caste of Peru, 1795-1940: A Population Study Based upon Tax Records and Census Reports*. Washington DC: Smithsonian Institution Institute of Social Anthropology.
- Kuttner, Robert (1997). *Everything for Sale: The Virtues and Limits of Market*. Nueva York: Alfred Knopf.
- Labrousse, Roger (1942). *La doble herencia política de España*. Barcelona: Bosch.
- Ladd, Doris M. (1976). *The Mexican Nobility at Independence, 1780-1826*. Austin: University of Texas Press.
- Langue, Frédérique (1995). El círculo de las alianzas: estructuras familiares y estrategias económicas de la élite mantuana (siglo XVIII). *Boletín de la Academia Nacional de la Historia*, 78(309), pp. 97-121.
- Larson, Brooke (1979). Caciques, class structure and the colonial state in Bolivia. *Nova Americana*, 2, pp. 197-235.
- Larson, Brooke & Robert Wasserstrom (1982). Consumo forzoso en Cochabamba y Chiapas durante la época colonial. *Historia Mexicana*, 31, pp. 361-408.

- Laso, Francisco (1863). Croquis sobre las elecciones. *La Revista de Lima*, vol. 7.
- Lastarria, José Victorino (1967). Lima en 1850. En Alberto Tauro (ed.), *Viajeros en el Perú republicano* (pp. 108-109). Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Lavallé, Bernard (1990a). Presión colonial y reivindicación indígena en Cajamarca, 1785-1820. *Allpanchis* (Cusco), 35, pp. 32-45.
- Lavallé, Bernard (1990b). Del indio al criollo: evolución y transformación de una imagen colonial. En Escuela de Estudios Hispanoamericanos (ed.), pp. 319-342.
- Lavrín, Asunción (1980). La congregación de San Pedro: una cofradía urbana del México colonial, 1604-1730. *Historia Mexicana*, 116.
- Lavrín, Asunción (1990). Rural confraternities in the local economies of New Spain. En A. Ouweneel y S. Miller (eds.), pp. 224-246.
- Lehning, James R. (1995). *Peasant and French: Cultural Contact in Rural France during the Nineteenth Century*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lemale, Carlos (1876). *Almanaque del comercio*. Lima: Imprenta del Estado.
- Leubel, Alfredo G. (1861). *El Perú en 1860, o sea anuario nacional: política, comercio, estadística, literatura, industria, agricultura*. Lima: Imp. El Comercio.
- Levene, Ricardo (1956). *El mundo de las ideas y la revolución hispanoamericana de 1810*. Santiago: Editorial Jurídica de Chile.
- Liehr, Reinhard (1971). *Ayuntamiento y oligarquía en Puebla, 1780-1810*. México: Sepsetentas.
- Lipset, Seymour M. (1964). *The First New Nation: The United States in Historical and Comparative Perspective*. Nueva York: Basic Books.
- Litwack, Leon F. (1998). *North of Slavery: The Negro in the Free States, 1790-1860*. Chicago: University of Chicago Press.
- Lohman Villeña, Guillermo (1947). Las Cortes en Indias. *Anuario de Historia del Derecho Español*, 18, pp. 655-662.
- Lohman Villeña, Guillermo (1967). *Los americanos en las órdenes nobiliarias*, vol. 1. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Lomnitz, Claudio (2001). *Deep Mexico, Silent Mexico: An Anthropology of Nationalism*. Minneápolis: University of Minnesota Press.

- Lope del Rodó, Juan (1722). *Idea sucinta del probabilismo*. Lima: Imprenta Real Calle de Palacio.
- López Albújar, Carlos (1961). *Masones y masonería en el Perú*. Lima: Imp. del Politécnico Nacional José Pardo.
- López Albújar, Emilio (1936). *Los caballeros del delito*. Lima: Compañía de Impresiones y Publicidad.
- López de Segovia, Pedro & Martín Valer (1974[1813]). Informe que hacen los electores (7 de febrero de 1813). En Vega & Villanueva (eds.), *Conspiraciones y rebeliones en el siglo XIX* (pp. 40-45). Lima: Comisión Nacional del Sesquicentenario de la Independencia del Perú.
- López Martínez, Héctor (1989). *Los 150 años de El Comercio*. Lima: El Comercio.
- López, Zulema, Susana Martínez, Beatriz Rodríguez & Dora Rodríguez (1973). Aplicación de la legislación sobre matrimonios de hijos de familia en el Río de la Plata: aporte documental, 1785-1810. En Instituto Nacional de Estudios Jurídicos (ed.), *III Congreso del Instituto Internacional de Historia del Derecho Indiano*, pp. 779-802. Madrid: Instituto Nacional de Estudios Jurídicos.
- Lovejoy, Arthur O. (1936). *The Great Chain of Being: A Study of the History of an Idea*. Cambridge: Harvard University Press.
- Lynch, John (1958). *Spanish Colonial Administration, 1720-1810: The Intendant System in the Viceroyalty of the Rio de la Plata*. Londres: Athlone Press-University of London.
- Lynch, John (1992). The institutional framework of colonial Spanish America. *Journal of Latin American Studies*, 24, pp. 69-81.
- Macera, Pablo (1977a). *Trabajos de historia*. 4 vols. Lima: Instituto Nacional de Cultura.
- Macera, Pablo (1977b). Las plantaciones azucareras andinas. En *Trabajos de historia*, vol. 4. Lima: Instituto Nacional de Cultura.
- Macera, Pablo (1977c). El probabilismo en el Perú durante el siglo XVIII. En *Trabajos de historia*, vol. 2, pp. 79-137. Lima: Instituto Nacional de Cultura.
- Mahoney, John (1989). *The Making of Moral Theology*. Oxford: Oxford University Press.
- Maier, Pauline (1961). *From Resistance to Revolution: Colonial Radicals and the Development of American Opposition to Britain, 1765-1776*. Nueva York: Vintage.

- Maiguashca, Juan A. (1967). «A reinterpretation of the guano age, 1840-1880». Tesis de doctorado, Universidad de Oxford.
- Majluf, Natalia (1994). *Escultura y espacio público: Lima, 1850-1879*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Mallon, Florencia E. (1983). *The Defense of Community in Peru's Central Highlands*. Princeton: Princeton University Press.
- Mallon, Florencia E. (1995). *Peasant and Nation: The Making of Postcolonial Mexico and Peru*. Berkeley: University of California Press.
- Malloy, James (1977). *Authoritarianism and Corporatism in Latin America*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.
- Mamdani, Mahmood (1996). *Citizen and Subject: Contemporary Africa and the Legacy of Late Colonialism*. Princeton: Princeton University Press.
- Mansbridge, Jane (1983). *Beyond Adversary Democracy*. Chicago: University of Chicago Press.
- Manrique, Nelson (1981). *Campesinado y nación: las guerrillas indígenas en la guerra con Chile*. Lima: Centro de Investigación y Capacitación.
- Manrique, Nelson (1981b). *Las guerrillas de indígenas en la guerra con Chile*. Lima: Centro de Investigación y Capacitación Ital/Perú.
- Manrique, Nelson (1987). *Mercado interno y región: la Sierra Central, 1820-1930*. Lima: DESCO.
- Manrique, Nelson (1988). *Yawar Mayu: sociedades terratenientes serranas, 1879-1910*. Lima: DESCO.
- Marcos, Paul (1875). *Travels in South America: From the Pacific Ocean to the Atlantic Ocean*. Londres: Scribner / Armstrong.
- Marisca, Miguel, José María Monterola y José Ramón Sánchez (1865). *Reglamento de la Sociedad Tipográfica*. Lima.
- Markham, Clements R. (1862). *Travels in Peru and India*. Londres: John Murray.
- Martí, Ricardo (1871). *Proyecto de una sociedad de crédito para el desarrollo de la propiedad pública y privada en el Perú*. Lima: Ministerio de Hacienda.
- Martí, Ricardo (1874). «Asociación Económica de Empleados», *El Trabajo*, 26 de septiembre de 1874, p. 2.

- Martínez, M. (ed.) (1850). *Relación suscinta de los principales hechos ocurridos en algunos pueblos del Perú, con motivo de la ingerencia de los funcionarios políticos en la renovación de los colegios electorales*. Lima: Francisco García.
- Martínez, Pedro Pablo (1965). *El Club de la Unión a través de la historia*. Lima: Club de la Unión.
- Marzahl, Peter (1978). *Town in the Empire: Government, Politics and Society in Popayan*. Austin: University of Texas Press.
- Marzal, Manuel (1983). *La transformación religiosa peruana*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- McCaa, Robert, Stuart B. Schwartz & Arturo Grubessich (1979). Race and class in colonial Latin America: a critique. *Comparative Studies in Society and History*, 21(3), pp. 421-433.
- McCormick, Sabine (1991). *Religion in the Andes: Vision and Imagination in Early Colonial Peru*. Princeton: Princeton University Press.
- McEvoy, Carmen (1994). *Un proyecto nacional en el siglo XIX: Manuel Pardo y su visión del Perú*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- McGregor, John (1975). Bosquejo general del Perú, 1847. En Heraclio Bonilla (ed.), *Gran Bretaña y el Perú, 1826-1919: informe de los cónsules británicos*, vol. 1.
- Méndez, Cecilia (1996). «Rebellion without resistance: Huanta's monarchist peasants in the making of the Peruvian state». Tesis de doctorado, Universidad de Nueva York-Stony Brook.
- Mesa, Pío B. (1864). «Intereses del Cusco». *La República*, 13 de marzo de 1864, pp. 2-3.
- Meyers, Albert & Diane E. Hopkins (1989). *Manipulating the Saints: Religious Brotherhoods and Social Integration in Post-Conquest Latin America*. Hamburgo: Wayasbah.
- Middendorf, Ernst (1973). *Perú: observaciones y estudios del país y sus habitantes durante una permanencia de 25 años*, vol. 1. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Mier, Fray Servando Teresa de (1988). Idea de la Constitución dada a las Américas, por los Reyes de España antes de la invasión del antiguo despotismo. En *Obras completas*, edición e introducción de Jaime Rodríguez O. (pp. 33-80). México: Universidad Nacional Autónoma de México.

- Millar Carvacho, René (1987). El obispo Alday y el probabilismo. *Historia* (Santiago), 22.
- Millar Carvacho, René (1989). La controversia sobre el probabilismo entre los obispos chilenos durante el reinado de Carlos III. En Fernando Campos Harriet, Juan Benavides Courtois y Alamiro de Ávila Martel (eds.), *Estudios sobre la época de Carlos III en el reino de Chile*. Santiago: Ediciones de la Universidad de Chile.
- Miller, John (1828). *Memoirs of General Miller: In the Service of Republic of Peru*. Cambridge: Harvard College Library. South American Collection.
- Millones, Luis (1978). *Tugurios: la cultura popular de los marginados*. Lima: Instituto Nacional de Cultura.
- Mitchell, Neil J. (1997). *The Conspicuous Corporation: Business, Public Policy and Representative Democracy*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Montero, Tomás (1874). «Memoria del subprefecto de Luya». *El Peruano*, 3 de julio de 1874, p. 1.
- Moore Jr., Barrington (1966). *Social Origins of Dictatorship and Democracy: Lord and Peasant in the Making of the Modern World*. Boston: Beacon Press.
- Moore, David C. (1976). *The Politics of Deference: A Study of the Mid Nineteenth-Century English Political System*. Hassocks: Harvester Press.
- Moore, John Preston (1966). *The Cabildo in Peru under the Bourbons, 1700-1824*. Durham: Duke University Press.
- Moreno de Cáceres, Antonia (1974). *Recuerdos de la campaña de la Breña*. Lima: Milla Batres.
- Mörner, Magnus (1967). *Race Mixture in the History of Latin America*. Boston: Little, Brown & Co.
- Mörner, Magnus (1974). *Estado, razas y cambio social en la Hispanoamérica colonial*. México: Secretaría de Educación Pública.
- Mörner, Magnus (1978). *Perfil de la sociedad rural de Cusco a fines de la colonia*. Lima: Universidad del Pacífico.
- Mörner, Magnus (1980). *Estratificación social hispanoamericana durante el período colonial*. Estocolmo: Institute of Latin American Studies.
- Morse, Richard M. (1989). *New World Soundings: Culture and Ideology in the Americas*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.

- Nájera, José Miguel (1855). *Cartilla del pueblo sobre principios democráticos*. Lima: Imp. de Eusebio Aranda.
- Needler, Martin C. (1967). *Latin American Politics in Perspective*. Princeton: Princeton University Press.
- Norton, Augustus R. (1996). *Civil Society in the Middle East*, dos volúmenes. Leiden: Brill.
- Novak, Michael (1982). *The Spirit of Democratic Capitalism*. Nueva York: Simon & Schuster.
- Orbegoso, Luis (1834, 24 de febrero). «Bando», *El Genio del Rímac*, p. 2
- O’Gorman, Frank (1992). Campaign rituals and ceremonies: the social meaning of elections in England, 1780-1860. *Past and Present*, 135(1), pp. 79-115.
- O’Phelan Godoy, Scarlett (1988). *Un siglo de rebeliones anticoloniales: Perú y Bolivia, 1700-1780*. Cusco: Centro de Estudios Rurales Andinos Bartolomé de las Casas.
- Odeye-Finzi, Michèle (1985). *Les Associations en villes africaines*. París: L’Harmattan.
- Orrego, Juan Luis (1989). «Domingo Elías y el Club Progresista». Tesis de bachiller, Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Osma, Felipe (1965). *Reseña histórica del Club Nacional*. Lima: Club Nacional.
- Ostrom, Elinor (1990). *Governing the Commons: The Evolution of Institutions for Collective Action*. Nueva York: Cambridge University Press.
- Ouweneel, Arij & Simon Miller, eds. (1990). *The Indian Community of Colonial Mexico*. Ámsterdam:
- Ozlak, Oscar (1982). *La formación del Estado argentino*. Buenos Aires: Planeta.
- Pacheco, Bernardo (1874). «Datos estadísticos de la provincia de Antabamba». *El Peruano*, 26 de noviembre de 1874, p. 1.
- Pacheco Vélez, César (1954). Las conspiraciones del conde de la Vega del Ren. *Revista Histórica* (Lima), 21, pp. 355-425.
- Pagden, Anthony (1986). *The Fall of Natural Man: The American Indian and the Origins of Comparative Ethnology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Pagden, Anthony (1990). *Spanish Imperialism and the Political Imagination*. Nueva Haven: Yale University Press.

- Paige, Jeffrey (1997). *Coffee and Power: Revolution and the Rise of Democracy in Central America*. Cambridge: Harvard University Press.
- Palafox y Mendoza, Juan de (1968). *Tratados mejicanos*, vol. 1, edición de Francisco Sánchez Castañer. Madrid: Atlas.
- Palma, Ricardo (1863). «Última página». *La Revista de Lima*, vol. 7.
- Palma, Ricardo (1964). Carta del 11 de octubre de 1881. En *Cartas inéditas de don Ricardo Palma* (pp. 65-66). Lima: Milla Batres.
- Palma, Ricardo (1971). *La bohemia de mi tiempo*. Lima: Lib. y Dist. Bendezú.
- Palmer, David Scott (1980). *Peru: The Authoritarian Tradition*. Nueva York: Praeger.
- Panfichi H., Aldo (1995). Urbanización temprana de Lima, 1535-1900. En Aldo Panfichi H. y Felipe Portocarrero (eds.), *Mundos interiores: Lima, 1850-1950* (pp. 37-38). Lima: Universidad del Pacífico.
- Panizo, Federico (1869). Discurso pronunciado en la Universidad de San Marcos. En Sociedad Católica Peruana, *Anales de la Sociedad Católica Peruana*.
- Pardo, Manuel (1871a). «Sociedad Independencia Electoral». *El Comercio*, 30 de mayo de 1871, p. 2.
- Pardo, Manuel (1871b). «Discurso al asumir la presidencia del Colegio Electoral de Lima». *El Comercio*, 16 de noviembre de 1871, p. 2.
- Pardo, Manuel (1872). «Discurso». *El Comercio*, 6 de agosto de 1872, p. 2.
- Pardo, Miguel (1863). *Memoria que presenta el alcalde municipal D. Miguel Pardo de los actos realizados por la Municipalidad, 1862*. Lima.
- Pardo y Aliaga, Felipe (1869). *Poesías y escritos en prosa de Don Felipe Pardo y Aliaga*. París: A. Chaix et C.
- Paredes, Tomás (1875, 10 de abril). «Bibliotecas para los trabajadores», *El Obrero*, p. 2
- Pareja Ortiz, María del Carmen (1991). Religiosidad popular y caridad asistencial en las cofradías de Nueva España en el siglo XIX. *Hispania Sacra*, 43, pp. 625-646.
- Pasquel, Juan Manuel (1847). *Exposición que hace la Junta Permanente a los señores de la Sociedad de Beneficencia*. Lima.
- Paz, Octavio (1982). *Sor Juana, o, Las trampas de la fe*. México: Seix Barral.
- Paz Soldán, Mariano Felipe (1879). *Biblioteca peruana*. Lima: Imprenta Liberal.

- Peloso, Vincent C. (1996). Liberals, electoral reform, and the popular vote in mid nineteenth-century Peru. En Vincent C. Peloso y Barbara A. Tenenbaum (eds.), *Liberals, Politics and Power: State Formation in Nineteenth-Century Latin America* (pp. 195-197). Athens, Georgia: University of Georgia Press.
- Pereira Gamba, Próspero (1860). Apuntes de un viajero: Lambayeque. *La Revista de Lima*, 13 de junio de 1860, pp. 641-645.
- Pereira Gamba, Próspero (1862). «Memoria geográfica sobre el departamento de Piura». *La Revista de Lima*, vol. 6, pp. 243-245.
- Pérez de Tudela, Juan (1970). El problema moral en el trabajo minero del indio. En VI Congreso Internacional de Minería (ed.), *La minería hispana e iberoamericana*, vol. 1, pp. 355-371. León: Departamento de Publicaciones.
- Pérez Díaz, Víctor (1993). *The Return of Civil Society: The Emergence of Democratic Spain*. Cambridge: Harvard University Press.
- Pérez, Lorenzo (1858). «Sociedad de Artes y Oficios». *El Comercio*, 21 de diciembre de 1858, p. 2.
- Pérez-Mallaína Bueno, Pablo E. (1980). Profesiones y oficios en la Lima de 1850. *Anuario de Estudios Americanos* (Sevilla), 37, pp. 191-233.
- Pessen, Edward (1973). *Riches, Class and Power before the Civil War*. Lexington, MA: Heath & Co.
- Pezet, Juan Antonio (1851). *Memoria que presenta el general de brigada Juan Antonio Pezet, prefecto del departamento de Moquegua*. Lima: s/e.
- Pike, Frederick (1967). *The Modern History of Peru*. Nueva York: F.A. Praeger.
- Pitkin, Hannah Fenichel (1967). *The Concept of Representation*. Berkeley: University of California Press.
- Pitkin, Hannah Fenichel (1998). *The Attack on the Blob: Hannah Arendt's Concept of the Social*. Chicago: University of Chicago Press.
- Platt, Tristan (1987). The Andean soldiers of Christ: confraternity organization, the mass of the Sun and regenerative warfare in rural Potosí (18th-20th centuries). *Journal de la Société des américanistes* (París), 73, pp. 139-192.
- Plumb, John H. (1967). *The Growth of Political Stability in England, 1675-1725*. Londres: Macmillan.
- Portillo, Julio M. del (1860). *Mensaje que presenta a la R. L. Estrella Polar*. Lima.

- Prado, Daniel N. del & Federico Lembcke (1873). *Reglamento para la Compañía*. Lima.
- Prince, Carlos (1890). El soldado de infantería y de caballería. En *Lima antigua*. Lima: Imprenta del Universo.
- Pruvonena, Segundo (1874). ¡¡Los hombres de bien!! París: E. Denné Schmitz.
- Puente y Candamo, José A. de la (1970). *Notas sobre la causa de la independencia del Perú*. Lima: Studium.
- Putnam, Robert (1993). *Making Democracy Work: Civic Traditions in Modern Italy*. Princeton: Princeton University Press.
- Quimper, José María (1867). «Memoria que el secretario de Estado José María Quimper presenta al Congreso». *El Peruano*, 23 de febrero de 1867.
- Quiroz, Alfonso (1986). «Financial institutions in Peruvian export economy and society». Tesis de doctorado, Universidad de Columbia.
- Quiroz, Alfonso (1987). *La deuda defraudada: consolidación de 1850 y dominio económico del Perú*. Lima: Instituto Nacional de Cultura.
- Quiroz, Alfonso (1991). Financial development in Peru under agrarian export influences. *The Americas*, 47(4), pp. 447-476.
- Quiroz, Alfonso (1993a). *Domestic and Foreign Finance in Modern Peru, 1850-1950*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.
- Quiroz, Alfonso (1993b). *Deudas olvidadas: instrumentos de crédito en la economía colonial peruana, 1750-1820*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Quiroz, Alfonso (1994). Reassessing the role of credit in late colonial Peru. *Hispanic American Historical Review*, 74(2), pp. 193-230.
- Quiroz, Francisco (1851). *A la Nación*. Lima: s/e.
- Radiguet, Max (1971). *Lima y la sociedad peruana*. Lima: Biblioteca Nacional del Perú.
- Raimondi, Antonio (1929). *El Perú: itinerarios de viajes*. Lima: Banco Italiano de Lima.
- Rama, Ángel (1984). *La ciudad letrada*. Hannover: Ediciones del Norte.
- Ramírez, Juan (1974). Diario de la expedición sobre las provincias interiores de La Paz, Puno, Arequipa y Cusco. En Vega & Villanueva (eds.), *Conspiraciones y rebeliones en el siglo XIX* (pp. 221-255).

- Ramírez, Rafael (1813). Los verdaderos hijos de la nación, son los amigos de la constitución (Proclama del 17 de enero de 1813). Lima: Imprenta de los Huérfanos.
- Real Academia Española (1963[1739]). *Diccionario de la lengua castellana en que se explica el verdadero sentido de las voces, su naturaleza y calidad*, vol. 3. Madrid: RAE.
- Reid-Andrews, George (1980). *The Afro-Argentines of Buenos Aires, 1800-1900*. Madison: University of Wisconsin Press.
- Ricoeur, Paul (1974). Structure, word, event. En *The Conflict of Interpretations: Essays in Hermeneutics*, pp. 84-93. Chicago: Northwestern University Press.
- Ricoeur, Paul (1981). The narrative function. En *Hermeneutics and the Human Sciences*. Editado y traducido por John B. Thompson. Cambridge: Cambridge University Press.
- Riesman, David; Nathan Glazer & Reuel Denney (1950). *The Lonely Crowd: A Study of the Changing American Character*. Nueva Haven: Yale University Press.
- Rieu-Millán, Marie Laure (1990). *Los diputados americanos en las Cortes de Cádiz: igualdad o independencia*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Rípodas Ardanaz, Daisy (1977). *El matrimonio en Indias: realidad social y regulación jurídica*. Buenos Aires: Fundación para la Educación, la Ciencia y la Cultura.
- Riquelme, Daniel (1967). *La expedición a Lima*. Santiago: Editorial del Pacífico.
- Rivera Ayala, Sergio (1994). Lewd songs and dances from the streets of eighteenth-century New Spain. En William H. Beezley, Cheryl English Martin y William E. French (eds.), *Rituals of Rule, Rituals of Resistance: Public Celebrations and Popular Culture in Mexico*, pp. 27-46. Wilmington: Scholarly Resources Books.
- Rivera Serna, Raúl (1959). Aspectos de la economía durante el primer gobierno del mariscal Don Agustín Gamarra. *Revista Histórica* (Lima), 24, pp. 400-439.
- Rivera Serna, Raúl (1964). *Las Juntas Departamentales durante el primer gobierno del mariscal don Agustín Gamarra*. Lima: Boletín de la Biblioteca Nacional.
- Robinson, David J. (1990). *Migration in Colonial Spanish America*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Rodríguez Pastor, Humberto (1988). *Hijos del Celeste Imperio en el Perú, 1850-1900*. Lima: Instituto de Apoyo Agrario.
- Rodríguez Pastor, Humberto (1996). *La rebelión de los rostros pintados*. Lima: Instituto de Estudios Andinos.
- Romero, Emilio (1971). *Memorias apócrifas del general José Manuel de Goyeneche*. Lima: Minerva.
- Romero, José Luis (1946). *Las ideas políticas en Argentina*. México: FCE.
- Rosanvallon, Pierre (1992). *Le Sacre du citoyen: histoire du suffrage universel en France*. París: Gallimard.
- Sábato, Hilda (1998). *La política en las calles: entre el voto y la movilización*. Buenos Aires: Sudamericana.
- Sahlins, Marshall (1981). *Historical Metaphors and Mythical Realities*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Sahlins, Marshall (1987). *Islands of History*. Chicago: University of Chicago Press.
- Sala Consistorial (1974[1813]). «Notas al virrey» (13 de mayo de 1813) En Vega & Villanueva eds., *Conspiraciones y rebeliones en el siglo XIX* (p. 183).
- Sala i Vila, Nuria (1990). De inca a indígena: cambio en la simbología del sol a principios del siglo XIX. *Allpanchis*, 35-36, pp. 599-633.
- Sala i Vila, Nuria (1992). La participación indígena en la rebelión de los Angulo y Pumacahua, 1814-1816. En Pilar García Jordán y Miquel Izard (eds.), *Conquista y resistencia en la historia de América*, pp. 273-288. Barcelona: Universitat de Barcelona.
- Salas de Coloma, Miriam (1983). Arrieraje y producción mercantil en el centro-sur-este del Perú colonial. *Historia y Cultura* (Lima), 16, pp. 51-66.
- Salvado, Gregorio (1973). *Incorporaciones léxicas en el español del siglo XVIII*. Oviedo: Universidad de Oviedo.
- San Alberto, Joseph Antonio de (1788). *Carta a los indios infieles chiriguano*s. Madrid: Talleres Casa J. Peuser.
- San Martín, José de (1819). «Proclama de D. José de San Martín», *Gaceta Extraordinaria de Lima*, 11 de marzo de 1819, p. 142.
- Sandel, Michael (1996). *Democracy's Discontent: America in Search of a Public Philosophy*. Cambridge: Harvard University Press.

- Santa Cruz y Espejo, Francisco Javier Eugenio de (1912). Historia literaria y económica. *Primicias de la Cultura*, 16 de febrero de 1792, reproducido en *Escritos del doctor Francisco Javier Eugenio de Santa Cruz y Espejo*, vol. 2, pp. 57-63. Quito: Municipalidad de Quito.
- Sarfatti Larson, Magali (1966). *Spanish Bureaucratic Patrimonialism in America*. Berkeley: University of California Press.
- Sartiges, Eugène de & Adolphe de Botmiliau (1947). *Dos viajeros franceses en el Perú republicano*. Lima: Lumen.
- Schudson, Michael (1998). *The Good Citizen: A History of American Civic Life*. Nueva York: The Free Press.
- Seed, Patricia (1988). *To Love, Honor and Obey in Colonial Mexico: Conflicts over Marriage Choice*. Stanford: Stanford University Press.
- Sennett, Richard (1978). *The Fall of Public Man: On the Social Psychology of Capitalism* Nueva York: Knopf.
- Seoane, Guillermo A. (1873). *La revolución de julio*. Lima: Courtheoux & Chateaufeuf.
- Serra y Canals, Francisco de (1979[1800]). *El celo del español y el indiano ilustrado*. Buenos Aires: Platero.
- Serulnikov, Sergio (1989). *Reivindicaciones indígenas y legalidad colonial: la rebelión de Chayanta, 1777-1781*. Buenos Aires: CEDES.
- Sewell, William H., Jr. (1981). *Work and Revolution in France: The Language of Labor from the Old Regime to 1848*. Nueva York: Cambridge University Press.
- Shefter, Martin (1994). *Political Parties and the State: The American Historical Experience*. Princeton: Princeton University Press.
- Siegel, Jerold D. (1999). Problematizing the self. En Victoria E. Bonnell y Lynn Hunt (eds.), *Beyond the Cultural Turn* (pp. 281-314). Berkeley: University of California Press.
- Silbey, Joel H. (1991). *The American Political Nation, 1838-1893*. Stanford: Stanford University Press.
- Silva Santisteban, José (1874). *Curso de derecho constitucional*. París: A. Bouret & hijo.
- Silvert, Kalman H. (1966). *The Conflict Society: Reaction and Revolution in Latin America*. Nueva York: Harper & Row.
- Simmel, Georg (1978). *The Philosophy of Money*. Londres: Routledge & Paul Kegan.

- Sivaramakrishnan, K. (1995). Situating the subaltern: history and anthropology in the subaltern studies. *The Journal of Historical Sociology*, 8(4), pp. 395-429.
- Skocpol, Theda, Marshall Ganz & Ziad Munson (2000). A Nation of Organizers: The Institutional Origins of Civic Voluntarism in the United States. *American Political Science Review*, 94(3), 527-546.
- Skogman, Carl (1967). Perú en 1852. En A. Tauro (ed.), *Viajeros en el Perú republicano*.
- Smith, Adam (1801). *The Theory of Moral Sentiments*. Londres: T. Cadell Jr. & W. Davies.
- Smith, Archibald (1839). *Peru as It Is: A Residence in Lima and Other Parts of the Peruvian Republic* (vol. 1). Londres: Richard Bentley.
- Smith, Clifford T. (1987). Patterns of urban and regional development in Peru on the eve of the Pacific War. En Rory Miller (ed.), *Region and Class in Modern Peruvian History* (pp. 77-102). Liverpool: University of Liverpool.
- Smith, Culver H. (1977). *The Press, Politics and Patronage: The American Government's Use of Newspapers, 1789-1876*. Athens: University of Georgia Press.
- Smith, Rogers M. (1997). *Civic Ideals: Conflicting Visions of Citizenship in U. S. History*. Nueva Haven: Yale University Press.
- Sociedad Amantes del Saber (1871). *Reglamento de la Sociedad Amantes del Saber*. Lima.
- Sociedad Amiga de las Artes (1908). *Reglamento de la Sociedad Amiga de las Artes*. Lima.
- Sociedad Católica Peruana (1868). *Anales de la Sociedad*. Lima.
- Sociedad de Agricultura del Perú (1875). *Estatutos de la Sociedad de Agricultura del Perú*. Lima.
- Sociedad de Beneficencia Española (1862a). *Memoria que la Junta Administrativa de la Sociedad de Beneficencia presenta a la Junta General*. Lima.
- Sociedad de Beneficencia Española (1862b). *Reglamento de la Sociedad de Beneficencia Española*. Lima.
- Sociedad de Beneficencia Pública (1828). *Razón que da al público la Sociedad*. Lima.
- Sociedad Filarmónica (1866). *Reglamento de la Sociedad Filarmónica*. Lima.
- Sociedad Fraternal del Rímac (1863). *Reglamento de la Sociedad Fraternal del Rímac*. Lima.
- Sociedad General del Perú (1862). *Prospecto de la Providencia*. Lima.

- Sociedad Italiana de Beneficencia y Asistencia (1962). *Centenario de la Sociedad Italiana de Beneficencia y Asistencia*. Lima.
- Sociedad Liberal Piadosa (1874). *Reglamento de la Sociedad Liberal Piadosa y de Auxilios Mutuos de la villa de Chorrillos*. Lima.
- Sociedad Médica (1856). *Reglamento orgánico de la Sociedad Médica*. Lima.
- Socolow, Susan (1976). Religious participation of the Porteño merchants, 1788-1810. *The Americas*, 32, 373-401.
- Spalding, Karen (1972). The colonial indian: past and future research perspective. *Latin American Research Review*, 7, 47-76.
- Spalding, Karen (1984). *Huarochiri: An Andean Society under Inca and Spanish Rule*. Stanford: Stanford University Press.
- Spence, Michael (1974). *Market Signaling: Informational Transfers in Hiring and Related Screening Processes*. Cambridge: Harvard University Press.
- Spence, Michael (1975). De Charles Milner Ricketts a George Canning (1826). En Heraclio Bonilla (ed.), *Gran Bretaña y el Perú, 1826-1919: informe de los cónsules británicos* (vol. 1).
- Squier, E. George (1877). *Peru: Incidents of Travel and Exploration in the Land of the Incas*. Nueva York: s/e.
- St. John, Ronald Bruce (1992). *The Foreign Policy of Peru*. Boulder: Lynne Rienner.
- Stallybras, Peter & Allan White (1986). *The Politics and Poetics of Transgression*. Ithaca: Cornell University Press.
- Stein, Stanley & Barbara Stein (1970). *The Colonial Heritage of Latin America*. Oxford: Oxford University Press.
- Stein, William W. (1988). *El levantamiento de Atusparia: el movimiento popular ancashino de 1885*. Lima: Mosca Azul.
- Stepan, Alfred (1978). *The State and Society: Peru in Comparative Perspective*. Princeton: Princeton University Press.
- Stepan, Alfred (1988). *Rethinking Military Politics: Brazil and the Southern Cone*. Princeton: Princeton University Press.
- Stern, Steve (1982). *Peru's Indian Peoples and the Challenge of Spanish Conquest*. Madison: University of Wisconsin Press.

- Stevenson, William Bennet (1829). *Historical and Descriptive Narrative of Twenty Years in South America* (vol. 1). Londres: Hurst, Robinson & Co.
- Stevenson, William Bennet (1971). Memorias de William Bennet Stevenson sobre las campañas de San Martín y Cochrane en el Perú. *Colección documental de la independencia del Perú*, 27(3), 168-170.
- Stoetzer, O. Carlos (1979). *The Scholastic Roots of the Spanish American Revolution*. Nueva York: Fordham University Press.
- Stolcke, Verena (1974). *Marriage, Class and Colour in Nineteenth-Century Cuba*. Londres: Cambridge University Press.
- Supremo Consejo de SS.GG. para el Rito Escocés Antiguo (1862). *Estatutos Generales promulgados por el Supremo Consejo de SS. GG. para el Rito Escocés Antiguo y Aceptado de la Orden Masónica en la República del Perú*. Lima.
- Swartz, David (1997). *Culture and Power: The Sociology of Pierre Bourdieu*. Chicago: University of Chicago Press.
- Tamayo Herrera, José (1980). *Historia del indigenismo cuzqueño*. Lima: Instituto Nacional de Cultura.
- Tantaleán Arbulú, Javier (1983). *Política económica y financiera y la formación del Estado*. Lima: CEDEP.
- Távora, Santiago (1855). *Abolición de la esclavitud en el Perú*. Lima: Imprenta del Comercio.
- Távora, Santiago (1951). *Historia de los partidos*. Lima: Huascarán.
- Taylor, Charles (1989). *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*. Cambridge: Harvard University Press.
- Taylor, Charles (1995). To follow a rule. En *Philosophical Arguments*, pp. 165-180. Cambridge: Harvard University Press.
- Taylor, Lewis (s/f). «Society and politics in late nineteenth-century Peru: Contumaza, 1876-1900». Documento de trabajo del Institute of Latin American Studies, Universidad de Liverpool.
- Taylor, Lewis (1996). *Bandits and Politics in Peru: Landlord and Peasant Violence in Hualgayoc*. Cambridge: Centre of Latin American Studies, Universidad de Cambridge.

- Taylor, William B. (1972). *Landlord and Peasant in Colonial Oaxaca*. Stanford: Stanford University Press.
- Thompson, E. P. (1963). *The Making of the English Working Class*. Nueva York: Pantheon.
- Turner, Mark (s/f). «From two nations to one divided: the contradictions of nation-building in Andean Peru. The case of Huaylas». Tesis de doctorado, Universidad de Wisconsin.
- Tilly, Charles (1990). *Coercion, Capital and European States*. Oxford: Oxford University Press.
- Timoleón (1855). *El Perú y los gobiernos del general Echenique y de la revolución*. Lima: José María Monterola.
- Tirado, José Manuel (1834, 19 de abril de 1834). «Al público», *El Genio del Rímac*, p. 2.
- Tismaneanu, Victor (1995). *Political Culture and Civil Society in the Soviet Successor States*. Armonk, NY: M.E. Sharpe.
- Tocqueville, Alexis de (1955). *The Old Regime and the French Revolution*, traducción de Stuart Gilbert. Nueva York: Anchor.
- Tocqueville, Alexis de (1969). *Democracy in America*. Edición de J. P. Mayer, traducción de George Lawrence. Garden City, NJ: Doubleday – Anchor.
- Tord, Luis Enrique (1978). *El indio en los ensayistas peruanos, 1848-1948*. Lima: Editoriales Unidas.
- Tord Nicolini, Javier (1974). El corregidor de indios del Perú: comercio y tributos. *Historia y Cultura*, 8, 173-214.
- Torre, Mariano (1874). «Memoria del sub-prefecto de la provincia de Chota». *El Peruano*, 22 de noviembre de 1874, p. 1.
- Tovar Pinzón, Hermes (1982). El Estado colonial frente al poder local y regional. *Nova Americana*, 5, 39-77.
- Trazegnies, Fernando de (1988). *La idea del derecho en el Perú republicano del siglo XIX*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Trazegnies, Fernando de (1992). *La idea del derecho en el Perú republicano del siglo XIX*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Tristán, Flora (1946). *Peregrinaciones de una paria*. Lima: Cultura Antártica.

- Tschudi, Johann Jakob von (1966). *Testimonio del Perú, 1838-1842*. Lima: Talleres Gráficos P.L. Villanueva.
- Ugarte, José Mariano de, Narciso López de Neyra, Francisco Villacorta *et al.* (1974[1815]). Ilustre Ayuntamiento de la capital (18 de marzo de 1815). En Vega & Villanueva (eds.), *Conspiraciones y rebeliones en el siglo XIX* (p. 138).
- Ulloa, Antonio de & Jorge Juan (1978[1748]). *Relación histórica del viaje a la América meridional* (vol. 1). Madrid: Fundación Universitaria Española.
- Ulloa, Antonio de & Jorge Juan (1990[1826]). *Noticias secretas de América*. Madrid: Información y Revistas S.A.
- Ulloa, José Casimiro (1854). *El Perú en 1853: un año de su historia contemporánea*. París: Imp. de Maulde y Renue.
- Ulloa, José Casimiro (1856). *Comentarios sobre la memoria presentada a la Sociedad de Beneficencia por el Vice-Director encargado de la dirección el año 1855*. Lima: Tipografía de El Heraldo de Lima.
- Unos Republicanos (1861, 19 de junio). «Candidatura civil», *El Comercio*, p. 2.
- Urbina, David (1971). «Ilustre Ayuntamiento» (3 de octubre de 1814). En Horacio Villanueva Urteaga (ed.), *Conspiraciones y rebeliones en el siglo XIX*. Lima: Comisión Nacional del Sesquicentenario de la Independencia del Perú.
- Ureta, Manuel T., Pío B. Mesa & Rafael Hostas (1857). *Ley orgánica de 2 de enero del presente año, que detalla la organización y modo de proceder de las juntas departamentales establecidas conforme al título 14 de la Constitución*. Lima.
- Uribe, Víctor (2001). *State and Society in Spanish America during the «Age of Revolution»: New Research on Historical Continuities and Changes, ca. 1750-1850's*. Lanham, MD: Rowman & Littlefield.
- Valdes, Dennis (1978). «The decline of the *sociedad de castas* en México City». Tesis de doctorado, Universidad de Michigan.
- Valdivia, Juan Gualberto (1874). *Memorias sobre las revoluciones de Arequipa, desde 1834 hasta 1866* (vol. 1). Lima: Imprenta de la Opinión Nacional.
- Valer, Martín, Mariano Lechuga & Juan José de Olañeta (1974[1813]). Los señores electores de las parroquias del distrito de esta ciudad (14 de febrero de 1813). En Vega & Villanueva (eds.), *Conspiraciones y rebeliones en el siglo XIX* (pp. 23-27).
- Van Oss, Adrian (1986). *Catholic Colonialism: A Parish History of Guatemala* (Cambridge: Cambridge University Press).

- Van Young, Eric (1984). Conflict and solidarity in indian villages: the Guadalajara region in the late colonial period. *Hispanic American Historical Review*, 64, 55-79.
- Vásquez, Emilio (1976). *La rebelión de Juan Bustamante*. Lima: Juan Mejía Baca.
- Vaughan, Mary Kay (1990). Economic growth and literacy in late nineteenth-century Mexico. En Gabriel Tortella (ed.), *Education and Economic Development since the Industrial Revolution* (pp. 89-111). Valencia: Generalitat Valenciana.
- Véliz, Claudio (1980). *The Centralist Tradition of Latin America*. Princeton: Harvard University Press.
- Verneuil de González Prada, Adriana de (1947). *Mi Manuel*. Lima: Cultura Antártica.
- Vicuña, Pedro Félix (1848, 28 de febrero). «Imprentas». *El Comercio*.
- Vidaurre, Manuel Lorenzo de (1971). Carácter del general Pumacahua. En *Cartas americanas*. Edición y prólogo de Alberto Tauro (pp. 191-192). Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Villalobos, Sergio (1960). El bajo pueblo en el pensamiento de los precursores de 1810. *Anales de la Universidad de Chile*, 68, 36-49.
- Villanueva Urteaga, H., ed. (1974). Proceso de Pumacahua (marzo de 1815). En Vega & Villanueva (eds.), *Conspiraciones y rebeliones en el siglo XIX* (pp. 306-309).
- Villanueva, Víctor (1973). *Ejército peruano: del caudillaje anárquico al militarismo reformista*. Lima: Juan Mejía Baca.
- Villar, Leonardo (1878). Informe respecto de los curanderos chinos. *Gaceta Médica* (Lima), 4, 95-96.
- Villarán, Manuel Vicente (1962a). La instrucción primaria en el Perú de 1850 a 1873. En *Páginas escogidas* (pp. 351-360). Lima: Talleres Gráficos P.L. Villanueva.
- Villarán, Manuel Vicente (1962b). La instrucción primaria en el Perú de 1873 a 1901. En *Páginas escogidas* (pp. 361-372). Lima: Talleres Gráficos P.L. Villanueva.
- Villarán, Manuel Vicente (1962c). Costumbres electorales. En *Páginas escogidas*. Lima: Talleres Gráficos P.L. Villanueva.
- Villarroel, Hipólito (1785). *Enfermedades políticas que padece la capital de esta Nueva España*. México.
- Viqueira Alban, Juan P. (1987). ¿Relajados o reprimidos? Diversiones públicas y vida social en la ciudad de México durante el siglo de las Luces. México: FCE.

- Viveros, Germán (1999). El teatro como instrumento educativo en el México del siglo XVIII. *Estudios de Historia Novohispana* (México), 12, 171-180.
- Vizcardo y Guzmán, Juan Pablo (1877). Representación que hizo la ciudad de México al Rey D. Carlos III en 1771. En Juan E. Hernández y Dávalos (ed.), *Colección de documentos para la historia de la guerra de independencia de México de 1808 a 1821*, vol. 1, pp. 427-455. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Vizcardo y Guzmán, Juan Pablo (1971). *Carta dirigida a los españoles americanos*. Edición de Rubén Vargas Ugarte. Lima: Imprenta del Ministerio de Guerra.
- Walker, Charles (1992). «Peasants, caudillos and the State in Peru: Cusco in the transition from Colony to Republic, 1780-1840». Tesis de doctorado, Universidad de Chicago.
- Wallerstein, Immanuel (1974-1988). *The Modern World-System*, tres volúmenes. Nueva York: Academic Press.
- Wallerstein, Immanuel (1991). *Unthinking Social Science: The Limits of Nineteenth-Century Paradigms*. Cambridge: Polity Press.
- Wallerstein, Immanuel (1997). The unintended consequences of Cold War area studies. En Noam Chomsky et al. (eds.), *Toward an Intellectual History of the Postwar Years*, pp. 195-231. Nueva York: The New Press.
- Walzer, Michael (1983). *Spheres of Justice: A Defense of Pluralism and Equality*. Nueva York: Basic Books.
- Walzer, Michael (1995a). The concept of civil society. En *Toward a Global Civil Society* (pp. 7-28). Providence: Berghahn.
- Walzer, Michael, ed. (1995b). *Toward a Global Civil Society*. Providence: Berghahn.
- Warner, Michael (1990). *The Letters of the Republic*. Cambridge: Harvard University Press.
- Weber, Max (1958). *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, traducción de Talcott Parsons. Nueva York: The Free Press.
- Wiarda, Howard (1974). *Political and Social Change in Latin America: The Distinct Tradition*. Amherst, NY: The University of Massachusetts Press.
- Wiarda, Howard, ed. (1980). *The Continuing Struggle for Democracy in Latin America*. Boulder: Westview.

- Wibel, John Frederick (1975). «The evolution of a regional community within the Spanish Empire and Peruvian nation: Arequipa, 1780-1845». Tesis de doctorado, Universidad de Stanford.
- Wiebe, Robert H. (1967). *The Search for Order, 1877-1920*. Nueva York: Oxford University Press.
- Witt, Heinrich (1987). *Diario y observaciones sobre el Perú, 1824-1890*. Lima: COFIDE.
- Witt, H. (1992). *Diario, 1824-1890: un testimonio personal sobre el Perú del siglo XIX* (vol. 1). Lima: Banco Mercantil.
- Wobser, Gisela von (1994). *El crédito eclesiástico en la Nueva España, siglo XVIII*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Wolfe, Alan (1989). *Whose Keeper?: Social Science and Moral Obligation*. Berkeley: University of California Press.
- Worrall, Janet E. (1972). «Italian immigration to Peru, 1860-1914». Tesis de doctorado, Universidad de Indiana.
- Wuthnow, Robert (1998). *Loose Connections: Joining Together in America's Fragmented Communities*. Cambridge: Harvard University Press.
- XZ (1843, 24 de diciembre). «Honor y gloria a los nacionales de Ica», *El Comercio*, p. 3.
- Ybar, Mariano (1874, 24 de noviembre). «Memoria del subprefecto de la provincia de Pauza», *El Peruano*, p. 1.
- Yeager, Gertrude (1990). Women and intellectual life of nineteenth-century Lima. *Interamerican Review of Bibliography*, 40(3), pp. 361-393.
- Zegers, Luis F. (1861). «Bases para la educación democrática», *La Revista de Lima*, 3.
- Zeitlin, Maurice (1984). *The Civil Wars in Chile*. Princeton: Princeton University Press.
- Zubiri Marín, María T. (1990). El cabildo de Caracas y la intendencia: un enfrentamiento significativo. En *Coloquio internacional Carlos III y su siglo: actas* (vol. 2, pp. 467-477). Madrid: Universidad Complutense.

SE TERMINÓ DE IMPRIMIR EN
LOS TALLERES GRÁFICOS DE
TAREA ASOCIACIÓN GRÁFICA EDUCATIVA
PSJE. MARÍA AUXILIADORA 156, BREÑA
CORREO E.: TAREAGRAFICA@TAREAGRAFICA.COM
TELÉFONO: 332-3229 FAX: 424-1582
SE UTILIZARON CARACTERES
ADOBE GARAMOND PRO EN 11 PUNTOS
PARA EL CUERPO DEL TEXTO
OCTUBRE 2012 LIMA - PERÚ