

Compiladora: Narda Henríquez

Castillo / Del Castillo

De la Cadena / Holmquist

Mc Evoy / Muñoz

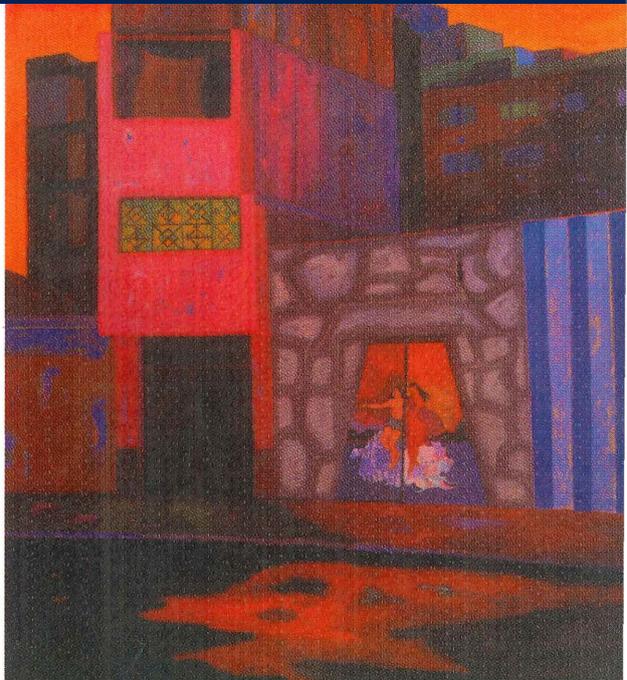
Vergara / Velázquez

ESTATUS SOCIAL, GÉNERO
Y ETNICIDAD EN
LA HISTORIA PERUANA

EL HECHIZO DE LAS IMÁGENES

Capítulo 4

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ
FONDO EDITORIAL 2000



Primera edición: noviembre 2000

El Hechizo de las Imágenes

Pintura de carátula: *Maniquis*, 1996 de Enrique Polanco

Copyright© 2000 por Fondo Editorial de la Pontificia
Universidad Católica del Perú, Av. Universitaria,
cuadra 18, San Miguel. Apartado 1761, Lima 100,
Perú. Telfs. 462-6390, 462-2540, anexo 220

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

Depósito legal: 1501012000-3383

ISBN: 997-42-360-3

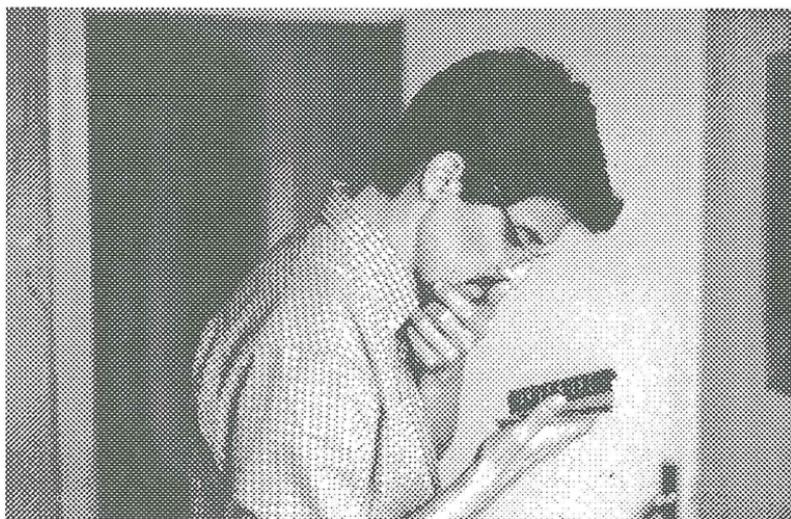
Impreso en el Perú

UN DESEO DE HISTORIA

NOTAS SOBRE INTELLECTUALES Y
NACIONALISMO CRIOLLO EN EL SIGLO
XIX A PARTIR DE

*LA REVISTA DE LIMA (1859-1863)**

Daniel del Castillo Carrasco



Daniel del Castillo Carrasco (1965-2000)

* Este texto corresponde a la tesis de Licenciatura en Sociología cuya revisión y edición corresponde a Eloy Neira y que ha tratado de respetar su forma original.

1. PRESENTACIÓN Y AGRADECIMIENTOS

En mi experiencia como sociólogo, dedicado en especial a cuestiones de cultura y literatura peruana del siglo XX, me di cuenta del vacío que existía en mi formación en cuanto a la historia intelectual anterior a nuestro siglo. Sobre todo en lo referente al siglo XIX. Este vacío tenía como uno de sus efectos el llevarme a utilizar con cierto descuido, o dar por sentado, ciertos términos y conceptos que en realidad siempre resultaron problemáticos.

Lo criollo, la *cultura criolla*, el *pensamiento criollo*, tan utilizados en ensayos y trabajos de literatura y sociología, aunque resultaban siendo términos que aludían a fenómenos y conflictos reales, imprescindibles para entender las tensiones culturales en nuestro país, carecían, al menos en mis trabajos, de la fuerza comprensiva suficiente para hacer más sólidos los argumentos, y traspasar los límites de la intuición, de la “aproximación” e incluso del abierto impresionismo conceptual. Evidentemente, el llenar este vacío requería en buena medida buscar el auxilio de los historiadores; y sobre todo de historiadores de la cultura. Pero me decidí como sociólogo, y por una mezcla de necesidad y curiosidad, a navegar por terrenos que no eran los míos, que me eran profesionalmente ajenos; es decir, por los terrenos del historiador. Me decidí a *ir a las fuentes*: en este caso *La Revista de Lima*, una revista que empezó a publicarse en 1859, y que tuvo mucha importancia en el proceso cultural peruano de mediados del siglo XIX.

Así, revisando por mí mismo una fuente del siglo XIX, creí poder entender más profundamente y de manera más vivencial el *pensamiento criollo*, y comprender procesos culturales que siempre me parecieron fundamentales para entender mi país; procesos que de distinta manera siguen condicionando lo que somos como sociedad. Y así, además, creí también poder fortalecer categorías y conceptos —como *cultura criolla*— que sé que seguiré usando en futuras investigaciones. La presente tesis

es pues el trabajo de un sociólogo metido a historiador. Espero en realidad recibir la crítica fuerte y rigurosa de los sociólogos, pero —y este es solo un deseo— cierta indulgencia —aunque no condescendencia— por parte de los historiadores. La indulgencia con la que se mira a un aprendiz.

Me gustaría hacer unos pocos agradecimientos. En primer lugar a mi amigo y profesor Gonzalo Portocarrero, que ha sido en estos años mi maestro en cuanto a reflexiones, lecturas, intuiciones. Siempre estimulándome a trabajar y a pensar con creatividad, y con sentido de comunidad, frente a la tentación del individualismo que tanto impera en nuestros tiempos. Gonzalo me ha dado además incondicionalmente su afecto y su tiempo. En segundo lugar, me gustaría agradecer a su esposa, Patricia Ruiz Bravo, que con su estímulo y su compañerismo, así como con su inteligencia y vitalidad, siempre me ha ayudado —y quizás sin que ella misma lo supiera— en los momentos de mayor agotamiento y desaliento.

Me gustaría agradecer también a mi familia, a mis hermanos y sobrinos, que son mi principal abrigo, y esa alegría cotidiana que muchas veces, en el apuro de labores y trabajos, pierdo de vista. Y me gustaría agradecer finalmente a Marissa Béjar, que ha sido en este tiempo mi ángel de la guarda.

2. INTRODUCCIÓN

La presente tesis trata sobre el discurso de nación y las ideas de modernidad de las élites criollas en los años 60 del pasado siglo, tal como se expresaron en *La Revista de Lima*. Aunque definir *élites criollas* en términos sustanciales y no meramente descriptivos es parte de lo que pretendemos hacer aquí, por el momento vamos a entender como tales a los grupos intelectuales de Lima, que se desempeñaron sobre todo en la actividad periodística, y que ejercieron una considerable influencia no solo en la política coyuntural, sino en los proyectos

e imágenes de país que se formularon en ese crucial período que es el último tercio del siglo XIX.

Nos han interesado en particular tres cuestiones. La primera, el discurso con que estos grupos ilustrados limeños de mediados de siglo intentaron conciliar su propia autodefinición como modernos, es decir, interesados en fundar una nueva comunidad ética, basada en la razón, la ciencia y la libertad política, y una realidad heredada caracterizada por inmensos abismos étnicos, conflictos de castas, rigidez estamental y explotación. Nos ha interesado rastrear el difícil equilibrio — en los discursos y en las subjetividades— entre el espíritu del *enlightenment* y la propia experiencia o vivencia de lo colonial.

Mantener este difícil equilibrio ha sido un componente central de la tradición del pensamiento criollo en nuestro país. Incluso ahora, cien años después, nos cuesta mucho integrar, dar sentido, a dimensiones tan distintas de nuestra existencia social como son las exuberantes realidades de la sociedad de la información, las éticas y estéticas posmodernas, y los rezagos coloniales, el racismo aún bastante duro, y los espacios de lo estamental, de lo autoritario-burocrático, presentes en buena parte de nuestro territorio nacional.

La segunda cuestión que nos ha interesado es el proceso mediante el cual se produjo la hegemonía cultural de Lima sobre el resto del país. Más precisamente, la hegemonía de lo costeño criollo sobre lo sureño andino. Esta fue quizás la operación intelectual más importante del siglo XIX, operación en realidad muy poco estudiada y, sin embargo, trascendental para entender lo que ideológicamente como país somos hoy.

La victoria política y militar de Lima sobre el sur del Perú, consolidada en los años 40 del siglo pasado, implicó también el ascenso de una visión y un proyecto de país, incluso de una sensibilidad, por encima de otras visiones, proyectos y sensibilidades provenientes sobre todo de las élites arequipeñas, cusqueñas y bolivianas, ubicadas, las dos últimas, en coordena-

das andino-céntricas, que de triunfar hubieran condicionado otro derrotero cultural para el Perú.

Como ya es consenso entre los historiadores, el triunfo de Lima implicó el triunfo de una forma de Estado en su matriz más burocrático-centralista, y en su espíritu más colonial-institucional —Lima fue después de todo el gran centro organizador del Virreynato—. La ciudad que organiza y administra sobre una *tábula rasa*, sobre un inmenso espacio de incivilización y barbarie: ese será un componente importante de la mentalidad triunfante, y que se expresará luego en muchas de las visiones, incluso las más progresistas, de los intelectuales limeños y criollos.

La Revista de Lima sale a la luz en el momento en que esta hegemonía cultural se está produciendo; se expresarán ahí entonces muchos de los elementos básicos de aquella. Más que la revista de una clase social, es la revista de un *espíritu*, el espíritu criollo del siglo XIX, el de la modernización aristocrática y centralizadora, de romanticismo nacionalista, y de orgullo étnico —aunque razonado— frente a lo andino caótico e inhóspito.

La tercera cuestión que nos interesa está muy vinculada a la anterior. Por encima de las ideas políticas y económicas específicas presentes en *La Revista de Lima*, hemos fijado la mirada en los imaginarios nacionalistas. Esos intentos llevados a cabo desde el espacio intelectual y emocional criollo limeño —triunfante— de repensar, redefinir —aunque quizás sería más exacto decir *inventar*— una *cultura peruana*, con tradición, con orígenes comunes, que al mismo tiempo nos dieran proyección a futuro.

Para la mentalidad de la época, de la misma manera como existía una Francia, una Inglaterra, ancladas en mitos, leyendas, y en la historia común de sus gentes, tenía también que haber un *Perú*, con igual sustancialidad, con igual carta de legitimidad ante el resto de naciones civilizadas y libres.

En *La Revista de Lima* se manifestará entonces el intento de *imaginar una comunidad* —para utilizar los términos de Benedict Anderson—, en medio de la fractura étnico-social y el caos político. Se expresará el *deseo de historia* de unas élites políticas e intelectuales, que si bien se encontraban más seguras existencialmente que a principios de la vida republicana, se hallarán bastante desconcertadas aún frente a este amplio país, en gran parte desconocido y amenazante.

La Revista de Lima, junto con el *Mercurio Peruano* y *Amauta*, forma parte de esas revistas hito de nuestra vida republicana, forjadoras de las ideas más consistentes sobre el Perú. De allí la importancia de abordarla. En esta revista escribió además buena parte de esa generación que afrontó la guerra con Chile, y que aunque quedó luego olvidada —generación derrotada a fin de cuentas—, dejó su impronta en el pensamiento del siglo siguiente.

En esta tesis intentaremos analizar solo una muy pequeña parte del inmenso caudal de propuestas, visiones, ideas, proyectos, presentes en la revista. Más que un esfuerzo de erudición —para el que no nos encontramos preparados— será uno de interpretación: proporcionar algunos elementos más para comprender el siglo XIX. Nos sumamos así, con un trabajo muy puntual, a la tarea emprendida desde hace algún tiempo por varios historiadores, que han sabido ver en el siglo pasado, sobre todo en su último tercio, algo más que esa *edad oscura* entre el fin del colonialismo y el comienzo de la modernidad; y que han identificado, en el pensamiento social de esa época, algunas de las matrices intelectuales más importantes para entender el siglo XX.

La tesis consta de cuatro capítulos. En el primer capítulo, llamado “Ubicación histórica”, proporcionamos información al lector sobre la época en que se escribe *La Revista de Lima*, y desarrollamos nuestra hipótesis sobre el lugar de dicha revista en el proceso de consolidación de la hegemonía cultural de Lima, y de lo limeño, sobre el resto de espacios nacionales.

En el segundo capítulo, titulado “Los redactores, la generación”, proporcionamos al lector información sobre los intelectuales y periodistas que escribieron en dicha revista, y desarrollamos nuestra hipótesis sobre el nacionalismo romántico-literario de esa generación, y el *deseo de historia* como matriz fundamental de todos sus esfuerzos intelectuales.

En el tercer capítulo trabajamos temas específicos, identificamos discursos, ítems a lo largo de la revista. Discursos que luego veremos repetirse bajo distintas circunstancias como parte de todo un horizonte de pensamiento criollo. Estos ítems son primero “Incas e historia”, donde se muestra la retórica criolla de los “orígenes” de la nación peruana. Segundo, “República, plebe, indios”, donde se ve el precario equilibrio entre el espíritu del *enlightment* y la experiencia estamental-colonial, así como la desconfianza de las élites en los contingentes urbano-populares, en la llamada plebe; y desconfianza también en el campo andino, considerado como territorio dormido e incivilizado, casi como un “espacio vacío” aún por dotar de vida, por despertar. Y tercero, “Inmigración”, tema que recorre febrilmente buena parte del siglo XIX, y donde se pone de manifiesto el núcleo más duro de una concepción racista de la historia, y los sueños de los criollos limeños de dotarnos de las fuerzas espirituales y raciales, que en Europa supuestamente habían abierto una nueva época de civilización, libertad y progreso.

El cuarto capítulo son las conclusiones. Pero antes hago una breve explicación de cómo fui aproximándome al tema y a la revista —sobre todo a raíz de una investigación previa sobre cultura y horizontes de comprensión en J.C. Mariátegui—. Hago además en este cuarto capítulo cierto hincapié en lo útil que podría ser para la sociología aclararse históricamente ciertos términos —como *lo criollo*, o la *tradición criolla*, o el *pensamiento criollo*—; términos que a veces ella —la sociología— usa un poco descuidadamente.

3. UBICACIÓN HISTÓRICA DE *LA REVISTA DE LIMA*

La Revista de Lima —de aquí en adelante *LRL*— fue una revista quincenal, fundada por José Antonio de Lavalle y Arias, y cuyo primer director y principal inspirador fue el célebre médico y político José Casimiro Ulloa (Basadre 1993: 79). Apareció por primera vez en octubre de 1859, y siguió editándose hasta mayo de 1863.¹

En términos periodísticos su objetivo fue dar acogida a los numerosos escritos que no cabían dentro del formato de los diarios, sin que llegaran a ser propiamente libros. Y, según Lavalle —tal como explica en su nota editorial del primer número— venía a llenar un vacío intelectual en la vida limeña y nacional. Recordemos que en esos momentos en Lima existían periódicos dedicados centralmente a la coyuntura, tal como *El Comercio*.

El Comercio ya era un periódico importante en esa época, y proporcionaba información proveniente de todo el mundo. Pero al parecer se encontraba jalonado por las comidillas políticas del momento, e incluso por los enfrentamientos individuales que aparecían en una sección suya de “asuntos personales” —donde cualquiera podía acusar o difamar a otro en asuntos políticos, judiciales o económicos (deudas)—. Todas estas cuestiones lo habían convertido en un periódico demasiado “apasionado” y le ganaron fuertes críticas: lo llegaron a llamar “pasquín inmundo”, “clarín de difamación”.²

El Heraldo (1854-?), periódico de opinión, moderno y de estilo claro, había sido cerrado por Castilla en 1856. El resto de diarios de la época, al decir de Gargurevich, no estaban dedica-

¹ Hemos consultado 6 tomos de la revista, que llegan hasta 1861. Lima: Imprenta del Comercio, por J. M. Monterola

² Juan Vicente Camacho en *La Revista de Lima*. tomo II, p. 324. Véase también Gargurevich (1977: 28).

dos a formar opinión ni *crear cultura*, sino a presionar en causas muy precisas relacionadas con el manejo de la hacienda pública: “Los aristócratas fundan diarios y ponen su dinero para transformar el Estado, sin preocuparse demasiado por captar votos populares” (Gargurevich 1977: 28). Más allá de Lima, al parecer, el panorama no era mejor. En las ciudades principales el género periodístico no podía salir de la “gaceta” o el “folleto”: “el diarismo de influencia debía además radicarse en Lima o correr el riesgo de pasar desapercibido, pues el periodismo provincial no solo impactaba en una zona muy reducida” (Gargurevich 1977: 13).³

LRL aglutinó a un grupo heterogéneo y muy talentoso de escritores y periodistas de la época. Varios de estos escritores habían pertenecido a la célebre “Bohemia Limeña” —inicios de los 50—, adolescente, romántica y desenfadada, conocida por nosotros a través de la evocación de Ricardo Palma.⁴ *LRL* fue, como explicaba Basadre, el órgano de una élite intelectual; personas distinguidas por su condición social, o por su prestigio literario o profesional (Basadre 1993: 79). Y en ella se trataron temas de legislación y derecho, cuestiones internacionales, economía y política, ciencias sociales, historia, biografía, literatura, bellas artes, teatro, y también cuestiones coyunturales, anécdotas políticas y artísticas.

La publicación de *LRL* se corresponde con los últimos años del régimen de Ramón Castilla, con el inicio del ocaso de la “era del Guano”, y con el primer intento importante de organización del Estado-nacional. La Lima de entonces contaba con aproximadamente 96 000 habitantes; 40% “blancos”, 33% “indios”, 11% “negros”, y 14 % “mestizos” según las categorías de la época (Luna y otros 1993: 7 y ss.). El Perú contaba con algo más de dos millones de habitantes, la inmensa mayoría confor-

³ Esta última opinión de Gargurevich hay que tomarla con ciertas reservas: pueden estar mostrando un sesgo limeñista en el análisis.

⁴ Ricardo Palma. “La Bohemia de mi tiempo”. En *Tradiciones Peruanas*.

mada por los llamados “indios” ubicados al interior de las economías campesinas. La ciudad de Arequipa contaba con cerca de 20 000 habitantes, la de Huamanga con 9 000, la del Cusco con 8 000, la de Cajamarca con 7 000, la de Ica con 6 000, la de Piura con otros 6 000, la de Huancayo con 4,000, la de Huaraz con 4 000, y así (Maleta y Bardales 1988).

Nos encontrábamos —1860— en un período de cierta estabilidad política, en comparación con los años y décadas anteriores. Se venía abriendo, quizás en parte por eso, el espacio para un civilismo limeño de raíces fuertes, espacio que se consolidaría a fines de esa década. Recordemos que habían pasado solo 9 años desde que Domingo Elías, a la cabeza de su “Club Progresista”, había intentado organizar, al lado de los liberales más connotados del período como Pedro Gálvez y José Sevilla —todos ellos ligados al célebre colegio Guadalupe—, la primera tentativa de oposición política electoral —el primer germen de partido político— a los partidos militares, en esos momentos —1849-51— representados por Vivanco, Castilla y Echenique (Basadre 1994: 92 y ss.).

Los caudillos Vivanco, Castilla y Echenique habían sido los eternos rivales, y alrededor de este último se aglutinaban las fuerzas más conservadoras y antiliberales. Pero para la época que estudiamos la fuerza centralizadora de Ramón Castilla ya se había impuesto sobre las demás. Castilla era presidente por segunda vez gracias a una sangrienta revolución de signo liberal —aunque típicamente militar caudillista— que lo llevó al poder en 1855. Poder que logró afianzar, tras fuertes dificultades y brotes insurreccionales en su contra, recién en 1857.

Un escenario liberal se había abierto entonces en 1855 gracias a la vía armada, y tal se respiraba aún al voltear la década. En realidad de allí para adelante todo el pensamiento criollo limeño mantendrá un filón fuerte de liberalismo. En palabras de Jorge Basadre, en esos años, que corresponden con el ascenso de Castilla al poder, se incubó “[...] el más vasto movimiento

ideológico y social que ha habido en nuestra historia durante el siglo XIX” (Basadre 1994: 93). Con este auge liberal se producía, al menos en términos ideológicos, una suerte de segunda Independencia del Perú. De ahí en adelante un tipo de pensamiento abiertamente reaccionario como el del Padre Bartolomé Herrera ya no sería posible.

El substrato liberal sirvió de base para el afianzamiento de las élites culturales limeñas en sus sueños de organizar civilmente la República. Los intelectuales y políticos más importantes de lo que resta del siglo, incluso los más aristocráticos y conservadores, se formarán en este substrato. Pero lo paradójico para estas élites limeñas fue que su liberalismo germinó y se desarrolló al amparo de un proyecto estatal fuerte, autoritario, *tutelar*. Es decir, bajo la sombra de un caudillo como Castilla del que en el fondo, y a pesar de las múltiples desavenencias, dependían.⁵

El esfuerzo central del régimen de Ramón Castilla estuvo orientado, como es bastante sabido, al fortalecimiento del Estado asentado en Lima. El *Estado criollo*. Así, incrementó de manera considerable el aparato burocrático y el ejército, valiéndose de los ingentes recursos provenientes del Guano (Basadre 1983; Bonilla 1974). Y con el fortalecimiento del *Estado criollo*, se produciría también, a través de múltiples canales económicos, culturales, institucionales y personales, el fortalecimiento de la sociedad criolla.

Una Lima, amurallada aún, recobraba después de medio siglo la vieja confianza en sí misma como centro de poder. Luego de años de decadencia, ese peculiar mundo criollo, aristocrático y plebeyo a la vez —que tan bien nos describe Alberto Flores Galindo (1984) en su texto sobre la Lima del

⁵ Ignacio Noboa, importante escritor de la época, escribiría en *LRL*, comentando un intento de asesinato sufrido por Castilla en 1860, que “habríamos perdido la única autoridad que por lo menos merece nuestra resignación y nuestro silencio”, tomo I. P. 591.

XVIII—, recobraba identidad. Ese mundo de comerciantes hijos de la antigua aristocracia naviera; de tenderos y artesanos aliados a ellos en sus luchas contra extranjeros, ingleses y norteamericanos, ávidos de mercados fáciles, y contra “sureños jactanciosos”; ese mundo de burócratas y funcionarios acostumbrados durante siglos a mandar en todo el reino. Ese mundo se recomponía.

Se recomponía y recobraba una identidad que se había visto opacada por la miseria de las guerras de la Independencia y las guerras civiles, y por los proyectos separatistas y federativos —el más radical de ellos la Confederación Peruano-Boliviana (1836-39)— que los golpearon desde los inicios mismos de la Independencia. Podría decirse quizás que el Guano descubierto en las costas estaba haciendo posible una recriollización de la nación peruana desde Lima, o, poniéndolo en las palabras más moderadas de Basadre, “acentuando el carácter costeño de la vida republicana” (1994: 119).

Esta suerte de reconstitución de Lima y de lo criollo coincidía con el proceso de modernización y cosmopolitización en los usos y costumbres, y sobre todo en la vestimenta, que se produce en Lima entre los años 40 y 50 del siglo XIX. Tal como nos cuenta Ricardo Palma, la Lima que él conoció en su infancia y adolescencia —los años 40— era una Lima aún virreynal por sus cuatro costados, hispana, y pobre: “Hasta 1850 se siguió viviendo, en Lima, la vida colonial, como en los días de los virreyes Abascal y Pezuela” (Citado en Holguín 1994: 382). La Lima de la era del guano, y que él vive ya siendo adulto, es por el contrario, la Lima afrancesada, que cambia definitivamente sus “tapadas” por el refinamiento y sofisticación de la moda europea:

Puede decirse que la moda de la saya y el manto imperó en Lima durante el larguísimo transcurso de cerca de tres centurias, sufriendo solo pequeñas modificaciones [...] Pero, como al

cabo todas las cosas tienen su fin, y no hay en este mundo nada inalterable, la saya y el manto, después de ese largo transcurso de tiempo, perdió completamente su imperio desapareciendo del todo a mediados de este siglo, en que fueron, al fin, destronadas por las modas francesas, las que, por lo visto, han sido más eficaces que las ordenanzas de los Virreyes y las prohibiciones de la Iglesia. (Prince 1992)

Evidentemente no solo fueron cambios en los usos y costumbres. Debajo de ellos estaban todas las transformaciones en cuanto a modernización urbana, edificaciones, e incluso alcantarillado —es decir el cambio de sistema de acequias y tuberías de barro por el de cañerías de fierro, que se inicia en 1857—.

La novedad de la Lima romántica de Castilla estuvo en la luz a gas, en los ferrocarriles, en las verjas de fierro que bordean los atrios de las iglesias de siempre y de los flamantes monumentos, en el embellecimiento de la alameda de los descalzos o el Paseo del Prado.⁶

Y en los edificios públicos, grandes edificaciones símbolos del Estado Criollo y la modernidad —sobresaliendo por encima de casas y calles de estilo básicamente colonial—, cuya construcción se lleva a cabo principalmente durante la era de Castilla.⁷

De esta época para adelante Lima intentará ser —al menos en la imaginación y el deseo— una ciudad modernizante y cosmopolita, y se preocupará permanentemente por estar sintonizada con las corrientes —y hasta vibraciones— culturales de Europa.

⁶ Pacheco 1895. Citado por Luna y otros (1993: 15).

⁷ *Ibid* p. 16. Véase también Gunther y Lohmann (1992: 187 y ss.).

Podemos entonces hablar de un proceso de recriollización de la nación —es decir de la recomposición de Lima como eje cultural y político—, pero con un talante modernizador, europeizante, no arcaizante ni excesivamente hispanófilo.⁸ Recriollización que agudiza de manera fuerte las rivalidades con las élites y clases medias provincianas, por ejemplo arequipeñas: “Llegado el año de 1854 eran muchos los agravios que tenía que expresar la clase dirigente y el pueblo de Arequipa al de la capital de la República. Y tales agravios no eran nimiedades ni meras rivalidades entre el localismo sureño y el centralismo capitalino; eran cuestiones mucho más profundas” (Neyra y otros 1990: 473).

El historiador citado hace referencia a la época de la consolidación de la deuda interna, el favoritismo —para con las élites limeñas— y escándalo que implicó. Pero, remontándose más atrás, hace referencia a la derrota del proyecto Confederado —Confederación Perú-Boliviana—, que de no producirse hubiera significado una posición distinta de Arequipa en el plano nacional. Cita aquí a Francisco Mostajo: “[...] cuando en la República advino la Confederación, que si no la hubiesen derrumbado, habría sido Arequipa, tarde o temprano, la capital de ese sistema político, urbe tentacular en remoto futuro” (Neyra y otros 1990: 439).

Pero recriollización que también agudiza las rivalidades con las élites cusqueñas, que empiezan justo en ese período a elaborar una suerte de discurso “proto-indigenista”, fuertemente anti-limeño y anti-Estatal (Peralta 1994: 141 y ss.).

Recriollización de la nación peruana. Afianzamiento del espacio limeño como el espacio de la modernidad y el

⁸ Ya terminando el siglo se hará más evidente el denso vínculo cultural entre las élites criollas aristocráticas limeñas y la *Europa moderna*. Europa como referente, como imaginario central, y como substrato de un proyecto modernizador —en tensión con lo más tradicional y plebeyo del criollismo— llevado a cabo desde la “República aristocrática”. Véase Muñoz (1997) y Nugent (1992).

progreso, frente a provincias mucho menos efervescentes. Y es que, incluso en términos étnico-existenciales, se podría decir que las élites limeñas habían vivido a la defensiva durante las décadas previas. Algunos de sus representantes más connotados, como Felipe Pardo y Aliaga, habían reaccionado rabiosa e históricamente frente a proyectos que los amenazaban étnicamente desde el sur. Recordemos solamente sus invectivas contra el caudillo Santa Cruz, jefe de la Confederación Peruano-Boliviana, llamándolo indio usurpador, indígena ordinario, Alejandro Huanaco, etc.⁹

Los intelectuales liberales limeños en auge, núcleo del cual saldría buena parte de los redactores de *LRL*, no podían evitar sustraerse de este escenario, de esta limeñidad en recomposición, y de alguna manera expresarla. Su liberalidad se construía en tensión con los otros espacios nacionales, regionales, que se mantenían en dinámicas la mayoría de veces opuestas a la capital, o en todo caso no convergentes. La sierra central, con sus ciclos de plata y ganadería, el sur andino, con sus lanas, y sus circuitos comerciales que los vinculaban más a la Paz que a Lima. Y esta tensión Lima-*provincias* se revestía, como hemos visto, tanto de amenaza política como étnica.¹⁰

⁹ El tema de la recriollización de la nación y el del afianzamiento de una conciencia criolla a mediados del siglo XIX, es trabajada por Cecilia Méndez (1993). De ese texto hemos extraído el caso del escritor Felipe Pardo y Aliaga como síntesis de una conciencia limeñista autoritaria y de marcado desprecio étnico. Pero su ensayo nos ha servido como uno de los ejes para construir toda nuestra línea de interpretación histórica.

¹⁰ Manrique (1990) hace hincapié en la imposibilidad de comprender el siglo XIX peruano sin abordar los espacios y las lógicas regionales. Por lo mismo, hace hincapié en la dificultad para pensar los procesos políticos y las crisis económicas en el Perú, tomando, como ha sido frecuente entre nuestros historiadores, solo como referencia lo que sucede en Lima y su espacio más inmediato. Refiriéndose a los trabajos de historias basadas solo en fuentes documentales de instrucción limeñas —como los debates parlamentarios—, Manrique nos dice: “En general, en un país tan escasamente integrado como el Perú del siglo XIX, solo excepcionalmente lograba el Estado reflejar los procesos históricos que rebasaban el ámbito

El liberalismo de estos intelectuales se reproducía dentro de determinadas coordenadas políticas: las delimitadas por un proyecto de poder como era el del Estado criollo, enfrentado a las potenciales y reales *revueltas, sublevaciones, alianzas* y programas políticos del sur. Proyecto de poder que en términos culturales implicaba también el establecimiento de un orden desde Lima, un trazo o diseño de nación realizado desde la ciudad capital.¹¹ E incluso —como veremos más adelante— de una linealidad histórica reconstruida desde una interpretación criolla-blanca del devenir nacional y republicano. Por más radical que se fuera en términos doctrinarios, la desconfianza del intelectual limeño hacia todo lo que provenía del espacio sureño andino era muy marcada. Quizás se podía encontrar también aquí los ecos de la revolución tupacamarista y una suerte de miedo atávico a lo andino (Flores Galindo 1980: 107 y ss.).

Al liberalismo limeño se le acusó siempre de ser contradictorio y hasta bastardo: “no excesivamente antimilitarista, por sus vínculos con los modernizadores pretorianos; ni excesivamente federalista, por su unión a un proyecto centralizador; ni minimalista, por su compromiso con la realización de un Estado más fuerte y extendido” (Gootemberg 1990).

Necesidad de modernizadores pretorianos que protegieran la hegemonía de Lima sobre el resto de la nación mediante programas centralizadores del Estado y a la vez

inmediato de la capital. De allí que el grueso de las historias “nacionales elaboradas exclusivamente en base al estudio de este tipo de fuentes documentales sea en buena medida, apenas historias de Lima”. Esta tendencia, a “limeñizar” la historia del Perú, tiene que ver también con los procesos culturales de criollización a los que venimos aludiendo. Véase más adelante.

¹¹ El tema de las ciudades latinoamericanas —sobre todo las que fueron centros políticos y administrativos durante la colonia— y sus capas de letrados, en su papel de organizadora, diseñadora y planificadora del orden social, sobre el *espacio vacío* de la incivilización, es magistralmente trabajado por Angel Rama (1980).

expansivos. Cabría añadir modernizadores pretorianos pero con capacidad para asumir proyectos ilustrados, que llevarán la civilización desde Lima, y que para hacerlo contarán con la capacidad de los intelectuales de la capital, dispuestos y prestos a diseñar mil bosquejos de país posible.¹²

Como habrá notado el lector estamos empleando, a lo largo de este trabajo, términos como élites criollas, sociedad criolla, sociedad limeña. Sin embargo, no hemos usado aún el término clase social, y no nos hemos acercado demasiado a una interpretación clasista, sino más bien cultural y étnico-regional, del siglo XIX.

Y esto es algo que puede resultar un tanto extraño, sobretodo tratándose de ubicar históricamente a una revista que fue considerada por importantes investigadores como el órgano de expresión de la plutocracia comercial limeña de la era del Guano, plutocracia que después fundaría el Partido Civil (Bonilla 1974; Cotler 1982; Kristal 1991).

La cuestión sobre el “carácter de clase” de *La Revista de Lima* fue resuelta de manera consistente por Jorge Basadre, cuando en la séptima edición de su *Historia del Perú Republicano* polemiza con la interpretación que sobre dicha revista da Heraclio Bonilla —y luego Julio Cotler— en su *Guano y burguesía en el Perú* (Basadre 1994: 75 y ss.). Esta pequeña polémica Basadre-Bonilla, que no se limita solo a *LRL*, ha pasado un tanto desapercibida, tal como bien indica Nelson Manrique (1990: 240).

Heraclio Bonilla afirmó en su libro sobre el Guano, que los escritores de *LRL* —nombra a cada uno de ellos— conforma-

¹² Se podría tal vez afirmar, forzando una especulación, que modernizadores pretorianos serán durante el siglo XX Leguía, Velasco y Fujimori. Todos ellos con capas de ilustrados y liberales detrás. Todos ellos dispuestos a defender a Lima de las incomodidades y amenazas provenientes del sur andino. En el caso de Alberto Fujimori, proteger a los limeños y al Estado criollo de la amenaza de un proyecto —esta vez criminal y reaccionario— como el de Sendero Luminoso.

ron un grupo de civiles encargados, a través de dicha publicación, de la labor de convencimiento y presión sobre los caudillos militares en beneficio de la clase terrateniente comercial, para ensanchar el poder de esta a través de la especulación financiera. Esta interpretación es luego asumida por Cotler en *Clases, Estado y Nación en el Perú*.

Basadre responde haciendo entre otras cosas un breve recuento biográfico de los redactores de *LRL*, demostrando la poca probabilidad, y en algunos casos la imposibilidad, de que estos escritores hayan tenido vínculos orgánicos con la plutocracia —algunos eran abiertamente reacios a ella, y cuestionadores radicales del sistema de concesiones guaneras—, y que además hayan efectuado una labor de presión política. Basadre expresa su desconfianza hacia algunas interpretaciones economicistas marxistas de la historia —más precisamente de los fenómenos culturales—, como la que, según él, efectúa el autor de *Guano y burguesía*.

Como es bastante sabido, los historiadores e investigadores que produjeron durante los años 70 —Bonilla entre ellos—, pusieron un particular énfasis en las burguesías y oligarquías peruanas para explicar fenómenos políticos y culturales de gran envergadura, incluso para dar nombre a regímenes y etapas enteras de nuestra historia, como por ejemplo “Estado Oligárquico”. Luego, ya en los años 80, se han construido interpretaciones un tanto más matizadas del tipo de articulación política y cultural que lograron nuestras burguesías y oligarquías, logrando una imagen menos compacta en términos clasistas, y más compleja del siglo XIX.

La crítica que la historiadora Rory Miller hace del “modelo oligárquico” —refiriéndose al período de fines del XIX e inicios del XX— quizás pueda ser aplicada al conjunto del siglo XIX. Ella nos dice que “en lugar de modelar el proceso político peruano en términos de alianzas de clase, más prometedor sería hablar de redes clientelísticas que ligan a políticos, representantes de grupos específicos entre los hacendados de la

costa, con representantes de los hacendados de la sierra. En esta formulación, las decisiones económicas fueron mucho más particulares y patrimoniales que universales y clasistas” (Citada en Jacobsen 1992).

En el campo de la comprensión cultural, durante algún tiempo las ciencias sociales modelaron el proceso peruano únicamente en términos de clases y alianzas de clase, como por ejemplo Efraín Kristal cuando explica el origen del indigenismo peruano en el siglo XIX, hablando de la casi completa funcionalidad de este discurso a las élites oligárquicas:

Hacia la década de 1860, los *intelectuales y políticos de la oligarquía exportadora* demandaban mano de obra india libre para la construcción de vías férreas, carreteras y puertos, así como la extracción de recursos naturales [...] formaron círculos intelectuales y publicaron un importante órgano, *La Revista de Lima*. Los *intelectuales del sector exportador* acusaban a la oligarquía latifundista de haber producido la degradación del indio. (Kristal 1991: 30, subrayado nuestro)

Pero quizás, sin negar todo el importante aporte de esta perspectiva, sería más conveniente hablar ahora, para comprender el proceso cultural peruano del siglo XIX, de “horizontes discursivos”. Horizontes que sintetizando evidentemente prácticas históricas —es decir, no generándose en el aire— dan articulación, sentido e identidad a amplios grupos sociales.¹³

¹³ El término “Horizonte discursivo” así como “Horizonte de comprensión” que utilizamos en este trabajo, lo hemos extraído de los aportes del filósofo alemán Gadamer. La relación entre discursos y prácticas la hemos tomado de Giddens (*La Teoría Social hoy*). Quizás podríamos ampliar más diciendo que por horizonte de comprensión entendemos a un conjunto articulado de discursos con los cuales una sociedad se hace inteligible a sí misma en determinado momento de su vida histórica. Por “discurso” entendemos las conexiones de sentido, la trama de significaciones, que organizan la intelección —dan realidad— y cargan valorativamente

Esto no significa eliminar el factor clase de la comprensión y reconstrucción analítica de una sociedad. Ni descuidar la capacidad que en determinadas circunstancias posee una clase social dominante, compacta y consciente, para generar proyectos culturales y discursos hegemónicos claros. Pero ese no es el caso del Perú del siglo XIX —ni de Lima—, ni siquiera de su segunda mitad.

La Lima de la segunda mitad del siglo XIX no fue articulada por una clase —o agrupamiento de clases— que haya sabido revestir su racionalidad económica —guanera o cualquier otra— de ropaje ideológico y político. *LRL* no fue el órgano de una clase compacta y consciente de sus intereses. La Lima del XIX fue articulada a niveles más sutiles y profundos: fue articulada a nivel de los imaginarios, de los discursos sobre los *otros* —allá lejanos, en las cumbres andinas—, de las visiones de la historia, de la conciencia étnica.

En revistas como *La Revista de Lima* estos discursos, estas visiones, se fueron componiendo, aclarando, asentando. También obviamente tensionándose y hasta contradiciéndose —por ejemplo con el caso excepcional y vanguardista de Francisco Laso—. Y en un siglo particularmente obsesionado con la Historia, y con las “fuerzas históricas” que daban orígenes a las naciones, las articulaciones discursivas que proporcionaron identidad al espacio limeño, a lo limeño —a lo criollo en su versión siglo XIX— estaban referidas en una proporción importante a las fuerzas históricas, civilizadoras y libertarias —de las cuales ellos se sentían representantes— que le hacían frente a la oscuridad, caos, arcaísmo, anarquía, que representaba sobre todo el espacio sureño andino.

Retomemos y resumamos. Si entre la Independencia y el gobierno de Castilla los sueños federalistas, regionalistas y de

determinada dimensión conflictiva de la vida social. Así, hay discursos sobre el poder y la autoridad, discursos sobre el orden —desigualdad, jerarquías—, discursos del *nosotros* —identidad—, etc.

las pequeñas aristocracias y burguesías provincianas —que fueron el sostén de los innumerables levantamientos militares (Guardino y Walker 1992)— pudieron haber tenido algún asidero, a partir de la segunda mitad del XIX, Lima volvería a ser el *centro de la república*, y la imagen criolla-limeña del Perú se haría hegemónica. La reconstrucción de la hegemonía limeña —de sus élites, sus redes políticas, su cultura, su sociedad— se produjo lentamente. Se basó no solo en el incremento del poder material y político otorgado por el Guano, sino en la capacidad de crear —o recrear— imágenes y discursos de nación, de procesar influencias culturales internacionales, de reconstruir, en fin, la *ciudad letrada*. Como bien nos dice Patricia Oliart:

La segunda mitad del siglo XIX y las primeras décadas del siglo XX fueron, por una serie de circunstancias históricas, un período privilegiado para la producción de imágenes y representaciones acerca del país. Fueron años de intensa y sistemática exposición de ideas, de creación de normas y reglas para la nueva nación. Muchos de los libros escritos por los intelectuales peruanos de entonces expresaron, entre otras cosas, la necesidad de definir y determinar las características del país y sus habitantes. (Oliart 1995: 73)

Lima como forjadora de las imágenes hegemónicas. Con ello se estaba retomando además una tendencia de *larga duración* iniciada a mediados del siglo XVIII. Recuérdense que lo más consistente de la llamada Ilustración Peruana —representada tan bien por *El Mercurio Peruano* y por Hipólito Unanue— germinó en el escenario cultural, o mejor dicho al amparo, bajo la protección, de la aristocracia colonial limeña. Aristocracia de carácter comercial, con un enorme poder económico y político sobre los demás espacios de la sociedad virreinal (Flores Galindo 1984: 54 y ss.).

Y con decir imposición de Lima, nos estamos refiriendo también al espíritu de sus élites: centralista y verticalmente ordenador, hijas estas al fin y al cabo del alto funcionariado colonial. Espíritu además progresista en tanto antifeudal, aristocráticamente ilustrado y siempre despreciativo del *oscuro* conservadurismo provinciano, aún cuando este se asumía liberal y revolucionario.

En ese sentido, el anticaudillismo y antimilitarismo — antimilitarismo morigerado como hemos visto en relación con Castilla— de los políticos limeños más refinados y sensibles, y de la tradición liberal en general, será en parte expresión del menosprecio hacia las provincias, mestizas e impredecibles. El civilismo de estas élites tendrá siempre la impronta de lo criollo limeño contrapuesto al *aventurismo* sobre todo sureño-andino (llámese Confederación, llámese después Piérola o Cáceres).

En este reinicio o refundación de mediados de siglo, encontramos en un lugar estratégico a *La Revista de Lima* y sus redactores. Ella expresará lo más sofisticado de un pensamiento que se pretende articulador de lo nacional, diseñador y constructor, tanto en el discurso y los símbolos como en la acción. Más que una revista de *clase*—como un tanto limitadamente han sugerido Heraclilo Bonilla, Julio Cotler y Efraín Kristal— encontramos que *LRL* es expresión de un *horizonte discursivo* que articula a diferentes capas de la sociedad limeña.

4. LOS REDACTORES, LA GENERACIÓN

En su cuestionamiento a las tesis de Heraclio Bonilla sobre el carácter de clase de *La Revista de Lima*, Jorge Basadre realiza, en su *Historia de la República del Perú*, pequeñas reseñas biográficas sobre los principales redactores de dicha publicación. Su intención fue, como ya dijimos, demostrar la poca probabilidad de que buena parte de los mencionados por Bonilla hayan tenido vínculos orgánicos con la llamada plu-

toocracia guanera y con los círculos financieros.¹⁴ Salvo el caso de acaudalados como Manuel Pardo, el resto de redactores son más bien intelectuales connotados provenientes de distintos círculos y con variadas posiciones:

La Revista de Lima fue por cierto, el órgano de una élite intelectual. Quiere decir que en sus páginas colaboraron personas heterogéneas, distinguidas por su posición social o por su prestigio literario o profesional. Cabría ubicarlos en la aristocracia (Felipe y Manuel Pardo, J.A. de Lavalle, por ejemplo); la antigua burocracia judicial o militar (Benito Laso, Manuel de Mendiburu); la abogacía (Luciano Benjamín Cisneros, Francisco García Calderón, Antonio Flores); la medicina (José Casimiro Ulloa); la ciencia (Hipólito Sánchez) y un grupo que cabe llamar intelectual profesional (el colombiano Próspero Pereira Gamba, el venezolano Juan Vicente Camacho, la argentina Juana María Gorriti, los peruanos Trinidad Fernández, Manuel Adolfo García, Armando de la Fuente, Ricardo Palma, Francisco Lazo y otros). (Basadre 1983: 79)

Y efectivamente, *LRL* alberga tanto al aristócrata e hispanófilo José Antonio de Lavalle, como a esa personalidad muy crítica y culturalmente desgarrada que fue la de Francisco

¹⁴ Resulta un tanto curiosa la poca comunicación existente entre las ciencias sociales y otras especialidades, como la historia de la literatura. Si Heraclio Bonilla le hubiese consultado, por los años en que escribió *Guanos y Burguesía*, a Augusto Tamayo Vargas sobre *La Revista de Lima*, este le hubiese señalado que dicha publicación fue una de las más importantes revistas románticas de su tiempo, junto con *El heraldo*, en todo caso, una revista articuladora de un *movimiento cultural*, más que representante de una perspectiva económica-social específica. A Tamayo le hubiese resultado muy inapropiada la tesis sobre la relación discursiva e ideológica entre *LRL* y la oligarquía guanera. Véase Tamayo (1992: tomo II).

Lazo, pintor y escritor. Abrigó tanto al pragmático e industrialista Manuel Pardo, como al romántico y plebeyo Ricardo Palma —que escribió ahí cinco de sus primeras tradiciones, o proto-tradiciones— (Holgúin 1994). Poetas, juristas, médicos con influencia política como José Casimiro Ulloa, se dieron todos ellos cabida en dicho espacio.

Casi todos eran muy jóvenes. Lavalle, Pardo, Palma tenían alrededor de 27 años. Jóvenes eran también Casimiro Uloa, 30 años, y los hermanos Cisneros —Luciano y Luis— alrededor de los 20 años. Francisco Laso estaba a la mitad de sus treinta. Recibieron, sin embargo, la colaboración de escritores maduros como Ignacio Noboa, y la influencia de un consagrado de las letras, el hispanófilo, conservador y satírico criollo Felipe Pardo y Aliaga.

Felipe Pardo y Aliaga (1806-1868) ya fue mencionado en nuestro primer capítulo a propósito de la actitud criolla frente al proyecto Confederado. Es quizás la figura cultural más importante de los inicios de la República. Hijo de un funcionario colonial —Regente de la Audiencia del Cuzco— Pardo expresa al mundo criollo, que en medio de la vorágine republicana de guerras, caudillos, constituciones y discursos, sabe distanciarse un tanto de la retórica igualitaria, y mirarse descarnadamente —empleando la sátira como arma—, en todo su ser estamental y jerarquizante. El es el satírico con un pie en la colonia y otro en la república, que a pesar de creer en la Patria y en la Independencia, desconfía agresivamente de los proyectos utópicos enarbolados por salvadores y jefes liberales y revolucionarios (Tamayo 1992: 436).

Será considerado por Basadre como el conservador por excelencia, junto con Bartolomé Herrera (Basadre 1994: 100). Cecilia Méndez considera que en la producción literaria de Felipe Pardo “es posible distinguir de forma especialmente rica elementos de una ideología, que hemos llamado nacionalismo criollo, y que serán reelaborados y permanecerán vigentes

durante la mayor parte de nuestro siglo” (Méndez 1993: 28 y ss.).

Ese nacionalismo criollo consistirá básicamente en un intento de fundamentar la idea de Patria y Nación sobre el competente hispánico y limeño —contrapuesto a lo andino mestizo— de la sociedad. La libertad y la independencia, que hicieron posible nuestro inicio como país soberano, no podían erigirse en base a la abjuración de nuestra tradición española. Veamos el final de su “Canto a la Independencia de América” aparecido en la *LRL*. Después de calificar los tiempos coloniales como “siglos de mortal letargo”, Felipe Pardo nos dice:

Letargo sí, no dura servidumbre
 Ni infame esclavitud; antes mi lengua
 se anude en mi garganta
 que una sola expresión
 de la tierra lejana
 que fertiliza el Tajo y el Guadisma
 arroje impuro lodo
 Sobre su propio nombre: el nombre Godo.¹⁵

Pero además Pardo, en esta línea, se dedica a corroborar la existencia de jerarquías raciales y estamentales más fuertes que cualquier prédica o institución igualitaria. Jerarquías indispensables para estructurar el orden, y que no podían ser ignoradas por los liberales, postulantes de la “soberanía del pueblo”, a riesgo de caer en un verdadero caos. Aquí podemos traer a colación uno de sus poemas más famosos, citado en varios libros de historia de la literatura, y que apareció en *LRL*:

Aunque temo no baste mi talento
 Por afanoso que en la empresa incube,
 el Sanedrín bosquejaré, do estuve,
 costándome el reloj mi atrevimiento,

¹⁵ *LRL*, tomo I, p. 185 y ss.

Hierve tráfico torpe y fraudulento:
 llueven puñadas y empellones, sube
 de cigarros y alcohol en densa nube
 diabólica algazara al firmamento.

—¿Son tunantes? —¿Son locos? —¿Son
 muchachos?

—¿Son acaso borrachos?— Hay de todo:
 Niños, locos, tunantes y borrachos,
 que cumplen con la Ley; pues de este modo
 constituyendo electoral colegio,
 ejerce el Pueblo-Rey su poder regio.¹⁶

Como bien dice Cecilia Méndez —hablando precisamente de Pardo—, la producción literaria es parte del proceso de construcción de identidades colectivas y personales, “su asimilación puede tener tanto o más peso que la de los propios discursos historiográficos” (Méndez 1993: 29). Una sola imagen, poderosa, contundente, como la mostrada en este poema, podía tener más influencia que muchos discursos y proclamas. Y así lo experimentaron buena cantidad de criollos que se vieron expresados, y silenciosamente aliviados, en la sátira de Felipe Pardo.

Pero a pesar de todo, el proyecto —o la visión— de Felipe Pardo y Aliaga no podía resistir el empuje liberal que nos encontrábamos viviendo por estos años. Tanto para él, como para Bartolomé Herrera, estos son tiempos de derrota. Su lugar en *LRL* no es el de guía ni inspirador, sino más bien el de trasfondo irónico, desmaravillador. Pardo será derrotado por el liberalismo. Pero hará pagar al liberalismo peruano un precio por esta derrota: lo impregnará de un cinismo y una sensación de inautenticidad de la que jamás pudo despojarse.

El filón más fuerte de la obra de Felipe Pardo y Aliaga, la sátira, quedará como componente fundamental de la cultura

¹⁶ *LRL*, tomo I, p. 339

criolla. Así, cuando el criollo intente conciliar, en su espacio subjetivo, el mundo de las leyes y las instituciones formales por un lado, y las relaciones sociales reales —impregnadas de distancias, jerarquías, racismos abiertos o solapados— por el otro, utilizará las armas de la ironía mordaz, utilizará la “ambigüedad moral del humor”. Esto bien señala Gonzalo Portocarrero, en un estudio suyo reciente el personaje de la “China Tudela” (Portocarrero 1997).

Basadre nos hace una buena descripción de esta matriz intelectual y espiritual, cuando nos comenta los últimos trabajos de Felipe Pardo:

Planeó dos constituciones para el Perú: una en artículos y otra en octavas, una en serio y otra en chunga. La Constitución en serio revela su sagacidad de político que tanto contrasta con el dogmatismo de Herrera: la escribió cuando se reunió la Convención del 55, siendo comentada en 1859 por don José Antonio de Lavalle: reconoce el régimen republicano democrático, la abolición de las vinculaciones, las libertades personales, el Legislativo bicameral [...] La Constitución en verso revela más el fondo íntimo del pensamiento de Pardo: es un cuadro de la realidad política del país y una serie de consejos impregnados en la filosofía de su generación, de su desengaño y experiencia personales que se resumían en un prosaico ideal: el ejecutivo con buen garrote que diera orden y progreso a palos. (Basadre 1994: 102)

Felipe Pardo es el *trasfondo íntimo*, no solo de los conservadores, sino también de muchos liberales criollos del siglo XIX. TrASFondo que se revelaba cuando la pasión revolucionaria, luego de desventuras y percances, se trastocaba en desesperación. En todo caso, la mayoría de intelectuales de LRL, aun

discrepando con Pardo en muchísimos aspectos, asumieron su radical desconfianza frente a los proyectos provenientes del *lado oscuro* de la sociedad: lo indio, lo mestizo y lo andino.

El que escribe la nota editorial del primer número de *LRL* es José Antonio de Lavalle (1833-1893). El mantuvo una fuerte presencia en la etapa de consolidación de la revista. Lavalle es conocido básicamente por su labor como historiador costumbrista, biógrafo y como diplomático. Publicó en 1859 la biografía del precursor Pablo de Olavide. Publicó además dos volúmenes de biografías y retratos de los gobernadores y virreyes del Perú que ejercieron mando entre los años 1553 y 1824, y una Galería de Gobernantes del Perú independiente. También biografías de José Bravo y Lagunas, Pancho Fierro y Francisco Laso entre otros. Es autor además de *Mi misión en Chile*, texto donde cuenta su experiencia como diplomático en los oscuros momentos de inicio de la Guerra del Pacífico (Rivera 1980: 300, Tamayo 1992: 464).

José Antonio de Lavalle fue hijo de un general limeño —Juan Bautista de Lavalle y Zugasti— última autoridad virreinal en Arequipa (1825). Estudió en el Colegio Guadalupe y fue discípulo del historiador liberal Sebastián Lorente. Se inició muy joven (1851) en la carrera diplomática, y luego en la actividad periodística, siendo su principal obra la fundación y dirección de *La Revista de Lima* (Tauro 1987: 1147).

Lavalle es el aristócrata ilustrado. Al igual que Felipe Pardo y Aliaga —que fue su suegro—, en su vida intelectual y pública se harán manifiestos tres componentes espirituales. Primero, el recuerdo casi directo del orden colonial a través de su padre. Segundo, el nacionalismo criollo —con su “Idea del Perú” mercuriana— de los ilustrados del siglo XVIII. Tercero, una adhesión, más intelectual y principista que emotiva —voluntad más que corazón—, a la *República*.

Lavalle sabe, y así lo escribirá, que el antiguo régimen significó un abuso del poder español sobre las colonias. Pero no

está tan seguro que las instituciones de ese régimen —instituciones jerárquicas y estamentales— hayan sido malas. Piensa que quizás esas instituciones se correspondían con una realidad sociológica profunda —el de las razas, castas y estirpes que conformaban el Perú real—.

En todo caso tendrá sentimientos encontrados, y, quizás producto de ello, albergará una empatía natural hacia Felipe Pardo y su conservadurismo. Se convertirá en el introductor de Pardo en los círculos de *LRL*. El es el que hace la presentación de los poemas de este en la revista. El es el que hace el comentario a su propuesta constitucional en 1859.

La diferencia con Felipe Pardo estribaba en la sátira. Felipe Pardo afronta esa *realidad sociológica profunda* del Perú —que creían ver los conservadores— con ironía mordaz, con cinismo, con una imaginación satírica que provoca la risa cómplice —y también cierto desasosiego y desesperanza—. Lavalle carece casi por completo de estos atributos. Cuando afronta la realidad sociológica de las castas lo hace con brutalidad, con lo que hoy llamaríamos un abierto y agresivo racismo:

Inteligencia, civilización, robustez, energía y hermosura física se encuentran reunidos en los europeos [...] los negros, los chinos, los indios, los árabes etc. introducirían en el Perú un elemento de fuerza material; pero no fuerza intelectual [...] ¿A qué aumentar la variedad introduciendo chinos? ¿A qué aumentar el número y la fuerza de los negros? ¿A qué, por último, introducir una población que lejos de civilizar nuestras masas, las embrutezca y degrade más?¹⁷

Conservador en un tiempo de liberalismo y de avanzada, Lavalle optará por mantener distancia frente a las discusio-

¹⁷ *LRL*, tomo I, p. 809.

nes y luchas propiamente políticas. Pero su compromiso será abierto para con la *Patria*, con el país; a través de la carrera diplomática.¹⁸ Otra forma de mantener su compromiso abierto con la Patria fue intentando construir al Perú desde las letras. Fundamentar la nación en una historia y tradición de siglos que tenía que ser recuperada para el incierto presente. Para hacer este presente menos incierto, o para dotarlo de sentido. Aquí vemos, repetimos, rasgos del proyecto ilustrado del siglo XVIII, y también vemos manifestarse las enseñanzas de su profesor Sebastián Lorente en el Guadalupe, para quien “después de la Historia Sagrada, lo más importante era la Historia Patria” (Rubio 1990: 85 y ss.).

A mediados de siglo XIX las fuentes para hacer una “historia peruana” eran bastante precarias. Lavalle se quejará constantemente en las páginas de *LRL* de la oscuridad que rodeaba a nuestro pasado:

[...] en cuanto a la historia del Perú, cualquier cosa, por insignificante que sea, que sobre ella se encuentre, es un verdadero tesoro para el investigador, en la escasez de datos y noticias que existen, y en la oscuridad que envuelve uno de sus más largos y más interesantes períodos, la época colonial.¹⁹

Pero Lavalle y su generación poseerá un arma fundamental de su tiempo: La invención romántica. Frente al vacío de los datos, sobraba la imaginación, la intuición, la creatividad, la capacidad de ficción. Cosas que aterrarían a los positivistas unas décadas después. En esto compartía un elemento espiritual con Ricardo Palma y con Vicente Camacho —tradicionalistas ambos—, también redactores de *LRL*.

¹⁸ La diplomacia fue durante mucho tiempo en el Perú reducto de aristócratas, más comprometidos con el Perú que con los peruanos.

¹⁹ *LRL*, tomo II, p. 7.

Lo importante era crear el *sustento* de Patria. Y para unos intelectuales que cuando estudiantes se habrían embriagado de las lecturas del Sir Walter Scott, y de los mitos románticos de su tiempo, ese sustento se construiría en el terreno borroso entre literatura y *realidad*. Lavalle se convertiría, así, en un tradicionalista al igual que Palma. Pero un tradicionalista de raigambre aristocrática, mientras que Palma lo era de raigambre plebeya. La actitud, el estilo, la sensibilidad y la filosofía de ambos frente al pasado será distinta, porque tendrán orígenes sociales distintos, provendrán de distintas posiciones en el edificio colonial-republicano.²⁰

Ambos, Lavalle y Palma, se conocieron desde adolescentes. Compartieron los mismos espacios intelectuales, los mismos amigos, la misma Lima estudiantil. Compartieron también al mismo profesor Sebastián Lorente, y la misma formación romántica y liberal de la época. Además compartieron la misma fascinación por su ciudad, la ciudad de Lima:

[...] interés y curiosidad juveniles que produjo el tomar contacto con hechos y situaciones, restos materiales y otras manifestaciones pretéritas cargadas de misterio y de leyenda, y cuya realidad, aunque prosaica, se la imaginaron poética, idílica o soñadora en virtud de su natural y exacerbada fantasía. Lima era rica en testimonios coloniales capaces de inspirar la creación romántica [...]. Ciertamente fue una actitud nueva, o por lo menos inédita en cuanto a expresión colectiva, la que su generación demostró frente al entorno ciudadano, el cual descubrió cargado de historia y sobre todo de leyenda. (Holguín 1994: 142)

²⁰ La relación entre el tradicionalismo de Lavalle y de Palma fue trabajada, aunque un tanto simplificada —en relación al movimiento romántico—, por José Carlos Mariátegui en “El proceso de la literatura” (1975: 244 y ss.).

Aunque a veces Lavalle figura en la *bohemia limeña*, no fue propiamente un bohemio —quizás su talante no se lo permitía—, pero sí estuvo cercano a esos estudiantes revoltosos, y compartió su mundo de aventuras y chanzas.

La “Bohemia Limeña” (1848-1860), ya es hora de decirlo, es el núcleo central de esta generación, y la semilla de todo lo importante que se hizo en política, historia y literatura en la Lima de mediados de siglo y de la preguerra con Chile. Fue un grupo de estudiantes adolescentes románticos, amantes de la poesía francesa —Lamartine, Víctor Hugo—, las ideas iluministas y revolucionarias, y, fundamental, de la prosa legendarista y tradicionalista de Sir Walter Scott, con su concepción de nación fundada sobre hazañas míticas, personajes heroicos, pueblos fuertes, historia vital.

Grupo de estudiantes limeños, de distintos orígenes sociales pero habitando los mismos espacios y círculos; habitando la misma Lima intelectual y literaria, aldeana y colonial, por un lado, y cosmopolita, por el otro. Articulados sobre todo alrededor de los colegios de Lima: el Convictorio de San Carlos y nuestra Señora de Guadalupe, el Colegio de Medicina. Permeados, por lo mismo, totalmente de las polémicas doctrinarias de su tiempo, y de las luchas entre conservadores y liberales, de Herrera de un lado y los hermanos Gálvez del otro, a los que podían escuchar debatiendo en los mismos salones donde estudiaban.

Atentos además a las explosiones revolucionarias, a las sublevaciones; entusiasmándose por uno u otro caudillo, por Echenique, por Vivanco o por Castilla. Y articulados también por la actividad periodística febril de esos años, periodismo, en su caso, a un paso de lo colegial y lo serio (Holguín 1994: 381).

La Revista de Lima es, desde cierto punto de vista, la revista de esos colegiales cuando llegaron a ser adultos. Ya habían ensayado previamente, 10 años atrás, con la publicación de *El Seminario de Lima* (1848), publicación que solo tuvo dos números y que es considerado por Ricardo Palma como el

origen de la “Bohemia”.²¹ José Casimiro Ulloa —en esos momentos con solo 19 años— junto con Arnaldo Márquez y Nicolás Corpancho —adolescentes ambos—, fue el que la sacó adelante. Y el mismo la volvería a sacar adelante —al lado de Lavalle— más seria y política, bajo el nombre de *Revista de Lima*, una década después.

José Casimiro Ulloa (1829-1891) es una figura central de ese grupo generacional, y tal como lo indica Basadre, el inspirador de la *LRL*. Estudió en el Colegio de Medicina de Independencia, graduándose en 1851 (Holguín 1994: 142). Fue ese mismo año a Francia, comisionado por el gobierno peruano para estudiar la organización de la enseñanza médica. Estuvo pues en ese país en uno de sus periodos más importantes: el de la dictadura de Luis Napoleón Bonaparte, y el aplastamiento de las instituciones liberales republicanas, después de la efervescencia revolucionaria de 1848.

A su regreso lo encontramos ya maduro y poseedor de un liberarismo convencido, vital y sobrio al mismo tiempo. Simpatiza con el movimiento revolucionario iniciado con Castilla al igual que muchos de los miembros de su generación. Mirará con atención tanto al radicalismo proto-socialista de un Francisco Bilbao, como las posiciones más morigeradas de un José Simón Tejada. Fue, llegando a sus treinta años, Secretario de la Comisión Fiscal del Perú en Francia, y como tal se hizo enemigo del sistema de concesiones del guano, y, años después, enemigo acérrimo de Manuel Prado y el civilismo (Tauro 1987: 2145).

Casimiro Ulloa es el liberal consistente, el más informado sobre cuestiones de Estado. Mientras que Lavalle representa

²¹ Sobre “La Bohemia Limeña” véase Holguín (1994: 139 y ss.): “Ciudad pequeña con centros de desahogo y comercio intelectual contados y conocidos, la pintoresca capital peruana no ofrecía obstáculos insuperables para que los “Bohemios” entablaran rápidas y constantes relaciones entre sí respaldados por sus compartidas aficiones”.

a la aristocracia ilustrada, comprometida solo en parte con el liberalismo. Ulloa es el pro-hombre de la clase media progresista, liberal, ponderada. Capaz de juicios reivindicativos sobre los “indios”, capaz de una comprensión histórica un tanto más abierta, y menos esencialista, sobre la situación subordinada de los campesinos indígenas en la vida republicana.

Su liberalismo consecuente lo llevaba a repudiar íntimamente toda forma de dominación que aplastara el espíritu del hombre. Como la que se había llevado a cabo sobre el individuo de los Andes. El investigador Gustavo Buntix —en un trabajo sobre el escenario cultural de mediados del XIX— encontró un texto de Ulloa en *LRL* en el que justamente se muestra esta concepción básica, principista, pero también producto de cierta meditación histórica, sobre la situación del indígena:

En otro aleccionador contexto —el comentario a los libros históricos de Lorente— Casimiro Ulloa habla del “aire de vejez” que supuestamente caracteriza “la fisonomía de ciertos indígenas”, y las teorías que ello ha motivado sobre un origen del hombre americano anterior al europeo. La explicación de Ulloa es más práctica y política [...] ‘estas ruinas de la humanidad no han sido obra gradual y lenta del tiempo que gastará un día las razas como gastará la tierra, sino la obra impía y violenta de los hombres, el triste sello de la servidumbre, tan fatal a la organización como a las dotes del espíritu’.²²

Sin embargo no podemos hablar de un Casimiro Ulloa indigenista. Existe cierta ambigüedad en otros momentos de su reflexión, que nos hacen ver que a pesar de su progresismo, no llegó a escapar al horizonte de comprensión de su época. No parece querer discutir con demasiado énfasis lo que en esos

²² José Casimiro Ulloa en *LRL* tomo VI, citado en Buntix (1993).

momentos se pensaba como natural: la inferioridad del indígena. Un ejemplo es cuando suscribe plenamente un artículo, no suyo, sino llegado a la redacción de *LRL*, entre cuyos párrafos aparece esta frase:

En el Perú cuya debilidad es indisputable, no rige el Derecho de Gentes, sino en cuanto a las obligaciones pasivas que impone: su población es diminuta; *la raza indígena es inferior a la europea*, y es bien claro que si la migración [europea] fuese copiosa ella tomaría un carácter absorbente y dominante.²³ (Énfasis nuestro)

Aún así, en otro artículo suyo aparecido en *LRL*, no vacilará en hacer una defensa férrea de los “indios”, frente a los abusos cometidos por muchos hacendados en las zonas serranas, coaccionando sus libertades básicas: “La libertad del indio [...] es tan sagrada como la de cualquier blanco [...] El trabajo debe ser libre para ser fecundo” (Citada en Kristal 1991: 30).

Ulloa jamás se adscribiría a los que, antes y después de él, llamarían al indio una “máquina de trabajo”, o “ser abyecto y degradado”. Quizás su actitud puede ser calificada como de auténtica preocupación liberal, solidaridad al mismo tiempo íntima y distante —actitudes que también poseerán intelectuales de las clases medias limeñas en el siglo siguiente, con respecto al tema rural—. Esperanzado además en que el progreso político y económico iba por sí mismo a elevar la condición de estos conciudadanos.

El espíritu de *LRL*, su proyecto cultural e histórico, no puede ser entendido sin el aliento que le dio José Casimiro Ulloa. En la ideología criolla del XIX, el representa el punto medio entre el aristocratismo ilustrado de un Lavalle, y las posiciones más disruptivas de, por ejemplo, un Francisco Laso.

²³ *LRL*, tomo I, p. 312.

Francisco Lazo (1823-1859), hijo del precursor de la Independencia e ideólogo liberal Benito Laso, escribió también profusamente en *LRL* Estudio en Arequipa dibujo y pintura, y fue discípulo de Ignacio Merino. Viajó a Europa en 1843 y regresó en 1849. En *LRL* escribirá también sobre sus experiencias en el viejo continente. Deseoso de conocer el paisaje de los Andes, los tipos humanos y las costumbres del país, recorrió pueblos y ciudades del sur. Una suerte de peregrinación hacia el *Perú desconocido*, que hicieron y seguirían haciendo después muchos limeños. Se estableció otra vez en Europa, París, entre 1852 y 1855 (Tauro 1987: 1144).

Francisco Lazo es el pintor de *El Habitante de la Cordillera* y de las famosas *Pascanas*. Figura central de la plástica del siglo pasado, junto con Ignacio Merino y Luis Montero. Hombre desgarrado y visionario, precursor del siglo XX peruano en relación a la búsqueda existencial, imaginaria y vital de lo andino desde la realidad de las urbes criollas.²⁴ Pero además cuestionador inteligente y profundo de la sociedad estamental, del racismo y de las posiciones más reaccionarias de su época.

Ya antes de la aparición de *LRL* había sacudido a sus contemporáneos con su célebre folleto *Aguinaldo para las señoras del Perú* (1854), donde hace una de las críticas más severas y certeras que se han hecho a la educación peruana, y que molestó por aquel entonces al gobierno echeniquista. Folleto que logró el apoyo y entusiasmo de los "Bohemios", y entre ellos la simpatía de Ricardo Palma.

Lazo es fundamental para entender el espíritu límite de lo criollo: lo criollo cuando llega a sus contradicciones y abismos. Pone en *LRL* la nota disruptiva, descentrante. Es el prefigurador de una radicalidad social más que política. Su visión de sociedad posible se alejó un tanto del imaginario criollo más centralista y etnocéntrico. La ironía que refleja en sus artículos llega a ser desconcertante. Sus retratos sobre el

Perú y los peruanos, son sabios. Se le podría considerar un sociólogo culturalista *avant la lettre*.

Trabajaremos a Francisco Laso, en sus concepciones sociales y políticas, y de manera más detenida, en el capítulo tercero. El es para nosotros, repetimos, una de las figuras de vanguardia más fascinante del siglo XIX, y ameritaría por sí mismo trabajos de mayor profundidad, como los que felizmente ya vienen realizando Gustavo Buntix y Natalia Majluf.

Ricardo Palma (1833-1919) también escribe en *LRL*, llegando a ser incluso director de la publicación en su etapa final. Escribe tanto poesía como pequeñas tradiciones que prefiguran su trabajo posterior (Holguín 1994: 619). También había pertenecido a la “Bohemia limeña”, y será a lo largo de su vida la expresión más importante del espíritu romántico criollo en busca de patria, de raíces de suelo, de “historias” más que de historia.

Mientras que Lavalle expresará, como veremos en el capítulo posterior, un romanticismo historicista de carácter hispanizante —el intento de reconstruir imaginariamente al Perú desde las clases españolas y los personajes criollos— Ricardo Palma en *LRL* será expresión de un intento de fundamentación plebeya de la nación. Plebeya criolla, porque, a diferencia de Laso, su relación existencial con la cultura andina no escapó de los marcos —y los prejuicios— clásicos de su época.

Manuel Pardo (1834—1878) es la otra celebridad en *LRL*. Hijo de Felipe Pardo y Aliaga, se educó mayormente en el extranjero, y estuvo en contacto directo con el progresismo y el industrialismo europeo, llegando a estudiar incluso con uno de los discípulos de Saint Simón. Pardo es la aristócrata que se da cuenta que el futuro está en la máquina, en la expansión productiva; que la civilización avanza a ritmo del ferrocarril.²⁵ Civilización avanzando sobre el *páramo* andino. Considera que

²⁴ El texto fundamental aquí es el de Buntix (1993).

²⁵ Sobre Manuel Pardo véase Mc Evoy (1994).

la política hasta hora ha sido discusiones un tanto estériles —y ahí expresa cierta desazón propia de su tiempo— y que es el pragmatismo y el progresismo el que nos hará fortalecernos como República. Escuchémoslo en *LRL* hablar sobre el congreso de 1860:

El Congreso de 1860 es fiel intérprete de la actual opinión del Perú. En ella la sed de mejorar materiales lo domina todo. Pudo haber un tiempo en que los principistas alucinaron a los pueblos con sus sistemas de política de secta. Hubo un tiempo en que el Perú creyó en la necesidad de una Constitución, hubo un tiempo en que el Perú creyó en la posibilidad de tener una Constitución, pero tras la esperanza vino la fría lección de la práctica inexorable y no tardó la época en que los pueblos se dijeron al oído sin que nadie se atreviera a repetirlo en alto voz ¿Para qué queremos una constitución? ¿Para qué sirve una constitución? ¿Las constituciones malas empeoran nuestra suerte? ¿Las constituciones buenas alivian nuestros males? Las Constituciones son por ahora una letra muerta [...].²⁶

Manuel Pardo también es el acaudalado, el plutócrata que defenderá el derecho de los *nacionales* a apoderarse de las concesiones guaneras. Su presencia en *LRL* es la principal causante de que se haya identificado a dicha publicación con la oligarquía del guano. Fue bien amigo de varios de los redactores, y muchos de estos simpatizaron y apoyaron diez años después a su Partido Civil.

Nos gustaría señalar también entre los redactores de *LRL* a los bohemios Juan Vicente Camacho (1829-1872), los

²⁶ *LRL*, tomo III, p. 100.

hermanos Luis y Luciano Benjamín Cisneros, y a Manuel Nicolás Corpancho (1831-1863). El primero, Camacho, trabajando paralelamente con Ricardo Palma en la “tradición” como género literario, y ayudando a darle forma desde *LRL*. De paso contribuyendo a forjar desde el trabajo ficcional una suerte de substrato nacional criollo. Luis B. Cisneros es el gran poeta “nostálgico, sosegado y profético a la vez” de esa generación, luego sería funcionario y diplomático (Tamayo 1992(2): 501).

Manuel Nicolás Corpancho, poeta y dramaturgo, es también una figura clave en el movimiento cultural articulado alrededor de *LRL*. El expresa, desde el punto de vista que nos interesa aquí, el puente entre política y cultura, entre un proyecto de poder como fue el de Castilla, y un proyecto ideológico cultural, liberal romántico y nacionalista, como el de los bohemios de *LRL*. Corpancho fue Secretario de Castilla y buscó la ayuda gubernamental para la tarea cultural.²⁷

Se establecían así lazos difíciles, complejos, sujetos a múltiples mediaciones y tensiones, entre un proyecto de Estado Criollo y los intelectuales que expresaban en ese momento lo más creativo de la sociedad criolla limeña. La base para estos lazos era la necesidad de un *discurso del Perú*, que se medía en términos de una Historia peruana, una Literatura nacional. *Era el movimiento romántico el que se encontraba en capacidad de imaginar construir esa historia*. Y sus intelectuales lo hicieron, intentando fusionar la matriz histórico interpretativa europea, ilustrada y romántica, con la experiencia peruana.

Pero la experiencia peruana era una experiencia colonial. Y ellos se encontraban, queriéndolo o no, y a pesar de toda la radicalidad y sensibilidad que podían mostrar, en el lado de

²⁷ “En la Secretaría del Libertador un poeta de 25 años, dulce de carácter, delicado y casi infantil en la figura, como lo describe Palma, pero lúcido y penetrante, con un talento versátil, inquieto, establecía un nuevo puente entre el gobernante y la intelectualidad romántica” (Tamayo, 1992(2): 484).

los dominadores, en Lima. La Lima aristocrática, antiguo centro del poder virreinal, intentando recuperar sus viejos blasones. Y desde ahí pensaron e imaginaron *Patria*.

Lo cual implicó, en términos generales, primero una substancial ignorancia de la realidad andina, y por lo mismo un discurso fofo, básicamente despectivo, paternal sino prepotente, con respecto a los “indios”. Y segundo, una sustancial incomodidad frente a la realidad de la “plebe” criolla y mestiza. Incomodidad que intentó ser llenada con la pasión política —la de los liberales radicales—²⁸, o con el sarcasmo —actitud básica de los aristócratas ilustrados—.

Con todo, el de *LRL* es un grupo intelectualmente consistente. Poseía todos los elementos para hablar de —usando un término más cercano a nosotros— “proyecto cultural”. A través de artículos de distinta índole, sobre geografía, historia incaica y virreinal, economía, pintura, relaciones internacionales, políticas de inmigración, etc., uno nota ese deseo de componer este “discurso del Perú”, una historia integral, total, basada tanto en los cánones científicos de la época —la *empiría*— y a la vez impregnada de los sentimientos y los ideales del romanticismo y el nacionalismo.

Sentimientos e ideales que habían inundado la literatura alemana e inglesa desde fines del siglo anterior, y la literatura francesa iniciado ya el XIX. literaturas que exaltaban *raíces*, las *energías*, las mitologías y baladas populares y nacionales, y que nuestros redactores de *L.R.L* conocían a profundidad.

Existía el deseo en los redactores de *LRL* de componer una historia que, dando consistencia al pasado y al presente, pusiera a la “patria” peruana, con todo lo que tenía de particular, en movimiento, junto y a la altura de las ondas nacionales de lo

²⁸ “El Perú responde con una generación que escapa del paisaje del hombre peruano, pero que trata de cimentar su obra sobre la libertad y la Pasión” (Tamayo, 1992: 485).

que ellos llamaban el orbe civilizado. Esta era una operación simbólica fundamental para élites que —consciente o inconscientemente, y dentro todavía de un romanticismo casi adolescente— querían asumir la dirección espiritual de un país. En esta labor de composición, de invención, se mostraban continuadores de Hipólito Unanue y José F. Sánchez Carrión, los primeros en elaborar —entre fines del XVIII e inicios del XIX— una retórica sobre la singularidad del Perú *en la historia*.²⁹

En esta búsqueda por componer un discurso histórico integral se encontraba impregnados de un sentimiento casi adánico:

Un país como el nuestro [...] que casi puede decirse que carece de prensa, cuya literatura está aún en la infancia [...] y que sin embargo tanto necesita de prensa y de libros, porque todo esta en él por crear, en la política como en la historia, en la administración como en la literatura, en las ciencias como en las artes.³⁰

²⁹ Solemos considerar la generación a la que pertenecieron los redactores de *LRL* como una generación fracasada —y aquí seguimos evidentemente a Manuel Gonzales Prada—. Sin embargo, los miembros de esta generación afirmaron un lugar discursivo, un punto de enfoque, una *mirada desde*, que, como estamos tratando de argumentar, condicionó incluso buena parte del siglo XX peruano. Dicha generación llegó a conocer, es verdad, brutalmente sus límites al llegar la Guerra con Chile. Los límites de su proyecto fueron los límites, más que de su clase, de su conformación étnica y cultural. Fueron los límites, ahora lo sabemos bien, de *lo criollo* en sí mismo como propuesta de lo nacional. A pesar de su imaginación y coherencia, no pudieron construir verdaderos puentes con ese Perú mucho más grande que ellos mismos. Pero partes fundamentales de su visión se mantendrían presentes incluso en sus detractores políticos posteriores. Desde que ellos, la generación de *LRL*, aparecieron en escena, una óptica, una posición, un espíritu, una *historicidad* criolla —limeña— dominaría nuestra vidas de país, nuestros proyectos, nuestras rebeliones, nuestra *modernidad*.

³⁰ José Antonio Lavalle, en el primer número de *LRL*. tomo I., octubre de 1859.

Si la modernidad tiene de Adán y de Fausto, ellos se afirmaban como modernos. No porque renegaran de alguna herencia, o de la tradición —de hecho no lo hicieron, aunque se ubicaron críticamente frente a ella—, sino porque se sabían demiurgos, diseñadores de un inmenso país, *espíritus ilustrados* poniendo en movimiento la Historia, en medio de lo que ellos veían —envueltos en sus propios prejuicios— como pura oscuridad e ignorancia.

Componer una trama histórica, dar cuenta de nuestra singularidad y universalidad a la vez, y conectar así discursivamente a nuestro país con el inmenso movimiento de transformación y liberación humana que ellos sentían se estaba llevando a cabo, a escala planetaria, desde la Revolución Francesa. He ahí resumido su proyecto.

Gracias a la épica de la Guerra de la Independencia podíamos sentirnos parte de ese movimiento. Teníamos también nuestros héroes de la libertad; éramos contemporáneos de las revoluciones europeas. E incluso, en varios sentidos, antecesores. Pero el caos político que sobrevino, la inmovilidad productiva, la así llamada *indolencia de las razas autóctonas* —léase indios—, todo ello conjuraba, dentro de su visión, contra lo ganado, y amenazaba con ponernos en el grado de los *pueblos sin historia*, parte de la barbarie, la incivilización. Esta amenaza preocupaba obsesivamente a nuestros redactores de *LRL*, y se manifestaba, por ejemplo, en los artículos sobre política exterior.

Y es que más allá de la lucha discursiva por la historia, de la carrera por civilización representada en los ideales de la ilustración y las imágenes del romanticismo nacionalista, más allá de todo ello existía el *demos criollo real* y los *indios*, como realidades refractarias al discurso. Existían los múltiples colores y rostros de la urbe limeña, las muchedumbres seguidoras de caudillos; las aglomeraciones bulliciosas alrededor de las mesas electorales. Existían las castas y los barrios de indios, existían los mestizos y lo *mestizo* como realidad siempre desbordante.

Existían el desorden, la mezcla, la ambigüedad, lo que no es “ni uno ni otro”.

Todo eso, para la inmensa mayoría de intelectuales del período, y también para nuestros redactores de *LRL*, resultaba generalmente amenazante porque no se dejaba capturar por las categorías de la época: categorías que hablaban de razón, de lógica, de principios triunfantes y, al mismo tiempo, de pueblos homogéneos y fuertes, de energías nacionales y raciales claras. Cómo escribir una *historia del Perú*, a la manera como existía una *historia de Francia* por ejemplo, con todo este inaprehensible material.

Esto es muy importante. El horizonte en el que nos encontramos es el del occidente ilustrado y romántico de mediados del siglo XIX; que cree que la dinámica del mundo se explica tanto por un movimiento de ideas —libertad, democracia— y la expansión de la razón, como por el accionar de energías nacionales y raciales —la idea de pueblo o *volk*— que en último término eran los mejores depositarios de esas ideas nuevas. Hegel la había establecido de manera insuperable:

La encarnación del espíritu es a la vez una realidad individual y universal, tal como se presenta en la historia del mundo bajo la forma de un pueblo. La humanidad solo se realiza dentro de los diversos pueblos que expresan a su manera, la cual es única, su carácter universal. El individuo no podría realizarse plenamente sino participando en aquello que lo sobrepasa y lo expresa a la vez, en una familia, en una cultura, en un pueblo. Solo así es *libre*. (Citado en Hypolite s.d.)

El gran iniciador de la investigación histórica, Francois Guizot, explicaba en 1820 que parte de la dinámica de la Revolución Francesa se debía a una confrontación entre los Galos y los Francos, las dos razas o pueblos que originaban la nación francesa. Lo racial, pues, al lado de lo social. Y este otro

célebre historiador, Jules Michelet, iniciaba en 1831 su famosa *Historia de Francia* con un capítulo sobre las razas (Poliakov 1974: 31 y ss.).

La Europa de inicios del XIX experimentaba —y esto es parte fundamental del romanticismo— el auge de las historias y leyendas sobre celtas, sajones, francos y galos, sobre las *razas germanas*, las *razas mediterráneas* y la *latinidad*. Los héroes de la razón y las luces se confundían con los héroes de la sangre. Se creaba así un relato ilustrado y romántico al mismo tiempo.³¹

Este relato ilustrado y romántico entraba aquí, en nuestro país, en una tensión subterránea con lo criollo. Tensión con el núcleo mismo de lo criollo, que a pesar de los enormes esfuerzos por mirarse en el espejo de España se intuía profundamente otro, oscurecido, imposibilitado de cualquier pretensión de pureza o sueño de unidad ancestral, legendaria. Rodeado, penetrado, atravesado además por la indígena, que no era sino la dimensión otra de él mismo.³²

Nuestras élites intelectuales, criollas, limeñas, y nuestros hombres de *LRL* experimentaban una tensión, que tenía que ser resuelta discursivamente, entre el movimiento de ideas revolucionarias —y los pueblos que supuestamente las encarnaban—, y nuestra *prosaica* y mestiza realidad. Tensión entre por un lado la razón, la libertad, la república, las fuerzas *nacional-raciales* civilizadoras que en otros lares habían abierto, presunta-

³¹ No deja de resultar esto paradójico desde nuestra perspectiva actual. Nosotros veremos a nuestros padres ilustrados, sobre todo franceses, porque nos enseñaron a poner la *razón* por delante, como arma contra prejuicios e ideologías opresivas. Sin embargo, para los contemporáneos de las Revoluciones Burguesas, iniciadas en 1789, era perfectamente posible hacer coincidir la más firme y rabiosa defensa de la razón con el más acendrado racismo (racismo desde nuestro lenguaje de hombres de la segunda posguerra mundial). Esta temática es espléndidamente tratada por Alejo Carpentier en su novela *El siglo de las luces*.

³² “La construcción de una identidad criolla es también la invención de una alteridad indígena” (Buntix 1993: 45).

mente, una nueva época para la humanidad, y le habían dado a esta un nuevo *horizonte ético* —una ética de la historia— y por el otro el *ethos* urbano limeño, la realidad concreta y visible, la comunidad peruana.

Comunidad vista —y aquí el lado más aristocrático (Lavalle) de la intelectualidad de LRL salía a la luz— generalmente como desordenada e inasible, *debilitada* por la mezcla, la bastardía, al mismo tiempo que anclaba, engarzada a un *no pueblo* de habitantes indolentes y moralmente aplastados, como se pensaba que eran los indios.

Resolver esta tensión era *desear una historia*. Y esto implicaba realizar diversas operaciones intelectuales. Realizar intentos creativos y consistentes —desde luego dentro del horizonte cultural de la época— por razonar un devenir, o imaginarlo. Y, muy importante, ubicarse ellos mismos, los criollos en Lima, como elementos centrales de ese devenir. Aquí es donde poder, proyecto político y cultura coincidían.

Resulta fascinante para cualquiera que pasa revista a *La Revista de Lima* ver como todos los temas, todos los artículos —sobre historia, economía, política internacional, educación, etc.—dialogan entre sí porque todos inmediatamente remiten a un fondo común, *lo nacional aún no pensado, y pensándose*. Y resulta aún mucho más fascinante descubrir ecos de sus discusiones en nuestros debates actuales.

Pero también resulta asombroso —y con esto queremos cerrar el capítulo segundo—, encontrar que a esa suerte de *ética de la historia*, ilustrada y romántica, revolucionaria y *racista*, de leyes y poderosas fuerzas civilizadoras, adoptada por los criollos, le sale al frente, aunque muy tímidamente, una otra ética, que se podría llamar *ética de la estética*, expresada sobre todo por artistas como Laso: una forma distinta de ver el mundo, de ver las posibilidades del pluralismo cultural.³³ Dentro de esta otra

³³ El término lo hemos extraído de Maffessoli (1991).

ética se da vuelta a la lógica idealista y rígida del *devenir histórico*, y se vivencia una relación más espontánea y optimista con la plural realidad popular peruana.

5. HISTORIA, REPÚBLICA Y RAZA EN *LA REVISTA DE LIMA*

Como ya dijimos, nuestra tesis intenta dar cuenta del discurso de nación y las ideas de modernidad de las élites criollas limeñas de mediados del siglo XIX. Creemos de alguna manera haber explicitado ya en los dos primeros capítulos la *forma de una época*, y haber dado cuenta del horizonte de comprensión de los intelectuales que redactaron *La Revista de Lima*.

En el presente capítulo vamos a intentar identificar algunos discursos importantes que aparecen en dicha publicación, y que pueden ayudarnos a entender mejor dicho horizonte de comprensión; el de nuestros compatriotas de hace un siglo. Y ayudarnos a entender también cómo ellos buscaron imaginar una comunidad nacional en medio de profundos abismos sociales y étnicos, abismos de los cuales, como veremos, ellos fueron plenamente conscientes.

El capítulo se divide en tres partes. En la primera parte, llamada "Incas e historia", vamos a desarrollar la idea de cómo los criollos republicanos —y los redactores de *LRL*— necesitaron afianzar un discurso sobre "los orígenes" de la nación peruana —remontándose al incanato— para darse legitimidad a sí mismos, para dar sustancialidad histórica a la patria, y también para pensar en términos utópicos un pasado al cual se podía recurrir, como una suerte de fuente moral, para rescatar parte de las virtudes que ellos querían para su República.

En la segunda parte, titulada "República, plebe, indios", vamos a hablar del *pesimismo criollo*. Pesimismo resultante del darse cuenta que tenían las fuentes económicas y materiales para levantar la República y, sin embargo, dentro de su visión de las cosas, no contaban con las "fuerzas espirituales" suficientes para esta labor.

Vamos a señalar en esta parte la desazón de los intelectuales de la élite, al mirar al pueblo de la ciudad limeña, a los que se suponía ciudadanos capaces de defender los principios republicanos. Igualmente señalaremos su desazón y pesimismo al mirar al campo, a los indios, en su supuesto inmovilismo y *ahistoricidad*.

En la tercera parte, llamada “Inmigración”, vamos a hablar de un sueño que recorrió buena parte del siglo XIX. La de un Perú poblándose de europeos que traerían, supuestamente, la fuerza espiritual y las virtudes morales necesarias para reforzar nuestra precaria República. Vamos a trabajar el tema de la “Inmigración” como una suerte de sueño de compensación, que empataba con una visión romántica e ilustrada de la historia, que como ya hemos explicitado anteriormente, hablaba en términos de pueblos homogéneos y fuertes que encarnaban los principios de razón, libertad y progreso. Es decir, los principios de la nueva forma de civilización que la humanidad estaba construyendo a partir de la Revolución Francesa.

5.1. INCAS E HISTORIA

El conocimiento sistemático sobre el período incaico seguía siendo bastante pobre a mediados del siglo XIX. Ya hicimos mención de la queja de José Antonio de Lavalle en *LRL* sobre la oscuridad que rodeada nuestro pasado. En otro lugar él escribirá que la historia preincaica e incaica “se pierde en la oscura noche de los tiempos, envuelta en mil fábulas y tradiciones, las más de ellas sin sentido común” (citado en Holguín 1994: 337), repitiendo casi textualmente el lamento que 70 años antes hiciera Hipólito Unanue en su *Idea del Perú* al hablar de un Imperio, el Incaico, “cuya fundación por los Incas quedó envuelta en las tinieblas, en un conjunto de fábulas y en una tradición incierta”.³⁴

³⁴ Primer tomo del *Mercurio Peruano*, citado por Neyra (1967: 57).

El sentimiento de estar viviendo el descuido de la historia patria —y como parte importante de ella, de la historia incaica— aparece recurrentemente en las páginas del *LRL*.

Entre los Estados de América del Sur, en el Perú es quizás en donde se revela más visiblemente esta sensible tendencia a descuidar la Historia Nacional. Aquí aparece una brillante juventud que no parece preocuparse de las empresas y hazañas de sus antepasados [...].³⁵

El autor, Enrique Tabouille, ensaya una explicación de este aparente desinterés, aludiendo a la mayor inclinación que sienten los jóvenes hacia la historia de otros países:

Pero el viejo mundo de donde irradia la civilización, la atrae y la cautiva: a buen seguro, conoce mucho mejor las conquistas de Gengis-Kan que el gran sublevamiento de Tupac Amaru, y los vergonzosos secretos de la monarquía expirante de Luis XIV le son más familiares, que la historia de la decadencia del poder español en América.

No era que los estudios nuestro pasado remoto no existieran. Ya para mediados del siglo tenemos importantes obras científicas como las de Humbolt, Prescott, Rivero y Tschudi. Pero al parecer las expectativas por una *historia patria* empezaron a desbordar los estudios hasta ese momento realizados. Escuchemos a Casimiro Ulloa en *LRL* hablar sobre la cuestión:

La América es hasta hoy un mundo desconocido, no obstante los trescientos y más años que han transcurrido desde que Cristóbal Colón sorprendió el secreto de su existencia. Ignorada

³⁵ *LRL*, tomo I, p. 276

hasta mediados del siglo XV, sus descubrimientos y conquistas sucesivas ni han podido hacerla conocer en toda su extensión, ni menos descifrar los enigmas que envuelve la historia de su antigua civilización. Muchas y serias tentativas se han hecho con este objeto. El genio y la crítica se han puesto muchas veces a la obra para interrogar las tradiciones, los monumentos, las lenguas, las razas, con el objeto de buscar en cada uno de estos elementos la letra que pudiese servir a completar la palabra de esa civilización, las piedras que se pudieran reunir para reconstruir ese edificio levantado por una raza cuyo origen mismo se escapa a todas las indagaciones. Historiadores y viajeros, naturalistas y sabios han recorrido de uno a otro de sus extremos el nuevo mundo, preguntando a sus ruinas cuál fue el pensamiento, cuál fue la raza que lo dejó escrito en esos monumentos que han desafiado hasta hoy las iras del tiempo.³⁶

Asombro, respeto, casi veneración por un pasado que se intuye como poderoso y vital. El investigador Gustavo Buntix, en un muy importante artículo ya citado, a podido rastrear este mismo sentimiento en la obra pionera de Mariano Eduardo de Rivero y Juan Diego de Tschudi *Antigüedades Peruanas*, publicada en 1851, es decir, por la época que venimos estudiando (Buntix 1993: 29). Citemos en extenso un párrafo de la obra de Rivero y Tschudi:

Pueda esta publicación sacar de su letargo a la juventud peruana, pueden nosotros desvelos avivar su entusiasmo y hacerles comprender que el polvo que pisan, latió, vivió, sintió, pensó

³⁶ "Bibliografía", LRL tomo VI, p. 254

en otro tiempo; que la justicia debe llegar tarde o temprano para todo individuo o pueblo; que Babilonia, Egipto, Grecia y Roma no son los únicos imperios que merecen servir de pábulo a una imaginación generosa; que a sus pies yace una civilización naufragada, petrificada como Niobe en su noble quebranto [...] que miles recuerdos líricos, que innumerables efectos dramáticos, que los más sabios consejos políticos y morales, deben brotar de un orbe fallecido, pero galvanizado por el estudio y entusiasmo artísticos. (Buntix 1993: 31)

Buntix hace un interesante paralelo entre esa dimensión de la mirada criolla, más empática con el pasado, dispuesta al diálogo y al aprendizaje, y aquella otra, alimentada en las primeras décadas de la vida republicana con los trabajos que el sabio alemán Alexander von Humbolt había realizado a fines del XVIII, y en la que lo andino es visto básicamente como *paisaje*: no principalmente civilización, sino sobre todo hombres reducidos al estado de naturaleza.

La perspectiva de von Humbolt reinventa el Nuevo Mundo fundamentalmente como naturaleza. Una naturaleza romántica hecha espectáculo y potenciada por fuerzas espirituales [...] en casi toda la obra de Humbolt se comparte el mismo desinterés por lo humano. Los americanos suelen aparecer solo como presencias serviciales, instrumentos para la labor del europeo, cuando no como un encanto adicional de la naturaleza salvaje. (Buntix 1993: 22)

Cabe matizar que Alexander von Humbolt no ignoró la realidad de la civilización Inca, tan manifiestamente presente —a través de las ruinas— a lo largo de su viaje por nuestras tierras. Declara su admiración por el avance material de este

Imperio —gracias a un Estado centralizador, prudente y equilibrado—, por sus caminos, sus sistemas de riego, etc.; pero no puede ocultar su rechazo espiritual por lo que él creía fue una teocracia despótica en la que la libertad del individuo se encontraba totalmente aplastada.

Inauguraba quizás con este tipo de enfoque dual sobre el período incaico, es decir, admiración técnico-social por un lado, rechazo espiritual, político-filosófico por el otro, una perspectiva que recorrerá toda la reflexión histórica criolla a lo largo de los dos siglos siguientes.

Ahora bien, si es cierto que la imagen naturalizada de lo andino, la realidad de los Andes enfocaba como paisaje portentoso y *solitario* —es decir sin gente, *deshumanizado*— caló muy hondo en parte de las élites criollas de inicios de la vida independiente, también lo es que para mediados del siglo las imágenes más sugerentes las proporcionaban enfoques como los de Rivero y Ulloa.

Ahora bien, en la L.R.L hemos encontrado representada la primera perspectiva *naturalista* —humboltiana— sobre todo en los aristócratas ilustrados como Felipe y Manuel Pardo, e incluso, aunque menos, en José Antonio Lavalle.

Felipe Pardo y Aliaga en su *Canto a la Independencia de América*, que aparece citada y comentada elogiosamente en LRL, intenta hacer una suerte de historia del Perú en verso, y divide su canto en tres partes.³⁷ En la primera parte, que es una *oda pindárica*, habla de la etapa previa a la llegada de los españoles; en la segunda, que es un *canto épico*, habla de la aventura de la Conquista; y en la tercera hace una rápida pintura de la Independencia. En las partes dos y tres el autor describe aventuras humanas, empresas vigorosas realizadas por hombres y pueblos. En la primera parte, la previa a la Conquista, el autor describe paisajes, naturaleza, no aparecen hombres:

³⁷ LRL, tomo I, p. 185 y ss.

Pródiga derramó naturaleza
 sus más preciados dones
 Engalanó de espléndida riqueza
 las índicas regiones
 Los árboles, las flores y los frutos
 que más el hombre estima
 Las pintorescas aves y los frutos
 Del más contrario clima
 De América el inmenso continente
 En sus espacios cierra
 La mano del señor omnipotente
 Posó sobre la tierra.³⁸

Sería muy arriesgado afirmar que en la conciencia criolla del siglo XIX se produjo un cambio desde la concepción *naturalista* de la realidad andina hacia la concepción más *historicista*, basada en la presencia interpeladora de la civilización Inca. Creemos que ambas concepciones convivieron y conviven hasta hoy. No eran, después de todo, opuestas. En realidad, y esto lo desarrolla muy bien Gustavo Buntix, se podía asumir una posición de rescate, defensa y orgullo del pasado Inca, y, al mismo tiempo, asumir que esa civilización se había disuelto en la historia hasta devenir pura naturaleza: hombres indiferenciados de las plantas y las rocas:

hombres que hoy pasan la vida y mueren clavados como las piedras o las plantas en el punto en que la naturaleza los echó [...] ilotas miserables, pecheros adictos a la tierra e instrumentos ciegos de todo el que alce un palo para mandarlos.

Así escribirá Manuel Pardo en *LRL*. Hombres como Mariano de Rivero o Casimiro Ulloa no inventaron por supuesto esta reivindicación y admiración por el Imperio Inca.

³⁸ *LRL*, tomo I, p. 185 y ss.

La defensa del pasado Inca se había elaborado en la intensidad de las luchas primero culturales, y después políticas y militares contra la metrópoli española, en el período independentista:

Estos hombres del reformismo del siglo XVIII, y más nítidamente, los de la revolución, creen haber salvado prodigiosamente un gran vacío histórico. Aquel que los separa a ellos, epígonos del alto período colonial, con los últimos incas. Los une su común aversión al Imperio Español. Y rechazando la “ominosa cadena”, es decir, la colonia, fabrican el prestigio del imperio incaico. Criollos, todos educados bajo la ilustración y el propio escolasticismo español, en ese afecto tardío a los desposeídos Incas se sienten solidarios. En el encuentro con el mito de una edad feliz, del paraíso perdido, del imperio idílico bebido del Inca Garcilaso.

La Utopía Andina no fue, pues, solo una cuestión de andinos. Es parte de un imaginario más abarcador. También criollo, al menos cuando estos, los criollos, vivían sus momentos más intensos y convulsionados, en los que creían estar presenciando y produciendo verdaderas rupturas en el tiempo.

En la época de la Independencia, y en las décadas siguientes, se fue haciendo muy claro para los criollos peruanos, y limeños sobre todo, el hecho que no podrían fundamentar la singularidad de su país —el Perú— sin establecer puentes con la civilización Inca. En general, tal como nos señala la historiadora Ascensión Martínez Riaza:

en los intentos de articulación del Estado nacional, una de las metas que se marcan los patriotas es la de reconstruir sus orígenes, para oponer una *historia peruana* a la impuesta por la metrópoli [...] durante el primer período constitucional la prensa ya aludió al pasado

incaico, reconociendo que como civilización había alcanzado un alto nivel y que la colonización española la había desmantelado, conduciendo al indio a un lamentable estado de apatía y sumisión. (Martínez 1985: 196 y ss.)

La civilización española había desmantelado, destruido, otra civilización, la de “nuestros hermanos mayores”, tal como proclamaba el Congreso Constituyente de 1822. Esta queja antihispánica será un componente fundamental de la identidad criolla en su filo más radical. Escuchemos a Francisco Lazo en *LRL*:

Desde que el Padre Valverde, con el ojo torvo de feroz, inquisidor, mide y magnetiza al soberano de los Andes, desde que esa boca, antro de furiosas tempestades, da el grito de matanza, porque el infeliz Inca no sabía el latín ni el castellano para comprender los misterios de la Biblia; desde que el brutal Pizarro, toma la rica cabellera del monarca peruano, y lo arroja de su anda para arrastrarlo en la tierra, desde entonces, decimos, la civilización naciente de los Incas desaparece. El Perú, desde que se juega en una noche el sol de oro, ya no es sino un campo en donde se transplanta otra raza, otra civilización.³⁹

Cabe matizar que Lazo se encontraba, como hemos visto, en el lado extremo de la conciencia criolla. El “feroz Valverde”, el “brutal Pizarro”, serán para un Felipe Pardo por el contrario personajes épicos, y la barbaridad e injusticia de la conquista no pueden ser achacados a España sino a los tiempos en que se vivía: “tanto borrón y repugnante hazaña crimen fue de los tiempos, no de España”.⁴⁰

³⁹ *LRL*, tomo I, p.79.

⁴⁰ *LRL*, tomo I, p. 185 y ss.

Con Lazo estamos pues en el centro de un discurso disidente, no hegemónico —la mayoría de criollos sentía más bien como Pardo— pero, y he aquí lo notorio, discurso heredero también de un imaginario criollo atrapado en sus propias ambigüedades emocionales e interpretativas.

Si tuviéramos que generalizar diríamos que lo que predominó en el mundo cultural criollo, y esto se encuentra muy bien reflejado en *LRL*, fue un *incaismo* sin anti-hispanismo. Una solución de compromiso, una ambigüedad si se quiere. Un deseo de historia, de arraigo y legitimidad, la sensación de estar llenando ellos —los criollos— un vacío histórico, y ser los portavoces de una vieja reivindicación, la del Inca vejado. Pero a la vez el sentimiento íntimo de ser españoles-americanos, y por lo mismo, el de tener que construir su república en oposición o por encima de la *república de indios*.

Para mediados de siglo los criollos limeños saben que existe una historia incaica de la cual tienen que apropiarse para fortalecer simbólicamente a su país frente a la comunidad internacional y frente a los demás países de Sudamérica: “les es imprescindible encontrar lazos que los arraiguen en el territorio que reclaman, el Tahuantinsuyo, y deciden asumir como propio el legado incaico” (Martínez 1985: 196).

Ahora bien, la historiadora Martínez nos dice que se trata a fin de cuentas de una elaboración artificial, de una coartada necesaria para justificar la separación de España, porque en definitiva “los criollos pretendían substituir a los peninsulares en la gestión de los asuntos peruanos sin variar las distancias que les separaban de la sociedad no blanca” (Martínez 1985: 197). O, como diría otro historiador, “*contestin colonial rule and at the same time protecting its flanks from the rubalterns*” (Turner 1997: 3).

Y esto es en gran parte cierto. Pero las prácticas discursivas, en este caso el *incaismo criollo*, no solo pueden ser vistas como intentos racionales de dar solución a determinados conflictos políticos. Al menos en la época que estudiamos encontramos

algo más que un intento de legitimar discursivamente un *statu quo* político. El discurso incaista forma parte del horizonte *nacionalista romántico* del que hemos estado hablando a lo largo de este trabajo; es el *background* con el que cuentan los criollos para constituir identidades y sentimientos.

El incaismo le proporciona incluso imágenes que les ayudan a pensar en términos éticos y utópicos. La civilización Inca empieza a ser vista como un referente de *polis* posible, en la que se practicaron las virtudes de la honradez, la justicia, la solidaridad y el espíritu comunal; en la que el Estado se preocupaba de todos logrando una verdadera paz social. Y aquí vemos inevitablemente las huellas de Garcilaso de la Vega y sus *Comentarios Reales*, libro que la mayoría de los criollos intelectuales conocía a la perfección.

No es quizás en los estudios científicos donde este filón ético utópico aparece de manera nítida, sino más bien en la literatura. De allí que no es casual que muchos artículos científicos del XIX empiecen declarando su desconfianza hacia los textos de Garcilaso, asumiendo su falta de rigurosidad y su pertenencia al reino de la ficción y la fábula literaria: Hipólito Unanue la hace y, en *LRL*, Casimiro Ulloa:

El único historiador nacional de esos tiempos, Garcilaso, no solo cedió a un espíritu altamente inclinado a lo maravilloso, sino que no pudo desprenderse de las preocupaciones de su origen que le han hecho mirar las cosas bajo un prisma engañoso. En consecuencia de todo esto, no es posible abordar el terreno de la historia antigua del Perú, sin exponerse a grandes desvíos.⁴¹

Pero los literatos y poetas criollos, aquellos que por ejemplo en *LRL* intentaban fundamentar románticamente la nación, no tuvieron reparos en utilizar las imágenes de Garcilaso,

⁴¹ Casimiro Ulloa, "Bibliografía", *LRL*, tomo VI, p. 254.

y otras, en las que el Estado Inca aparecía como un ejemplo de república ética y armoniosa. Hay un tono de elegía hablar del Imperio:

Tupac Yupanqui, el rico en todas las virtudes como lo llaman los Huaravecs del Cuzco, va recorriendo en paseo triunfal su vasto imperio y por donde quiera que pasa se elevan unánimes gritos de bendición. El pueblo aplaude a su soberano porque él le da prosperidad y dicha.

El texto es de Ricardo Palma, apareció en *LRL* bajo el nombre de "Palla-Huarcuna. Tradición de la época de los Incas".⁴² Ricardo Palma, bajo el espíritu del romanticismo, intentará en todo su proyecto literario reconstruir el pasado peruano para dar sustancia a nuestra realidad como nación: dotar al pasado incaico y virreinal de una fuerza no rígida ni acartonada sino vital. Su falta de "rigurosidad" histórica fue justamente su ventaja en un tiempo que más que verdades científicas se necesitaban poderosas imágenes, experiencia compartida, sentimiento de continuidad, emociones.

El Incanato resultaba un espacio ficcional muy rico para dotar a la cultura criolla de esas imágenes, utopías, emociones. Más significativo que la prosa de Palma en cuanto al tema del incaico, es el poema "Manco Capac" de Arnaldo Márquez, aparecido en el Tomo V de *LRL*. El poema es síntesis de todo lo imaginario de la época. Se refiere a los "tiempos dorados", esos tiempos dorados que al parecer toda sociedad necesita imaginar para constituirse como tal. Una suerte de paraíso perdido, que aunque nunca existió históricamente, nos dice mucho sobre los deseos, los valores, los conflictos, de la sociedad que los sueña y añora:

Cada cual tiene su hogar
de la intemperie al abrigo

⁴² *LRL*, tomo I, pp. 535-536.

y un campo que cultivar;
y no se ve en el lugar
ni salteador ni mendigo

Ni se ve en puerta o ventana
cerrojo, llave o pestillo,
que la precaución es vana
donde la mente es tan sana
y el corazón tan sencillo

Aquí la ley iguales
a todos da los deberes
y los goces naturales
no a unos pocos los placeres
y a todo el resto los males

Por eso entre los *peruanos*
no hay malvados ni mendigos
por hambrientos o villanos:
aquí son todos amigos,
y más que amigos hermanos.

Y guardan en los graneros
para los años severos,
en múltiple provisión
todos los frutos postreros
de la pasada estación

Así de la carestía
se encuentra el pueblo al abrigo,
y trae la paz cada día
la abundancia y la alegría
y el bien de todos consigo.⁴³ (Subrayado mío)

⁴³ LRL, tomo V, pp. 455 y ss.

La cultura criolla podía sentirse legítimamente heredera de un Imperio poderoso, de una arcadia social: el Perú, —y no Bolivia, ni Ecuador, ni Chile, nuestros conflictivos vecinos— había sido el centro de esta civilización. El Perú era el *país de los Incas*. Definitivamente en una época como mediados del siglo XIX, en que las naciones latinoamericanas se encontraban en formación y en una muy aguda disputa por el poder entre ellas —entre otras cosas para delimitar fronteras— el reivindicar a los Incas resultaba simbólicamente fundamental.

Y curiosamente fue desde Lima de donde intelectual y literariamente se hizo más por fortalecer y dar forma a este discurso incaista. La recriollización del Perú en el siglo XIX implicó la apropiación de una vertiente histórica e imaginaria —la incaica— que, en sentido estricto, pertenecía más al espacio andino, al sur, más precisamente a las élites cusqueñas. *LRL* también sirvió de espacio para expresar estos intentos de pensar nación, pensar a los “peruanos” —ver el poema de Márquez o el escrito de Lazo ya citados—, remontándonos a los orígenes.

5.2. REPÚBLICA, PLEBE, INDIOS

Porque en pueblos tan sumisos como los nuestros, donde todo se espera del Gobierno, donde la sociedad no es *sui juris*, ni parece aspirar a gobernarse a sí misma, donde las ideas de República constituyen el sentimiento de muy pocos, la especulación de muchos, y un lenguaje nada inteligente para el mayor número; el gobierno alternativo, y aun el mismo sistema representativo, el origen de los poderes, los derechos políticos en fin, son teorías de que hacen alto tan reducido número de personas, que no llegan a formar fuerza bastante para convertirlas en una verdad práctica, y solo sirven de juguete e irrisión del que más puede; así es, que en nuestra práctica del derecho público

no hay otras formas, ni otra división posible de gobiernos, que la de buenos y malos, no otra medida, termómetro o distintivo para calificarlos, que los bienes o males que de ellos emanen.

La cita es de *LRL* de 1861. Expresa el pesimismo criollo aún en los momentos de mayor salud republicana; cuando las arcas están llenas, cuando se acaba de promulgar —1860— una Constitución después de un muy vital debate parlamentario, Constitución destinada a perdurar 60 años, cuando el conservadurismo más estamental y ultramontano se encuentra en retroceso; y cuando Lima ha recuperado su hegemonía cultural y política sobre el resto del país. Pero recoge lo que en ese momento se veía como el fondo oscuro y apático —en medio de la prosperidad material— del *demos* urbano limeño.

Como ya hemos explicado, los años de la publicación de *LRL* se corresponden con los del auge liberal y la hegemonía de los proyectos más progresistas en relación a cómo construir una república. El año de 1854 marca, como todos sabemos, un hito: la abolición de la esclavitud y del tributo indígena. Aunque en la práctica el sojuzgamiento cotidiano de los negros e indios continuaba, se percibía que el Perú había logrado su segunda Independencia, y así lo sentían muchos criollos de la época, que apoyaron fervorosa y exaltadamente a Castilla, y lo proclamaban un héroe revolucionario.

Y es que supuestamente ahora sí se podía organizar sanamente una República: las leyes consagraban a todos como iguales, como ciudadanos. Y de la igualdad y la ciudadanía surgía el espíritu público, tan necesario en un país sujeto a constantes asonadas y aventuras. Castilla así lo había hecho manifiesto en los decretos que abolían la esclavitud (3 de diciembre de 1854) y el tributo (5 de julio de 1854).

Considerando:

V: Que la regeneración política, proclamada por los pueblos para corregir los abusos monstruosos de la administración del general Echenique, tiene el fin esencial de hacer prácticos los derechos de libertad, igualdad y prosperidad escritos en la Constitución de la República y de hacer en adelante imposibles las dictaduras deshonrosas, fundadas sobre el envilecimiento de las masas. (Decreto de supresión de la contribución de indígenas)

Pero nuestro redactor de *LRL*, arriba citado, está aludiendo pesimistamente a un *ethos* que no podía ser captado por las leyes, decretos y Constituciones, y que incluso entraba en abierta confrontación con estos: “donde todo se espera del gobierno, donde la sociedad no es *sui juris*, ni parece esperar a gobernarse a sí misma”. El habla desde la experiencia de la calle, de la urbe, desde las conversaciones y opiniones cotidianas; y con una mirada ciertamente aristocratizante, juzga a una sociedad que, aparte de unos pocos grupos ilustrados, parece estar constituida en su mayoría por plebe.

Plebe y no ciudadanos era lo que, en la mirada de muchos intelectuales, estaba produciendo nuestra sociedad. Por ejemplo, sabían que la manumisión de los esclavos ocasionaría crisis presupuestal y encarecimiento de los alimentos por falta de brazos, consideraban que ese era un precio justo que colectivamente se tenía que pagar por el crimen de la esclavitud (Basadre 1980: 211 y ss.). Pero se encontraban menos resignados y más temerosos frente a lo que ellos creían un aumento del bandolerismo —cosa que según Basadre (1980: 212) obedeció más a un prejuicio que a la realidad—, y frente, aún peor, a la degradación de la actividad político-electoral en la ciudad. Actividad que, ciertamente, ya desde los inicios de la República tenía ribetes de fenómeno bandoleril.

Según Basadre, la abolición de la esclavitud llevó a los negros a la política. En un tono algo prejuicioso el historiador nos dice: “se convirtieron en agentes de las algaradas electorales; fueron los adalides del capitulerismo criollo hecho de gritos y embriaguez” (Basadre 1994: 128).

La descripción que hace Manuel Vicente Villarán de los procesos electorales es aún más viva:

La víspera se reunían en los locales ubicados en las cercanías de las plazas públicas, bandas de plebe asalariada. Allí, durante la noche, eran armadas y embriagadas y al despuntar el día se disputaban a viva fuerza las mesas y las ánforas. Quien tenía las mesas había ganado la elección y para ello había que expulsar de la plaza al bando contrario [...] las autoridades eran un factor decisivo. Soldados disfrazados o sin disfraz intervenían. (Citado en Basadre 1980: 210)

Manuel Atanasio Fuentes caricaturiza en 1855 los procesos electorales en Lima, dibuja una mesa con botellas y debajo pone “elementos de popularidad”, dibuja un armario con fusiles y debajo escribe “las garantías individuales”, dibuja un barril y escribe “el espíritu público” (Basadre 1980: 211). Cabría aquí otra vez citar a Felipe Pardo y Aliaga en *LRL*:

Hierve tráfico torpe y fraudulento:
 llueve puñadas y empellones
 Sube de cigarros y alcohol en densa nube
 diabólica algazara el firmamento...
 Hay de todo
 Niños, locos, tunantes y borrachos,
 que cumplen con la Ley; pues de este modo
 constituyendo electoral colegio,
 ejerce el Pueblo-Rey su poder regio.

La República pensaba desde Lima eran también — aunque no le gustara a los aristócratas— los pobres de la ciudad, que participaban en estos procesos, símbolos de la democracia. La República era también la plebe de los viejos barrios, barrios que progresivamente dejaban de ser pluriétnicos y plurisociales —aristócratas, comerciantes, obreros compartiendo la misma zona— y adoptaban un perfil más mestizo popular —los blancos ricos se iban yendo hacia el sur—, o *criollo popular*.

Y lo criollo popular, como se sabe, no era necesariamente del gusto de los que querían forjar, desde el Estado y desde la actividad letrada, una república sobria y de fuertes principios. Lo criollo popular, la plebe urbana limeña, era más bien —en la visión de las élites, como la mostrada por el poema de Pardo— caótica y disoluta, poco capaz de un esfuerzo político constructor.

Y es que en realidad, tal como indica Aldo Panfichi, por esa época, se va formando en los viejos barrios y en los terrenos baldíos aledaños a la ciudad, una plebe limeña criolla con características propias, con una cultura propia, distanciada de la tutela aristocrática (Panfichi 1995: 37 y ss.). Es con esta plebe con la que tienen que contar también, para bien o para mal, los proyectos liberales republicanos, ellos son al fin de cuentas la fuente de la *soberanía popular*. Esa era la plebe que debía devenir *pueblo* consciente, y que supuestamente debía levantarse a la hora de tocar las campanas de la insurrección contra cualquier tiranía.

Aparte de las contiendas electorales, y ocasionales tumultos, la Lima del siglo XIX no se caracterizaba por ser una urbe dada a las grandes agitaciones políticas en defensa de los principios republicanos. Habían habido, hasta la fecha que estudiamos, dos grandes levantamientos popular-democráticos, uno en 1834 contra la oligarquía gamarrista, y otro en 1844,

encabezado por Domingo Elías, en rebelión contra las fatigantes contiendas entre caudillos (Basadre 1980: 178).⁴⁴

Basadre nos cuenta que a la luz de estos levantamientos los contemporáneos pretendieron ver una cierta maduración cívica en los limeños: “una confianza ingenua en el poder del pueblo para impedir en lo sucesivo cualquier despotismo”. Pero esto no resultó cierto. Fue más bien la apatía y el “cierra puertas” ante el sonar de las botas, por un lado, y el bandolerismo electoral, ya descrito, por el otro, las constantes en nuestra *polis*. Pardo y Aliaga lo expresa así:

Y apenas tienen del motín barrunto
gritan los ciudadanos: “Cierra puertas”
y calles vense y plazas en un punto
como por golpe eléctrico desiertas
¿Qué extraño pues que el mandarín presunto
las puertas halle del poder abiertas
si al anunciar su criminal empeño
solo tranca las suyas el limeño?

El imaginario romántico liberal se había alimentado de las grandes revueltas europeas urbanas, de 1789, de 1830, de 1848. Nuestros jóvenes liberales y radicales limeños de los años 50, también habían crecido al amparo de términos como Convención, Asamblea Popular, Insurrección. Pero todo eso solo podían buscarlo fuera de Lima. Allí, en valles y serranías, en el extenso territorio patrio, haciendo de secretarios de los caudillos en disputa, Gálvez, Corpancho, el mismo Palma, daban rienda suelta a sus sueños republicanos.

Los que imaginaban una dinámica ciudadina políticamente activa, con ciudadanos militantes dispuestos a defender los logros revolucionarios, solo encontraron en Lima una plebe

⁴⁴ En el año 1872 se daría el espectacular y sangriento levantamiento contra los hermanos Gutiérrez.

“bullera pero apática, inconsistente, ininteligible en el fondo”. Los Francisco Bilbao y los Enrique Alvarado —dos de los más afanados radicales de la época—, los entusiastas agitadores agrupados en torno a periódicos fugaces como *El Porvenir*, *La actualidad*, *La revolución* no pudieron encontrar demasiado piso para sus afanes (1980: 94). Ninguno de estos sectores fue después de todo influyente a la hora de las grandes decisiones, y su idea de ciudadanos-militantes no pasó de ser un sueño, que ellos mismos abandonarían después, sumándose a las canteras del escepticismo.

Todo esto puede llevar a explicar un gran vacío encontrado en *LRL*. A pesar de ser muchos de sus redactores ardientes liberales, de haber iniciado su vida política en las “horas gloriosas” de la Revolución liberal y de la Convención del 55, no encontramos a lo largo de los seis tomos de la publicación que hemos revisado, ningún artículo o poema dedicado a la acción popular urbana, sea pacífica —como las elecciones— o beligerante; o que apele a la imagen del levantamiento democrático del pueblo en la ciudad. Eran entusiastas admiradores de Víctor Hugo, y no mencionaron las barricadas, símbolo del liberalismo revolucionario. Eran admiradores de la Constitución Francesa e Inglesa, de la soberanía popular, pero el pueblo casi no aparece en los artículos, más que como sujeto potencial, construido luego de un arduo trabajo pedagógico.

Esto no fue quizás solamente por desconfianza aristocrática y elitista hacia las masas, hacia la plebe urbana, como se suele decir. Fue quizás más porque no creyeron encontrar un referente sociológico, real, en los limeños, que alimentara el sueño de un pueblo actuando por principios, por valores republicanos. Fue una suerte de desencanto lo que predominó en los intelectuales, atrapados entre las botas militares, de las que ellos mismos dependían, y la desidia casi generalizada.

Ellos fueron conscientes, y *LRL* así lo muestra, de la distancia entre los papeles, las doctrinas, y los hechos. Optaron entonces, al menos ese es el espíritu de esta publicación, por una

moderación esperanzada, que no renunciara a las ideologías por el puro pragmatismo. Optaron por el esfuerzo intelectual de comprender, de enseñar, aunque estuvieron limitados por el horizonte cultural en el que vivían.

Felipe Pardo —aunque con su clásico espíritu satírico y burlándose de las ilusiones de muchos liberales—, captaría algo de la posición entre el desencanto, las ganas de creer, y la necesidad de pragmatismo en su poema “Constitución Política”, escrito en 1857:

¿Quieres dar libertad?
 En realidad palpable, no es papeles;
 Da justicia severa, no teorías;
 Gobierno firme y fácil, no pasteles;
 Danos paz, danos orden, y no orgías;
 danos a su deber empleados fieles;
 danos educación y no doctrina
 como en la que en tu ley se nos propina.

Curiosa sensación la de los intelectuales de *LRL* de estar viviendo la prosperidad material, el auge de la ciudad, la posibilidad de manejar recursos para construir un orden nacional, y sin embargo no contar con un espíritu público, un *demos* consistente, que respaldara sus esfuerzos. Los más aristocráticos apenas pudieron reprimir sus deseos de echarle la culpa a la bastardía de la urbe, incluso al elemento caótico y bandolero traído por cholos y negros.

En contra de estas posiciones tenemos otra vez a Francisco Laso, que en su vanguardista artículo “Croquis del carácter peruano” de *LRL*, intenta combatir todos los prejuicios de su tiempo —de ahí que este artículo sea un excelente texto para, por negación, indagar en el horizonte cultural y racial de la época—. El tono de un tanto paternal —y no escapa del todo al prejuicio—, pero expresa claramente un intento de pensar democracia y orden sin valerse de criterios de casta, y lo que es

mejor, sin valerse del esencialismo racial que estaba tan en boga en su tiempo.

Es el orden social, y no la raza, lo que produce los males. Si los problemas sociales y políticos que afrontamos los tuvieran que afrontar en Europa, sus pueblos —*blancos y puros*— se comportarían de la misma manera:

Los negros que generalmente han sido tratados en otras colonias de un modo cruel, siempre tuvieron mejor suerte en el Perú; y es de notarse que, el negro de quien se dice que es malo por naturaleza, sea en el Perú, es decir, en el país donde se le trata mejor, menos perverso de lo que quieren suponerlo. Si el negro fuera malo por instinto, demasiado campo tuviera en el Perú, país clásico de la impunidad, para desarrollar sus malas propensiones. Mas se ha visto el año 55 que habiéndose emancipado en un solo día a millares de esclavos, estos, no usaron de su independencia sino para cantar alegres por su libertad. ¿Cuando se habla de asesinatos y de robos por qué se culpa a los negros y no a los malos gobiernos incapaces de establecer una buena política? Bajo el detestable sistema de abandono en el que vivimos, si la plebe estuviera compuesta de rusos y polacos, estos tal vez cometieran más excesos que nuestros cholos y negros. Si en París y en Londres la policía estuviese *tan bien organizada* como la del Perú, ciertamente no se podría andar a medio día por las calles sin ser saqueado.⁴⁵

Pero aún así ni el mismo Lazo escapa del pesimismo criollo a la hora de pensar la urbe política, la falta de carácter de los limeños para la actividad republicana creadora:

⁴⁵ LRL. tomo II, p. 311.

El costeño es inteligente, franco, alegre, expansivo en todo menos en política. El costeño, en general, está más dispuesto a la hilaridad que a la reflexión. El costeño, *siempre en general*, es más decididor que profundo: por esto prefiere la crítica, la burla, al raciocinio; se complace hablando de la mujer, del juego y de cualquier cosa ligera; pero, bosteza si se le habla media hora de una cuestión seria; enmudece si se le habla de política, y toma su sombrero si se ataca al gobierno.⁴⁶

El extraño sentimiento de desolación republicana se ahondaba aún más al poner la mirada en el campo. No es el miedo a un posible levantamiento indígena lo que aparece más frecuentemente en el horizonte cultural criollo de esos años, al menos por lo que extraemos de las páginas de *LRL*. Es más bien la incomodidad por lo que ellos veían como un inmovilismo serrano que lindaba en parte con el naturalismo y en parte con el salvajismo y la barbarie.

En general, la ciudad criolla se había venido distanciando del campo desde los inicios de la vida republicana. En la medida que ideológicamente refutaban el orden colonial, los criollos refutaban también, al menos formalmente, las instituciones y las categorías españolas que durante tres siglos habían venido construyendo una muy delicada y compleja relación campo-ciudad, costa-sierra, dominados-dominantes, estamentos-gobierno. La república liberal, a diferencia de la Colonia, no supo mayormente cómo definir a los indígenas (Noéjovich 1991), y por lo mismo estos fueron expulsados del orden racional, casi como *expulsados de la historia*, al menos en el campo de las percepciones (Nugent 1992).

La abolición del tributo indígena, en 1854, implicaba la ruptura del último vínculo legal Estado-indios, vínculo que

⁴⁶ Ibid, p. 312.

había sido base fundamental del edificio colonial. En el plano de la ideología resultaba un triunfo incuestionable del liberalismo. Recordemos todas las luchas desde inicios de la república por sacar al indio de cualquier definición especial, y nombrarlo simplemente ciudadano. Tal como proclama San Martín, el 28 de agosto de 1821:

Siendo un atentado contra la naturaleza y la libertad obligar a un ciudadano a consagrarse gratuitamente al servicio de otro [...] que sea extinguido el servicio que *los peruanos conocidos antes con el nombre de indios o naturales*, hacían bajo la denominación de mitas, pongos [...]. (Subrayado nuestro)

Pero la desvinculación legal con respecto a los indios por parte del Estado, que fue una tendencia del siglo XIX y que para la época que estudiamos llega a su momento cúspide, implicó una desconexión cultural aún mayor entre el mundo criollo limeño —base del poder— y las poblaciones andinas.

Se podría quitar el apoyo legal —basado en los conceptos coloniales— a los indios y comunidades en nombre del igualitarismo republicano. Pero esto hubiese implicado construir nuevas bases institucionales para esa población que, de otra manera, quedaba flotante y extrañada del todo social, como efectivamente sucedió. Los intentos del Estado por reinventar su relación con los *indígenas*, redefinirlos dentro del vocabulario liberal, se vieron mayormente frustrados (Noéjovich 1991: 46 y ss.).

Paradójicamente entonces, en el horizonte de comprensión republicano los *indios* tuvieron menos lugar. Para el funcionario colonial el indio era un hecho, un dato de la realidad, perfectamente asimilable; para el funcionario republicano, el indio no podía dejar de ser una paradoja desesperante, una incomodidad. Como tal se le trata en todos los textos, artículos, ensayos que se escriben en la época. Y como tal se le trata

generalmente en los artículos sobre derecho, educación pública, hacienda, etc., escritos en *LRL*.

En la medida que esta —1850-60— es una época de gran producción jurídica, en que las bases constitucionales y administrativas del país fueron reorganizadas (Trazegnies 1979: 161), *LRL* también reflejará el intento de los intelectuales del Estado —escribirán allí varios que ya eran o serían altos funcionarios y secretarios de ministerio— por formular políticas adecuadas para la nación. *Los indios* tenían también forzosamente que ser considerados en estas políticas, y el tono desesperado con el que se trata el tema resulta muy significativo de la desolación y menosprecio criollo republicano hacia la sierra. Apreciamos el tono de Tomás Dávila en su celebrado artículo “La instrucción primaria”, en *LRL*:

Y aunque todas las constituciones que se han publicado en el Perú han garantizado la instrucción primaria gratuita, no habiéndose hecho efectiva hasta hoy tan preciosa garantía, puesto que nuestros indígenas cada día son más ignorantes y estúpidos [...]. Partamos del incuestionable hecho, que los indios tienen la más profunda aversión a la escuela, y prefieren estar escondidos en las breñas o páramos, muertos de hambre [...] Ha más de treinta y nueve años, que nos titulamos independientes, y esa infeliz raza se halla más ignorante y más abyecta que en tiempos del coloniaje [...].⁴⁷

“Prefieren estar escondidos en las breñas y páramos”. Esta frase es profundamente significativa de la visión y desazón criolla con respecto al Ande. Manuel Pardo, en su proyecto para conquistar el Perú por medio de los ferrocarriles, razonará también sobre los beneficios que traerían estos para el país, al

⁴⁷ *LRL*, tomo I, p. 588 y ss.

lograr sacar a los indígenas de su letargo, de su “estupidizante sueño”. Citémoslo otra vez:

Si los ferrocarriles están llamados a ejercer una misión de resurrección en los desiertos salvajes de América, no lo están menos de a efectuar una revolución moral e intelectual en las masas atrasadas e ignorantes que forman el grueso de nuestra población. Este benéfico influjo lo ejercerán las vías de dos maneras. Una, dando movilidad a los *hombres que hoy pasan su vida y mueren clavados como las piedras o las plantas en el punto en que la naturaleza los echó*. [...] solo mejorando su condición puede dárseles esos principios de dignidad e independencia personal sin lo que jamás pueden ser otra cosa que ilotas miserables, pecheros adictos a la tierra e instrumentos ciegos de todo el que alce un palo para mandarlo.⁴⁸

Curiosa conjunción de progresismo modernizador y desprecio. Absoluta ignorancia de la sociedad rural, de los pueblos del Ande, más allá de su evidente pobreza. La República, en esta imagen, solo se haría posible avanzando sobre lo salvaje, sobre lo bárbaro, sobre hombres cuasi-plantas, o cuasi-piedras. Hombres totalmente fuera de la historia. Y serían justamente los criollos de Lima, los llamados a efectuar este avance —al menos imaginar que se podía hacer—, y organizar una República verdadera. Su desolación frente a las precarias bases para construir esta, la República, tenía que ser compensada con el fuerte voluntarismo, el entusiasmo por la empresa cultural y el deseo de historia; voluntarismo, entusiasmo y deseo que se manifiestan claramente en las páginas de *LRL*.

El avance criollo era, como ya hemos dicho, un avance sobre la oscuridad, el caos, sobre el Perú profundo e incognos-

⁴⁸ “Estudio sobre provincia de Jauja”. *LRL*, tomo I, p. 391.

cible. En esta categoría estaban no solo los campesinos y sus aldeas, sino todas las zonas de las *mancha india*, las urbes andinas con sus clases medias, clases de las que solo podía venir anarquía, feudalismo, señores de horca y cuchillo, embrutecedores de las masas. Señores que organizaban a la *indiada* para sus descabellados fines políticos. La desconfianza hacia los proyectos políticos del sur andino era notoria.

Aunque es destacable la falta de un verdadero intento de comprensión de la realidad social andina, más allá de la mera condena y desprecio, no se pueden decir que todos los intelectuales de *LRL* compartían el mismo tono. Otros, como Casimiro Ulloa, se mostraban más moderados y abiertos. Y, otra vez, tenemos el ejemplo de Francisco Lazo intentando hacer una suerte de sociología del Ande y de sus gentes, rechazando cualquier fácil naturalismo y racionalismo excluyente:

El desprecio que generalmente se tiene y se ostenta por la raza indígena nos parece tanto más injusto, cuanto que encontramos en el indio peruano cualidades muy distinguidas y raras en el hombre; nadie es más sobrio que el indio, nadie muere con más calma y resignación. No obstante estas cualidades el indio es considerado perezoso y cobarde [...]. La raza indígena, pues, es una buena raza a la cual no se ha sabido considerar.⁴⁹

Para resumir, nos encontramos —en la autopercepción de los limeños ilustrados— con una República precaria, desolada. Pero esto podía servir para dotar, a los intelectuales comprometidos, de un sentido fuerte de misión civilizadora. Más aún cuanto que para los ojos del mundo europeo, ellos eran vistos como miembros de una nación salvaje. Las ganas de

⁴⁹ "Croquis sobre el carácter peruano" *LRL*, tomo II, p. 305 y ss.

reivindicar frente a la comunidad internacional su derecho a pertenecer al conjunto de las repúblicas libres es intensa en las páginas de *LRL*.

Y esto se mezcla además con una suerte de culpa por sentirse los herederos de la *España reaccionaria*, de sus instituciones coloniales y arcaicas, siempre vapuleadas por el resto de la Europa ilustrada. Escuchemos a Ignacio Noboa en *LRL* en un artículo significativamente titulado “El pueblo peruano es como todos los demás pueblos”. Refiriéndose a los permanentes juicios que hacen los viajeros europeos sobre nosotros, Noboa afirma:

Sin más que no haber esclavos negros, en Francia o Inglaterra, algunos de sus ilustrados hijos, se espantan de la esclavitud y aún no pueden concebir como pueda echarse mano para el servicio de la gente de color, sin más que ver a las mujeres por las calles con la cabeza tapada con sus pañolones, declaran que nuestras señoras no tienen gusto; sin más que ver a nuestros jinetes en sus monturas de cajón, se sonríen de nuestras extravagancias, sin más que ver una corrida de toros, se duelen de nuestra barbarie; sin más que ver nuestras haciendas de agricultura, se admiran de nuestro atraso, y así sucesivamente deploran, en todos los ramos, nuestra falta de actividad, de luces, nuestras tendencias erróneas, nuestra escasez de tino y de conocimiento en cuantas materias tienen relaciones con la sociedad que habitamos.⁵⁰

Este es un sentimiento predominante en *LRL*, casi nos atreveríamos a decir un complejo. República precaria, desolada, de costumbres poco compatibles con el espíritu del *enlightment*,

⁵⁰ *LRL*, tomo V, p. 16.

criticada fuera, por los países de la revolución y la libertad; países que ellos sentían como compañeros de historia.

Los criollos de Lima se sabían los llamados a efectuar una suerte de salvación nacional para que el Perú —ya lo hemos dicho en el capítulo anterior— se *enganchara* con la historia nueva que se venía escribiendo desde 1789 en todo el orbe civilizado. Pero miraban hacia la ciudad y creían ver solo “plebe y casas sin espíritu republicano”. Miraban al campo y veían indios “clavados como las piedras y las plantas”. Entonces, en el imaginario del siglo XIX, se creyó ver como parte de la solución a nuestra precariedad, el inocular nuestra historia con la razas fuertes y viriles que venían construyendo la Europa moderna y libre.

El sueño de la inmigración europea caló, de esta manera, muy hondo en la conciencia criolla. Este fue en *LRL* uno de los temas más tratados, y en el que todos los intelectuales tuvieron algo que decir.

5.3. INMIGRACIÓN

La educación y la mejora moral de todos los pueblos y especialmente de los pueblos americanos, no se debe esperar de los libros ni de las doctrinas: la regeneración moral del pueblo como ha dicho Alberti, no es planta que se reproduce de semilla, sino que *es necesario transplantar* para que se propague. Nuestros pueblos necesitan por cierto y con harta urgencia de hábitos de moralidad, de orden, de amor al trabajo, de respeto a la ley y a las autoridades, que les darán al mismo tiempo sentimientos de propia dignidad y de independencia relativa; pero estos hábitos y estos sentimientos no los infunden las leyes ni los libros, los partidos políticos ni las escuelas primarias: todas las Biblias que un representante de la República quiso repartir a

los pueblos del Perú no inspirarán a esos pueblos los sentimientos religiosos y morales que puede inspirarles la *inmigración*. (Subrayado nuestro)

Así escribía Manuel Pardo en su artículo sobre la inmigración vascongada, aparecido en *LRL*.⁵¹ Y así, todos los redactores coinciden en que un refuerzo importante para nuestro proceso de civilización, para nuestra permanencia en la historia, lo daría la inmigración europea.

Ya hemos dicho que una de las características de las conciencias criolla limeña era sentir el espacio existente más allá de las murallas de Lima como espacio del desorden, de caos, o como un *espacio vacío*. Si en los valles o serranías solo se podrían ver hombres confundibles con las plantas y las piedras, hombres-naturaleza, es decir los indios, la sensación que quedaba era entonces la de un enorme espacio por civilizar.

Eran los hombres europeos, campesinos “sanos y honestos”, robustecidos con las virtudes propias de la “raza blanca” los llamados a cumplir esta misión. Repitamos aquí las palabras de José Antonio de Lavalle en *LRL*:

La cuestión de la inmigración está resuelta en la opinión: todos estamos de acuerdo en la necesidad de importar al Perú nuevos pobladores; lo que queda por decir es, cuáles serán esos pobladores europeos, africanos o asiáticos. En nuestra pobre opinión, nada convendrá más que la introducción de europeos. Inteligencia, civilización, robustez, energía y hermosura física se encuentran reunidos en ellos.⁵²

Esa *pobre opinión* era la de todos sus contemporáneos. Y seguiría siéndola a lo largo de todo el siglo XIX. Escuchemos a Hildebrando Fuentes en 1892:

⁵¹ *LRL* tomo II, p. 103.

⁵² *LRL*, tomo I, p. 808.

La inmigración levantará con su valor mágico los grandes centro de población en todo el territorio peruano; sembrará nuestras grandes llanuras, irregulares quebradas y apiñados bosques de ciudades europeas, con todos los atractivos y comodidades de la civilización moderna; hará surcar nuestros mares y ríos por las embarcaciones que son vehículo de comercio; el silbato de la locomotora hará vibrar sus notas de la quebrada al llano, del llano a la puna; los penachos de humo saldrán a borbotones de las fabricas.(Citado en Marcone 1992)

No sabemos si algún otro país en el mundo confió tanto en la capacidad de un proceso civilizatorio transplantado desde Europa. No es tampoco que se buscara una segunda invasión europea. O la disolución del Perú como país en el *continuum* de la civilización blanca. En realidad, la idea era que la ciudad criolla se mantuviera firme y floreciente, orgullosa de sus tradiciones, de su capacidad de organización y mando en toda la república. Era el campo el que tenía que ser llenado con componentes caucásicos. Los criollos querían ver *farmers* dóciles y trabajadores alrededor suyo. Todos ellos obedientes al Estado.

Inconscientemente muchos asumieron que el Perú tenía que regenerarse y limpiarse de su bastaría. Eso solo se lograría a través de las décadas y quizás los siglos, pero tenía que empezarse ya. Los componentes *oscuros* de nuestra nacionalidad se irían con el tiempo disolviendo, perdiéndose en una mayoría que si bien sería mestiza, el fuerte componente blanco sería el hegemónico (Portocarrero inédito [1994]).

Una vez decidida una política de inmigración el asunto fue cómo hacer atractivo nuestro país a los ojos de los europeos. Evidentemente, si desde afuera se tenía la imagen de un país salvaje, desprovisto de leyes, y donde se tenían a cientos de miles

de individuos —los indios— bajo espantosas condiciones de servidumbre —tal como denunciaban muchos viajeros, y además tal como afirmaba la *leyenda negra* sobre nuestro país— los miembros de esas naciones, por más pobres que fueran, no vendrían.

Ellos, los posibles inmigrantes, eran en la imaginación criolla miembros de países libres y civilizados, y con un fuerte sentido de dignidad personal. No iban a caer en manos de hacendados explotadores. Continúa Lavalle:

pero los europeos no pueden ser destinados como jornaleros a las haciendas de la costa: el sistema que se observe con ellos, tiene que ser necesariamente el adoptado en los Estados Unidos y en el Brasil, en donde se introducen como propietarios por cuenta del gobierno.⁵³

Entre líneas se puede leer cierta aprehensión y culpa: los jornaleros de la costa, como los campesinos colonos de la sierra, eran sometidos en el Perú a condiciones que los europeos considerarían humillantes, de vulneración de la dignidad personal. Los inmigrantes blancos no debían ser sometidos a las condiciones en que trabajan los *coolies* chinos, o los esclavos negros, incluso los que ya no lo eran.

En el fondo estaba evidentemente la idea de que estas dos razas, asiáticos y negros, eran inferiores: era casi propio de su naturaleza el poder soportar la condición servil; mientras que en la naturaleza de los blancos estaba el instinto de la libertad, o un espíritu amplio que no se dejaba aplastar fácilmente. Sigamos con Lavalle en *LRL*.

Manifestaba nuestra decisión por la inmigración europea, y poniéndola fuera de toda comparación con la africana y con la asiática,

⁵³ *LRL* tomo I, p. 808.

solo nos queda examinar cual de estas dos sería la mejor, dado que sea necesario apelar a la una o la otra. Para esto apelaremos a nuestra propia experiencia, adquirida en el trabajo de campo efectuado con chinos y con negros. Es verdad, que el chino es más sumiso que el negro: lo es también que el chino es más hábil que el negro, para cierta clase de trabajos que demandan prolijidad y esmero; pero es innegable que es mucho menos robusto, mucho menos enérgico, y mucho menos capaz de amoldarse a la civilización del país.⁵⁴

Los criollos más elitistas y aristocráticos siempre repudiaron la idea de una mezcla demasiado profusa de razas, pero para civilizar nuestro país se debía adoptar cierto concepto de mestizaje donde, como ya hemos dicho, lo blanco predominara. Aunque algunos hubieran deseado que el avance blanco europeo se hubiera dado sobre el retroceso o reducción de las demás razas, el realismo y el pragmatismo obligaba a pensar en buscar los componentes de las *razas inferiores* que fueran compatibles con las virtudes que se querían resaltar para construir la república. Detrás del término “amoldarse a la civilización del país” para referirse a los chinos, se encontraba todo este razonamiento. Continúa Lavalle:

El negro es más susceptible de mezclarse con la raza blanca o con la indígena y de esa mezcla salen otras razas, sino tan perfectas como la caucasiana, a los menos superiores a la etiope y a la mongólica: un término medio del cual han salido seres notables por la elevación de su carácter y de su inteligencia. El chino, dado a vicios solitarios y contra natura, rara vez se mezcla con las otras razas, y cuando lo hace,

⁵⁴ Ibidem, p. 808.

produce seres cuya parte moral e intelectual aún no han podido observarse en el Perú; pero que físicamente son monstruosos.⁵⁵

A los extremos a los que podría llegar el imaginario racista. Por último el problema de las razas era también un asunto de *estética*. Y esto se encontraba fuertemente arraigado en el inconsciente criollo. Sin embargo, podemos hallar también aquí, en la misma época, en la misma publicación, el pensamiento disruptivo, disidente. Francisco Laso —tantas veces nombrado en nuestra tesis— en su hermoso artículo “La paleta y los colores”, nos hace soñar con una posibilidad diferente, con maneras distintas de ver las cosas. Aplica su visión estética para proponer una ética y una política:

En el gran taller de la tierra, en el cual Dios omnipotente y sabio ha colocado razas de diversas índoles y diferentes colores, ¿por qué estos colores no han de ser útiles los unos a los otros, modificándose en sus propiedades para llegar a la perfección en el cuadro de la humanidad [...] Qué es lo que constituye al hombre, es acaso la piel, no: —es la forma— es la inteligencia —es el corazón—. Pues, si por la forma ya hay en la mezcla hermosura, si por la inteligencia la mezcla ha dado un Dumas y por el corazón Lima tiene un Fray Martín de Porras, claro es que la mezcla produce buenos resultados en todo, y que solo falta el cultivo de las castas oscuras para tener seres perfectos en abundancia.

Cuando hemos asistido en Lima a una solemnidad religiosa o alguna fiesta cívica, al ver mezcladas tantas fisonomías diferentes y, sobre todo, al fijarnos en la variedad inconmensurable

⁵⁵ Ibidem, p. 809.

de los colores que resultan [...] no hemos podido menos que comparar a esa reunión de peruanos con una paleta ricamente adornada con abundantes colores y variadísimos tonos [...].⁵⁶

El componente fundamental de todos los discursos sobre la inmigración tenía que ver con las *fuerzas espirituales* que los europeos tenían que introducir a la nación:

Aunque se nos tache de cansados, repetiremos, que los negros, los chinos, los indios, los árabes introducirían un elemento de fuerza material; pero no fuerza intelectual, de civilización ni de progreso, que es a lo que debemos aspirar. El Perú es un país poblado con gran variedad de razas, y cuya civilización está por desgracia lejos de ser perfecta, ¿a que aumentar esta variedad introduciendo chinos?, ¿a qué aumentar el número y la fuerza de los negros?, ¿a qué por último introducir una población que lejos de civilizar nuestras masas, las embrutezca y degrade más? Procuremos que el elemento blanco domine en el Perú, y que su población crezca con pobladores hábiles, inteligentes, cultos y civilizados.⁵⁷

En el capítulo anterior hemos explicado que el romanticismo nacionalista inglés, alemán y francés se basaban en la idea que la hegemonía de la libertad y la democracia no habían sido fruto de una razón abstracta, sino de una razón insertada en un *volk*: Hegel es aquí la figura paradigmática. La República democrática, los principios ilustrados que se encontraban detrás de ella, eran el fruto del combate de pueblos homogéneos, fuertes y viriles que estaba abriendo nuevos caminos para la

⁵⁶ LRL, tomo I, p. 231.

⁵⁷ José A de Lavalle, LRL tomo I, p. 809.

historia, que estaban abriendo una nueva era para la civilización.

Los criollos limeños intuían que sin esas fuerzas espirituales no se podría construir aquí una República. Por ello, el empeño por la inmigración no se debía a un asunto meramente biológico: era un asunto político en el más profundo sentido del término.

En el Perú debía ser posible la existencia de una fuerza espiritual, una *raza*, que sostuviera el proyecto de nación, y que hiciera posible *una historia*. Esa raza iba a ser la conjunción de lo mejor de la herencia española —ellos mismos—, y los blancos migrantes que iban a poblar nuestro territorio. Los indios también participarían, pero en la medida que se fueran haciendo cada vez más mestizos. Los negros y los chinos se mantendrían siempre como elementos subordinados, y para algunos, debían en realidad desaparecer. ¿Qué raza era esa que sostendría el proyecto de nación? En *LRL* no aparece esto demasiado explícito. Pero en varios artículos se menciona a la *raza latina* como nuestra fuente de más profunda identidad.

En un momento en que nos encontrábamos en un soterrado antagonismo con los Estados Unidos, se fue fortaleciendo la idea de una *latinidad* contrapuesta al espíritu agresivo anglosajón que amenazaba desde el norte. Bajo estas circunstancias se fue alimentando cada vez más la noción del papel de *lo latino* en la era de libertad que se había abierto en el mundo.

Es por ello que cuando se pensaba en la inmigración, buena parte de los criollos vio con mayor simpatía la llegada de elementos españoles y mediterráneos. Quizás se pensó que de esa manera afianzaríamos, daríamos una inyección de energía a nuestra debilitada criollidad, hispanidad. Pero además, en la medida que era la ciudad criolla la que debía mantener siempre el control sobre la población, se temió que la fundación de colonias alemanas o inglesas en zonas alejadas del país, podría ocasionar con el tiempo el intento de estas colonias de separarse del territorio patrio y pretender su independencia.

Una población de cinco a seis mil inmigrados por año, yankees, ingleses o alemanes, lo que haría hoy un total de veinte y cinco a treinta mil aventureros posesionados de la embocadura de todos nuestros ríos navegables. ¿Cómo nos arreglaríamos para sujetar a nuestras leyes y bajo nuestro dominio una nación extranjera y relativamente populosa, que podría oponer una masa de quince a veinte mil hombres a las pequeñas fuerzas que nuestros disturbios políticos nos permitieran destacar de vez en cuando hacia esos parajes remotos? [...] colonizar con ingleses, americanos o alemanes, *gentes de costumbres, hábitos y hasta de preocupaciones distintas y aún opuestas a las nuestras* las márgenes de Ucayali y del Amazonas, es decir, territorios que al más ligero esfuerzo pueden fácilmente desprenderse del resto del país.⁵⁸ (Subrayado nuestro).

La cuestión cultural estaba muy presente. No se trataba para Pardo, ni para muchos de sus contemporáneos, de traer cualquier migración Europea, y bajo cualquier forma. La idea de *latinidad*, aunque no muy bien procesada todavía, se encontraba presente. Escuchemos al mismo Pardo hacer un incondicional elogio en *LRL* de lo que representaba ese elemento de latinidad: la inmigración española vascongada. Inmigración que esos momentos se estaba llevando a cabo en nuestro país:

Sin que por un momento abriguemos la idea de ensalzar la inmigración española a costa de los demás nacionales de otros países que han venido al nuestro en grandísimo número, y vienen cada día, a ejercer la mayoría de ellos honradamente sus industrias [...] séanos permitido manifestar

⁵⁸ Manuel Pardo, "Estudios sobre el Jauja". *LRL*, tomo I, p. 102 y ss.

sin embozo nuestra predilección por esos extranjeros que hablan nuestra misma lengua, que adoran a la Divinidad del mismo modo, por cuyas venas corre la misma sangre que por las nuestras, que están animados por los mismos sentimientos, que hasta están sujetos a las mismas preocupaciones que nosotros, y a los que se les aplica el nombre de extranjeros únicamente porque no hay nombre intermedio que aplicarles entre el de extranjeros y el de nacionales. ¿Ni por qué hemos de tener embozo por manifestar en alta voz nuestra predilección? Por ser menos intensas que las simpatías de familias o la de nacionalidad no son menos reales e indudables la de raza. No le dan la preferencia los americanos del norte a la inmigración anglosajona, y la inmigración sajona a la América del Norte. ¿Por qué no hemos de declarar nosotros los americanos del Sur nuestra simpatía por la inmigración española que a su vez prefiere venir a establecerse en estos pobres pueblos atrasados, que ir a participar de la civilización de los anglosajones de nuestro continente?⁵⁹

El sueño de la inmigración española fracasó. Los vascos que vinieron al Perú no se hicieron esos dóciles granjeros que se esperaba de ellos. Rechazaron este país maquillado que se les presentaba, detrás del cual solo habían haciendas y explotación. La inmigración europea fracasó. Nuestras serranías no se poblaron de robustos y honestos blancos que sembrarían progreso por donde quiera que pisaran.

Los criollos de Lima siguieron soñando y deseando historia. Siguieron imaginando sus orígenes legendarios, tra-

⁵⁹ Manuel Pardo, "La inmigración vascongada". *LRL*, tomo II, p. 107.

tando de reconstruir su pasado, siguieron pensando en su República fuerte, anclada en fuerzas espirituales, raciales, poderosas, en un pueblo que defendiera principios en vez de seguir caudillos. Siguieron profundamente alejados de los indios, considerándolos parte de una naturaleza que tendría que ser despertada e incorporada a la civilización.

Hasta que llegó a la guerra con Chile. Y el romanticismo nacionalista se convirtió en un realismo amargo, seco. Y los sueños empezaron a cambiar. La República criolla sería herida en lo más profundo. Y es que con el tiempo, y bajo el primer influjo de las doctrinas radicales como el anarquismo, esa *plebe apática* se haría radical e irreconocible. Y también los indios, con el inicio de las sublevaciones campesinas, abandonarían “sus piedras y sus plantas” para reclamar su lugar en la Patria. Aún así, después del desastre, Lima conservaría su lugar como centro de la República. El proceso iniciado con el Guano, es decir la conquista del Perú desde Lima, continuaría a través de la llamada “República Aristocrática”. Y muchos de los imaginarios, mucho del horizonte cultural que hemos tratado de reconstruir aquí, se mantendría bajo distintas formas y discursos a lo largo del siglo siguiente.

En *La Revista de Lima* podemos por eso aún reconocer parte de lo que somos como país. Los sueños criollos del siglo XIX siguen siendo, bajo formas distintas, todavía parte de los sueños de hoy.

6. A MODO DE CONCLUSIÓN

Cuando en 1995 realizamos con Sandro Venturo un trabajo sobre la vigencia de José Carlos Mariátegui en los jóvenes de hoy, descubrimos algo que debía ser evidente para la comunidad intelectual y política en ese momento, pero que sin embargo no lo era (Del Castillo y Venturo 1995). Más allá de los textos aislados del Amauta, de sus artículos, o de tal o cual idea doctrinaria, Mariátegui debía ser ubicado en el *horizonte de*

comprensión de su época, es decir, en el conjunto de conceptos, discursos, visiones, imágenes, que los hombres de ese tiempo emplearon para entender al país y a sí mismos. Sin embargo, esta idea de “horizonte de comprensión” no se encontraba demasiada difundida en las ciencias sociales.

Si el horizonte de comprensión del Mariátegui era el nuestro aún, entonces su vigencia no era un asunto problemático. Pero si esto no era así, entonces hablar de la *vigencia* de Mariátegui debía de merecer un trato más cuidadoso y menos retórico del que hasta ahora se le venía dando.

En ese ensayo señalamos tres horizontes dentro de los cuales José Carlos Mariátegui produjo su obra: el horizonte indianista, el horizonte antioligárquico y el “horizonte” —este sí entre comillas— socialista. Entre comillas porque más que un horizonte de comprensión, el socialismo nos pareció un discurso segregado desde el propio horizonte antioligárquico.

Este no es el lugar para desarrollar las ideas de este trabajo —remitimos al lector al texto—, baste decir que para nosotros, la poca receptividad de Mariátegui entre los jóvenes hubiera debido ser explicada como producto del cambio de los horizontes de comprensión en los peruanos de hoy —cambios en las ideas que tenemos de nosotros mismos y de los problemas que nos toca como sociedad resolver, y cambios también en la manera de formular, de definir, esos mismos problemas—. Cambios en los horizontes de comprensión que determinan —para usar una palabra un tanto gastada— un verdadero *cambio de época*.

Hubo en el ensayo mencionado muchos vacíos y muchas afirmaciones que quedaron sin la debida sustentación. En una parte mencionamos que José Carlos Mariátegui podía ser, a pesar de su indigenismo, ubicado plenamente dentro de la *tradición intelectual criolla*, cuando esta intentaba incorporar al *indio* a la República. Y decir que Mariátegui formaba parte de la tradición intelectual nos parecía restarle un poco de su fuerza

disruptiva. Pero al final no encontramos otra manera de dar cuenta del hilo conductor de sus propuestas.

Esto me llevó, a partir de entonces, y más allá de los límites de aquel ensayo, a intentar ir dando con una definición más clara de lo que significaba la *tradición intelectual criolla*. Quería saber si era posible utilizar este término —intelectualidad criolla— para dar cuenta de algo sustancial. Saber si lo “criollo” podía servir para referirse a una matriz de pensamiento, un horizonte comprensivo, o solamente era una referencia geográfica, étnica, cultural, con tan amplia gama de significados, que al final su uso para las ciencias sociales terminaba siendo banal.

Fue en estas búsquedas que llegué a *La Revista de Lima*. Empecé a leerla al principio con una mezcla de enorme curiosidad y también con mucha diversión. Era encontrarme con los limeños de hace un siglo y medio, encontrarme con sus esperanzas, con sus visiones, con el país en el que imaginaban vivir. Y en esa lectura, al principio casi despreocupaba y lúdica, y luego cada vez más atenta, fui encontrando constantes. Constantes que sí me permitían reconstruir —con las escasas herramientas de un no-historiador como soy yo—, un horizonte comprensivo, y algo que podía ser catalogado específicamente como *lo criollo*, a la hora de pensar los problemas sociales y nacionales.

Permítaseme decir, aunque no sea una afirmación sociológica, que lo primero que me asombró fue encontrarme con *hombres razonables*, y a su peculiar modo, *modernos*. Yo me había formado en una tradición intelectual según la cual la modernidad peruana había empezado en el siglo XX con González Prada, y más aún, con José C. Mariátegui y Haya de la Torre. Todo lo anterior había sido oscuridad, “edad media”.

Me resultó así muy educativo encontrarme con figuras como Casimiro Ulloa, Francisco Laso, Ricardo Palma, e incluso el mismo Manuel Pardo. Hombres todos ellos que buscaron intensamente dar salidas republicanas y democráticas

a problemas sociales, étnicos y económicos muy fuertes, y de los cuales ellos fueron conscientes.

No intento, ni intenté a lo largo del trabajo, hacer una apología de esta generación previa a la Guerra con Chile. Menos aún intenté disfrazar sus errores y prejuicios, o *salvarlos* para la historia. Básicamente mantengo la idea que el pensamiento radical del siglo veinte hizo un sano y necesario cuestionamiento del país de élites y haciendas, de señores y siervos, que realmente era esta llamada República independiente.

Mis intenciones fueron solamente dar cuenta de algunas líneas interpretativas, horizontes comprensivos, que podían servir para entender el pensamiento social peruano en su continuidad desde el siglo XIX. Mi afán fue aclararme y aclarar un poco más a mis compañeros investigadores, el uso del término "criollo" a la hora de describir un tipo de pensamiento, para que pueda ser usado con un poco más de precisión en trabajos que se hicieran posteriormente. Espero ser juzgado según estas intenciones.

Me faltaron los instrumentos propios del historiador para dar mayor consistencia a lo que iba encontrando. Me faltó desarrollar mucho más algunas partes. Me faltó más material historiográfico, trabajo de archivo, mejor metodología. Pero creo que la presente tesis es una buena exploración de un sociólogo en terrenos que no son los suyos.

La forma propia de la tesis me obliga a poner unas *conclusiones* al final del presente trabajo. Creo sinceramente que lo que he ido hallando en mi investigación sobre *La Revista de Lima* lo he ido explicitando bien en su momento y en cada capítulo. Aún así, me parece útil intentar escribir unas conclusiones, resumiendo quizás las principales ideas de mi tesis, aunque muchísimos matices quedarán sin mencionar.

1. El proceso histórico más importante del siglo XIX quizás haya consistido en la reconstrucción de Lima como *centro de*

la república. Después de un período de decadencia de Lima, en que esta ciudad perdió —por causa de las guerras y la miseria— la hegemonía que había tenido desde el siglo XVIII, con su importante clase comercial naviera, y con su vida cultural, ella, Lima, vuelve a recuperar por vía de las armas y del Guano, y venciendo política y militarmente al sur andino, su poder organizador y su fuerza como sede del Estado.

Los proyectos federalistas, separatistas, confederativos, de ciudades como Arequipa, Cuzco, e incluso La Paz, son vencidos definitivamente para mediados del siglo. El *orden nacional* deviene en el orden organizado desde Lima, es decir, el orden criollo. Este orden criollo-limeño implicó no solo la reconstrucción de fuerzas materiales, sino también culturales. Implicó la necesidad de producir discursos sobre el país, imágenes fundantes, formas de imaginar una comunidad nacional en medio de la fragmentación social, étnica y económica. La aparición de *La Revista de Lima* coincide con este momento histórico. *LRL* expresará en sus páginas el proceso de imaginación y hasta invención de una comunidad nacional desde Lima. De ahí su enorme importancia cultural.

2. Uno de los mecanismos básicos de mediados del siglo XIX, y que también se expresarán en *LRL*, fue hacer coincidir nación-civilización, con el componente criollo-limeño de la sociedad. Desde entonces, el sur andino quedó como sinónimo de oscuridad, anarquía y caos. Parte del horizonte de comprensión criollo consistió en una enorme desconfianza hacia todos los proyectos provenientes del sur andino, por considerarlos parte del Perú atrasado, feudal e incivilizado.
3. Los redactores de *LRL* se pensaron a sí mismos como los responsables de imaginar y organizar una república y una nación desde Lima. Se pensaron como una suerte de demiurgos que debían construir sobre la total precariedad

social y política, y sobre la falta de memoria histórica. Es verdad que dentro de ellos mismos encontramos diferentes posiciones y visiones. Encontramos la sátira a veces muy mordaz y denigrante y a veces muy sabia de un Felipe Pardo y Aliaga. La “ambigüedad moral del humor”, como diría Gonzalo Portocarrero. Encontramos al aristocratismo ilustrado de un José Antonio de Lavalle; el pragmatismo industrialista de Manuel Pardo y su confianza y fe en el progreso; la moderación, el ponderado liberalismo, y el conocimiento consistente de los asuntos del Estado de un Casimiro Ulloa, representante, y adelantado quizás, de los proyectos reformistas de clase media que conocería el siglo veinte. Y encontramos también el pensamiento radical y disruptivo de un Francisco Laso, combatiendo con inteligencia y valor todos los prejuicios de su época. Y adelantándonos con sus imágenes y visiones estéticas al Perú pluricultural, mestizo que somos hoy.

Pero todos ellos compartieron un mismo ímpetu organizador, desde un centro cultural que era Lima. Quizás encontramos aquí otro componente del horizonte de comprensión criollo: el pensarse como eje o centro ordenador de la república, en medio de un territorio que es casi considerado como un espacio en blanco, o demasiado precario para que pueda por sí mismo darse un orden. Quizás podemos rastrear aquí —especulando un poco— la herencia del virreinato, cuando los funcionarios del Rey organizaron el territorio desde esta ciudad.

4. Uno de los componentes básicos de esta labor de imaginar una comunidad nacional fue lo que hemos llamado el *romanticismo-nacionalista*. El Perú tenía que tener igual sustancialidad histórica que el resto de países del orden civilizado; de países como Francia e Inglaterra, que tenía sus grandes historias, leyendas y mitos fundantes. De ahí que en *LRL* se produzca un enorme esfuerzo literario por crear una nación desde una historia ficcionada, si bien no muy consistente

desde el punto de vista *científico*, sí con la suficiente fuerza expresiva como para consolidar procesos identificatorios entre los criollos.

El recurrir al Incanato como origen de la patria y de los patriotas, y como fuente utópica inagotable; las tradiciones elaboradas por Camacho, Palma, Lavalle sobre el Virreinato y los inicios de la república; los estudios sobre provincias y pueblos, sobre costumbres y sobre caracteres humanos; las reflexiones sobre las razas; todo ello formó parte de este proceso de dotar de sustancialidad a la joven República peruana. Y con ello dotarse de sustancialidad a ellos mismos.

5. A pesar de este enorme esfuerzo intelectual, en *LRL* se expresa también la vivencia de una paradoja. Los criollos al parecer sentían que contaban con la fuerza material y económica para organizar la república, pero sentían también que carecían de los elementos sociales y espirituales para levantar esta República realmente. La plebe urbana era considerada como débil y anémica, incapaz de todo verdadero esfuerzo republicano. Quizás —así lo entendieron algunos— por los elementos de bastardía y mezcla presentes en ella. Por el otro lado, el campo es visualizado como un espacio vacío, donde los hombres se asemejan a las plantas y a las piedras.

No hubo durante el siglo XIX, al menos según lo que apreciamos en *LRL*, el temor a un movimiento “telúrico indígena” que invadiera las ciudades criollas. Por el contrario, lo que predominó fue un sentimiento de desazón frente a un inmenso territorio que debía ser *despertado*, para formar parte de la República y el progreso nacional. La confianza de Manuel Pardo en la capacidad de los ferrocarriles reflejaba esta concepción.

6. El Romanticismo nacionalista del que hemos venido hablando tenía un fuerte componente de lo que ahora llama-

ríamos *racismo*. Según el pensamiento occidental del siglo IX, la civilización, la razón, las ideas ilustradas de libertad y democracia habían encarnado en pueblos —*volke*—homogéneos, fuertes y viriles que las habían llevado adelante; y con ello habían abierto una nueva época para la humanidad.

Los criollos de LRL también pensaron, de manera general, que esas fuerzas racial-espirituales tenían que arraigarse y asentarse en nuestro país. Pensaron en la *raza latina*, que sería el componente espiritual que le daría fuerza a la República. Y como parte de este proceso soñaron durante buena parte del siglo XIX con una inmigración europea —especialmente mediterránea—que fecundara nuestra tierras.

Existió una desconfianza, generalmente sutil, a un mestizaje demasiado profuso. En todo caso de lo que se trataba era que por un lado, los indios se mestizaran, los blancos avanzaran como *farmers* por nuestros valles y serranías, y por el otro, que el componente negro y chino fuera con el tiempo disminuyendo considerablemente. Solo así se llegaría a producir esa *raza latina* que conformaría el alma de nuestra república.

Para finalizar nuestra tesis, podríamos decir que este imaginario romántico-nacionalista, de un pueblo fuerte y consistente racialmente, que sustentara la república, perduró por mucho tiempo. Fueron pocos los intelectuales —entre ellos Laso, y también a su manera Ricardo Palma con su reivindicación de la plebe criolla— que en su tiempo la refutaron, y quedó flotando como idea en nuestros sueños más ocultos.

Durante buen tiempo, incluso ya entrado el siglo XX, algunos atribuyeron la precariedad de nuestro país al mestizaje debilitante de nuestro pueblo. Ni el propio José Carlos Mariátegui —y ya empezamos este capítulo hablando de él podemos cerrarlo igual— escapó del todo a su concepción. El también fue heredero de algunas visiones del romanticismo

nacionalista, con su idea de pueblos fuertes, homogéneos, y con su menosprecio por la mezcla, que generalmente producía debilidad y sensualidad. Escuchamos una cita suya de 1928:

Desconfiamos del mestizo explosivo, exteriorizante, inestable, desprovisto espiritualmente de los agentes imponderables de una sólida tradición moral [...] un relente de baja y torpe sensualidad, sin idealización, sin alegría, sin refinamiento, flota pesadamente en la atmósfera del burgo mestizo. Poblaciones que no continúan la línea autóctona y en las que no reaparece sino negativa y deformadamente el perfil indígena. Y que tampoco conservan, en su fondo espiritual, la filiación española, medieval, católica. (*Labor*, n.º 7, 1929)⁶⁰

Este texto pudo haber aparecido sin ningún problema en *LRL*. Y no precisamente del lado de los más progresistas como Laso. Es el lenguaje, son los términos, es el horizonte cultural. Qué hizo que en un escritor como Mariátegui —que produjo párrafos tan bellos y conmovedores sobre la ciudad criolla, la procesión, las calles— a la hora de pensar proyecto, historia, transformación, no rescatará este componente que *estéticamente* conocía tan bien.

Creemos que la respuesta puede ir por lado del romanticismo nacionalista que hemos estado analizando, y que heredó Mariátegui de las generaciones anteriores. Frente a un discurso que reivindicaba, como hemos visto, naciones y razas enérgicas que cumplían labores civilizadoras, tareas históricas, Mariátegui tuvo también que crear discursivamente una raza, un pueblo enérgico —el pueblo indígena— que cumpliera desde el otro lado, es una casi perfecta simetría, el mismo papel.

⁶⁰ Sobre este tema véase Manrique (1995) y Tapia (1995).

En el Perú, para Mariátegui, era el pueblo indígena el que iba a ser portador de la historia, del cambio, de la nueva civilización socialista. Su discurso pertenecía aquí totalmente al siglo XIX. Todo lo que estaba en medio —negros, mulatos, mestizos, criollos— no tenían cómo ser ubicados discursivamente. Esto no quería decir que no existieran en Mariátegui lazos afectivos, culturales, humanos, con ellos. Por el contrario, ellos —el burgo mestizo— eran su realidad cotidiana, su mundo próximo, su estética diaria —como bien lo demostró con sus excelentes textos sobre la urbe limeña—. Solo que Mariátegui —y aquí Laso puede ser considerado más visionario— no pudo convertir esa estética en una ética para pensar la historia.

BIBLIOGRAFÍA

- BASADRE, Jorge. *Historia de la República del Perú*, tomo III. Lima: Editorial Universitaria, 1983.
- BASADRE, Jorge. *Perú problema y posibilidad*. Lima: Fundación M.J. Bustamante de la Fuente. 1994.
- BASADRE, Jorge. *La multitud, la ciudad y el campo en la historia del Perú*. Lima: Mosca Azul Editores, 1980.
- BONILLA, Heraclio. *Guano y burguesía en el Perú*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1974.
- BUNTIX, Gustavo "Del Habitante de las cordilleras al indio alfarero. Variaciones sobre un tema de Francisco Laso". *Márgenes*, n.º 10/11, 1993.
- COTLER, Julio. *Clases, Estado y nación en el Perú*. Lima: IEP, 1982.
- DEL CASTILLO, Daniel y Sandro VENTURO SHULTZ. "La estima de Mariátegui: 1883-1989. Ensayo sobre cultura política y horizontes culturales". En PORTOCARRERO, Gonzalo y otros (eds.). *La Aventura de Mariátegui, Nuevas perspectivas*. Lima: Fondo Editorial PUCP, 1985.
- FLORES GALINDO, Alberto. *Aristocracia y plebe. Lima 1786-1830*. Lima: Mosca Azul Editores, 1984.
- FLORES GALINDO, Alberto. *Nueva Historia General del Perú*. Lima: Mosca Azul Editores, 1980.
- GARGUREVICH, Juan. *Introducción a la historia de los medios, comunicación masivo en el Perú*. Lima: Ed. Horizonte, 1977.
- GOOTENBERG, Paul "Los liberales asediados: el fracaso de la primera generación de librecambistas en el Perú, 1820-1850". *Revista Andina*, n.º 17, 1990.
- GUARDINO, Peter y Charles WALKER. "Estado, sociedad y política en el Perú y México entre fines de la colonia y comienzos de la República". *Histórica*, 1992.

- GUNTHER DOERING, Juan y Guillermo LOHMANN VILLENA. Madrid: Editorial Mapfre, 1992. Hypolite, Jean. *Introducción a la Filosofía de la Historia de Hegel*. S.d.
- HOLGUIN CALLO, Oswaldo. *Ricardo Palma. Tiempos de Infancia y Bohemia*. Lima: Fondo Editorial PUC, 1994.
- JACOBSEN, Nils. "Libre comercio, élites regionales y mercado interno en el sur del Perú, 1895-1932". *Revista Andina*, n.º 14, 1992.
- KRISTAL, Efraín. *Una Visión urbana de los Andes. Génesis y desarrollo del indigenismo en el Perú 1848-1930*. Lima: IAA, 1991.
- LUNA, Juan, Rubén PACHARI, Inés PRADO, Francisco QUIROZ, y Gabriel RAMON. *Lima, Siglo XIX. Historia, economía, sociedad*. Lima: La muralla Ediciones, 1993.
- MAFFESSOLI, Michel. *La socialidad en la posmodernidad. En torno a la posmodernidad*. Barcelona: Ed. Anthropos, 1991.
- MALETA, Héctor y Alejandro BARDALES. *Perú: las provincias en cifras. 1876-1981*. Lima: Amidep, Universidad del Pacífico, s.f.
- MANRIQUE, Nelson. "La historiografía peruana sobre el siglo XIX". *Revista Andina*, n.º 17, 1990.
- MANRIQUE, Nelson. "Mariátegui y el problema de las razas". En PORTOCARRERO, Gonzalo y otros (eds.). *La Aventura de Mariátegui. Nuevas Perspectivas*. Lima: PUCP, 1995.
- MARCOME, Mario "El Perú y la inmigración europea en la segunda mitad del siglo XIX". *Histórica*, vol. XVI, n.º 1, 1992.
- MARIÁTEGUI, José Carlos. "El proceso de la literatura". En *Siete Ensayos de Interpretación de la Realidad Peruana*. Lima: Amauta, 1975.

- MARTÍNEZ, Ascensión. *La Prensa Doctrinal en la Independencia del Perú 1811-1824*. Madrid: Ediciones Cultura Hispánica. Instituto de Cooperación Iberoamericana, 1985.
- MENDEZ, Cecilia. *Incas, sí, Indios no. Apuntes para el estudio del nacionalismo criollo en el Perú*. Lima: IEP, 1993.
- MC EVOY, Carmen. *Un proyecto nacional en el siglo XIX. Manuel Pardo y su visión del Perú*. Lima: PUCP, 1994.
- MUÑOZ, Fanni. "La Ciudad Moderna. Diversiones y deportes en la Lima a fin de siglo". Ponencia presentada al II Encuentro de Investigadores en Cultura "Alberto Flores Galindo". Lima, junio de 1997.
- NEYRA, Máximo y otros. *Historia General de Arequipa*. Arequipa: Fundación M. J. Bustamante de la Fuente, 1990.
- NEYRA, Hugo. *Hipólito Unanue y el nacimiento de la patria*. Lima: Comercial Unanue, 1967.
- NOÉJOVICH, Héctor Omar. "Las relaciones del Estado peruano con la población indígena en el siglo XIX a través de su legislación". *Histórica*, vol. 15, n.º 1, 1991.
- NUGENT, Guillermo. *El Laberinto de la choledad*. Lima: Fundación Friedrich Ebert, 1992.
- OLIART, Patricia. "Temidos y despreciados: raza y género en la representación de las clases populares limeñas en la literatura del siglo XIX". En BARRIG, Maruja y Narda HENRÍQUEZ (comps.). *Otras pieles: Género, historia y cultura*. Lima: PUCP, 1995.
- PALMA, Ricardo. *Tradiciones Peruanas*. Lima: Librería Internacional del Perú, s.f.
- PANFICHI, Aldo. "Urbanización temprana de Lima. 1535-1990". En PANFICHI, Aldo y Felipe PORTOCARRERO (eds.). *Mundos Interiores, Lima 1850-1950*. Lima: CIUP, 1995.

- PERALTA RUIZ, Víctor. *En Pos del Tributo, burocracia estatal, élite regional y comunidades indígenas en el Cuzco rural, 1826-1854*. Cusco: Centro Bartolomé de las Casas, 1994.
- POLIAKOV, León. *The Aryan Myth. A history of Racist Nationalist Idean in Europe*. Londres: Sussex University Press, 1974.
- PORTOCARRERO, Gonzalo. "La China Tudela o la ambigüedad moral del humor". Ponencia presentada al II Encuentro de Investigadores en Cultura, Lima, 1997.
- PORTOCARRERO, Gonzalo. *La modernidad tratada*. Lima: PUCP, 1994. Inédito.
- PRINCE, Carlos. *Lima antigua 1890*. Edición, prólogo y notas de César Coloma Porcari. Lima: ILCD, 192.
- RAMA, Angel. *La ciudad letrada*. Caracas: Ediciones del Norte, 1980.
- RIVERA FATACCIOLLI, Alberto. *Sebastián Lorente y la educación en el Perú del siglo XIX*. Lima: Editorial Allamanda, 1990.
- TAMAYO VARGAS, Augusto. *Literatura Peruana*. Lima: Peisa, 1992.
- TAPIA, Rafael. "Mariátegui: Desarraigo y peregrinaje, en pos del Perú andino mestizo". En PORTOCARRERO, Gonzalo y otros (eds.). *La aventura de Mariátegui. Nuevas perspectivas*. Lima: Fondo Editorial PUCP, 1995.
- TAURO, Alberto. *Enciclopedia Ilustrada del Perú*. Tomo VI. Lima: Peisa, 1987.
- TRAZEGNIES, Fernando. *De la idea de derecho en el Perú republicano del siglo XIX*. Lima: Fondo Editorial PUCP, 1979.
- TURNER, Mark. *From two repúblicas to one divided. Contradictions of postcolonial nationmaking in andean Perú*. Durham: Duke University Press, 1997.