

L. 48

Donetw

Pontificia Universidad Católica del Perú  
**BIBLIOTECA CENTRAL  
DONATIVO**

Carlos A. Forment

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

Traducción de Horacio Pons



**FONDO  
EDITORIAL**

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ

*La formación de la sociedad civil y la democracia en el Perú*  
Carlos A. Forment

© Carlos A. Forment, 2012

De esta edición:

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

Av. Universitaria 1801, Lima 32, Perú

Teléfono: (51 1) 626-2650

Fax: (51 1) 626-2913

feditor@pucp.edu.pe

www.pucp.edu.pe/publicaciones

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

Diseño, diagramación, corrección de estilo

y cuidado de la edición: Fondo Editorial PUCP

Primera edición: octubre de 2012

Tiraje: 500 ejemplares

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

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

ISBN: 978-612-4146-12-1

Registro del Proyecto Editorial: 31501361200414

Impreso en Tarea Asociación Gráfica Educativa

Pasaje María Auxiliadora 156, Lima 5, Perú

*Para mi madre: Antonia 'Gallega' Forment-Vázquez*

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

## CAPÍTULO 7

### ANDINIZACIÓN DE LA DEMOCRACIA: LA SOCIEDAD CIVIL Y ECONÓMICA PERUANA

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

#### ESTRUCTURAS SOCIOINSTITUCIONALES

Entre 1856 y 1885 los peruanos organizaron no menos de cuatrocientos tres nuevos grupos cívicos y económicos, y lo hicieron de manera más o menos continua hasta la Guerra del Pacífico de 1879, tal y como se indica en el siguiente cuadro<sup>1</sup>. De 1856 a 1860, los peruanos crearon cincuenta y seis asociaciones, tres veces más que en los veinticinco años anteriores<sup>2</sup>. Durante su viaje a Lambayeque, Próspero Pereira Gamba (1860, pp. 641-645), un colaborador habitual de *La Revista de Lima*,

---

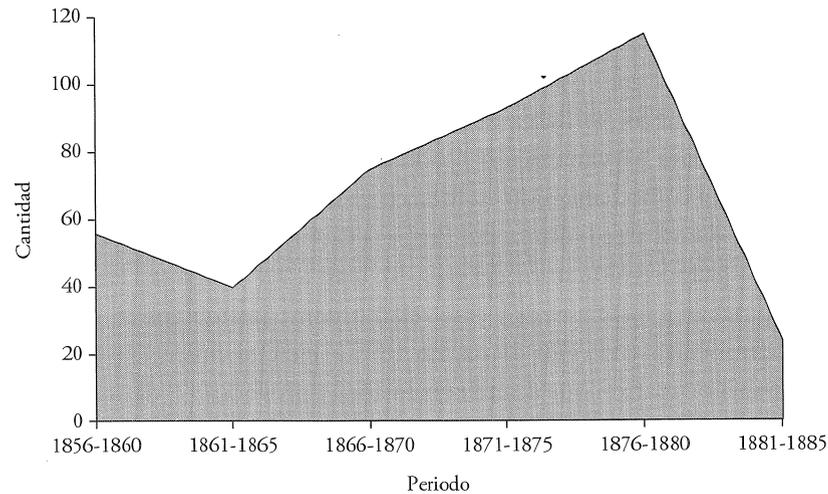
<sup>1</sup> Los datos de todos los mapas y cuadros de este capítulo provienen de Forment (1977).

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

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

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

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



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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

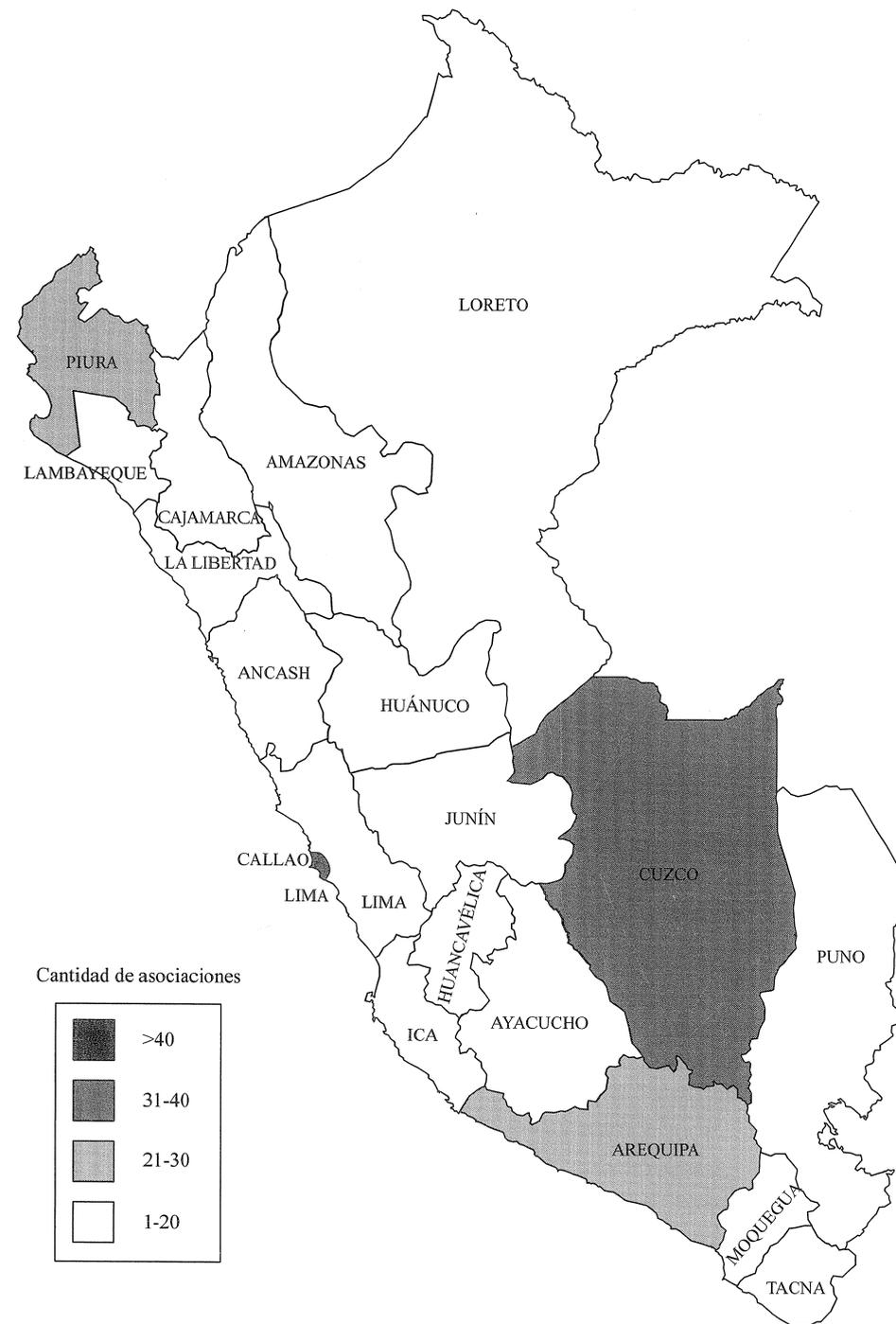
Cuadro 7.3. Duración de las asociaciones cívicas y económicas, 1856-1885

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

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

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

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

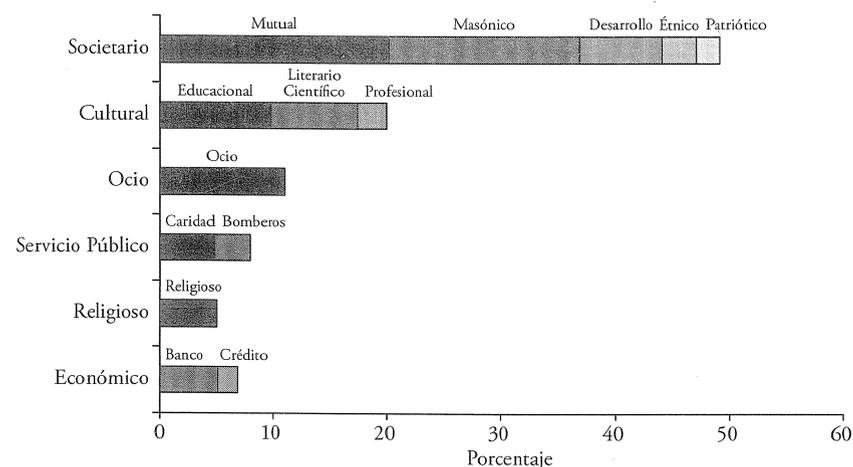


Gracias a mi investigación adicional en Arequipa, Piura y Cusco, pude encontrar muchas asociaciones más que en otros departamentos. De haber estudiado también estos, probablemente habría descubierto asimismo un mayor número de asociaciones.

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

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

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



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

<sup>4</sup> Véase también Dirección de Estadística (1878).

## PRÁCTICAS ASOCIATIVAS EN LA SOCIEDAD CIVIL

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

### Campo social

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

#### Sociedades de socorros mutuos y mutualidades

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

### *Logias masónicas*

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

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

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

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

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

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

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

#### *Asociaciones patrióticas*

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

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

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

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

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

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

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

#### *Asociaciones étnicas y raciales*

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

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

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

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

Los miembros de la asociación recordaban a los terratenientes que sin labriegos indígenas no podrían plantar y cosechar sus campos ni apacentar a su ganado<sup>6</sup>. La Sociedad puso en marcha el primer debate público en el Perú sobre la «cuestión india». Y fue la primera asociación cívica que apeló directamente a la opinión pública para promover su causa.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

### *Grupos de fomento comunitario*

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

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

### **Campo cultural**

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

### *Asociaciones educativas*

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

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

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

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

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

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

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

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

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

#### *Asociaciones profesionales*

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

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

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

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

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

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

la primera se valía de las páginas de la *Gaceta Médica*, su tabloide, y los segundos contaban con clientes que publicaban cartas y artículos en su defensa en *El Comercio*, el diario más importante del país. Los herbolarios calificaban de «monopolistas» a los médicos de la asociación, que eran a su entender enemigos de la libertad personal y también de la libertad pública, un remanente del pasado colonial<sup>8</sup>. El conflicto se prolongó varios años, y en 1869, durante la epidemia de fiebre amarilla que sembró la muerte en tantas familias de Lima y el Callao, los herbolarios se granjearon respeto. Desde un punto de vista médico es difícil saber si efectivamente impidieron que hubiera más víctimas o curaron a alguien, pero después de la epidemia la opinión pública se volcó en su favor. La lucha entre la Sociedad Médica y los herbolarios por el estatus público y el control del conocimiento médico se extendió otros dos decenios. La asociación brindaba un trato igualitario a sus miembros de piel clara, pero no adoptaba la misma actitud con aquellos a quienes consideraba «contaminados». El trato que estos recibían en la entidad también los privaba de un lugar en la sociedad civil y reforzaba los límites raciales, étnicos y de género que dividían a unos ciudadanos de otros.

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

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

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

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

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

<sup>9</sup> Véase también Garavito Amézaga (1986).

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

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

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

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

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

#### *Sociedades científicas y eruditas*

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

<sup>10</sup> Véase también Yeager (1990, pp. 361-393).

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

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

Los intelectuales públicos de Lima acudían en tropel al Club Literario y elaboraban en él una interpretación cívica y democrática de la cultura peruana, con lo cual ponían en tela de juicio las concepciones de la nacionalidad según la versión oficialista de la Academia y la versión neoinca de la Sociedad Arqueológica<sup>11</sup>. Un visitante se sintió impresionado ante la magnanimidad y la seriedad del club: «sus conferencias [...] son [de] un carácter serio [...], [sin dar muestras de nuestra típica inclinación por] la informalidad, la flexibilidad y la desenvoltura. Cuando asistimos al club, lo hacemos para escuchar y admirar [las observaciones hechas por el invitado de honor]» (*El Nacional*, 1876a, p. 2).

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

### Campo recreativo

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

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

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

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

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

En comparación con los salones familiares, los clubes sociales eran incluyentes. Joaquín Capelo, el más astuto observador de la vida social del país, señaló: «En el salón hay más que en el club intensidad de afectos y consideraciones personales;

pero el número de individuos a que esos afectos y consideraciones tienen ligados es en el club mucho mayor que en el salón» (Capelo, 1895-1902-3, p. 268).

Sin embargo, no se admitía a las mujeres. Los clubes les cerraban la entrada al campo recreativo, y si bien ellas siguieron siendo anfitrionas de salones, la asistencia a estos declinó y se feminizó cada vez más, ya que la mayoría de los hombres los abandonaban para preferir los clubes. La difusión de estos reforzó las diferencias de género entre hombres y mujeres e hizo aún más rígidos los límites entre la vida pública y la vida privada.

### Campo del servicio público

Los peruanos organizaron una serie de asociaciones de bienestar social y compañías de bomberos. Estos grupos se dedicaban a mejorar la calidad de la vida pública para beneficio de todos los ciudadanos, con prescindencia de su posición socioeconómica en la comunidad (Ostrom, 1990).

#### *Asociaciones de bienestar social*

Los municipios, con la colaboración de asociaciones locales, eran responsables de brindar asistencia social a los pobres, los necesitados y los enfermos de la comunidad. Ni unas ni otras lo hacían. En marzo de 1869, Manuel González de la Rosa, uno de los prefectos más empeñosos del Perú, emprendió un viaje de más de un mes de visita e inspección práctica de todas las municipalidades del sur del país, en los departamentos de Puno, Arequipa, Cusco y Ayacucho. Al final de su gira, informó que casi todas ellas carecían de una estructura administrativa y recursos financieros que permitieran a sus funcionarios ofrecer asistencia social a los residentes del lugar. Si bien De la Rosa era un fuerte partidario de la vida municipal, recomendó que el Estado central asumiera la plena responsabilidad por la provisión de asistencia pública (González de la Rosa, 1869, pp. 4-53).

En el interior, la vida municipal agonizaba. Pero esta situación era en sí misma, según el parecer de Manuel Carrillo y Ariza, prefecto de Ancash, el resultado de la falta de espíritu cívico de los residentes locales. Esa falta de civismo se manifestaba no solo en su incapacidad de infundir vida a los municipios, sino también en la imposibilidad de organizar grupos de beneficencia y asistencia social de cualquier tipo. En opinión de Carrillo y Ariza, las comunidades locales carecían aún de «espíritu asociativo» (Carrillo y Ariza, 1874, p. 1). Otros funcionarios locales radicados o no en el departamento hacían observaciones similares acerca de la vida pública en sus propios municipios (Izaguirre, 1874, p. 1; Montero, 1874, p. 1; Cornejo, 1874, p. 1; Castillo, 1874, p. 1; Ybar, 1874, p. 1; Pacheco, 1874, p. 1; Torre, 1874, p. 1).

La Iglesia Católica siguió teniendo un papel dominante en este subcampo. Antaño, con la «caridad», había dado «limosna» a los pobres y enfermos del país, pero ya no tenía ingresos para hacerlo. El Estado había confiscado la mayor parte del dinero de las cofradías, incapaces así de proveer a sus miembros. Los peruanos se quedaron sin asistencia social. Ni el Estado ni la Iglesia podían suministrar a los ciudadanos o los fieles, según el caso, una seguridad social basada en la noción de ciudadanía o una «caridad» basada en el concepto cristiano de misericordia. En el interior los pobres eran cada vez más hostiles a la vida municipal y, en términos más generales, a la democracia cívica, y esa hostilidad llevaba a muchos a reafirmar su lealtad religiosa a la Iglesia (Basadre, 1961-4, pp. 1643-1644 y 1821).

#### *Compañías de bomberos*

Durante la guerra contra España (1866), los residentes de Lima y el Callao organizaron destacamentos de bomberos para extinguir los incendios causados por las balas de cañón disparadas por las naves españolas estacionadas frente a la costa.

Los inmigrantes, sobre todo los italianos y franceses, participaron con singular denuedo en estos destacamentos. Los sentimientos xenófobos estaban ganando altura, y la organización de las compañías era tal vez una manera de desactivarlos. Después de la guerra los inmigrantes prosiguieron con esa tarea, aunque para entonces la xenofobia había menguado. Según observadores de la época, las compañías que creaban eran, en comparación con las organizadas por peruanos, mucho más numerosas y estaban mejor equipadas, y también intervenían en la vida pública (*El Comercio*, 1866b, p. 4; Díaz, 1936, pp. 18-80)<sup>13</sup>. Ese mismo desequilibrio se convirtió en un nuevo motivo de tensiones entre los nativos peruanos y los residentes foráneos, y en una cuestión muy embarazosa para las municipalidades de Lima y el Callao. Los municipios trataron de remediar la situación ofreciendo a los artesanos que vivían en varios barrios carentes de destacamentos un subsidio para aliviar los costos de su organización: «Las autoridades deben protegerlas y alentarlas [las compañías]. No cuesta mucho equipar una unidad de artesanos; más adelante, esa unidad puede hacerse responsable de la obtención de fondos» (*El Comercio*, 1867a, p. 3).

Esas municipalidades querían que los peruanos tuvieran un papel más activo en la vida pública y mostraran que tenían tantas inquietudes cívicas como los inmigrantes extranjeros. Aunque los municipios aceptaron solventar el costo de los uniformes

<sup>13</sup> Una interpretación economicista de la participación de extranjeros en los destacamentos de bomberos durante la guerra podría relacionarla con el egoísmo: de ese modo protegían sus negocios. La explicación es parcial, por dos motivos: las tiendas peruanas estaban situadas en la misma zona y, en todo caso, luego de la guerra, una vez disipada la amenaza, los extranjeros siguieron fundando cuerpos de bomberos voluntarios.

y los equipos de lucha contra el fuego —los elementos más caros—, los artesanos fueron incapaces de conseguir una cantidad comparable de dinero.

Los destacamentos de bomberos organizados por residentes extranjeros y nacionales peruanos mostraban espíritu cívico en su relación con la comunidad en general. Además de apagar incendios, los bomberos prestaban otros servicios públicos a los residentes locales. En 1868, durante la gran epidemia de fiebre amarilla, ofrecieron un servicio de ambulancias y asistencia médica a los enfermos; en 1874 preservaron el orden público en la ciudad durante un intento de golpe militar contra el presidente Manuel Pardo, y en 1879, cuando el ejército chileno invadió el país y el ejército nacional y la policía local estacionados en Lima se enfrentaron con él, las compañías de bomberos se apresuraron a acudir al Barrio Chino para proteger a los residentes del lugar de lo que habría de ser el peor estallido de xenofobia en la capital de la nación hasta entonces. Los bomberos se veían a sí mismos como servidores públicos, y por eso solían negarse a actuar de serenos de las tiendas de propiedad de comerciantes extranjeros, aunque estos les habían donado grandes sumas de dinero (Compañía Salvadora Lima, 1875, pp. 61-62).

Los cuerpos de bomberos eran afectos al autogobierno, pero ejercían la democracia cívica de manera no incluyente. En palabras de uno de sus miembros, la conducción en la Compañía Salvadora (1876), una de las más importantes, se basaba en «las reglas que nosotros mismos aprobamos; no reconoceremos a ningún otro dirigente que los que nosotros mismos hayamos elegido» (Compañía Salvadora Lima, 1875, p. 6). Pero la elección de las autoridades de la Salvadora y todos los otros destacamentos era en gran medida una función de la riqueza. Solo los miembros más adinerados pagaban las cuotas mensuales, que eran exorbitantes y no estaban al alcance de los miembros de base. Los primeros gozaban de derechos «activos» de voto en la compañía, mientras que los segundos tenían derechos «pasivos». Aunque no participaban en las elecciones, esto no significaba que no tuvieran voz alguna en el grupo. En 1876, como protesta, cuarenta miembros renunciaron a la Compañía Salvadora. Las autoridades cedieron a sus demandas y los reincorporaron al destacamento (*El Comercio*, 1876c, p. 2). Si bien practicaban el autogobierno, no todos los destacamentos de bomberos lo hacían sobre la base de procedimientos electorales.

Al igual que los masones y en contraste con las sociedades de socorros mutuos, los miembros de las compañías de bomberos provenían de un mismo sector social, y por eso estas eran en su mayoría homogéneas. Los miembros reclutaban a amigos, personas que pertenecían a su mismo círculo social, aunque la admisión era un tanto meritocrática: los propios bomberos votaban a favor o en contra de un candidato. La mayoría de los destacamentos se negaban a admitir oficiales militares y soldados,

por temor a que tomaran el mando y los convirtieran en parte del ejército (Prado & Lembcke, 1873, p. 6). La Compañía Nacional de Bomberos (1872), con un total de ciento veintisiete miembros, había admitido un solo soldado (Compañía Nacional de Bomberos, 1872, pp. 32-39).

### Campo religioso

Aunque la mayoría de los peruanos eran católicos devotos y la Iglesia seguía teniendo un papel central en la vida pública, la cantidad de asociaciones voluntarias establecidas por ellos en este campo es bastante pequeña si se la compara con el número de fieles y su influencia. La razón es muy simple. Pese a que distintos funcionarios gubernamentales hicieron varios intentos de secularizar el Estado y difundir la tolerancia religiosa en la sociedad, la Iglesia Católica seguía arraigada en la vida cotidiana.

La Sociedad Católica (1868) y el Círculo Católico (1877) fueron creados por laicos activos en la vida parroquial y en respuesta a los debates en el Congreso sobre la separación de la Iglesia y el Estado (Sociedad Católica Peruana, 1868; Círculo Católico, 1877). Aunque comprometidos con la doctrina católica, los miembros de ambos grupos se valían de una terminología cívica para defender el papel de la religión en la vida pública. Federico Panizo, miembro de la Sociedad Católica, bosquejaba las concepciones de esta en los siguientes términos:

El hábito de la obediencia y cualquier huella de moral pública que subsista en nuestros ciudadanos son el resultado de la armonía que existe entre la sociedad religiosa y la sociedad civil [...]. El Estado, sean cuales fueren la forma y la organización que adopte, siempre dependerá de principios religiosos a fin de mantenerse y perfeccionarse (Panizo, 1869, p. 57).

Los miembros de la Sociedad y el Círculo defendían el papel de la religión en la vida pública en términos sociopolíticos y no en términos doctrinarios. Era la primera vez que una asociación religiosa vinculada a la Iglesia hacía esto. Aun los grupos autoritarios utilizaban ahora una jerga republicana para defender sus creencias anti-democráticas.

La forma de gobierno era corporativa y jerárquica en ambos grupos. En palabras de Pilar García Jordán, la Sociedad Católica era autoritaria

de la cabeza a los pies. El Consejo Permanente se encargaba de tomar todas las decisiones; los Consejos Provinciales [recibían] [...] las órdenes y las transmitían a [...] todos los miembros, que estaban organizados en divisiones compuestas de legiones, centurias y decurias, a la manera del ejército romano (García Jordán, 1987, p. 50).

Los miembros no votaban. Los integrantes del Consejo Permanente, compuesto de laicos y sacerdotes, designaban a los nuevos miembros de este cuerpo, que ejercían su cargo en forma vitalicia. Ellos, a su vez, tenían la responsabilidad de seleccionar a quienes iban a actuar en alrededor de una docena de Consejos Provisionales que había en el país (Sociedad Católica Peruana, 1869, p. 9). A pesar de ser autoritarios, la Sociedad y el Círculo organizaban a veces marchas callejeras, una estrategia ideada por los grupos democráticos y basada en su concepción de la «soberanía del pueblo». Esta fusión de prácticas autoritarias y democráticas en ambos grupos es un ejemplo más de la naturaleza híbrida de la vida pública en el Perú.

El ingreso a la Sociedad y el Círculo era relativamente abierto, pero no muy igualitario. Los candidatos comprometidos con los objetivos del grupo ingresaban a prueba durante varios meses y luego, de aceptárselos, alcanzaban el estatus de miembros plenos. Las cuotas mensuales eran moderadas, entre diez centavos y un sol, dependiendo del ingreso de la persona. Lo que descalificaba a la mayoría de los candidatos era el requisito del alfabetismo: pocos ciudadanos sabían leer y escribir. La composición social y étnica de estos grupos estaba moldeada por factores más culturales que económicos, si bien, como señalé antes, había una considerable superposición de ambos tipos de factores (Sociedad Católica Peruana, 1869, p. 3). La mayoría de los miembros del Círculo eran, según uno de ellos, «ricos y filántropos» (Círculo Católico, 1877, p. 3).

Tras la guerra con Chile, los ciudadanos comenzaron una vez más a organizar asociaciones cívicas. Sin embargo, de acuerdo con Joaquín Capelo, el primer «sociólogo científico» del Perú, estas organizaciones estaban desprovistas de vida cívica:

En Lima se fundan sociedades diariamente, no importa que sea sin objeto alguno. Hacer el reglamento es el todo; y una vez hecho, la sociedad se disuelve o perece por inanición, sin que nadie se preocupe más de tal embeleco. [...] El reglamento es para las instituciones lo que el cuerpo para los animales. Si no hay energías vivas, si no hay alma, solo queda un cadáver; y por eso son cadáveres en el Perú la mayor parte de sus decantadas instituciones (Capelo, 1895-1902-3, pp. 52-54).

Durante los siguientes decenios, la vida pública peruana siguió siendo relativamente chata y estéril.

### PRÁCTICAS ASOCIATIVAS EN LA SOCIEDAD ECONÓMICA

La vida cotidiana en la sociedad económica era, como en la sociedad civil, una curiosa fusión de prácticas cívicas y autoritarias. Las formas híbridas de vida eran relativamente estables y estructuradas en el sector interno, terreno que examinaremos a continuación, y no solo una mera fase transitoria en el paso de la tradición a la modernidad.

### El sector interno: la inversión de dinero sucio y las prácticas comerciales

A lo largo de la primera mitad del siglo XIX y durante buena parte de la segunda el Estado central, tras incumplir el pago de toda su deuda externa, se vio en la necesidad de pedir dinero a prestamistas. La mayoría de estos habían heredado su riqueza y formaban parte de la vieja y declinante élite colonial, o bien integraban la nueva élite del dinero, aquellos que habían hecho casi toda su fortuna gracias al financiamiento de caudillos militares durante las épocas de guerra civil. Heraclio Bonilla describe así a los prestamistas limeños:

los rasgos señoriales en la mentalidad de esta nueva clase [la] hicieron reticente a toda inversión productiva. Sus miembros escogerán el amplio y cómodo camino de la especulación [como estaba acostumbrados a hacerlo], favorecidos grandemente por las necesidades financieras del gobierno (1974, p. 70)<sup>14</sup>.

A cambio de dinero en efectivo y crédito, los funcionarios estatales entregaron a los prestamistas los depósitos de guano existentes frente a las costas y les dieron una gran parte de los ingresos obtenidos con la venta de este fertilizante rico en nitrógeno en el mercado mundial.

En 1866 la flota española atacó el puerto del Callao, lo cual obligó al Estado peruano a buscar ingresos adicionales para cubrir los costos de la guerra. Los prestamistas nacionales aprovecharon la crisis e impusieron al gobierno tasas de interés exorbitantemente altas sobre sus préstamos, que se cancelarían con las rentas de la venta del guano. Después de la guerra, el gobierno del presidente Balta dio por terminado el contrato del guano con los codiciosos prestamistas del Perú y firmó otro con la firma francesa Dreyfus Hermanos, que ofrecía condiciones más favorables.

Los prestamistas peruanos se inclinaban a tener un comportamiento «rentístico» y eran sumamente corruptos en sus prácticas comerciales, como sostiene Bonilla, pero también eran emprendedores, en contra de lo que él afirma. Ambos rasgos estaban presentes en ellos. Tras perder el contrato del guano hicieron abundantes inversiones en diferentes sectores de la economía nacional para diversificar sus portafolios. Desde mediados de la década de 1860 hasta fines de la década siguiente, antes de la guerra con Chile, transfirieron gran parte del dinero «sucio» que habían hecho con el guano del sector público controlado por el Estado al sector privado, y llevaron a este muchas de sus prácticas corruptas, con resultados previsibles:

todas las fortunas de mala índole improvisadas con el guano, los empréstitos, los ferrocarriles [...] [pertenecen] al Tesoro público de donde han sido usurpadas.

<sup>14</sup> Maiguashca (1967) sigue siendo la mejor obra sobre el tema.

[...] [Esos dineros] han corrompido desde los más altos a los más bajos funcionarios, derramando su ardiente virus en las diversas clases de la sociedad. [...] lo que da la medida de la prostitución es que, en nuestros tribunales, se siguen juicios por cantidades procedentes de comisiones y cargos vendidos a vil precio (Pruvonesa, 1874, pp. ii-iii).

Corrupción y espíritu de empresa se fundían en una misma actitud. No obstante, el equilibrio exacto entre ellos variaba en forma pronunciada de un sector de la economía nacional a otro (bancario, manufacturero, comercial, agrícola, etcétera). Los prestamistas predominaban en la mayoría de los sectores, pero no en todos<sup>15</sup>.

### *Sociedades anónimas y empresas familiares*

Los prestamistas invirtieron el dinero del guano en el sector interno, y hacia mediados de la década de 1870 habían establecido una docena de sociedades anónimas en los sectores más dinámicos de la economía: ferrocarriles, instalaciones de agua corriente y construcción de puertos, caminos, etcétera. Era la primera vez que los empresarios peruanos creaban tantas sociedades anónimas en un solo momento. Casi todas ellas eran en realidad consorcios en los que los inversores privados tenían más de la mitad de las acciones, mientras que el resto estaba en manos del Estado (*La Opinión Nacional*, 1874a, p. 2)<sup>16</sup>. Los editores de uno de los diarios más importantes de Lima, *La Opinión Nacional*, que criticaba la mayor parte de las políticas gubernamentales, elogiaban a los empresarios por haber roto su aislamiento, constituido un fondo con sus capitales y creado esas compañías:

El Perú debe casi todo su progreso a este espíritu de asociación que hoy se manifiesta entre nosotros bajo la forma de sociedades anónimas. [...] Para un individuo, la mancomunidad de los recursos es la única manera de superar su aislamiento e impotencia. [...] El crédito también ha contribuido a hacer esto posible. Sin estas compañías, nuestros intereses privados seguirán sufriendo tropiezos y pronto desaparecerán (*La Opinión Nacional*, 1874a, p. 2).

Las sociedades anónimas modificaron la naturaleza de las prácticas empresariales en el Perú, al forzar a los accionistas a tomar decisiones de manera cooperativa y

<sup>15</sup> Heraclio Bonilla afirma que el Partido Civil de Pardo actuaba en defensa del «interés de clase» de los prestamistas. Muchos de ellos estaban afiliados a ese partido, en efecto, pero también había artesanos, comerciantes minoristas, profesionales y miembros de las elites provinciales que no tenían vínculos con el contrato del guano. Su argumento, en todo caso, es internamente inconsistente. A su entender, el Perú carecía de una burguesía nacional. Pero al mismo tiempo Bonilla sostiene que esa burguesía inexistente organizó un partido. Una clase inexistente no puede organizar ningún partido.

<sup>16</sup> Los investigadores todavía no han estudiado el desarrollo de las sociedades anónimas en el Perú, razón por la cual mis observaciones sobre ellas son breves y esquemáticas.

abierta y zanjar sus diferencias de tal modo que el funcionamiento de su empresa no se viera interrumpido. Quienes no lograban hacerlo iban a la quiebra. Si bien no hay que exagerar la influencia de esas compañías en la sociedad económica, esto no debe llevarnos a desestimarlas como insignificantes. Aunque solo había una docena, casi todas se concentraban en el mismo sector de la economía y estaban entre las empresas más grandes y financieramente más poderosas del país. Por otra parte, su administración y su funcionamiento las diferenciaban de cualquier empresa que hubiera existido en el período colonial, lo cual sugiere que sus accionistas habían roto con algunas de sus viejas costumbres y adquirido hábitos asociativos.

Los empresarios peruanos, incluso los que participaban en sociedades anónimas, seguían haciendo una gran parte de sus negocios y obteniendo un importante porcentaje de sus ingresos a través de empresas familiares, que en el Perú no dejaban de ocupar un lugar dominante y central en el sector interno de la economía. En palabras de Jorge Basadre, el Código Comercial y el Código Civil de 1855:

abrieron el camino hacia la titularidad personal de la propiedad así como hacia la disminución de las desigualdades hereditarias de los hijos y destruyeron algunas de las bases económicas que sustentaban a la antigua aristocracia; de esta manera se avanzó más hacia la igualdad [en la sociedad económica] que con la legislación antigua (Basadre, 1980, p. 15; 1961-2, pp. 937-946).

La riqueza comenzó a dividirse entre los herederos, que la utilizaban para crear pequeñas empresas, lo cual hacía, como puntualiza Basadre, que la sociedad económica fuera un tanto más igualitaria que antes. Pero los códigos también alentaban a los integrantes de la familia a mancomunar sus recursos y crear clanes empresarios, muy parecidos a los que había en la sociedad económica mexicana. En contraste con las sociedades anónimas, las empresas familiares tenían una organización jerárquica y autoritaria: el patriarca de cada clan, en consulta con sus socios menores, es decir sus primos y sobrinos, decidía todos los asuntos relacionados con la firma, y lo hacía de manera informal en casamientos, bautismos y durante la cena de Navidad. Los propietarios o, para ser más preciso, los principales administradores de cada empresa familiar, solían reunirse e intercambiar información sobre arreglos comerciales y créditos, que les permitía maniobrar y mantener a flote su firma en la volátil economía peruana.

Los clanes familiares aseguraban un ingreso a todos sus miembros, tanto productivos como improductivos, incluyendo las viudas, los tíos desocupados y los sobrinos e hijos *bon vivants*. Las relaciones sociomORALES entre todos ellos eran relativamente igualitarias, excepto en la cima: las relaciones entre todos los demás y el patriarca y los propietarios de cada empresa familiar se basaban en el patronazgo. Estos clanes eran

muy cerrados y aislados, por lo cual era muy difícil entrar o salir de ellos. Aunque los hombres de la familia controlaban la vida comercial, las mujeres eran responsables de mantener la cohesión social en el clan y socializar en sus normas a la generación siguiente. Joaquín Capelo, un importante reformador de la época, criticaba los clanes empresariales del Perú, pues los consideraba uno de los grandes obstáculos a la difusión de la comercialización y el desarrollo de un mercado nacional:

En Lima [...], el jefe de esta tribu [la familia extensa], por mucho que trabaje, no puede jamás, por el camino honrado, lograr recursos para tanta gente. Es allí donde reside, como en ninguna otra parte, la causa constante de la miseria de Lima y de la corrupción política de ciertos hombres. Por cada individuo que trabaja hay diez ociosos que viven a sus expensas [...]. Extendiéndose la familia en una esfera tan dilatada, no respeta en su límite, ni la división general de la sociedad, en clases inferior, media y superior [...]. [El apellido de lustre temporario] que se acaba de extinguir de la vida activa no desaparece sino refugiándose antes en los hospicios, en los asilos, en las pensiones de gracia, en las becas de los colegios [...]. Los Estados Unidos de Norteamérica han llegado a grande altura porque *la familia*, allí, en ese gran pueblo, está solo constituida por *los padres y los hijos menores*; todo lo demás está segregado (Capelo, 1895-1902-3, pp. 259-264).

Al alentar a los miembros a minimizar las diferencias socioeconómicas y valorar las basadas en la reciprocidad, estos clanes familiares quizás erosionaron, pese a su naturaleza autoritaria, la jerarquía de estatus dentro de la élite, y con ello le permitieron unificarse y ser cohesiva.

### *Bancos comerciales y papel moneda*

El primer banco comercial del Perú, el Providencia, se fundó en Lima, y tras él se establecieron otros dieciséis en los siguientes quince años. Diez de esos bancos se instalaron en el interior entre 1870 y 1873. Lima se convirtió en el centro financiero del país, pero la diseminación de los bancos a través del territorio nacional significó crédito y préstamos a los propietarios de grandes plantaciones de azúcar y algodón y a pequeños agricultores de distintos lugares<sup>17</sup>. Los bancos eran sociedades anónimas privadas. La principal diferencia entre ellos y las corporaciones que examiné antes es que, por estar autorizados a emitir papel moneda y subir y bajar las tasas de interés a voluntad, los primeros tenían un impacto más grande y más directo en toda la sociedad económica, y no solo en parte de ella. Los inversores peruanos se apoyaban sobre todo en esos indicadores para calibrar el «clima de negocios» en el país. A falta de cualquier otro dato estadístico confiable, una corrida bancaria o un aumento de

la tasa de interés de los préstamos tenían profundas consecuencias tanto para inversores como para consumidores. A despecho de su importancia, el Estado peruano nunca tuvo un «banco central» propio y ni siquiera trató de regular la impresión de moneda. En el Perú el sector bancario era completamente privado.

Según Carlos Camprubí Alcázar, el principal estudioso del tema, el sector bancario se regulaba por medio de la opinión pública, y si bien a la larga este método resultó un fracaso, sería un error suponer que era una mera artimaña de los especuladores del guano para difundir prácticas corruptas en el sector financiero. Aunque carecían de ética empresarial, como ha sostenido Bonilla, las realidades de la actividad bancaria en el Perú los obligaron a modificar algunos de sus viejos hábitos. A fin de mantener la lealtad de su clientela, la junta directiva de cada entidad publicaba una que otra vez largos y detallados informes, con datos sobre sus activos y sus tenencias. Estos informes tenían amplia difusión y generaban muchos comentarios de los accionistas en la prensa. Tras revisar esos artículos, Camprubí Alcázar llega a esta conclusión:

Si tenemos en cuenta los muchos artículos periodísticos escritos durante este período, era el público y no el Estado el que asumía la responsabilidad de supervisar las actividades bancarias. [...] [La única forma de regulación que existía en la época] era la vigilancia pública, no el control gubernamental (Camprubí Alcázar, 1957, p. 176).

La competencia entre los bancos era fuerte, y la opinión pública tenía un papel crucial, ya que podía hacer que los clientes se inclinaran a trabajar con uno y no con otro.

Dentro de cada entidad, los accionistas eran un factor clave para poner coto a la junta directiva y obligar a los especuladores del guano a modificar sus hábitos. Los accionistas concurrían a las asambleas generales, ejercían presión sobre los directores y era sabido que también cuestionaban sus decisiones si las habían tomado de manera arbitraria y contra la voluntad de la mayoría. En 1877, por ejemplo, durante una asamblea general, los accionistas del Banco Nacional «hicieron saber que desconfiaban de los directores» (*El Comercio*, 1877g, p. 2; Banco de Crédito Hipotecario, 1876, pp. 17-20). *El Comercio* y otros diarios importantes publicaron la noticia del incidente. Los directores cedieron ante la opinión pública; de haberse resistido, habrían llevado a los accionistas a depositar su dinero en otra parte y desalentar a potenciales nuevos clientes. Es evidente que los bancos no eran instituciones democráticas, pero tampoco eran tan autoritarios como pretenden algunos estudiosos.

Hacia la década de 1870 las entidades bancarias emitían mucho más papel moneda del que debían, sobre la base de la cantidad de plata guardada en sus bóvedas. La práctica se había vuelto una costumbre: los bancos «siempre imaginan que tienen dos, tres, cuatro y hasta diez millones de soles [en reserva], y es por eso que siguen emitiendo grandes cantidades de papel moneda. [...] Pero todo el mundo sabe que,

<sup>17</sup> En Camprubí Alcázar (1957, pp. 37-113) se encontrará una lista de los bancos y su año de fundación.

en realidad, esos billetes no valen nada; no cuentan con el respaldo de un verdadero capital» (*El Correo del Perú*, 1873a, p. 1).

Comerciantes, empresarios y productores agrícolas confiaban en este «dinero ficticio» para realizar sus negocios. Todos ellos sabían que solo el 20% del dinero tenía respaldo en plata, mientras que, de hecho, el 80% restante no tenía valor alguno: los bancos publicaban esta información en sus informes. Sin embargo, mientras el dinero siguiera circulando y compradores y vendedores estuvieran dispuestos a «suspender la incredulidad», el dinero ficticio era tan bueno como el auténtico<sup>18</sup>. El dinero ficticio, como el parentesco ficticio, era «real» en la medida en que todo el mundo respetara las reglas del juego; en su caso específico, en la medida en que todo el mundo siguiera pasando y aceptando billetes.

Pero la burbuja estalló en 1871, luego de que el precio del guano se desplomara en el mercado mundial, lo cual ponía al gobierno peruano en dificultades para pagar a los grandes bancos del país los préstamos que había tomado. Los clientes corrieron a las entidades bancarias a canjear sus billetes. Pero los cajeros solo tenían plata suficiente para canjear uno de cada cuatro (Elguera, 1908, pp. 113-149; Camprubí Alcázar, 1957, pp. 88-100). Como reacción ante la crisis, la comunidad bancaria organizó una «Junta de Banqueros». Este cuerpo, que integraban los directores de los bancos y su plana mayor, fijó la proporción entre los billetes y las reservas de plata. También hizo reuniones periódicas para

decidir si aprobar o no, caso por caso, el valor de los billetes [emitidos por cada banco]. [...] Las decisiones tomadas por esta junta son de cumplimiento obligatorio. [...] Y el acuerdo al que llega debe ser anunciado por personal del banco, así como deben enviarse copias a todas las empresas que prevean tener tratos comerciales con él (*El Correo del Perú*, 1873c, pp. 1-2).

La Junta de Banqueros funcionaba como un organismo regulador. Pero el Estado peruano también decidió intervenir directamente y establecer un marco legal para impedir que volviera a producirse un desastre similar (Camprubí Alcázar, 1957, p. 176; Macera, 1977a-4, pp. 134-156; Bonilla, 1974, pp. 143-146, 172 y 187; Quiroz, 1993a, caps. 1 y 2)<sup>19</sup>. Hacia 1874, la junta y el Estado habían restablecido la confianza empresarial. En su informe anual al Congreso, el ministro de hacienda describió la crisis como «no solo económica, sino una muy seria crisis social y política [...] con graves consecuencias para nuestras clases más vulnerables» (Elguera, 1908, p. 128; Camprubí Alcázar, 1957, pp. 204-205).

La proporción entre la plata y el papel moneda creció con firmeza, de uno a cuatro antes de la crisis, a uno a dos. Según el ministro, «se ha restaurado la confianza pública en nuestra moneda» (Elguera, 1908, p. 128). Los artesanos coincidían con esta evaluación y organizaron manifestaciones masivas en respaldo de las políticas que se habían implementado (*El Comercio*, 1877h, p. 4; 1877i, p. 2).

### *Ahorro y préstamo y cooperativas*

Las familias trabajadoras de medios modestos eran la columna vertebral de la vida comercial en las zonas urbanas del Perú. Para muchas de ellas, los bancos de ahorro y préstamo habían llegado a ser el tipo de asociación económica más importante en su vida cotidiana. Estas familias también organizaron cooperativas. Entretanto, en el campo, los aldeanos indígenas y los propietarios de fincas crearon una pequeña cantidad de cooperativas agrícolas: los primeros se apoyaban en ellas para proteger sus tierras comunales de los segundos, y estos, a su vez, recurrían a esas cooperativas para ampliar sus propiedades.

El primer banco de ahorro y préstamo se inauguró en Lima en 1869 y el segundo en el Callao en 1878, y si bien no tenemos pruebas de la existencia de entidades similares en ninguno de los departamentos del interior, es probable que haya habido algunas en Junín y otras ciudades de intensa actividad económica (Caja de Ahorros de Lima, 1888, pp. 3-6). Las municipalidades desempeñaron un papel importante en la creación de entidades de ahorro y préstamo, al aportarles un capital inicial y asistencia jurídica y administrativa. En un comienzo, el público se negó a depositar sus ahorros en esas instituciones, convencido de que pondría todo su dinero en manos de bribones y lo perdería. Las cajas de ahorro y préstamo eran una novedad tan grande que quienes las proponían tenían que explicar a menudo su misión y objetivo al público en general:

Nuestra finalidad es fomentar un espíritu de frugalidad en la población. Debemos proveer por nosotros mismos, dejar de contar con los funcionarios estatales y de suponer que no podemos lograr nada sin ellos. Debemos aprender a contar con nosotros mismos, con el poder de la asociación, el motor que hace posible todo lo demás; nuestra consigna siempre ha sido: «el poder está en la unidad» (Sociedad General del Perú, 1862, pp. 8-9).

Los fundadores de estas entidades de ahorro y préstamo tenían siempre la precaución de ligarlas a la sociedad civil, incluidas las municipalidades, y no al Estado, del que la ciudadanía todavía desconfiaba. La caja de ahorro y préstamo de Lima tuvo un éxito instantáneo; hacia fines del primer año manejaba 711 cuentas con un total de 86.770 soles y un valor promedio de 122 soles. La mayoría de los clientes provenían de los estratos medios de la vida económica (Camprubí Salazar, 1968, pp. 52-55).

<sup>18</sup> Sobre la relación entre dinero y confianza social, véase Simmel (1978, pp. 178-179).

<sup>19</sup> También pedían al Estado una garantía de que no crearía un banco central.

Las entidades de este tipo no aceptaban que el saldo de las cuentas fuera superior a algunos cientos de pesos, una política destinada a impedir que los banqueros y la élite acaudalada se apoderaran de ellas; en palabras de un miembro fundador: «nuestra meta es mejorar la situación económica de los trabajadores, y por eso solo aceptamos sumas pequeñas» (Camprubí Alcázar, 1957, p. 11; Basadre, 1961-4, p. 1808; Quiroz, 1991, pp. 447-476). Varios bancos hicieron ofertas para comprar la caja de ahorro y préstamo de Lima y dieron su garantía de que el dinero de los clientes tendría un rendimiento más elevado, pero la propuesta fue rechazada. Las entidades de ahorro y préstamo con respaldo municipal hicieron mucho para mejorar las oportunidades de vida de la ciudadanía en materia económica.

La Sociedad de Crédito (1871), con unos cincuenta y seis miembros, y la Asociación Económica de Empleados (1874), que congregaba a alrededor de doscientos empleados públicos, compartían la convicción de que «la asociación y el crédito se han convertido en las principales fuentes de cambio de nuestro siglo» (Martí, 1871, pp. 5 y 10; *El Trabajo*, 1874, p. 2). La Sociedad ofrecía viviendas a precios accesibles a sus miembros, en tanto que la Asociación era una cooperativa de consumo donde sus afiliados podían comprar alimentos de la canasta familiar a precios mayoristas. El Ministerio de Obras Públicas invitó a la Sociedad a transformarse en una institución semipública bajo el patrocinio del gobierno, pero sus miembros rechazaron la generosa oferta. A su entender, el Estado peruano «centraliza todo» en su curso, y la única manera que los ciudadanos tienen de impedir que así suceda consiste en mancomunar los recursos de ricos y pobres: «a fin de prosperar y satisfacer nuestras necesidades más elementales, es preciso que la clase media, el proletariado y los ricos se asocien» (Martí, 1871, p. 24).

Según el parecer de la Sociedad, los ricos, en virtud de su experiencia en la sociedad económica, eran responsables de «guiar» a los otros dos sectores. Su versión de la vida asociativa tenía sus raíces en una variante del «corporativismo» social, basado en la reciprocidad y la jerarquía.

Hacia 1873 había diez bancos comerciales que otorgaban préstamos a pequeños agricultores y acaudalados terratenientes, con una tasa de interés que era un 40% más baja que la que les aplicaban los prestamistas (Quiroz, 1986; Macera, 1977a-4, pp. 134-156)<sup>20</sup>. Agricultores y dueños de plantaciones del departamento costero de La Libertad, en el norte, tomaron préstamos por unos treinta millones de pesos en un período de cinco años. Con ese dinero pudieron comprar herramientas y equipos agrícolas, contratar más trabajadores y adquirir o arrendar parcelas de tierra para incrementar su producción. La política de préstamos de los bancos era generosa;

<sup>20</sup> Se hallará un punto de vista opuesto en Bonilla (1974, pp. 55-59).

los productores rurales debían presentar los títulos demostrativos de que eran propietarios de sus tierras, que los bancos utilizaban como garantía de su inversión. La disponibilidad de créditos y la formalización de los derechos de propiedad estimularon la producción, condujeron a la comercialización de la vida agrícola y generaron una feroz competencia por la tierra, la mano de obra y los derechos de aguas entre los grandes y los pequeños propietarios de toda la región (Macera, 1977a-4, p. 91; Camprubí Alcázar, 1957, pp. 63-85). Un importante economista e influyente reformador, Jean Baptiste Martinet, describía así la situación:

La distribución de tierras a lo largo de la costa es un serio problema, debido sobre todo a la falta de suministro de agua y la necesidad de riego. [...] Esta situación ha producido constantes disputas y sangrientos choques entre los productores rurales de la costa. Los propietarios han expandido sus tenencias, obtenido el control del valle y expulsado a los [agricultores] que vivían antes en él (Martinet, 1977[1877])<sup>21</sup>.

Los aldeanos indígenas y los propietarios de fincas organizaron cooperativas para defender sus tierras y derechos de aguas y atacarse mutuamente.

En el departamento norteño de Piura, los aldeanos indígenas del distrito del valle inferior, una zona que incluía la ciudad de Piura y las comunidades agrícolas vecinas, entre ellas Sechura, Castilla, Tambogrande y Catacaos, crearon la Sociedad de Agricultura (1867) para proteger sus tierras y derechos de aguas contra los dueños de las plantaciones algodoneras que vivían en el valle superior. En agosto de 1867 la Sociedad convocó a sus asociados de la zona a un mitin público en la plaza principal de Catacaos. Acudieron más de dos mil «personas de ambos sexos», según las palabras de un contemporáneo, y «luego de entonarse el himno nacional», el señor Juan de la Rosa Castro, un directivo de la asociación, se dirigió a la multitud:

La ley nos otorga el derecho a reunirnos, y es por eso que nos hemos congregado aquí. [Nuestro] objetivo es juntar a todos los que tengan una parcela de propiedad comunal y que hasta ahora la han irrigado por su cuenta, sin ayuda del gobierno nacional ni de nadie más. [...] Para reunir todos los documentos necesarios a la defensa de los terrenos y aguas de la comunidad, es muy urgente contar con un fondo para todos los gastos (citado en Villegas, 1982, pp. 269-270)<sup>22</sup>.

La Sociedad se oponía a que los dueños de plantaciones de algodón construyeran una represa en el río Piura. El desvío de las aguas para regar sus campos habría dejado sin ellas a los agricultores indígenas, un grave problema en esta zona semiárida.

<sup>21</sup> Véanse también sus artículos en la *Revista de Agricultura* (Lima, 1875-1876).

<sup>22</sup> «Acta popular», 28 de julio de 1866.

Una de las medidas de la Sociedad de Agricultura consistió en organizar a los aldeanos locales en brigadas de trabajo, que se turnaban para dragar una serie de represas y canales de riego que iban desde el río Piura hasta sus pequeños algodonales. La asociación también loteó diversos terrenos y gestionó ante las autoridades municipales el otorgamiento de títulos de propiedad a sus asociados. La Sociedad negociaba en representación de todos sus miembros e impedía que los propietarios algodoneiros sobornaran a algún aldeano para que les vendiera su propiedad, e introdujera así una cuña en medio de la comunidad (citado en Villegas, 1982, p. 258). Para imponer la solidaridad entre sus miembros, la entidad apelaba a varios expedientes. A cambio del acceso al agua, los asociados debían trabajar tres días por mes en el despeje y el dragado de los canales de riego: en caso de necesidad, «por las mujeres y niños de menor edad, trabajarán sus padres, maridos, hermanos o peones, sin cuyo requisito no podrán tener el mismo derecho de adquisición que tiene el común» (citado en Villegas, 1982, pp. 271-272)<sup>23</sup>. Cada equipo de trabajo estaba compuesto de cincuenta personas, todas de la misma vecindad; el día que les tocaba trabajar, las tabernas del lugar debían cerrar para impedir que se emborracharan o distrajeran. Cada brigada elegía a su líder, que debía asegurarse de que sus dirigidos completaran las tareas asignadas. La Sociedad invitaba a los agricultores arrendatarios a participar y les ofrecía tierras y agua a cambio de su incorporación al grupo, lo cual privaba de trabajadores a los terratenientes (Villegas, 1982, pp. 271-273). En palabras de Nils Jacobsen, la gente de Catacaos había

creado una compleja serie de instituciones e identidades: regidos por una municipalidad republicana y representantes de sus intereses como propietarios por medio de una asociación voluntaria, se definían como nativos [...], con sus propios mitos, festividades y costumbres «indias». Las principales familias de Catacaos aspiraban a ser ciudadanos de la república, granjeros y agricultores «progresistas» y miembros de una comunidad indígena al mismo tiempo (1997, p. 152).

La Sociedad de Agricultura sobrevivió hasta bien entrada la década de 1890 y permitió a los aldeanos locales mantener el control de sus tierras y derechos de agua a pesar de la intensa presión de los dueños de las plantaciones de algodón, en una zona que representaba más del 50% de la producción algodonera total del Perú.

Los propietarios de las plantaciones de azúcar y algodón del valle central de Lima crearon la Sociedad Agrícola (1865), con el fin de que sus «asociados puedan solicitar préstamos sin tener que pagar tasas de interés elevadas» (*El Comercio*, 1865a, p. 2; 1875c, p. 2). Diez años después, un segundo grupo de terratenientes del valle

organizó la Sociedad de Agricultura (1875) con la finalidad de «ofrecer a los agricultores un lugar donde discutir inquietudes comunes y forjar lazos sociales» (Sociedad de Agricultura del Perú, 1875, p. 1). Como parte de su programa, esta última asociación publicaba *El Agricultor*, una revista escrita por y para los productores rurales, la primera en la historia del país. En palabras de los editores,

el espíritu de asociación se ha propagado entre nosotros [...] y nos hace posible tener una idea exacta y precisa de nuestros intereses comunes. [...] La finalidad de esta publicación es reemplazar nuestro aislamiento habitual por costumbres asociativas, de modo que los productores rurales puedan aprender a constituir por sí solos otros tipos de grupos (*El Agricultor*, 1875, p. 3).

*El Agricultor* publicaba artículos de interés científico y técnico para agricultores y dueños de plantaciones. También publicaba cartas a los editores y anunciaba reuniones, lo cual permitía a los miembros de la Sociedad discutir preocupaciones compartidas. Pero, como he señalado antes, debido a la feroz competencia por la tierra, la mano de obra y los derechos de aguas en la región, la Sociedad se convirtió en la punta de lanza de una campaña más general de los terratenientes y propietarios de plantaciones para expulsar del campo a los pequeños productores y aldeanos indígenas.

La invasión y ocupación del Perú por el ejército chileno causó enormes pérdidas al sector interno de la economía y también dañó el tejido moral que lo había sostenido (Clavero citado en Bonilla, 1974, pp. 255-256). En 1896, José Clavero, un empresario de Lima con afición a la recolección de datos, estimó las pérdidas infligidas a la vida económica por la guerra con Chile. Antes del conflicto había dieciocho millones en el Perú; luego de él no quedaba ninguno. Antes de la guerra, había 11 587 individuos ricos, después de ella solo quedaban 1725. Antes de la guerra la clase media del país incluía a 22 148 personas, si solo se contabilizaban los jefes de familia; una vez terminado el conflicto, quedaban apenas dos mil. La clase obrera del Perú, las personas que recibían un salario vital, pasaron de un millón doscientos mil a trescientos cuarenta y cinco mil. Los peruanos trataron de recuperarse del derrumbe económico del mismo modo que lo habían hecho luego de las guerras de la independencia. Una vez más fusionaron lazos de parentesco y vínculos comerciales para sacar dineros públicos del Estado y transferirlos a sus empresas familiares y sociedades anónimas privadas, iniciando así un nuevo período de corrupción.

<sup>23</sup> «Reglamento de la Sociedad de Agricultura».

**CAPÍTULO 8**  
**FRÁGIL DEMOCRACIA Y NACIONALIDAD HARAPIENTA:**  
**LA SOCIEDAD POLÍTICA PERUANA**

La rebelión popular de 1854 contribuyó a la descentralización de la vida administrativa, lo cual permitió a los peruanos crear municipios y clubes electorales en todo el país. Los ciudadanos utilizaron unos y otros para impugnar al ejército y su persistente control de la vida política en los planos local, departamental y nacional:

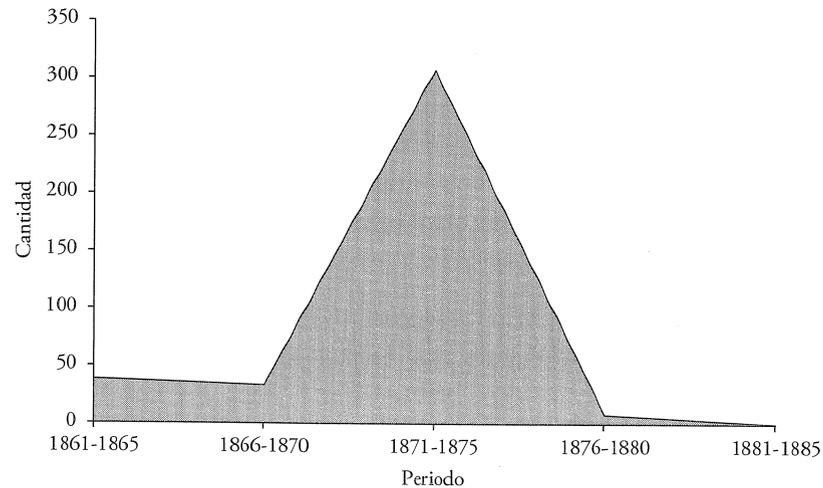
Los ciudadanos quieren un presidente civil. Desde la independencia hemos sido gobernados por militares, pero ahora estamos listos para resolver nuestros problemas y zanjar nuestras diferencias de otro modo y no como en el pasado. [...] De ahora en adelante, los gobiernos civiles tendrán que asegurarse el apoyo del pueblo y [...] la opinión pública, y no del ejército (Unos Republicanos, 1861, p. 2).

La proliferación de municipalidades y clubes también alentó a los peruanos a romper con sus viejos hábitos y tener un papel activo en la vida pública. La invasión y ocupación del país por tropas chilenas (1879-1883) puso fin a esas transformaciones. Durante la guerra, los patriotas peruanos organizaron grupos guerrilleros en varias regiones, que les brindaron una oportunidad de ejercer el autogobierno y la soberanía colectiva en un momento en que el resto del país se encontraba bajo la dominación extranjera. Para los peruanos, la constitución de municipalidades, clubes electorales y grupos guerrilleros representaba una gran innovación política, pese a lo cual todos ellos demostraron ser efímeros y no contar con una amplia base de apoyo. La abrumadora mayoría de los peruanos siguió mostrándose tan antipolítica, tan antidemocrática y tan antinacionalista como en la primera mitad del siglo.

## ESTRUCTURAS SOCIOINSTITUCIONALES

Los peruanos crearon no menos de trescientos noventa nuevos clubes electorales entre 1861 y 1885, casi todos ellos en preparación para las elecciones presidenciales de 1872, como se indica a continuación en el cuadro 8.1<sup>1</sup>.

Cuadro 8.1. Nuevos clubes políticos, 1861-1885



En 1862 se constituyeron apenas treinta y cinco clubes, y para la elección de 1868 se crearon otros cuarenta, una cantidad insuficiente para reestructurar las prácticas institucionales en la sociedad política. Sin embargo, en ocasión de las elecciones de 1872 los peruanos formaron alrededor de trescientos veinte nuevos clubes, ocho veces más que en el período anterior, como señal del comienzo de una nueva era política. La Guerra del Pacífico entre Chile y el Perú puso fin al ciclo electoral e interrumpió la difusión de la vida asociativa. Hubieron de pasar otros treinta años antes de que los peruanos pudieran recobrar su impulso cívico en la vida política.

Varias razones explican por qué se crearon tan pocos clubes electorales entre 1856 y 1870. Algunas de ellas tenían sus raíces en el pasado, mientras que otras estaban arraigadas en el presente. Aunque la rebelión de 1854 contribuyó a la difusión de la vida asociativa en la sociedad cívica y económica, tuvo menos éxito en lo que se refiere a modificar las prácticas públicas en la sociedad política, donde seguía enquistado el legado del colonialismo. En palabras de Francisco Laso, uno de los publicistas de mayor influencia en el país,

<sup>1</sup> Salvo indicación en contrario, los datos de todos los mapas y cuadros de este capítulo provienen de Forment (1977).

[Los ciudadanos] no comprenden que [...] deben representar el principal papel en la república: todavía los hábitos de la colonia les hacen pensar que todo debe venir del gobierno, como cuando venían las órdenes de España. [...] ¿Qué derecho tienen para criticar lo malo que se haga en la república los indolentes [...]? Si quieren [...] tener mejor personal, tomen parte en la cosa pública. Reconozcan su fuerza, tomen la iniciativa y dirijan a su voluntad la marcha del Estado (Laso, 1863, p. 104).

Las observaciones de Laso se dirigían primordialmente a la élite, pero también son valederas para el pueblo llano.

El Perú ya no tenía una dictadura militar, pero el ejército seguía ejerciendo una enorme influencia sobre la mayoría de las instituciones gubernamentales en los niveles local, departamental y federal, y con ello desalentaba la participación en la vida política, incluso de los ciudadanos con mayores inquietudes cívicas<sup>2</sup>. Los funcionarios municipales tenían la responsabilidad de organizar las elecciones, y se valían de diversos medios fraudulentos —llenar urnas con boletas falsas, destruir boletas, sobornar a votantes plebeyos e indígenas con alcohol, comida y dinero a cambio de su voto— con el fin de mantener el control del campo electoral<sup>3</sup>. La corrupción electoral estaba particularmente extendida en las zonas rurales, donde la mayoría de los indios son

hostiles frente a todas las artimañas políticas. Los indios del interior del país oponen resistencia a la autoridad solo en casos extremos, siempre la obedecen y solo eligen a los candidatos que se les ordena elegir. Muy a menudo se les ahorra el trabajo, pues las actas del sufragio son preparadas en la capital del departamento (Middendorf, 1973, p. 251)<sup>4</sup>.

Lo mismo ocurría en la mayoría de las ciudades y pueblos del interior.

Los clubes electorales surgidos en la década de 1860 no eran significativos en términos cuantitativos y tampoco tenían el desarrollo socioorganizacional necesario para poder desafiar el monopolio gubernamental en el campo electoral. En realidad, eran tan débiles que sus miembros tenían que recurrir a la violencia física para arrebatar el control de los sitios de votación a los funcionarios del Estado: «La fuerza bruta se ha apoderado del terreno electoral. En vez de dejar que la voluntad del pueblo decida los asuntos públicos, nos hemos visto obligados a recurrir a la violencia, dado que es la única manera de ganar una elección» (*El Comercio*, 1859a)<sup>5</sup>.

<sup>2</sup> «[C]asi todos nuestros prefectos y subprefectos pertenecen a las fuerzas armadas. De hecho, la práctica es tan común que hasta hoy yo había dado por descontado que la Constitución así lo exigía» (*La República*, 1864a, pp. 2-3). Véase también Basadre (1929).

<sup>3</sup> Se encontrarán estimaciones numéricas y exposiciones descriptivas del uso de boletas falsas durante las elecciones de 1862, 1868 y 1876 en *El Comercio* (1862d, p. 2; 1868, p. 2) y Fuentes (1878, pp. 1-30).

<sup>4</sup> Véanse también *El Comercio* (1871a, p. 2; 1877j, p. 2).

<sup>5</sup> Véase también Quimper (1867, p. 1).

Vale la pena citar la siguiente descripción de un día de votación en varias parroquias de Lima:

La víspera de la elección [...] se reunían bandas de plebe asalariada. Allí pasaban toda la noche; se les armaba y embriagaba, y al despuntar el día se lanzaban frenéticas unas contra otras a disputarse a viva fuerza las ánforas y mesas [...]. Quien tenía las mesas había ganado la elección. Para conseguirla se necesitaban entonces golpes y tiros. Se necesitaba expulsar de la plaza al bando contrario, para que el personal de la mesa arreglara tranquilo los papeles que simulaban la elección. El tumulto, los disparos, la sangre formaban parte obligada del procedimiento tradicional (Villarán, 1962c, p. 198)<sup>6</sup>.

En las provincias la violencia electoral era aún peor y se asemejaba al tipo de «combate ritualizado» que practicaban los indígenas y que hemos examinado en el capítulo 6. La mayoría de los peruanos, tanto de la élite como de la plebe urbanas y rurales, participaba contadas veces en las elecciones, dado que los «beneficios» de votar no compensaban los «riesgos»<sup>7</sup>. Con anterioridad a 1872 los clubes electorales nunca lograron ganar una sola elección municipal o presidencial. Los miembros de estos clubes se valían de la violencia física contra los funcionarios estatales a fin de plantear un reto a su control de la vida política, pero es posible que a largo plazo esta táctica, paradójicamente, haya disuadido a sus propios simpatizantes de participar en elecciones y, de tal modo, fortalecido el monopolio del gobierno sobre el campo electoral.

Las elecciones presidenciales de 1872 marcaron el comienzo de la política de masas en el Perú y alentaron a muchos ciudadanos a participar activamente en ella. Por primera vez un candidato antigubernamental (Manuel Pardo) ganaba una elección. Su victoria fue posible gracias a los cientos de clubes políticos que se organizaron en todo el país. Esta profusión de vida asociativa se debió en gran parte a un cambio en el juicio cívico moral de los ciudadanos, y no a una transformación espectacular de las leyes electorales (Basadre, 1980, pp. 1-30; Chiaramonti, 1993; Peloso, 1996). Un miembro de la clase profesional limeña sintetizó así su propio cambio: «Antes nunca había pertenecido a ningún club político y solo me había preocupado mi propia carrera, pero ahora he decidido participar [en esta elección]» (*El Comercio*, 1866d, p. 2).

La mayoría de los peruanos se concebían ahora como adultos racionales capaces de autogobierno, y estaban preparados para desmilitarizar el Estado e invertir con su sentido de la soberanía las instituciones gubernamentales:

<sup>6</sup> Se encontrarán descripciones de la violencia electoral en otras partes del país en el artículo titulado «Elecciones», publicado en *La República* (1863b, pp. 4-5; 1863c, p. 3; 1863d, p. 3). Véanse también *La República* (1863a, p. 6) y Anónimo c (1860).

<sup>7</sup> Véase O'Gorman (1992, pp. 79-115) sobre la relación entre violencia y votación.

En esta época, el ejército deja ya de simbolizar la vida del Perú: es una carrera secundaria, igual a las demás. Pero los hijos privilegiados de la patria son los artesanos, los comerciantes, los agricultores, los que se dedican a las carreras científicas y literarias (Seoane, 1873, p. 6).

Para que así fuera, los ciudadanos organizaron por primera vez en su historia cientos de clubes electorales y los utilizaron para participar en las elecciones (*El Correo del Perú*, 1874a, p. 1). Manuel Pardo, candidato presidencial del Partido Civil, sintetizó de este modo el cambio que vivían sus compatriotas:

Hasta el día de hoy el gobierno militar ha centralizado la vida pública y logrado eliminar toda huella de iniciativa personal. Cada hombre se sentía como un átomo aislado e indefenso y creía que era imposible desafiar [al Estado]. Sin embargo, el día en que comenzamos a unirnos comprendimos que éramos, en realidad, la fuente de todo poder (1872, p. 2).

La proliferación de clubes electorales y la incorporación de tantos votantes hizo difícil a los militares seguir manteniendo su control sobre el campo electoral, y alentó a muchos peruanos a romper con sus viejos hábitos.

Las dimensiones y la distribución regional de los clubes electorales en el país mostraban considerables variaciones. El cuadro 8.2 presenta una estimación del número de miembros aportantes en una muestra amplia de esas organizaciones<sup>8</sup>.

Cuadro 8.2. La afiliación a los clubes políticos, 1861-1885

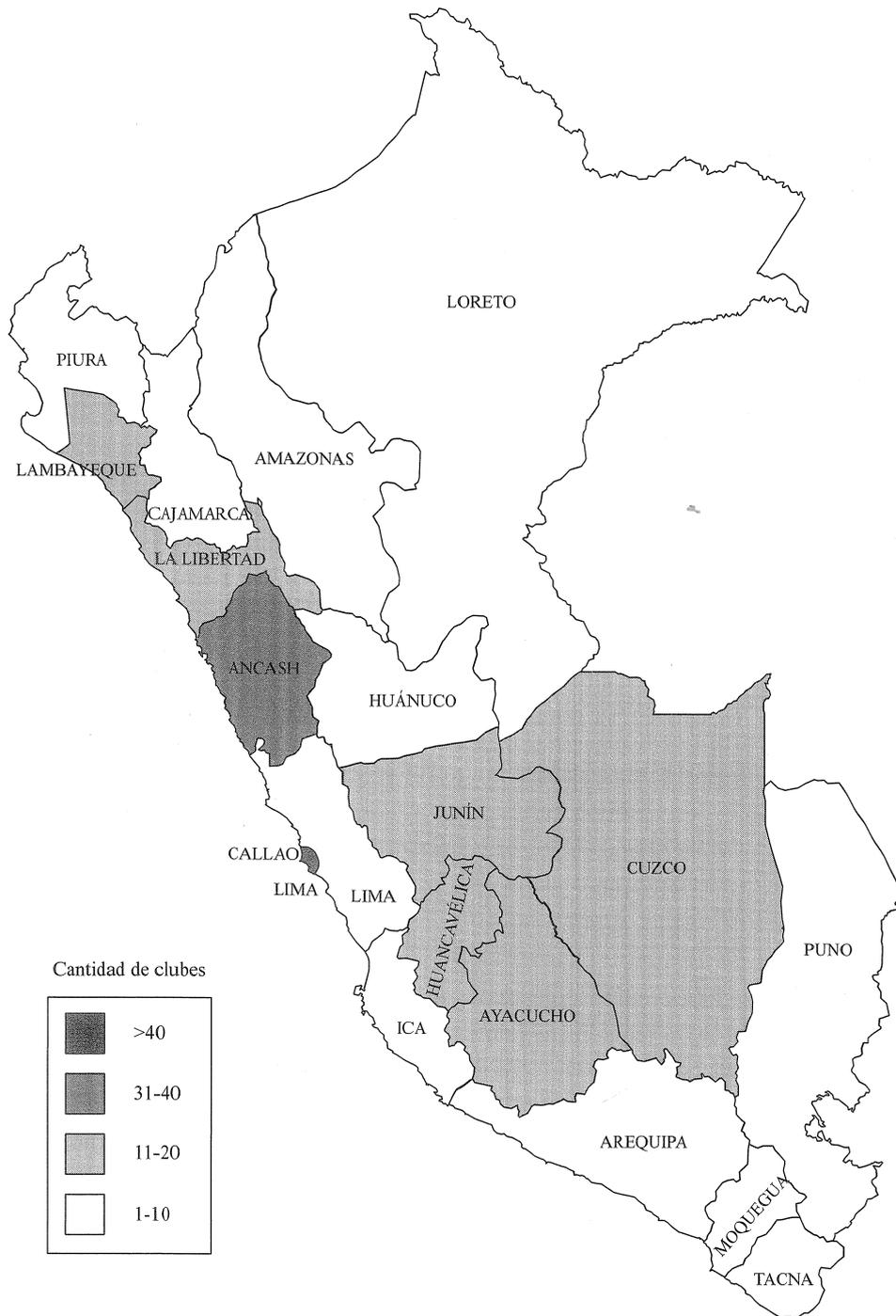
Cantidad de miembros	Porcentaje de asociaciones
1-20	1%
21-60	30%
61-100	34%
101 o mayor	35%

El 35% de los clubes tenía ciento uno o más afiliados; el 34% tenía entre sesenta y uno y cien; el 30% tenía entre veintiuno y sesenta, y el restante 1%, menos de veinte. Los clubes eran lo bastante grandes para posibilitar a sus miembros plantear un desafío concreto a los funcionarios estatales locales.

La vida asociativa se difundió y echó raíces en el país de manera despareja, como lo indica el mapa 8.1.

<sup>8</sup> La muestra incluye el 14% de todos los clubes electorales de mi banco de datos que se establecieron en 1872.

Mapa 8.1. Geografía de la vida política, 1861-1885



El 54% de los clubes políticos tenían su sede en Lima y el Callao, en la costa central, una indicación de que la vida asociativa seguía estando muy concentrada. El 46% restante se distribuía espaciadamente por el interior. De este segundo grupo, el 38% se había creado en los departamentos norteños de Ancash, La Libertad y Lambayeque; otro 25% estaba arraigado en el sur, Ayacucho y Cuzco, y otro 14% se concentraba en Junín y Huancavélica, en el centro del país. Los demás clubes (23%) estaban diseminados en los once departamentos restantes. La guerra con Chile interrumpió el ciclo electoral y terminó con la difusión de la vida asociativa en el ámbito político.

### PRÁCTICAS ASOCIATIVAS EN LA SOCIEDAD POLÍTICA

Los ciudadanos practicaban una política con eje en el gobierno, sobre todo en los municipios y los clubes electorales, y se apoyaban en estas instancias para desmilitarizar la vida política. Durante la guerra con Chile, los peruanos adoptaron una concepción jacobina de la política y se imaginaron como «la nación en armas», lo cual los llevó a ejercer la democracia primordialmente en los grupos guerrilleros. En esta sección examinamos los tres tipos de prácticas y formas de vida política.

#### Juntas departamentales, libertad municipal y descentralización administrativa

Tras la rebelión popular de 1854, los ciudadanos de las provincias exigieron que el gobierno central descentralizara la vida administrativa mediante la creación de juntas departamentales y municipalidades. Las juntas debían ofrecer a la élite de cada departamento un lugar para discutir preocupaciones comunes relacionadas con el desarrollo socioeconómico e institucional de la región, y presionar al gobierno federal en procura de los recursos financieros y la asistencia técnica que se necesitaban para modernizar la vida pública en el interior. Los demócratas con inquietudes cívicas de todo el país veían estas juntas como el vehículo ideal para transformar el Perú en una república federal. Cuando estas instancias de gobierno se constituyeron por primera vez en 1856, Francisco de Paula González, que las defendía, las describió como

la mejor esperanza que tenemos para la democracia republicana. [...] Mientras que los regímenes absolutistas centralizan el poder, el objetivo de los gobiernos democráticos es crear varios centros de autoridad y hacer a cada uno de ellos responsable de la protección de los intereses locales. [...] Esa es la razón por la cual durante la revolución de 1854 el pueblo demandó la creación de juntas departamentales (González Vigil, 1859, p. 1)<sup>9</sup>.

<sup>9</sup> Véase también Ureta, Mesa y Hostas (1857).

Estas juntas fueron para los peruanos su primera experiencia en el federalismo, pero alrededor de un año después de su creación fueron suprimidas.

Las élites autoritarias de los departamentos habían logrado controlarlas y las utilizaban para concertar alianzas con los caudillos militares de su región a fin de impedir que los clubes electorales democratizaran la vida política. El gran abogado y erudito constitucionalista José Silva Santisteban, autor del manual más utilizado en las facultades de derecho del país, describió estas juntas departamentales como «un Congreso para oligarcas» (Silva Santisteban, 1874, p. 355)<sup>10</sup>. Los notables locales (los gamonales) se valían de ellas para implantar un sistema de gobierno descentralizado y despótico, como jamás podría haberlo imaginado Tocqueville, que suponía que la autonomía local y la libertad política siempre iban de la mano. Para los demócratas de inquietudes cívicas, en el Perú el federalismo estaba preñado de peligros políticos.

El movimiento popular de 1854 también había conseguido que el Congreso creara municipalidades. En 1856 el gobierno central aprobó la ley municipal, que autorizaba a todas las ciudades con más de mil habitantes a establecer un municipio; los ciudadanos residentes en comunidades más pequeñas serían incorporados y representados por la municipalidad más cercana (Congreso de la República del Perú, 1856). La ley era similar a la promulgada poco tiempo atrás en la Francia posnapoleónica, que había hecho un gran aporte a la descentralización de la vida administrativa en ese país. El gobierno peruano creó casi de la noche a la mañana más de seiscientos municipalidades en todo el territorio nacional. La cantidad y el tamaño de los municipios variaban por región y, como antes lo señalé, estaban principalmente determinados por factores sociodemográficos.

Cuadro 8.3. Distribución regional de las municipalidades, 1856-1860

Regiones	Cantidad de municipios	Promedio y total de miembros de municipalidades
Norte	161 (26%)	5 (805)
Central	196 (31%)	6 (1176)
Lima y Callao	62 (10%)	7 (434)
Sur	210 (33%)	5 (1050)
TOTAL	629 (100%)	5 (3465)

Los departamentos del sur, es decir Cusco, Puno, Ayacucho y Arequipa, contenían un tercio del total de gobiernos municipales. Los departamentos de la región central

<sup>10</sup> Véanse también Fuentes (1861, pp. 56-64), *La República* (1864a, pp. 2-3) y Basadre (1961-5, pp. 2052-2057).

contenían el 31%, seguidos por los departamentos del norte (26%) y Lima y el Callao (10%). La mayoría de los consejos municipales tenía entre cinco y siete miembros, pero en Lima, el municipio más grande del país, había casi diez veces más.

Las municipalidades ofrecían a los ciudadanos un espacio donde romper con sus hábitos anticívicos y forjarse inclinaciones democráticas. En un comienzo, la gran mayoría de los ciudadanos, aun en Lima donde vivía la élite de la nación, demostró poco interés por la vida municipal. Su apatía era tan grande que los editores de *El Comercio* los reprendían en las páginas de su diario:

La apatía y la frialdad de nuestros ciudadanos son pasmosas. Se han negado a ocupar sus puestos en la municipalidad a pesar de haber sido convocados reiteradas veces. Ayer los escuchamos incluso quejarse de la falta de servicios municipales. [...] Aunque siempre exhiben su patriotismo con ostentación, cuando la institución realmente los necesita hacen poco por ella. Les imploro por última vez que cumplan con su deber, siempre, claro está, que todavía puedan superar su egoísmo [...] y sientan algún aprecio por la opinión pública (*El Comercio*, 1857a, p. 3).

Durante sus primeros años de existencia la vida municipal en el interior vivió una lenta agonía. Tomás Dávila resumió así la situación: «mucho se ha dicho en su favor [de las municipalidades], pero en numerosos lugares aún son inexistentes y no han prestado ningún servicio a los ciudadanos» (Dávila, 1860, pp. 590-591).

Poco después los ciudadanos comenzaron a participar activamente en la vida municipal. Durante su gira de un mes por el departamento de Piura, en el extremo norte, Próspero Pereira Gamba, un intelectual público de Lima, escribió:

Como una prueba de que la descentralización es conveniente al departamento [de Piura], nos complacemos en reconocer que de los veinte y cuatro distritos de que consta, veintiuno tienen sus municipalidades regularmente establecidas [...]. Mas a pesar de que la institución municipal ha surtido buenos efectos en casi todas las poblaciones, necesita todavía mayor amplitud en su desarrollo para que abarque en su esfera de acción cuanto concierne al interés local. [...] [Por ahora.] todo beneficio o adelanto se espera siempre del gobierno supremo (1862, pp. 243-245).

La vida municipal había echado raíces incluso en el sur del altiplano andino, en el departamento de Puno, el más pobre del país. Clements R. Markham, el naturalista, pasó alrededor de un año en la región recolectando muestras de la flora y la fauna, y señaló:

He visto signos de actividad municipal. [...] En Lampa intentan reanudar la manufactura de tejas vidriadas de la ciudad; en Azángaro juntaban suscripciones para construir un puente sobre el río, y uno de los integrantes del cuerpo había

aportado la mitad de la suma necesaria, y en Sandia redactaban un informe sobre el estado de los caminos, con una estimación de la suma requerida para su reparación completa y la construcción de puentes. [...] Los municipios de Sandia y Quiaca, sobre todo este último, tomaron medidas para impedir que me procurara una provisión de plantas o semillas de chinchona, influidos por motivos que ponen de relieve su ignorancia de la economía política, mientras desplegaban su actividad y su celo patriótico (1862, pp. 223-224).

Las municipalidades se convertían con rapidez en parte del paisaje público y brindaban a sus habitantes una oportunidad de transformarse en ciudadanos con inquietudes cívicas.

A pesar de su relativo éxito, no puede negarse que la vida municipal estuvo preñada de dificultades desde el comienzo mismo. Algunas de ellas eran económicas, otras, raciales, cívicas y políticas; unas y otras estaban estrechamente relacionadas. Para financiar la creación de las municipalidades, el Estado central autorizó a los funcionarios locales a transferir todo el dinero y las propiedades pertenecientes a las cofradías religiosas al gobierno municipal. A pesar de que en un principio hubo resistencias, hacia fines de la década de 1860 la ley se había puesto en ejecución en la mayoría de los lugares y los municipios contaban con el capital inicial que necesitaban para financiar la enseñanza, la asistencia social, las obras públicas y otros servicios municipales<sup>11</sup>. De allí en más, se esperaba que los municipios fueran autosuficientes en el aspecto financiero mediante el cobro de tasas a los residentes locales y los propietarios, las tarifas por el otorgamiento de licencias profesionales y los ingresos obtenidos con el arriendo de tierras públicas, la realización de corridas de toros y otras fuentes.

La mayoría de los residentes del campo, sobre todo en los Andes, donde predominaban los indígenas, eran simplemente demasiado pobres para pagar impuestos, y esa es la razón por la que tantos municipios estaban quebrados y eran incapaces de proveer a sus ciudadanos los servicios más básicos. A mediados de 1869, Manuel González de la Rosa, un funcionario gubernamental de dedicación poco común, recorrió durante alrededor de un mes algunos municipios de los departamentos de Puno, Cusco, Ayacucho y Arequipa. En su informe instaba al Estado central a suministrarles fondos (González de la Rosa, 1869). El presidente y los miembros del Congreso ya habían aprobado un proyecto de ley que asignaba a las municipalidades una parte de los ingresos obtenidos por el Estado con la reciente venta del guano.

Sin embargo, la mayor parte de esos fondos se utilizaron para subsidiar a los municipios más ricos del país, habitados por criollos de piel clara, y no a los más pobres,

cuya población era principalmente indígena. Los integrantes del gobierno municipal de Cusco se quejaron amarga y reiteradamente de esta situación, sin éxito alguno:

Si todos somos iguales ante la ley, todos nuestros compatriotas merecen entonces [...] compartir los mismos sufrimientos y placeres. [...] Desde que nuestras islas de guano comenzaron a rendir fabulosas cantidades de dinero, el Congreso, que tiene la responsabilidad de financiar las obras públicas y otros proyectos relacionados con las necesidades de nuestros compatriotas [...], ha privado [a Cusco y los otros departamentos andinos] de la parte que les correspondía [...], a la vez que asigna enormes sumas a las municipalidades de Arequipa, Tacna, Lima y el Callao (Mesa, 1864, pp. 2-3).

Aun el obispo de Puno, José Ambrosio Huerta, que se había opuesto a la creación de municipios debido a la confiscación de los fondos de las cofradías, una medida que debilitaba a la Iglesia, recurría ahora a argumentos religiosos en defensa de la vida municipal en los Andes:

¿Le sería grato al Perú verse transformado en Nación comercial como Inglaterra, teniendo que presenciar al mismo tiempo el horrible espectáculo del pauperismo? Casi no hay país protestante que no se sienta trabajado por esta tremenda enfermedad desconocida antes de tres siglos (Huerta, 1867, p. 5).

El principal problema, empero, no tenía que ver con el regionalismo o la religión, como afirmaban los funcionarios de Cusco y el obispo de Puno, sino con el racismo. La mayoría de los peruanos de piel clara vivían en Lima, el Callao, Arequipa y Tacna, en tanto que la mayor parte de los indígenas vivían en Cusco, Puno y Ayacucho, departamentos que constituían la llamada «mancha india». El gobierno central utilizaba las municipalidades con el objeto de establecer un sistema dual de administración, que por un lado daba autonomía a los criollos de piel clara y por otro estaba destinado a impedir que los indígenas participaran en la vida pública.

Otras amenazas pesaban sobre la vida municipal. La corrupción y el fraude eran sin lugar a dudas un problema; con todo, no eran en modo alguno tan nocivos para el gobierno local como la completa falta de confianza de la ciudadanía en la totalidad de las instituciones públicas. La mayoría de los municipios, como he señalado unas líneas antes, eran sencillamente demasiado pobres para proporcionar a los funcionarios corruptos un ingreso suficiente; en todo caso, ahora que el Estado central subsidiaba en parte a las municipalidades, los libros de cuentas de estas estaban sometidos a un control regular<sup>12</sup>. Según las fuentes que he estudiado, el principal

<sup>11</sup> En Thurner (s/f, pp. 107-108) se encontrará el estudio de un caso específico, el de Huaylas.

<sup>12</sup> En los *Documentos relativos a la suspensión de la Beneficencia de Ica* (1876, pp. 5-6 y 25-27) se encontrará un ejemplo de corrupción económica.

problema en casi todas las municipalidades estribaba en que la mayoría de los ciudadanos no confiaba en ningún funcionario público. Sentimiento nada sorprendente, dada la falta de civismo vigente en el país hasta poco tiempo atrás. Después de ser falsamente acusados de malversación de fondos, los funcionarios municipales de Huánuco respondieron: «En nuestra comunidad todo el mundo es más o menos pobre y hay poca diferencia entre quienes brindan asistencia y quienes la solicitan. [...] Como usted ya sabe, a menudo tenemos que mendigar para cubrir nuestros gastos más elementales» (*El Comercio*, 1877d, p. 1; 1864a, p. 2).

En efecto, así sucedían las cosas en Huánuco, una de las comunidades más indigentes del país. Acusaciones similares se lanzaban con frecuencia contra los miembros del gobierno municipal de Lima. Aunque su tesorería guardaba caudales relativamente grandes y sus funcionarios eran adinerados y tenían ambiciones políticas, las fuentes primarias y secundarias que he consultado no exponen prueba alguna de corrupción. Pese a ello, los residentes locales no dejaban de acusar a los funcionarios municipales de venalidad y coimas:

nuestra municipalidad es rica, pero eso no es motivo para acusarnos de corrupción. [...] Este craso error no deja de ser propagado por la opinión pública. La facilidad con que siempre se ataca y socava a nuestras instituciones públicas no hace más que contribuir a su destrucción (Ulloa, 1856, p. 10).

Los funcionarios estatales y los intelectuales públicos de todo el país solían señalar la completa desconfianza que la ciudadanía sentía por los gobiernos locales, lo cual hacía difícil reclutar apoyo para ellos (Carrillo y Ariza, 1874, p. 1; Izaguirre, 1874, p. 1; Montero, 1874, p. 1; Cornejo, 1874, p. 1; Castillo, 1874, p. 1; Ybar, 1874, p. 1; Pacheco, 1874, p. 1; Torre, 1874, p. 1). La falta de confianza en las instituciones públicas llegó a ser tan generalizada que los editores de *El Comercio* lanzaron una campaña para combatirla: «nunca vacilaremos en criticar [a ningún funcionario municipal] cada vez que hayan traicionado el interés público; sin embargo, nunca los acusaremos de ninguna falta a menos que tengamos pruebas para respaldar nuestros dichos» (*El Comercio*, 1868b, p. 2)<sup>13</sup>.

El cinismo público se convirtió en una profecía autocumplida que se alimentaba a sí misma y devoraba todo lo que encontraba a su paso, incluida la vida municipal.

Durante las campañas para las elecciones presidenciales, los funcionarios estatales politizaban los gobiernos municipales y contribuían así a erosionar la ya poca confianza que el público tenía en ellos. Los funcionarios municipales tenían un papel clave en los comicios y eran responsables de compilar padrones, instalar mesas electorales y casillas de votación en cada distrito y reunir y enviar todos los votos emitidos a Lima, donde

<sup>13</sup> Véanse también *El Comercio* (1861a, p. 2; 1862a, p. 2; 1862b, p. 2).

miembros del Congreso los escrutaban y verificaban. En vez de usar los limitados fondos que recibían del Estado central para cubrir la atención de la salud, la enseñanza y otros servicios básicos en beneficio de los residentes, los funcionarios municipales empleaban ese dinero para comprar bebidas alcohólicas y comida y sobornar a los votantes con el fin de que se inclinaran por los candidatos oficialistas:

Los fondos pertenecientes a nuestras municipalidades se han dilapidado en la organización de conjuras políticas. [...] Para poner fin a esta situación, exigimos que el público tenga pleno acceso a sus libros de cuentas y pueda inspeccionarlos. [...] Circulan rumores de que en algunas municipalidades los funcionarios han borrado la entrada original, reescrito la información y en ciertos casos hasta arrancado varias páginas del libro. [...] No hemos aprovechado del todo nuestras municipalidades, que tuvieron su origen en la revolución de 1854. [...] El Consejo de Ministros debe intervenir de inmediato y reformarlas (*El Comercio*, 1857b, p. 2).

Es probable que aun los residentes más pobres del altiplano andino hubieran pagado una parte de sus impuestos municipales de haber estado convencidos de que el dinero se invertiría en mejorar la vida pública y no en solventar la campaña electoral de los candidatos oficialistas.

Los funcionarios municipales también se valían de sus facultades administrativas para castigar a los residentes que habían votado al candidato opositor, como una manera de disuadir a otros de hacer lo mismo. En Junín, Huancayo y Huaraz, agentes del municipio organizaron levas masivas e incorporaron al ejército a personas que tenían participación activa en los clubes políticos:

Jauja es responsable de suministrar al ejército sesenta reclutas, pero recientemente las autoridades alistaron [...] trescientos, incorporados a causa de su afiliación política. La opinión pública es la única fuerza capaz de poner remedio a esta situación y levantar una barrera entre los ciudadanos y el mal gobierno (*La República*, 1864d, pp. 149-150; 1864b, p. 140; 1864c, p. 144).

Los ciudadanos residentes en los municipios más politizados eran los que menos parecían querer romper con sus viejos hábitos y participar en la vida pública.

Aunque la vida municipal abundaba en toda clase de problemas, hacia mediados de la década de 1870, y en buena medida gracias a la campaña lanzada por *El Comercio* y otros diarios nacionales y regionales, así como por el Partido Civil que por entonces gobernaba el país, los peores y más flagrantes abusos habían desaparecido. Según Jorge Basadre, el historiador más importante del Perú, las municipalidades hicieron un gran aporte a la descentralización de la vida política, y habrían transformado la nación en un país federal de no haber sido por la Guerra del Pacífico (Basadre, 1961-5, pp. 2052-2056).

## LOS CLUBES ELECTORALES Y LA DESMILITARIZACIÓN DEL GOBIERNO

Tras casi treinta años de dictaduras militares y continuas guerras civiles, la mayoría de los peruanos coincidía en que la mejor manera de transferir el poder de un gobierno a otro era por medio de elecciones, y sostenía además que eran los civiles quienes debían gobernar. Aun los funcionarios estatales y los políticos profesionales que procuraban modernizar el Estado comprendían que solo podrían hacerlo si aplicaban un fuerte recorte al presupuesto militar, reducían el tamaño del ejército y lo hacían regresar a los cuarteles (*El Correo del Perú*, 1874a, p. 1). Durante la segunda mitad del siglo, la unidad y la coherencia que pudieran existir entre los miembros de los clubes electorales del país eran un resultado de su compromiso de desmilitarizar la vida política, y no de la estructura organizativa, la perspectiva ideológica y la composición social de esas asociaciones, que seguían siendo vagas y amorfas.

Los clubes electorales fueron el vehículo usado por los peruanos para transformar el poder social en poder político (*El Comercio*, 1859c, p. 2; 1858c, p. 2; 1858d, p. 2; 1868c, p. 2; 1866c, p. 2). En palabras de Manuel Pardo, el futuro presidente de la república, los clubes

son nuestras escuelas políticas. Ellos enseñan a la nación cómo organizar su poder social y su opinión pública y cómo utilizarlos a fin de conquistar [el poder estatal]. [Los clubes] inician a los ciudadanos en los misterios del autogobierno [...], transformando su voluntad en un motor de cambio (1871b, p. 2).

Esos clubes modernizarían la vida política así como la máquina de vapor había modernizado la vida económica. El Partido Civil tenía cientos de delegaciones locales a lo ancho y lo largo del país, cada una de ellas relativamente independiente del resto. Los clubes que constituían esta laxa organización que cubría la nación como un paraguas tenían escaso contacto entre sí, y aún menos coherencia política. En palabras de Pardo, su candidato presidencial:

El Partido Civil cuenta entre sus miembros a hombres de opiniones diversas, diferentes y a veces hasta contradictorias. A pesar de sus diferencias, todos concuerdan en un único punto fundamental: la necesidad de llevar a un civil a la cabeza del Poder Ejecutivo y utilizar medios constitucionales para transformar la sociedad. [...] Por eso en nuestro partido hombres de ideas muy avanzadas se sientan al lado de otros que las tienen retrógradas e incluso reaccionarias (*El Comercio*, 1872b, p. 2).

En 1871 el Partido Civil organizó un mitin público en Lima, al que concurrieron más de seiscientos de sus miembros de base. Carmen McEvoy estudió el medio socioocupacional del que provenían y comprobó que había artesanos (35%),

pequeños tenderos (25%), oficiales militares (11%), oficinistas (10%), empleados públicos (7%), agricultores (5%), estudiantes (4%) y otros grupos (3%), incluyendo pescadores, escritores y aguateros (McEvoy, 1994, pp. 284-285). En la conducción del partido se codeaban funcionarios gubernamentales, terratenientes y comerciantes acaudalados.

Como en todos los otros clubes electorales surgidos en la segunda mitad del siglo, las relaciones sociales entre los afiliados del Partido Civil se basaban en el clientelismo. La descripción que Lewis Taylor hace de la vida política en la ciudad provinciana de Hualgayoc es pertinente para comprender las prácticas electorales en todo el país:

Si bien había divisiones en términos de clase, lo más habitual era que la población decidiera sus lealtades sobre la base del conocimiento personal o la conveniencia social. [...] La sociedad [peruana] estaba [...] verticalmente segmentada en lo concerniente a los problemas «políticos», de modo que en cualquier momento dado los pueblos, las aldeas y las parroquias rurales tendían a dividirse en dos y hasta tres bandas rivales y cada grupo político era una amalgama policlasista en la que participaban terratenientes, comerciantes, campesinos minifundistas, artesanos cuasi urbanos y trabajadores rurales. [En el nivel departamental] los líderes de las facciones eran de ordinario los terratenientes más importantes o los propietarios de minas y comerciantes más adinerados, mientras que [en los distritos] la conducción solía quedar en manos de agricultores y comerciantes medianos o abogados. El escalón [más bajo] de una facción de estructura jerárquica informalmente organizada estaba por lo común compuesto de [...] campesinos más ricos o los artesanos-agricultores más prósperos, que alimentaban sus propias ambiciones políticas y económicas y las de sus superiores en los caseríos (Taylor, 1996, p. 13).

La élite política del Perú tenía necesidad de las «masas» para desmilitarizar el Estado, y, de igual modo, las masas necesitaban a la élite para mejorar sus oportunidades socioeconómicas en la vida cotidiana. Cada lado tenía que ceder y hacer concesiones al otro, y cuando no lo hacían, los lazos clientelistas entre ellos se deshacían y el campo quedaba libre para la formación de lazos democráticos.

Los artesanos tenían un papel clave en la mayoría de los clubes electorales del país. En Lima, en los preparativos para las elecciones de 1866, más de «seiscientos artesanos conocidos y honorables» de diferentes clubes, entre ellos el Club Liberal (1866), la Sociedad de Orden (1866) y el Club Democrático (1866), celebraron una reunión en el atrio del convento de San Francisco para discutir inquietudes compartidas y elegir de común acuerdo a un candidato (*El Comercio*, 1866e, p. 2). Desde fines de la década de 1850 los artesanos limeños habían procurado organizar sus propios clubes políticos, convencidos de que esa era la manera más eficaz de promover sus reivindicaciones políticas: eliminación de la conscripción militar; protección estatal

de la industria nacional; escuelas para sus hijos, y reconocimiento jurídico de todas las asociaciones cívicas y económicas (Pérez, 1858, p. 2; *El Comercio*, 1858f; 1858g, p. 2). Pese a sus reiterados intentos, nunca lograron independizarse políticamente de la élite:

Abramos los ojos y no nos dejemos engañar [por los clubes electorales]. En vez de adherir a sus clubes y asistir a sus banquetes y asados, rehuyámoslos: solo intentan sembrar la corrupción en nuestras filas. Organicemos nuestras propias asociaciones [...], donde podamos leer nuestros diarios y conocer el programa político de cada candidato (*El Obrero*, 1873b, p. 2).

Como el 25% de los trabajadores de Lima estaban desocupados y el 75% de los talleres de la ciudad habían quebrado en el último decenio, los artesanos no podían insistir en sus reivindicaciones en ninguno de los clubes electorales (Gootenberg, 1992, pp. 128-130 y 153).

No obstante, sin ellos el Partido Civil no sería capaz de desmilitarizar la vida política. El partido controlaba ahora la municipalidad de Lima y varios organismos gubernamentales y estaba de acuerdo en financiar una serie de programas de obras públicas. Además de proporcionar puestos de trabajo a cuarenta mil artesanos, el gobierno empleó a muchos de ellos como soldados, milicianos y funcionarios públicos. Los editores de *El Artesano*, una publicación de y para los artesanos, señalaban:

Los artesanos han abandonado sus talleres y viven de los dineros públicos. [El gobierno] ha corrompido nuestras costumbres y debilitado la moral pública. [...] La pasión ha reemplazado el patriotismo y mancillado la reputación de todos los trabajadores. [...] Hay una abundancia excesiva de empleados públicos y todos ellos son remunerados con dineros públicos (*El Artesano*, 1873a, p. 1).

El Partido Civil hizo una evaluación correcta de la situación. En 1872 el ministro de guerra, Tomás Gutiérrez, en un último y desesperado intento de evitar que ese partido ganara, movilizó el ejército nacional, disolvió el Congreso y canceló las elecciones. Más de siete mil soldados se negaron a cumplir las órdenes y se unieron a los pobres de Lima, que levantaron barricadas en toda la ciudad. Luego de cinco días de combates, las tropas que se habían mantenido leales al gobierno se rindieron y el ministro de guerra y su hermano fueron capturados y ejecutados (Giesecke, 1977, pp. 13-15 y 118-123). Según el relato de un contemporáneo: «A la mañana siguiente los izaron y colgaron de la torre de la Catedral... donde permanecieron varias horas a la vista de toda la población de Lima, la multitud de mejor comportamiento que yo haya visto frente a un espectáculo semejante» (Hutchinson, 1873- 2, pp. 15-16).

Era la primera vez en la historia del Perú que un partido lograba conducir una rebelión relativamente incruenta contra el ejército y ahorrar con ello al país otra oleada de guerras civiles.

Los artesanos de Cusco consiguieron arrancar el control de la delegación local del Partido Civil a los propietarios de hilanderías, luego de más de diez años de esfuerzos. En 1877 esos mismos artesanos eligieron a Francisco González, un ebanista, como su representante en el Congreso. Era la primera vez que un artesano de provincia era elegido para desempeñarse en la legislatura nacional. Los artesanos de Cusco calificaron esa victoria de triunfo de la «soberanía popular» (*El Rodadero*, 1877, p. 2)<sup>14</sup>. Los editores de *El Comercio* los felicitaron por haber logrado imponerse a la conducción cuzqueña del partido:

Quienes se califican de republicanos y demócratas menguan constantemente los intereses de los trabajadores, y por eso es que nos hemos dado nuestra propia organización. [...] A pesar de una feroz oposición, los artesanos de Cusco ganaron pacífica, legal y ordenadamente, y demostraron con ello a todo el mundo que nadie puede suprimir la opinión pública (*El Comercio*, 1877k, p. 3; 1877c, p. 2).

En lo político, los trabajadores calificados de Cusco eran mucho más independientes que sus pares de Lima.

Los grupos indígenas cumplieron un papel crucial en la vida electoral del interior, pero no consiguieron deshacer los lazos clientelistas en los clubes electorales. En la década de 1870 el Partido Civil envió organizadores a Vilque y otras ferias regionales del sur de los Andes con el fin de reclutar votantes indígenas (McEvoy, 1994, p. 115). En la ciudad de Guzmango, en el departamento norteño de Cajamarca, la Sociedad de Fuerza Mutua (1877), sección local del Partido Civil, se apoyó en los indígenas para derrotar a su rival. En palabras de un dirigente:

Los indios [...] amenazan atacar [...] a mi predecesor, el subprefecto don Francisco Plascencia. [...] Son un centenar, y aunque están mal armados, los han alentado enormemente los resultados de las recientes elecciones para el Congreso, en las que don José Mercedes Alva ganó una banca. Sus partidarios locales han publicado noticias de su victoria y están celebrándola con gritos de «muerte a la banda de Plascencia» (Taylor, s/f, p. 27).

El Club Liberal de Lima (1868) apoyaba a Vargas Machuca, un candidato a la vicepresidencia. Según miembros del club, Machuca «era un defensor de los indígenas, un grupo oprimido por nuestros funcionarios gubernamentales» (*El Comercio*, 1868d, p. 2). No está claro si el club tenía algún afiliado que fuera de ascendencia indígena.

<sup>14</sup> Véase también Kruggeler (1993, pp. 227-241).

Los clubes electorales organizaban manifestaciones masivas y de ese modo daban a conocer a los peruanos un nuevo tipo de práctica política. Durante la campaña presidencial de 1871 el Partido Civil realizó una marcha y un mitin en la plaza Acho con una concurrencia de catorce mil ciudadanos. En una carta privada a un amigo, uno de los organizadores señalaba:

No puedes hacerte una idea de la impresión que esta marcha ha producido en toda la ciudad. [...] Como sabes, nuestro partido se divide en secciones, cada una de las cuales está conformada por entre cinco y diez decurias; solo en Lima hay doscientas secciones. El día de la marcha, los dirigentes de cada sección se encontraron en la casa de sus respectivos jefes y de allí fueron a las parroquias, donde los esperaban sus adherentes. Exactamente a la una y media de la tarde comenzaron a marchar hacia [...] Acho, cada dirigente a la cabeza de su grupo, desde las distintas parroquias de Lima. Este desfile de gente [...] era tan largo que quienes formaban la retaguardia todavía estaban en la plaza Merced cuando los primeros manifestantes entraron a Acho. [...] Los organizadores del acto habían indicado a todos que mantuvieran absoluto silencio durante la marcha, y así se hizo (citado en McEvoy, 1994, p. 82).

Los manifestantes eran la encarnación misma de la soberanía del pueblo. El hecho de que hubieran mostrado un comportamiento ordenado era una prueba adicional de que los miembros del pueblo llano eran adultos racionales. Marchas similares se organizaron en el Callao, Cusco, Puno, Arequipa, Pasco, Trujillo, Huaraz, Piura, Tarma y Huancayo<sup>15</sup>.

### Guerra y ciudadanía

La guerra con Chile forzó a los peruanos a modificar su forma y su estilo de practicar la política: se vieron precisados a dejar las municipalidades y los clubes electorales y pasar a los grupos guerrilleros basados en la noción jacobina de «nación en armas». Durante la primera mitad del siglo la vida política también había estado militarizada, pero, en contraste con esa época, ahora eran los ciudadanos y no los soldados quienes se convertían en los principales portadores de la democracia y la nacionalidad y practicaban así la soberanía del pueblo. En palabras de Nelson Manrique, la guerra fue

el único acontecimiento desde la independencia que tuvo alcance nacional y lo sintieron de igual manera los habitantes de Tumber [en el extremo norte], Tarapacá [en el extremo sur], Iquitos [en la selva amazónica] y Puno [en el altiplano andino].

<sup>15</sup> Se encontrarán descripciones de las marchas en la capital y el interior en *El Correo del Perú* (1864a, p. 2; 1876a, p. 1), *El Comercio* (1878b, p. 2; 1877b, p. 2; 1877f, p. 2; 1876d, p. 2; 1876f, p. 3; 1876g, p. 3).

Aunque cada uno de ellos tuvo una experiencia diferente de la guerra, el efecto general del conflicto sobre los peruanos fue tan traumático como la conquista española (1988, p. 25).

Al marchar a la guerra, los peruanos y los chilenos se encontraban en condiciones más o menos parejas, pero unas pocas semanas de combates bastaron para mostrar con claridad meridiana que los últimos serían los vencedores (St. John, 1992, p. 109). Una de las razones más importantes de la victoria chilena radica en la relativa falta de aptitudes asociativas y disposición cívica en la élite y el pueblo llano peruanos de las ciudades y las zonas rurales de todo el país.

La élite nacional residente en Lima mantuvo su división faccional antes, durante y después de la invasión chilena. En octubre de 1879, semanas antes de la invasión, Spencer St. John, cónsul británico en Lima, escribió un memorándum privado a la Secretaría Exterior en Londres, en el que describe la situación de la siguiente manera:

En estos momentos parece que no hubiera gobierno en absoluto. [...] El Perú parece estar atacado por la parálisis; el mismo pueblo parece tan indiferente al futuro como la clase dirigente, que piensa más en sus ambiciones personales que en el bienestar del país (citado en Bonilla, 1974, pp. 222-223).

La élite limeña se negó incluso a donar grandes sumas de dinero y otorgar préstamos al gobierno municipal, que estaba encargado de financiar la defensa militar de la ciudad. El millón de pesos que el municipio pudo recaudar provino sobre todo de la plebe (Bonilla, 1974, p. 225). Según Ricardo Palma, que formaba parte de la élite, esta se mantuvo dividida luego de que los chilenos ocuparan la capital. En una carta a un amigo se quejaba de la «intriga política» y la «podredumbre» que seguía «supurando» en la élite local, y terminaba con la siguiente frase: «ya en el Perú el patriotismo es un mito» (Palma, 1964, pp. 65-66).

Mientras una gran cantidad de integrantes de la élite limeña adoptaban una actitud antipatriótica, un número igualmente significativo pagaba caro su nacionalismo, entre ellos la familia Dávalos y Lissón, uno de los clanes más ricos y privilegiados de la ciudad. Los cinco hermanos de la familia ocuparon su lugar en el frente junto con indígenas y plebeyos y pelearon gallardamente contra las tropas chilenas en las batallas de Miraflores, Chorrillos y San Juan, en las afueras de la capital. Cuando los chilenos los superaron y ocuparon Lima, los hermanos se retiraron para ocultarse en la casa de sus padres. La familia Dávalos y Lissón celebró su retorno. Pedro, el hermano mayor, describe así la situación:

Mi madre presidía la mesa en la cabecera; ella, mi padre y mis hermanas me hacían preguntas sobre la batalla [...]. Más tarde llegaron inesperadamente dos de mis

hermanos, Enrique y Florencio. Nos dieron la triste noticia de que nuestro otro hermano, Carlos, había muerto en la batalla de San Juan[...]. A pesar de nuestra pena, nos sentíamos afortunados. Todas las familias que conocíamos también habían perdido a algún ser querido en la guerra (Dávalos y Lissón, 1947, pp. 7-9).

Si la experiencia de la familia Dávalos y Lissón era tan común como lo sugieren sus miembros, cabe deducir que la mayoría de las familias de la élite de Lima perdieron a alguno de los suyos en la defensa de la patria. No afirmo que la élite estuviera unificada y fuera patriótica (Guerra Martinière, 1993, pp. 305-314). Recuérdese que durante la guerra integrantes de ese sector organizaron tres gobiernos rebeldes, cada uno de ellos con su legislatura y su ejército, que proclamaban ser el único representante de la nación peruana (Guerra Martinière, 1993, pp. 75-77 y 204-210)<sup>16</sup>. Algunas de las familias más privilegiadas de la capital se preocupaban sobre todo en preservar su interés particular e hicieron poco por proteger a su patria; sin embargo, aun las más patrióticas parecían carecer de la experiencia política y las aptitudes asociativas que se requerían para formar un gobierno rebelde en condiciones bélicas.

Las élites regionales también estaban divididas, aunque por diferentes razones. Tras la captura de Lima en enero de 1881, el ejército chileno envió la mitad de sus tropas al norte a ocupar las ricas plantaciones azucareras del departamento de Cajamarca, y la otra mitad se encaminó hacia el este a tomar Junín, el departamento de mayor dinamismo económico de todo el país. En previsión de la invasión, los notables locales de Hualgayoc (Cajamarca) y zonas circundantes se reunieron para planear la defensa de la ciudad. Pero en vez de unirse, salieron a la superficie viejas animosidades que dividieron la asamblea en dos facciones. Cada una de ellas se armó por su propia cuenta, reclutó trabajadores de sus fincas y abrió fuego contra los integrantes de la otra (Taylor, 1996, p. 16). En el valle de Mantaro y Cerro de Pasco, Junín, la mayoría de los propietarios de fincas (diecinueve y dieciséis, respectivamente) fueron acusados por campesinos e indígenas locales de colaborar con los chilenos (Manrique, 1981b, pp. 179, 198-199 y 399-400; Bonilla, 1974, p. 229). Es difícil saber si era cierto. Los patriotas rebeldes confiscaron, dividieron y distribuyeron sus tierras y ganados en beneficio propio, causando un pánico generalizado entre los notables de todo el país. Muchos de ellos apoyaban a Miguel Iglesias, uno de los terratenientes más ricos de Cajamarca; para recuperar el control de la vida rural, acordaron ceder el departamento de Tarapacá y su abundante nitrato a Chile, a cambio de poner fin a la guerra (Dammert Bellido, 1983, pp. 109-114). Las negociaciones entre Iglesias

<sup>16</sup> Francisco García Calderón estableció su gobierno en Miraflores en 1881; Nicolás de Piérola estableció el suyo en Ayacucho en 1880, y Miguel Iglesias creó su Asamblea de Cajamarca en 1882.

y el general chileno Patricio Lynch generaron profundas divisiones dentro de la élite nacional y las élites regionales y entre ellas, e impulsaron a miembros de cada grupo a formar gobiernos rivales. Quienes estaban en contra de la cesión, los llamados «rojos», eran liderados por Andrés Cáceres, mientras que los «azules», que estaban a favor, tenían en Miguel Iglesias a su conductor. En octubre de 1883 los azules, con asistencia militar y logística de los chilenos, libraron combate contra los rojos y los derrotaron en la batalla de Huamachuco (Comisión Permanente de Historia del Ejército Peruano, 1983).

Poco después, Iglesias se autodesignó presidente. En su retirada del país, las tropas chilenas se detuvieron en una localidad tras otra y reemplazaron a los funcionarios rojos por funcionarios azules, permitiendo así que Iglesias tomara el control administrativo y político del Perú (Manrique, 1981b, pp. 132-160, 237-240, 244-245 y 262). Un diplomático inglés señaló: «la autoridad del general Iglesias solo durará mientras esté apoyada por las bayonetas chilenas» (citado en Bonilla, 1974, p. 255)<sup>17</sup>. Una vez consolidado su poder, los iglesistas organizaron un plebiscito para ratificar la cesión de Tarapacá a Chile. Notables locales de Cerro de Pasco (Junín), Huánuco (Ayacucho), Chíncha Alta (Ica), Cusco y Vilcabamba (Cusco), Cajamarca (Cajamarca) y varias otras ciudades encabezaron rebeliones populares contra la coalición azul, a la que consideraban como un mero gobierno títere (Manrique, 1981b, pp. 222-227, 248, 262 y 298-299; Bonilla, 1974, pp. 226-227 y 254).

El patriotismo tampoco abundaba entre el pueblo llano del país.

A comienzos de la guerra, más de veinte mil indios de lenguas quechua y aimara del altiplano andino fueron reclutados a la fuerza en sus aldeas y se los hizo marchar hasta Lima, en la costa. Su misión era defender la capital de la nación contra la invasión chilena. Pocos de ellos tenían alguna idea acerca de a quién combatían y por qué. Adriana de González Prada, esposa de uno de los principales escritores peruanos, dedicó varios días a visitar y hablar con los reclutas recién llegados. Vale la pena citar la comprensiva descripción que hace de ellos:

Toda Lima se había vuelto un campamento militar donde venían a reunirse los indios reclutados en la sierra para formar batallones; [arrastraban] el paso, cansados antes de haber llegado [...]. Las gentes de Lima compadecidas, los animaban hablándoles: «¿A qué has venido?», les preguntaban. «A matar chileno, animal grandazo con sus botas»..., contestaban ingenuamente en su ignorancia de saber contra quién iban a batirse (Verneuil de González Prada, 1947, p. 83).

<sup>17</sup> Véase también Manrique (1981b, pp. 236-251).

Durante las batallas de Miraflores, Chorrillos y San Juan, la mayoría de los soldados indígenas arrojaron sus armas, se quitaron el uniforme y desertaron. El teniente Carey Brenton, un oficial y asesor británico del ejército peruano, explicó por qué:

La mayoría de los oficiales [...] son descendientes [aristocráticos] de los viejos colonizadores españoles, y tienen, por ello, poco en común con sus hombres. El espíritu de cuerpo es desconocido [...]. Muchos [...] [de los soldados] eran totalmente ignorantes de la causa por la cual peleaban, imaginando que se trataba de una revolución cuyas partes contrincantes eran lideradas respectivamente por el general Chili y por Piérola. También fui informado por un oficial de que muchos soldados habían dicho que: «ellos no se dejarían matar por la causa de los hombres blancos» (citado en Bonilla, 1974, p. 237).

Una vez consolidado el control chileno de Lima, el general Patricio Lynch invitó al almirante francés Du Petit Thouars, un observador, a recorrer su hospital militar. Pabellón tras pabellón, hicieron a soldados chilenos y peruanos la misma pregunta:

«Y ¿para qué tomó usted parte en estas batallas?» «Yo —le contestó el uno—, por don Nicolás». Y el otro: «Por don Miguel». Don Nicolás era Piérola; don Miguel, el coronel Iglesias. Dirigió luego la misma pregunta a dos heridos del ejército chileno y ambos le respondieron con profunda extrañeza: «¡Por mi patria, mi general!» Y Lynch, volviéndose a Du Petit Thouars, le dijo: «Por eso hemos vencido. Unos se batían por su patria, los otros por don fulano de tal» (citado en Bonilla, 1974, pp. 213-214).

La mayoría de los quechuaparlantes y aimaraparlantes que defendieron Lima estaban muy lejos de sus hogares andinos y no tenían lazos con la capital ni con sus habitantes.

En cuanto al interior, los indígenas del departamento de Junín ejercieron una suerte de nacionalismo campesino en una zona con forma de triángulo cuyos lados tenían unos sesenta y cinco kilómetros y su base alrededor de cien, con la ciudad de Jauja en el vértice superior y Chongos y Comas en los otros dos extremos. Antes de la guerra el valle de Mantaro era una excepción, habida cuenta de que sus habitantes tenían una rica y compleja tradición de democracia cívica, según lo indicaban el dinamismo de la vida municipal y los clubes electorales (Mallon, 1995, pp. 180-181). Durante el conflicto, los residentes del valle organizaron media docena de grupos guerrilleros (y unidades de caballería llamadas montoneras). Su composición social y estructura de mando mostraban grandes variaciones. Los grupos que actuaban en torno de Comas contaban con indígenas en sus filas y eran relativamente igualitarios; los de Jauja, aunque multirraciales y policlasistas, eran jerárquicos y clientelistas: criollos de piel clara en la conducción y bases compuestas sobre todo

de mestizos e indígenas. Con la intensificación de la guerra, los diferentes grupos guerrilleros del valle se vieron obligados a unirse y asistirse unos a otros en la defensa de sus respectivas comunidades. Esto alentó a los combatientes rebeldes y sus familias a concebirse como peruanos y no solo en términos étnicos o comunitarios. Los rebeldes de esta zona, fueran o no indígenas, pusieron la soberanía nacional por encima de las diferencias raciales, étnicas y de clase, y si atacaban a los terratenientes lo hacían no por el color de su piel sino porque eran antipatrióticos (Manrique, 1981b, pp. 179, 198-199, 207, 380-383 y 399-400; Bonilla, 1974, p. 229; Mallon, 1995, pp. 176-220; Moreno de Cáceres, 1974, pp. 46-47 y 78-79). Este enclave de democracia jacobina es significativo porque muestra que el nacionalismo campesino, tanto en el Perú como en otros lugares, es posible si se dan ciertas condiciones especiales. Sin embargo, no transformó la vida política de manera duradera (Taylor, 1996,.; Kapsoli, 1977, p. 78; Burga & Flores Galindo, 1979, p. 8; López Albújar, 1936, pp. 75-76, 92-93, 120-124 y 268-275).

Las expresiones de nacionalismo patriótico también eran escasas entre los sino-peruanos de Lima. El odio racial y étnico era particularmente intenso entre los plebeyos, que gracias a la guerra tuvieron la oportunidad de manifestarlo con una ferocidad poco común en tiempos de paz. En el verano de 1881, algunos días antes de la ocupación de Lima por el ejército chileno, la comunidad china celebró en su barrio del centro de la ciudad la derrota del ejército peruano. Daniel Riquelme, un general chileno, describió lo sucedido:

La numerosa colonia china [...] enarbó en sus casas la bandera de su nación al saber la noticia de nuestro triunfo en Miraflores, confiada en que los peruanos no habían de caer en la cuenta. Preparaba, además, una gran fiesta a puerta cerrada [...]. El populacho arrancó las banderas, y de ahí a violentar las puertas y saquear, incendiar y matar como doscientos asiáticos, todo fue obra de un instante (1967, p. 148).

De hecho, los tumultos tuvieron un saldo de trescientos residentes muertos y pérdidas de bienes por un valor de cinco millones de pesos (Guerra Martinière, 1991, pp. 59-71). Si las compañías de bomberos de la ciudad no hubieran intervenido y acordonado el área, la masacre habría sido peor. En el interior se produjeron matanzas similares, que examinamos en el próximo capítulo.

La guerra tuvo un efecto catastrófico sobre la vida política, que sería un caos a lo largo de tres decenios antes de que los peruanos pudieran recobrar su impulso cívico y asociativo. En palabras de Joaquín Capelo, el primer científico social del país:

Nuestras instituciones están petrificadas, casi en su totalidad. No hay en ellas vida, porque *no hay espíritu*, ni organización adecuada. Se mueven por velocidad

adquirida, en virtud de su inercia, y no en función de la energía vital, que debían almacenar y no almacenan: son panales que hicieran laboriosas abejas, muertas ya; y solo han quedado los zánganos [...]. La miel que se elabora, se consume ahora, pero no se reemplaza [...]. El interés y la explotación han sentado sus reales. [...] El espíritu de las instituciones, en muchas de ellas, voló a las regiones ideales; solo han quedado, en las más, simples cadáveres, y en unas pocas, cuerpos casi muertos, pero con cierto resto de vitalidad; aún es posible abrigar una esperanza [...]. En cuanto a las instituciones sociales, no es el gobierno el que influye más; es la sociedad misma la que debe intervenir. [...] Dos son [...] los caminos que pueden seguirse [...]: *la acción individual en las masas o la acción central en los poderes públicos*. La Francia del 89 siguió el primero; el Japón, en este siglo, siguió el segundo. ¿Cuál de los dos podrá seguir el Perú? Los dos tal vez (Capelo, 1895-1902-3, pp. 311-330).

El enfoque de la vida política centrado en el Estado había llegado a ser dominante y generalizado hacia el cambio de siglo, y es el que mantiene su preponderancia en el Perú contemporáneo, con la presencia del expresidente Alberto Fujimori o sin ella.

## CAPÍTULO 9

### FORMACIÓN DE LA OPINIÓN: LA ESFERA PÚBLICA PERUANA

Durante la segunda mitad del siglo XIX los peruanos comenzaron a valerse de palabras claves del catolicismo cívico en los debates públicos y la vida cotidiana para comprender sus diferencias recíprocas en la sociedad civil, económica y política.

Ahora, los ciudadanos discutían los asuntos públicos en términos prácticos y no solo mediante la invocación de principios abstractos y esotéricos. Artesanos, mujeres, indígenas, plebeyos y oficinistas, para limitar la mención a algunos grupos, tenían sus propias publicaciones y contribuían a pluralizar los debates públicos y socavar el control que el gobierno y la Iglesia ejercían sobre la vida cultural. La diversificación socioétnica de la esfera pública también permitió que esta perdiera su carácter radicalizado y los ciudadanos tuvieran puntos de vista mucho más tolerantes y moderados. Pese a estos y otros cambios, es innegable que una abrumadora mayoría de los peruanos siguió practicando la democracia cívica con mayor disposición en la sociedad civil que en la esfera pública o, para el caso, en cualquiera de los demás terrenos.

#### ESTRUCTURAS SOCIOINSTITUCIONALES

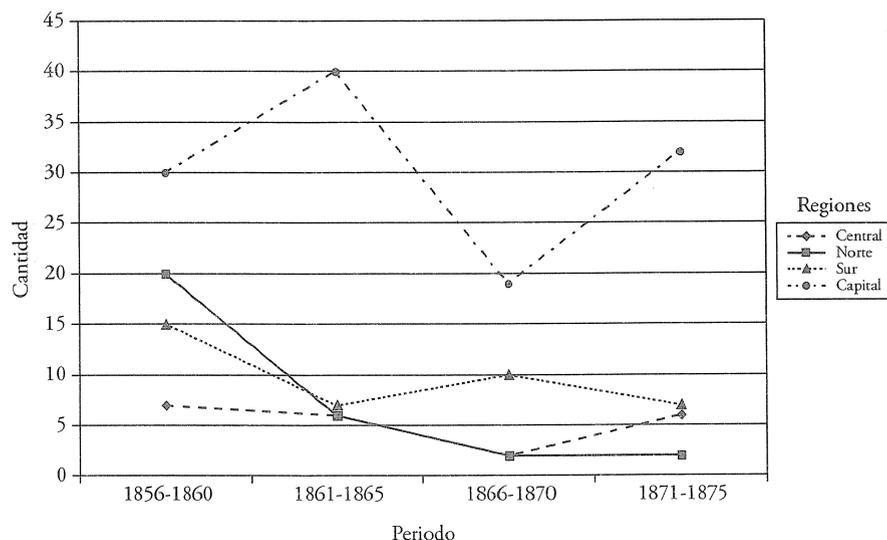
Los peruanos publicaron no menos de doscientos once periódicos y tabloides entre 1856 y 1875, la mayor cantidad de los cuales (69%) apareció durante el primer decenio<sup>1</sup>. La cantidad de periódicos en el país cayó de setenta y dos en 1856-1860 a cincuenta y nueve en 1861-1865 y treinta y tres en 1866-1870, para volver a mostrar signos de crecimiento (cuarenta y siete) entre 1871 y 1875. *El Comercio*, el diario de mayor venta del Perú, tenía alrededor de tres mil suscriptores, el triple que en la década de 1840. La mayor parte de los demás diarios publicados en Lima llegaban a la mitad o menos de esa cifra (López Martínez, 1989, pp. 67 y 197).

<sup>1</sup> Todos los datos presentados en este párrafo se basan en mis tabulaciones de los datos que Paz Soldán expone en *Biblioteca peruana* (1879).

El mercado de lectores seguía siendo relativamente reducido y el precio de los periódicos estaba fuera del alcance de la mayoría de los ciudadanos, sobre todo durante la década de 1860, cuando la depresión económica golpeó el país. De 1876 a 1880 el número de publicaciones se desplomó hasta llegar a aproximadamente diez, la menor cantidad hasta ese momento, a raíz de la invasión y ocupación del Perú por el ejército chileno. Pasarían unos diez años antes de que la opinión pública se recuperara:

En esa entidad [la opinión pública] se encierra un potencial enorme [...]. En Lima no falta un grupo de prohombres que trabajan ese filón [...]. Y si además se lleva a la escuela, al salón, al club, a las asociaciones particulares y a todas las instituciones, el nuevo espíritu, la verdad, la justicia y el bien entrarán a torrentes y regenerando la opinión pública, habrá cambiado la faz de la sociedad peruana (Capelo, 1895-1902-3, pp. 63-74).

Cuadro 9.1. Producción de periódicos y opinión pública, 1856-1875



La producción de periódicos siguió deprimida hasta el cambio de siglo, sin dejar de estar centralizada y concentrada en Lima, al igual que la opinión pública. En la capital de la nación aparecía el 58% de todas las publicaciones. En su mayoría estas seguían circulando en la zona y eran leídas principalmente por residentes locales. Los departamentos del sur iban muy a la zaga con el 19%; casi todos estos periódicos se producían en Arequipa y los leían los habitantes del lugar. Los departamentos del norte producían un 14% y los del centro, el restante 9%.

### REDES COMUNICATIVAS

Debido al limitado número de lectores en el país, los escritores públicos dependían del gobierno para obtener subsidios y se veían en la imposibilidad de hacerse un lugar estable y autónomo en la sociedad peruana. Aunque su situación siguió siendo precaria, los integrantes de asociaciones cívicas, económicas y políticas lograron preservar su independencia.

#### Prácticas de lectura y escritura

Los periodistas y los intelectuales públicos dependían de los funcionarios del Estado. Ni siquiera tenían un lugar en la vida pública en Lima, donde eran más influyentes a causa de la cantidad relativamente grande de lectores. El mercado para diarios, libros y revistas era tan limitado que ni siquiera los escritores más prolíficos y populares podían vivir de su trabajo: «los escritores carecen de un papel definido en nuestra sociedad y la actividad literaria no es todavía una profesión estable, por ende, para quien se dedique a ella es imposible sobrevivir con su trabajo, y no digo con esto ganar dinero, sino simplemente sobrevivir» (Leubel, 1861, p. 273).

Los intelectuales públicos acudían a los funcionarios estatales en procura de subsidios. A fines de la década de 1850 el ministro de Estado Miguel del Carpio ofreció a los miembros de la Bohemia Literaria, el grupo de escritores más importante de la época, empleos lucrativos en el sector público:

los bohemios estábamos de plácemes: podíamos aspirar a todo y alcanzarlo todo. Por fortuna para el ministro, sus bohemios no eran pedigüeños ni pretenciosos en política. [...] A dos o tres de nosotros nos obsequió [...] títulos o nombramientos de oficiales del cuerpo político de la armada [...] recibíamos mensualmente treinta y dos pesos (Palma, 1971, p. 20).

Los salarios que ganaban estos escritores eran modestos; esto los forzaba a tener varios empleos a la vez en distintos organismos oficiales, por cada uno de los cuales recibían un sueldo sin trabajar en ninguno. Los funcionarios estatales también se valían de subsidios indirectos y basados en el mercado para apoyar a los intelectuales públicos: «cuando el Congreso o alguno de los gobiernos quiere expresar su respaldo a la obra de un autor en particular, compran una cantidad x de ejemplares de ella» (Leubel, 1861, p. 274). En ocasiones, el subsidio se concedía a todos los integrantes de una publicación. El personal de redacción de *La Revista de Lima* (1859-1863), principal revista del país, se beneficiaba con este arreglo: «nos era indispensable solicitar el apoyo del gobierno [...]. No exigíamos [...] un gran auxilio [...].

Ochenta o cien suscripciones del ministerio, suscripciones que en mayor escala se otorgan a otros periódicos» (Palma, 1863, p. 405).

Pese a sus estrechos lazos con los funcionarios gubernamentales, algunos escritores públicos podían mantener su autonomía, como lo indican las críticas que formulaban contra sus patrocinadores y sus políticas. Los más independientes participaban en la vida asociativa y contaban con el respaldo sociomoral de los miembros de sus grupos para protegerse de la presión que a veces ejercían sobre ellos los funcionarios del Estado. Los asociados se reunían con estos en privado y trataban de convencerlos de que cejaran en sus apremios.

A partir de la década de 1860, la deliberación pública adoptó en Lima tonos mucho más moderados y críticos que en el pasado. Manuel Atanasio Fuentes, uno de los intelectuales más perceptivos del país, publicó por esa época un artículo en el que describía el cambio:

Desde el año 21 hasta el 56, ha habido en la capital ciento veintiocho periódicos; cierto que algunos no dignos de un pueblo culto [...] aun en medio de las menos aceptables publicaciones [...] [un] desborde de inmundas difamaciones [...]. Ciertamente es que el virus de la difamación principió a filtrar en [1]833 [...]; se verá que las víctimas de la difamación no fueron sino los sectarios [...]. Ese desenfreno es lo que se titula osadamente el derecho del pueblo. [...] Desde que en octubre de 1862, los redactores del *Comercio* han creído que pueden ser los oráculos [...], desde entonces se respeta la vida privada; de manera que *El Comercio* [...] ha servido para purificar la sociedad (Fuentes, 1866d, pp. 194-195).

El cambio de estilo se reflejó en la diagramación de *El Comercio* y otros diarios. Con anterioridad, la propaganda gubernamental, las calumnias personales, los artículos de noticias y los editoriales aparecían en la misma página, como una muestra de que el límite sociocultural entre vida pública y vida privada era borroso. Hacia comienzos de la década de 1860, *El Comercio* y otros diarios importantes tenían

tres secciones: 1) interés general; 2) espectáculos públicos, y 3) asuntos personales. Antes, las tres secciones aparecían juntas de manera confusa, pero después de 1859 se separaron para aparecer en diferentes partes del diario [...]. Esto nos ha acercado a nuestro objetivo de ilustración y moralidad. Quienquiera que lea hoy la sección dedicada a los asuntos personales puede atestiguarlo (Leubel, 1861, p. 287).

Los diarios modificaban las prácticas deliberativas en el Perú.

Los grupos voluntarios debilitaban la influencia cultural y moral del Estado y la Iglesia en los debates públicos. La Sociedad Amigos de los Indios, un grupo de derechos humanos al que nos referimos en el capítulo 7, enviaba a sus miembros en misiones de exploración y publicaba informes, panfletos y artículos periodísticos con

el objeto de demostrar que los gobernadores, sacerdotes y terratenientes violaban los derechos de los grupos indígenas:

En contraste con los funcionarios oficiales que van [enviados por el Congreso] a investigar la situación de los grupos indígenas, y vuelven sin ninguna información digna de confianza, la Sociedad está reuniendo información precisa y la transmite a los legisladores para que estos puedan usarla en la redacción de leyes (citado en Vásquez, 1976, pp. 358-359).

Los grupos cívicos también ponían en tela de juicio la ortodoxia religiosa. En 1871, Mariano Amezaga, miembro del Colegio de Abogados, pronunció ante sus pares un discurso en el que les solicitaba que evaluaran a todos los candidatos utilizando solo criterios profesionales y académicos, sin tener en cuenta los aspectos religiosos. Su discurso fue publicado en los principales diarios y también circuló como panfleto, causando considerable alarma en la jerarquía de la Iglesia y sus partidarios del Colegio de Abogados (Gual, 1871; Amézaga, 1871, pp. 2 y 9)<sup>2</sup>. Los redactores de *El Artesano* escribieron innumerables artículos contra la intolerancia religiosa:

Las creencias de los ateos, judíos y otros idólatras no nos incumben. Los respetamos en la medida en que nos respeten. Aunque estamos convencidos de que se equivocan al sostener esas creencias, no debemos atacarlos [...]. Tenemos un único deber: asociarnos unos con otros (1873e, p. 1).

Los grupos cívicos transformaban las afirmaciones «universalistas» de las jerarquías del Estado y la Iglesia en reivindicaciones «particularistas», y contribuían de tal modo a la diferenciación moral y cultural de la esfera pública.

Las asociaciones también promovían el pluralismo sociopolítico en esa esfera al brindar a artesanos, mujeres, indígenas y familias pobres la oportunidad de expresar públicamente sus demandas. Algunos de los grupos voluntarios más grandes del país publicaban ahora su propio tabloide: «no hay una sola asociación política, religiosa, científica o industrial que no tenga hoy su publicación, llena de datos estadísticos, invenciones y cualquier otra cosa que pueda ser de interés moral, material o científico para sus miembros» (citado en Vásquez, 1976, pp. 358-359). Los artesanos de Lima, Cusco, Arequipa y otras ciudades tenían sus propios periódicos. El jefe de redacción de uno de ellos señalaba:

A partir de ahora dejaremos a un lado nuestras herramientas de trabajo, aunque sea por un momento [para publicar nuestro periódico]; el trabajo tal vez nos provea de sustento material, pero el objetivo de nuestra publicación es proveernos

<sup>2</sup> Véase también Colegio de Ingenieros del Perú (1874, p. ix).

de alimento moral, que hasta ahora nos ha faltado. [...] Nuestro periódico aspira a representar el punto de vista de los artesanos en todos los debates públicos, sobre todo los relacionados con nuestros intereses. Defenderemos nuestras opiniones en público contra los que procuran subyugarnos. [...] La elocuencia es un don, pero no hace falta para formar la opinión pública. En todo caso, [los dirigentes políticos nacionales] siempre la han usado para manipularnos, y no para mejorar las cosas (*El Artesano*, 1873b, p. 1).

Al distinguir la mera «elocuencia» y la opinión pública, los escritores artesanos trataban de establecer su propia credibilidad, a la vez que cuestionaban la de la élite.

Las mujeres de la élite de Lima publicaban varios tabloides y también llegaron a formar parte de la redacción de varios importantes diarios. Escrito por y para mujeres, *La Alborada*, entre otros tabloides, era el adalid de la causa de la emancipación femenina. Sus redactoras exigían igualdad en «la vida civil y política» y llamaban a poner fin a la «tiranía» en la vida doméstica (Delgado, 1875, p. 29). También exhortaban a las mujeres a «participar en asociaciones [...], dado que esta es la única manera de revolucionar la sociedad» (Gonzales de Fanning, 1892, p. 289). Las integrantes del salón feminista Veladas Literarias presionaron al jefe de redacción de *El Correo del Perú*, uno de los diarios más influyentes en Lima, para que contratara a una mujer como redactora (Denegri, 1996, pp. 130-131). Los artículos de esta sobre la «cuestión femenina» serían los únicos que llegarán a una audiencia masiva compuesta de hombres y mujeres.

La Sociedad Amigos de los Indios refutaba la interpretación de la élite terrateniente y el ejército según la cual el levantamiento indígena que había estallado en 1867 en media docena de comunidades del departamento de Puno, en el sur del altiplano andino, era una «guerra de castas» que tenía el objetivo de exterminar a todos los criollos de piel clara de la región. Además de reunir información sobre el levantamiento y las condiciones locales de los indígenas en la zona, la Sociedad publicó incontables artículos en muchos diarios del país entero en su defensa: «el levantamiento está hoy en el centro de la opinión pública: todo el mundo debate sobre él y lo evalúa» (Vásquez, 1976, pp. 138-140 y 224). También tradujo al quechua muchos de los informes que presentaba al Congreso, y sus miembros los repartían entre las comunidades indígenas de los Andes. El grupo también presionó al gobierno central para que publicara unos mil ejemplares del diccionario español quechua de José de Anchorena (1873). Esta obra permitió a los aldeanos con capacidades de lectoescritura mejorar su dominio del español y enseñarlo a otros integrantes de la comunidad.

En 1885 estalló otra rebelión indígena en el pueblo de Huaylas (Ancash), a unos setenta kilómetros al norte de Lima. Una vez más, los terratenientes y funcionarios

gubernamentales de la región y oficiales del ejército nacional describieron la asonada como una «guerra de castas» contra los criollos de piel clara. La mayoría de los autores públicos de Lima proclamó su apoyo a los rebeldes indígenas:

Si es cierto que la rebelión india es una guerra de castas contra los blancos, que constituyen menos de una sexta parte de la población total del país, nos encontramos en medio de una crisis nacional de enormes dimensiones. [...] Hemos estudiado la cuestión y publicado los hechos a nuestro alcance, que nos llevan a concebir las cosas de otra manera. [...] No se trata de una guerra de castas: no es más que una protesta armada —justificada, para más datos— a raíz de los abusos perpetrados contra los indígenas por algunos funcionarios del gobierno (citado en Stein, 1988, pp. 105-106 y 148-149).

Poco después, *El Comercio* publicó la siguiente carta a la redacción, que sintetiza muy bien el cambio que se había producido en la esfera pública en relación con los pueblos indígenas:

Es alentador comprobar que hay en el Perú alguien realmente interesado en los indios de este país, y no solo en lo que ocurre en Rusia, Turquía o el Sudán. El aprecio que el autor siente por los indios peruanos es mucho más digno de nota, porque contrasta directamente con los alardes de nuestros grandes capitalistas acerca de la necesidad de matarlos [...] y reemplazarlos por culis chinos. Sin estos indios, ¿creen en verdad esos caballeros que el Perú puede gobernarse o defenderse? (Anónimo d, 1885, p. 3)<sup>3</sup>.

Los indígenas tenían ahora un lugar en los debates públicos, si bien este cambio no parece haber mejorado de manera significativa sus oportunidades de vida.

Las asociaciones educacionales organizaron una campaña de alfabetismo en Lima y otros lugares a fin de alentar a las familias pobres a enviar a sus hijos a la escuela. Los maestros ridiculizaban con frecuencia a las familias analfabetas, lo cual generaba resentimiento y temor en los padres (García Calderón, 1860b, pp. 306-307; Zegers, 1861, pp. 114-115 y 127). Como en su mayoría estos trabajaban y no podían asistir a la escuela, sentían como una amenaza la posibilidad de perder autoridad una vez que sus hijos y sus esposas supieran leer y escribir. Los integrantes de los grupos educacionales los visitaban en sus casas y les aseguraban que eso no ocurriría:

La instrucción de hombres y mujeres siempre es útil. En el caso de los varones, una vez que saben leer y escribir pueden pasar sus momentos de ocio estudiando

<sup>3</sup> A lo largo de la carta el autor oscila entre la referencia a los indios como «ellos» y como «nosotros». Aunque no era probablemente un indígena, acaso fuera un «mestizo», como lo indica su seudónimo y parece sugerirlo su sintaxis.

manuales técnicos y literatura moralmente edificante. [...] En el caso de las mujeres, la escuela es una necesidad aún más apremiante [...]; la mujer es la responsable de educar a nuestros hijos. Es un error liso y llano suponer que la educación despertará sentimientos de envidia y ambición, y nada más. Después de todo, la instrucción que proponemos es tanto moral como intelectual (García Calderón, 1860b, pp. 306-307).

Como parte de esta campaña, los grupos cívicos creaban bibliotecas barriales e instaban a niños y adultos a concurrir a ellas:

No hace falta que una pequeña élite instruida conduzca a las masas grises y oscuras a la ilustración; la era de la tutela ha terminado y la ciencia y el aprendizaje ya no son un privilegio aristocrático. [...] Los libros han destruido todas las formas de esclavitud [...] y, con la invención de la imprenta, pueden comprarse a precios accesibles. [...] Es preciso dar a los libros la oportunidad de penetrar en nuestra conciencia, y que no sigan siendo el patrimonio de las clases altas. [...] De todas nuestras instituciones democráticas, las bibliotecas populares son las únicas que satisfacen las necesidades de nuestras clases inferiores, para las que la instrucción es más imperiosa que para los otros grupos. (...) El espíritu asociativo nos ha ayudado a crear bibliotecas populares y nuestro deseo de educarnos ha acrecido su número (*El Nacional*, 1879, p. 2).

En las escuelas primarias se hacía leer a los alumnos el catecismo político de Francisco de Paula González Vigil, el *Catecismo patriótico*. Esta obra se reeditó como opúsculo para estudiantes no menos de diez veces entre 1858 y 1880, y los diarios de todo el país lo publicaron en innumerables ocasiones a pedido de las escuelas que no podían solventar la compra de ejemplares. La influencia de diarios y opúsculos sobre la opinión pública fue importante, pero la vasta mayoría de los peruanos seguía siendo analfabeta y no sabía hablar español.

### Señales visuales y nacionalidad

Las celebraciones religiosas, las festividades patrióticas y los monumentos y museos públicos proporcionaban a los peruanos un lugar en la vida pública donde podían reflexionar sobre el significado de la nacionalidad y la democracia.

Las fiestas religiosas comenzaban a perder importancia y ya no actuaban como adhesivo sociocultural. En Lima, «de pocos años a esta parte ha disminuido el número de fiestas y de procesiones y mucho más el fausto y la grandeza de las últimas. Las funciones de Semana Santa no son ya la sombra de lo que fueron» (Fuentes, 1867, p. 111).

Entre mediados de la década de 1860 y comienzos de la década siguiente, la élite de Lima lanzó en toda la ciudad una campaña para suprimir los carnavales y obtuvo la adhesión de sus pares del interior para hacer lo mismo. Manuel Atanasio Fuentes, organizador y conductor de esa campaña, explicaba por qué querían abolirlos: los carnavales socavan «la jerarquía social [...] y promueven la igualdad social» (Fuentes, 1860, p. 266). Tras intensos debates en la prensa, el Congreso decidió no prohibirlos. Sin embargo, sancionó leyes destinadas a mitigar su turbulencia. Fuentes se quejó y argumentó que los partidarios de la prohibición habían sido derrotados por la «opinión pública», que había logrado mostrarlos como «enemigos del pueblo». A su entender, muchos miembros de la élite limeña habían reculado cuando los diarios los acusaron de abrigar sentimientos antidemocráticos (Fuentes, 1866c, p. 292)<sup>4</sup>.

La declinación de las celebraciones religiosas en las provincias tenía consecuencias mucho más grandes para la integración socioétnica de la vida pública y la concepción que los peruanos se hacían de sí mismos. En el pueblo de Huaylas (Ancash), en las profundidades del valle de Santa, más o menos a un día de cabalgata al norte de Lima, los lugareños y los miembros de las cofradías religiosas pasaban buena parte del año ahorrando dinero y esperando las celebraciones en honor de la Santísima Virgen, que duraban un mes entero. Pero la fiesta se había dividido en términos «raciales» y «étnicos» y había perdido toda la función integradora que podía haber tenido:

[Al principio de la celebración] Toda la población se divide entonces en dos bandos: los indios y los mestizos; hasta la plaza mayor del pueblo es dividida en dos partes, en las que se reúnen por separado las dos razas. La fiesta se celebra en cuatro etapas y cada una dura ocho días, de modo que los festejos se extienden por todo el mes. [...] En los dos días principales de la fiesta hay procesiones, pero también estas se realizan separadamente. El día de la Asunción, los indios sacan en procesión a la imagen de la Virgen, acompañados por grupos de bailarines disfrazados con fantásticos trajes o el rostro cubierto con máscaras que representan animales feroces. Ocho días después —la octava— la Virgen sale nuevamente en procesión, esta vez llevada por los mozos [...] estos se limitan a quemar cohetes y petardos [...]. Si el párroco no es demasiado exigente [en materia de ortodoxia religiosa], se le permite encabezar la procesión; pero si se empecina, la imagen es sacada de la capilla sin la venia del cura (Middendorf, 1973-3, p. 46).

Como en Lima, los eclesiásticos habían perdido gran parte de su autoridad pública.

<sup>4</sup> Véase también *El Comercio* (1876a, p. 2; 1877e, p. 2).

Las fiestas de Carnaval celebradas a fines de la década de 1870 en varias plantaciones azucareras del valle de Cañete, no muy lejos de Lima, se transformaron en una de las masacres más horrosas en la historia del Perú poscolonial. Negros y mestizos masacraron a más de mil quinientos trabajadores chinos en una sola tarde. Un contemporáneo describió así la matanza:

Los negros y cholos de ese lugar llevan treinta años de odio gratuito por esos infelices inmigrados [...]. El fútil pretexto inmediato fue una reyerta habida entre un chino y una negra, por haberlo mojado esta a aquel en el juego de Carnaval. El Carnaval fue de sangre [...]. Los asiáticos sorprendidos, indefensos, ignorantes de su culpabilidad, eran muertos a palos, a machetazos, a pedradas, a cuchillo [...]. Los cadáveres de los chinos eran arrojados fuera, al medio del patio señorial, en donde [...] servían de profanación báquica y canibalesca a las mujeres y a los muchachos. Las mismas negras que habían compartido el contubernio regalado de las víctimas, escarnecían sus cuerpos mutilándolos y poniéndolos por irrisión en la boca entreabierta, figurando un cigarrillo, los miembros ensangrentados y palpitantes que les amputaban (Arona, 1891, pp. 99-102).

La violencia vertical que había impregnado la sociedad peruana tras décadas de guerra civil se había convertido en violencia horizontal e internalizada entre grupos plebeyos. En ellos, la xenofobia racial y étnica era mucho más fuerte que cualquier sentido de la nacionalidad.

En su presentación enciclopédica de la vida pública de Lima, Manuel Atanasio Fuentes explica por qué no ha incluido un examen de las celebraciones patrióticas: «Las fiestas cívicas están muy lejos de merecer elogios ni una detenida relación» (Fuentes, 1966a, p. 454). La única vez que un gran número de habitantes de Lima participó con entusiasmo en una celebración fue en 1874, para conmemorar la victoria naval del Perú sobre España en 1866<sup>5</sup>. La concurrencia estaba compuesta por muchos «negritos [...], indios y blancos, hijos de la Ilustración que hoy mora entre nosotros. [...] La igualdad ya no es una mentira. La educación, brillante sol de la democracia, resplandece hoy sobre nosotros» (Fuentes, 1966a, pp. 454-455).

Esta celebración fue financiada y organizada por el municipio y no por el gobierno central: «En el pasado, las celebraciones cívicas quedaban en manos de los funcionarios gubernamentales; hoy lo están en las de las municipalidades, circunstancia digna de elogio y que merece reconocerse» (*El Correo del Perú*, 1873b, p. 249).

<sup>5</sup> Pereira Gamba (1860, p. 642) sostiene que en Lambayeque las fiestas patrióticas se celebraban con «gran pompa».

El hecho de que el municipio decidiese celebrar el 2 de mayo y no la guerra de la independencia es significativo en sí mismo. Los civiles tuvieron un destacado papel en el primero de esos acontecimientos, mientras que los caudillos militares predominaron en el segundo (Pardo, 1863; Laso, 1863, p. 106; Fuentes, 1860, p. 255). Un testigo presencial hizo una detallada descripción de la celebración, que vale la pena citar *in extenso*:

[Un grupo de estibadores] trasladaron la figura de la Libertad a través de la plaza sobre un carromato habitualmente utilizado para la carga [de materiales a granel] [...]. La cubría una toga de un blanco inmaculado [...]; la persona que la representaba saludaba a quienes se encontraban en la ruta del desfile y les decía que carecía de importancia que la estatua de la Libertad fuera remolcada en el carromato de los estibadores; lo único que importaba era nuestra patria, y nada más. Tras la figura de la Libertad venían la compañía de bomberos conocida con el nombre de Lima y [...] varios dirigentes cívicos; todos ellos montados en una bomba de incendio [...]. Sin embargo, la carroza más importante era la encabezada por el doctor Bambarén. [...] Tiraban de ella dos grandes caballos resoplantes que figuraban una locomotora [...]. Los conducía un negrito [...]. Los ocupantes de esta carroza, Melchor y Gaspar (los magos que, junto con Baltasar, llevaron mirra e incienso al Niño Jesús), simbolizaban la libertad de ambas razas [blanca y negra] y ambos mundos [el nuevo y el viejo]. [...]

[Tras una interrupción] la celebración se reanudó a la tarde. [...] Los integrantes del desfile se disponían en el siguiente orden: [en primer lugar] cuatro guardias de honor, luego una banda, la compañía de bomberos de Lima [...], los estibadores [...], una serie de asociaciones de artesanos que llevaban los retratos de Sucre y Pardo [presidente del Perú], una segunda banda militar [...], estudiantes de la Escuela Técnica, estudiantes de la escuela de Guadalupe, estudiantes de San Marcos [...], otra banda [...], una carroza con los retratos de Bolívar y La Mar [...], después los miembros de la Sociedad de Amantes del Saber, el Club Literario, un grupo que enarbolaba las banderas de todos los países latinoamericanos, otra banda [...], oficiales militares y soldados, seguidos por veteranos de las guerras de la independencia [...], una carroza con retratos de San Martín y Páez, sin ningún héroe peruano (*La Opinión Nacional*, 1874b; 1874c, pp. 2-3).

La interpretación de cada grupo del desfile nos da una pista para saber cómo se imaginaban los peruanos a sí mismos.

El remolque plano de los estibadores, un viejo y desvencijado carro, no estaba a la altura de la misión de transportar a la «Libertad» por la plaza, pero no la despojaba de su dignidad. La persona que sobre el carromato iba ataviada como la Libertad tenía el cometido de proporcionar a los espectadores una lectura autorizada y «canónica»

de esa incongruencia. La segunda carroza con los magos se basaba en un motivo religioso (la Epifanía). Negros y blancos se situaban unos al lado de otros, para representar el encuentro entre el Viejo y el Nuevo Mundo y la idea de la igualdad social y la libertad racial. La presencia de los negros en esa carroza camuflaba la cuestión «indígena», que para los peruanos seguía siendo un problema más difícil de abordar.

A la tarde la representación pasó del modo alegórico al modo literal, que invitaba a los ciudadanos a autorrepresentarse (Pitkin, 1967, pp. 60-111). Estudiantes, maestros y asociaciones tenían un lugar destacado en el desfile, en tanto que el ejército, que como señala el observador no había producido un solo héroe desde la independencia, quedaba relegado a la retaguardia de la columna. Ahora se consideraba que el fundamento del patriotismo residía en los civiles y no en los soldados (*La Patria*, 1874, pp. 1-2).

Era muy poco habitual que se representara a los pueblos indígenas en monumentos públicos y museos arqueológicos, y cuando se los exhibía se lo hacía de la manera más degradante y despectiva, lo cual les dificultaba verse como parte de la vida pública. En 1868, Ignacio Manco Ayllón, un artesano de sangre indígena, inició en Lima una campaña para construir una estatua pública en honor a Huayna Cápac, un noble inca cuyos restos se habían exhumado recientemente a raíz de unas obras públicas. Con el fin de ganar apoyo y recolectar fondos para su proyecto, Ayllón organizó conferencias públicas, hizo circular peticiones, publicó artículos en *El Comercio* y otros diarios e incluso compareció ante los miembros del Congreso. Estos habían gastado una suma considerable en una estatua de Cristóbal Colón, y ahora debían hacer lo mismo por el inca Cápac:

En las naciones de Europa y América [...], los venerables restos de los reyes, emperadores o grandes hombres [...] son colocados en un lugar distinguido, erigiéndoseles mausoleos, estatuas o pirámides, que inmortalicen su nombre de generación en generación. [...] Huayna Cápac, señor, no tiene menos merecimientos que Cristóbal Colón y Bolívar (citado en Majluf, 1994, p. 33)<sup>6</sup>.

El Congreso rechazó su pedido. El lugar de las momias incas estaba en los museos, repositorios de la historia muerta, y no en la vida pública, sitio de la memoria viva.

Terminado en 1872, el Palacio de Exposiciones Nacionales estaba situado en las afueras del sur de Lima. Era un edificio imponente que albergaba una impresionante colección de objetos arqueológicos y especímenes de la flora y la fauna de todo el país. Construido en el estilo renacentista de un *palazzo* italiano, se levantaba

<sup>6</sup> Manco Ayllón, carta manuscrita privada del 4 de noviembre de 1868, Biblioteca Nacional del Perú, D2632.

en medio de un vasto campo y estaba rodeado por un muro de hormigón armado de quince metros de alto. Los visitantes tenían acceso al palacio a través de tres pórticos (Middendorf, 1973-1, pp. 441-444.). Una gran cantidad de plantas, árboles y arbustos exóticos y regionales se exhibían a lo largo de los cuatro lados del atrio, cada uno de ellos señalado claramente con su nombre científico y su nombre común, así como su lugar de procedencia. Esta era la primera exposición pública de flora peruana. Es más que probable que los visitantes se identificaran con la flora de su departamento natal y asociaran la diversidad regional de la vida vegetal con el federalismo político, si bien no puedo aducir ninguna prueba documental en respaldo de esta tesis.

Hacia uno de los lados del atrio se erguía el pabellón principal, un largo edificio de dos pisos que albergaba las exposiciones más importantes. En la planta baja, cerca de la entrada, se exponían una serie de máquinas, herramientas y artilugios tecnológicos inventados o fabricados por peruanos. La exposición pretendía honrar el «genio» de los peruanos y mostrar que la nación estaba en camino a la modernidad y la industrialización. La mayor parte del primer piso estaba ocupada por una exposición de momias y artefactos incas y pinturas estilizadas «criollas» de indígenas quechuaparlantes y aimaraparlantes de la región andina. Esta muestra reafirmaba la idea que la élite peruana se forjaba de sí misma, como moderna y progresista. Durante la primera semana más de cuatro mil personas visitaron el Palacio; de allí en más, fue un desierto. Los periodistas atribuyeron la repentina y pronunciada caída del número de visitantes a la falta de «espíritu cívico» de los limeños (*La Patria*, 1872; *El Comercio*, 1876b, p. 3). La élite y sus familias eran las únicas que se identificaban con la representación visual de la nación exhibida en el museo.

### EL RELATO DEMOCRÁTICO

Los intelectuales públicos describían el desarrollo de la vida asociativa en el Perú como una «segunda independencia», tan trascendente como la primera, que había construido un país soberano e independiente de España: «Debemos conquistar y superar nuestro egoísmo y, para ello, crear asociaciones [...]. Unámonos como antes de nosotros lo hicieron nuestros predecesores para reivindicar su libertad e independencia de España» (*El Obrero*, 1875, p. 2).

Los líderes cívicos convocaban a los grupos voluntarios a contribuir a la autoorganización de la sociedad y el desarrollo de la vida pública:

La soberanía reside en la Sociedad misma, y esta no reconoce ninguna otra ley que la que sus miembros se han dado. [...] Nuestra Sociedad es autónoma e independiente de toda autoridad política y eclesiástica. En nuestros debates

solo respetaremos los acuerdos que los asociados hayan concertado libremente (Sociedad Liberal Piadosa, 1874)<sup>7</sup>.

Ahora se consideraba que la vida asociativa era la manera más eficaz de democratizar el Perú. En ocasiones los escritores públicos eran grandilocuentes en sus observaciones sobre la vida asociativa y la democracia cívica, pero también eran realistas y prácticos cuando se trataba de ver cómo alcanzar esa meta y superar los muchos obstáculos que aún persistían.

### La vida asociativa en la sociedad civil y económica

Los grupos cívicos hacían campaña contra el prejuicio racial, étnico y religioso y la xenofobia nacionalista que crecían y se difundían por el país. *El Hijo del Pueblo*, la principal de las publicaciones de los artesanos, esbozaba sus puntos de vista de esta manera:

El espíritu de asociación está empezando a propagarse entre nosotros. [...] Desde hace ya algún tiempo han aparecido diferentes tipos de asociaciones; todas ellas tienen finalidades muy dignas de elogio [...]. Sin embargo, los reglamentos y principios fundadores de muchas predicen la exclusión, la desigualdad y el egoísmo. [...] Uno de los requisitos para integrar estas asociaciones es ser de tal o cual nacionalidad, tener tales o cuales rasgos u ocupar tal o cual lugar [en la vida pública] [...]. Si bien es cierto que la homogeneidad es conducente a la vida asociativa, esto solo debería entenderse en función de [...] los objetivos del grupo, y no del rango o la nacionalidad del candidato. Por ejemplo, las sociedades de auxilios mutuos que han sido organizadas por peruanos deben admitir en sus filas a quienes no son peruanos. [...] La Sociedad estima que los verdaderos fundamentos de la sociabilidad son la universalidad y la homogeneidad, y por eso no ha de excluir a nadie. [...] Tenemos una única exigencia: que la persona contribuya al progreso moral del país (*El Hijo del Pueblo*, 1864, p. 1).

La estabilidad y el éxito de la vida asociativa, sostenían, dependían de los ideales y las metas de la ciudadanía, y no de sus características socioétnicas.

Los *Estudios sobre la independencia económica del Perú*, de Juan Copello y Luis Petriconi, fueron posiblemente la obra más influyente publicada en la época sobre el tema del desarrollo económico. El libro resumía los principales problemas que enfrentaban los miembros del *establishment* financiero y empresarial peruano. En el capítulo 16 los autores sintetizaban sus descubrimientos y hacían recomendaciones en cuanto a las políticas prácticas. Y destacaban dos cuestiones: la necesidad

<sup>7</sup> Véase también Sociedad Amiga de las Artes (1908, p. 4).

de incrementar la «productividad laboral» y desarrollar el «espíritu de asociación». A su entender:

En un comienzo, nuestros empresarios carecían de toda experiencia [en materia de sociedades anónimas] y por eso se explotaban unos a otros. Pero la situación está cambiando. El crecimiento del espíritu asociativo en nuestro país dependerá de nuestros dirigentes de empresa, de su aptitud para hacer rentables estas firmas y de la disposición [de los accionistas] a asumir su responsabilidad por ellas (Copello & Luis Petriconi, 1876, pp. 36-38).

Los puntos de vista de Copello y Petriconi eran representativos de los empresarios y financistas más acaudalados y emprendedores del país.

Fernando García Calderón, un distinguido abogado y miembro activo del Partido Civil, también hacía hincapié en la importancia de las sociedades anónimas para el desarrollo de la vida económica en el Perú. Pero estaba igualmente interesado en ellas como vehículo para descentralizar la riqueza y democratizar la propiedad y las relaciones de autoridad:

Existe en realidad una meta común entre quienes forman parte de la misma asociación. [...] Para que haya un auténtico espíritu asociativo, empleadores y empleados deben tener la oportunidad recíproca de participar en sus obligaciones y tareas. Cuando alguien trabaja por un salario [...], por lo común no está interesado en la tarea que se le asigna. Sucede lo contrario, en cambio, cuando un empleado puede compartir las pérdidas y ganancias de su asociación; este arreglo alienta a cada individuo a interesarse en el bienestar de todos. [...] [Nuestras] fábricas y casas comerciales más exitosas han prosperado y son estables porque sus miembros han adoptado este modelo asociativo. [...] Solo si llevamos a la práctica este modelo organizativo en los sectores industrial, agrícola y comercial [...] podremos traer progreso material a nuestro país (García Calderón, 1860a-1, pp. 228-229).

Este modelo asociativo de vida económica nunca se llevó a la práctica en el Perú.

Los intelectuales públicos también discutían el problema del crédito. Casi todos ellos estaban convencidos de que el sistema existente era autoritario y debía reformarse de inmediato. José Martín de Cárdenas, un influyente empresario de Lima, describía así la situación:

El crédito es [...] hoy en la esfera económica lo que el vapor como fuerza motriz en la mecánica [...]. Hablo de la democratización del crédito. En el Perú, país democrático [...], cosa rara, el crédito está aristocratizado [...]. Unas cuantas casas de comercio son las que hoy abarcan los beneficios del crédito entre nosotros, dando la ley a toda la sociedad (citado en Macera, 1977b, p. 136).

La democratización del crédito estaba ineludiblemente ligada a la difusión de la confianza social en el ámbito económico:

En los países donde el crédito es poderosa palanca de riqueza, sabido es que se supone en el deudor: *cierto grado de solvencia; cierto grado de honorabilidad y circunspección personal, y cierto grado de capacidad* para manejar los negocios [...]. Cuando estas circunstancias concurren, el crédito tiene el efecto [...] de *convertir* [...] en *capital circulante* [las] cualidades morales del prestamero [...]. El crédito verdadero vive de *la confianza* [...]; la usura, por el contrario, vive cuando la confianza falta (Capelo, 1895-1902-3, pp. 129-131).

El progreso económico y el desarrollo moral se consideraban mutuamente dependientes. En la década de 1870, economistas y empresarios publicaron numerosos artículos periodísticos y prestaron testimonio como expertos en el Congreso en apoyo de la reforma del sistema crediticio.

### La democratización de la vida política

Los intelectuales públicos y los periodistas se concentraban en el papel de las asociaciones en las elecciones presidenciales, el desarrollo de las municipalidades y la descentralización del poder administrativo y político. Durante su campaña presidencial, Manuel Pardo explicó en estos términos el papel de los clubes electorales:

La influencia de las asociaciones es en la vida política tan grande como en la vida industrial. El trabajo de un solo hombre no puede producir energía suficiente para superar siquiera el más mínimo obstáculo en su camino. El trabajo de un millar, en cambio, cuando se aprovecha y se organiza, generará grandes resultados, como el Ferrocarril Trasandino [recientemente terminado]. Tomemos otro ejemplo: los ahorros de una vida de una familia, guardados en su cómoda, representa una gran pérdida para la sociedad en general, pero cuando se combina con los ahorros de otras familias, en más o menos cinco años [con los intereses acumulados] financiará una línea ferroviaria desde la costa del Atlántico hasta la costa del Pacífico. Esa es hoy nuestra principal tarea: asociar grupos y unificar su energía que, hasta hace poco, ha sido inerte y pasiva (Pardo, 1871a, p. 2).

Los clubes electorales generaron y transformaron la energía social en poder político. La participación ciudadana era la única manera de democratizar el Estado y recuperarlo para la nación.

Muchos de los partidarios de Pardo, incluido el jefe de redacción de *El Comercio*, también escribieron incontables artículos periodísticos y panfletos en respaldo de los municipios y el federalismo. Al suministrar servicios a los vecinos, las municipalidades también les infundían civismo: «los regímenes democráticos imparten a

las municipalidades el sagrado deber de velar por la salud, el sustento, las buenas costumbres y la instrucción de los ciudadanos. [...] Quienes cumplen este mandato se convierten en centinelas de la libertad y anulan nuestro [apego al] egoísmo e individualismo» (Gutiérrez de la Fuente, 1863, p. 7).

La libertad municipal transformaba a los individuos egoístas en ciudadanos. El jefe de redacción de *El Comercio* iba más lejos y relacionaba el desarrollo de las municipalidades con el federalismo, y unas y otro con la nacionalidad:

Los lazos de amistad entre un puneño y un boliviano son más fuertes que los que el primero puede tener con sus compatriotas del centro y el sur del país. [...] Por eso apoyamos la descentralización del gobierno, para convertir al Perú en una federación de provincias [...] y crear la mayor cantidad posible de centros autónomos de poder, responsable cada uno de ellos de los asuntos locales. La federación no conduce al caos y el desorden, como sostienen algunos; de hecho, es la única manera práctica de asegurar el buen funcionamiento de nuestro gobierno republicano. El gobierno central es incapaz de atender las necesidades locales de nuestras comunidades [...], y la prueba es que muchas de las personas designadas en los cargos de prefecto, subprefecto y gobernador se comportan como sultanes en sus regiones, no contribuyendo absolutamente en nada a mejorar las condiciones morales y materiales de vida y velando solo por sus propios intereses. [...] Este sistema monocéntrico implica un perjuicio para todos nuestros departamentos (*El Comercio*, 1874a, p. 2)<sup>8</sup>.

### La libertad municipal y la nacionalidad iban de la mano.

En la escala del poder social, el poder municipal es con mucho el más antiguo e importante, dado que es el responsable de satisfacer las necesidades locales de la población. Antes de poder atender nuestras necesidades generales y contribuir al bien nacional, debemos velar por nuestras necesidades municipales. Las municipalidades nacieron para responder a las necesidades y prácticas habituales de los habitantes del lugar, y la continuidad de su existencia está asegurada por su capacidad de conciliar los intereses comunales con los de la nación (*El Comercio*, 1858a, p. 2).

Según esta concepción, la integración nacional solo se produciría en la medida en que los ciudadanos fueran capaces de ejercer la soberanía del pueblo en el nivel local, los municipios.

Los grupos cívicos estaban preocupados por la excesiva politización que el Estado central y algunos de sus representantes locales imponían a los municipios, lo que significaba negarles la capacidad de ocuparse de sus obligaciones administrativas.

<sup>8</sup> Véase también *El Comercio* (1874b, p. 2).

Los habitantes de innumerables comunidades del país entero denunciaban a los funcionarios gubernamentales por socavar la libertad municipal. Los editores de *El Comercio* coincidían con esos vecinos y los apoyaban:

Las municipalidades no tienen nada que ver con la política. Son los intereses locales lo que debe moverlas, y nada más que ellos. [...] Pero tal como están hoy las cosas, son los políticos quienes eligen a la mayoría de nuestros ediles, en función de criterios partidistas. [...] Esa es la razón por la cual esos cuerpos no suelen ser capaces de representar las necesidades generales y comunes de sus vecinos (*El Comercio*, 1877a, p. 2).

Los ciudadanos que promovían el federalismo también querían que la vida administrativa se mantuviera al margen de la contienda política. Tras más de seis décadas de apatía política, los peruanos comenzaban a activar y comprometerse en la vida electoral. Sin embargo, cuanto más participaban en ella, más querían desradicalizarla y preservar y proteger la vida administrativa del accionar de los elementos extremistas y radicalizados.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

### PERIÓDICOS

- El Agricultor* (1875, 13 de setiembre). «Editorial», *El Agricultor: órgano de la Sociedad de Agricultura del Perú*, p. 3.
- El Artesano* (1873a, 15 de marzo). «Artesanos», *El Artesano*, p. 1.
- El Artesano* (1873b, 15 de marzo). «Editorial», *El Artesano*, p. 1.
- El Artesano* (1873c, 15 de abril). «Sociedad Humanitaria», *El Artesano*, p. 2.
- El Artesano* (1873d, 15 de abril). «Sociedad Amantes del Saber», *El Artesano*, p. 1.
- El Artesano* (1873e, 15 de junio). «La asociación es un deber», *El Artesano*, p. 1.
- El Artesano* (1873f, 1 de agosto). «Una escuela nocturna», *El Artesano*, p. 1.
- El Comercio* (1839a, 15 de octubre). «Respuesta de *El Comercio*», *El Comercio*, p. 2.
- El Comercio* (1839b, 7 de diciembre). «Fiestas», *El Comercio*, pp. 1 y 2.
- El Comercio* (1840a, 28 de julio). *sl*, *El Comercio*, p. 2.
- El Comercio* (1840b, 29 de julio). «Fiestas», *El Comercio*, p. 2.
- El Comercio* (1842a, 18 de marzo). «Panaderos en contienda», *El Comercio*, p. 2.
- El Comercio* (1842b, 28 de junio). «Señores editores», *El Comercio*, p. 2.
- El Comercio* (1842c, 13 de julio). «Monopolio del pan», *El Comercio*, p. 2.
- El Comercio* (1842d, 21 de julio). «Panaderos», *El Comercio*, p. 2.
- El Comercio* (1842e, 6 de setiembre). «Editorial», *El Comercio*, p. 2.
- El Comercio* (1842f, 20 de octubre). «Los artesanos», *El Comercio*, p. 2.