
carlos franco



**CASTRO POZO:
nación,
modernización
endógena y
socialismo**

7

cedep

UNMSM-CEDOC

Los propósitos de nuestro análisis son mostrar, por un lado, el papel jugado por Castro Pozo en el desarrollo en los años 20 del enfoque de Mariátegui sobre la sociedad y el socialismo peruano y, por otro, la manera cómo desarrolló ese mismo enfoque en los años 30. Para ello, centraremos inicialmente nuestra atención en la forma cómo *Nuestra Comunidad Indígena* influye en la imagen que Mariátegui se hace del país como en la “nacionalización” del socialismo. Luego analizaremos las maneras en que se enlaza la reflexión de Castro Pozo acerca de la nación peruana y la relación de indios y mestizos en su “Prólogo Polémico” de *Renuevo de Peruanidad* con la reflexión de Mariátegui sobre el tema, así como el desarrollo que realiza del enfoque marxista de éste para el análisis histórico de la sociedad peruana y la formulación de precisas orientaciones de cambio dirigidas a condensar la imagen del proyecto socialista en el país.

CASTRO POZO

1947-1950. Historia del indigena y socialismo

SERIE AVANCES CEDI

UNMSM-CEDOC

UNMSM-CEDOC

**CASTRO POZO:
nación, modernización endógena y socialismo**

SERIE : AVANCES CEDEP

UNMSM-CEDOC

REVUE VAUJESZ CEDEB

UNION INTERNATIONALE DES MEDICINS
SANTÉ MONDIALE

UNMSM-CEDOC

Carlos Franco

CASTRO POZO: nación, modernización endógena y socialismo



CENTRO DE ESTUDIOS PARA EL DESARROLLO Y LA PARTICIPACION

UNMSM-CEDOC

carlos franco
CASTRO POZO : nación,
modernización endógena y
socialismo

SERIE AVANCES CEDEP

Primera edición
Lima, Perú, 1989

© cedepe
CENTRO DE ESTUDIOS PARA EL DESARROLLO
Y LA PARTICIPACION
José Faustino Sánchez Carrión 790. Lima 17

Responsable de edición: Luis Cueva Sánchez
Impreso en el Perú



CONTENIDO

AL LECTOR:

Castro Pozo: Nación, modernización endógena y socialismo es un ensayo que forma parte de un libro en preparación dedicado al análisis del pensamiento de la generación de la década de 1920. Fue redactado entre los meses de mayo y setiembre de 1988 y presentado bajo el título de “Hildebrando Castro Pozo: El socialismo cooperativo” en el Segundo Seminario sobre el Pensamiento Político Peruano organizado por DESCO.

El autor agradece la valiosa ayuda recibida de Hildebrando y Carmen Castro Pozo.

CONTENIDO

	Pág.
INTRODUCCION	11
Los límites del análisis	16
Los propósitos del ensayo	17
I. EL PAPEL DE "NUESTRA COMUNIDAD INDIGENA" EN LA FORMULACION DEL ENFOQUE SOCIALISTA DE LA DECADA DE 1920	19
El itinerario biográfico	21
La comunidad indígena	23
Una revolución intelectual	29
Castro Pozo y Mariátegui	31
De Castro Pozo a Mariátegui	34
II. CASTRO POZO Y EL PROBLEMA DE LA NACION	39
De 1930 a 1934	41
El enfoque de Castro Pozo	44
La nación mestiza y la relación con occidente	51
El marxismo y el socialismo: importación cultural o producción cultural	53
El socialismo desconocido	55
III "DEL AYLLU AL COOPERATIVISMO SOCIALISTA": FUNDAMENTACION HISTORICA Y PROPUESTA SOCIALISTA	59
La creación del método	63
Los diferentes caminos históricos	71

La visión de la historia peruana	79
a) El Ayllu como mirador histórico	79
b) La ruptura histórica	81
c) El dilema individualismo-comunitarismo	83
d) La modernización endógena	85
La visión del socialismo	88
El comunitarismo como estrategia de desarrollo	93
La estrategia comunitarista y la construcción socialista	108
PARA CONCLUIR	117

INTRODUCCION

Como cualquier texto, el que ahora presentamos intenta responder, provisoria y parcialmente como siempre, a las motivaciones y preguntas que condujeron a escribirlo. Por ello, en esta primera sección, daremos cuenta de la variada e interrelacionada gama de incentivos, problemas y desconocimientos que explican nuestra elección del pensamiento de Hildebrando Castro Pozo como objeto de análisis.

Cuando reinicié en 1976 mis lecturas sobre Mariátegui y Haya comprendí, como muchos, que sus planteamientos remitían no sólo a la época y sus problemas sino también, y de modo más directo, a una vasta fuente de investigaciones e ideas formuladas por la generación de 1900 y, más cercanamente, por sus coetáneos de la generación de los 20. En ese sentido, los textos de Haya y Mariátegui no podían explicarse en su más íntimo sentido sin recurrir al trabajo intelectual de hombres conocidos como Jorge Basadre, Luis E. Valcárcel, Luis Alberto Sánchez o José de la Riva Agüero, García Calderón, V.A. Belaúnde. Pero mi impresión más intensa en esos años es que ellos remitían a la labor silenciosa y desatendida de hombres menos conocidos, pero tan o más importantes que los citados, en lo que hace a su calidad de fuentes intelectuales directas de las ideas de Mariátegui y Haya. Nos referimos, entre otros, a César Ugarte, Abelardo Solís e Hildebrando Castro Pozo. Resultaba necesario entonces no sólo incursionar en la historia económica de Ugarte, la explicación del problema agrario de Solís y en el análisis de las comunidades indígenas de Castro Pozo, sino revelar la manera cómo

ellos habían alimentado la reflexión de los fundadores del Apra y del socialismo peruanos. Precisamente por ello, cuando le escuché a Jorge Basadre una mañana de 1979 decirme, en un tono a medio camino entre la cortesía y la crítica, que la generación de esa década era “más que Mariátegui y Haya” y que “había otros intelectuales a los cuales prestar atención”, decidí internarme, alguna vez, en los textos de aquellos. En cierta medida entonces estas líneas intentan, al menos sentimentalmente, comenzar a pagar la autoimpuesta deuda contraída en esos años.

Conforme se me fue revelando en esos mismos años las interioridades del proceso de formación del Apra y del Comité Provisional del Partido Socialista, así como las complejas relaciones personales, grupales y políticas de los intelectuales de la época comprometidos con la acción pública, otro problema se me fue imponiendo como tema de reflexión. Para decirlo brevemente, ese problema se me expresó a través de un conjunto de preguntas para las cuales no disponía de respuestas precisas: ¿qué ocurrió con los hombres que se identificaron genéricamente como socialistas en los 20 y qué “salida” intelectual, política, organizativa o personal encontraron para su opción ideológica? Recordemos que en algún momento, o a lo largo de la época, múltiples hombres y grupos se reclamaron socialistas. En esa relación encontramos personajes tan distintos o parecidos como Mariátegui o Haya, Manuel Seoane y el grupo aprista de Buenos Aires; Luciano Castillo, Chávez León y Spelucín: la mayoría de los conformantes de las células provinciales del Apra en el Perú como las establecidas en Bolivia, México o Francia, Frisanchó, Arca Parró y Encinas; los amigos y colaboradores de Amauta, Valcárcel y en cierta medida Basadre, Solís y Castro Pozo; los apristas que en los 30 esperaban a Haya haciendo circular volantes definiendo al Apra como partido “marxista-socialista” los camaradas de Mariátegui en el Comité Provisional de su partido, y aún Luis Ulloa y Del Barzo, entre otros que formaban

ya en el 19 el Comité de Propaganda Socialista, etc., etc. ¿Por qué, me preguntaba, ellos concluyeron en los 30 no sólo formando parte del Apra y el PC sino también del Partido Descendralista o del Partido Socialista, retirándose a una ensimismada labor intelectual o afiliándose, como es el caso de Solís, a la Unión Revolucionaria? ¿Cómo se construyen las condiciones que llevan a un reducido grupo de esos hombres, Castro Pozo entre ellos, del Comité de Propaganda Socialista a las filas del “germancismo” y en los 30 a la unión con Castillo y Chávez León en el Partido Socialista, para no referirme al proceso más conocido que lleva a los adherentes del Apra-movimiento al Apra partido y al PC?

Esas, como otras preguntas, no sólo remitían al complejo, diverso y contradictorio proceso formativo de la imagen y la identidad socialista o a las inherentes diferencias entre opción ideológica y opción política, sino también a otros problemas vinculados con las presiones que ejercen en la definición política concreta las relaciones afectivas y personales, los grupos sociales o regionales de pertenencia y elección, los microclimas intelectuales e ideológicos, las cercanías o distancias físicas y afectivas entre los hombres, los lugares que ocupan o los ambientes que impregnan la conducta de los que son sorprendidos por coyunturas o líneas de acción ajenas a su control. En otros términos me daba cuenta, o creía darme cuenta, que las respuestas a esas interrogantes imponían el pasaje de los textos de ideas, o de las historias políticas, al campo más vasto e indelimitable de la vida social de la década. A fines de los 70 no hallaba respuestas precisas a esas interrogantes en los textos de mis amigos pues ellos, salvo valiosas excepciones, estaban ganados por el imperio ideológico o la voluntad política de encontrar en el inicio mismo de las posturas de los 20, el secreto de las oposiciones y los cursos de acción contradictorios que “envolvieron” más tarde al Apra y al PC. Por distintos motivos a los míos, ellos como yo segui-

mos ignorando a todos aquellos intelectuales y socialistas que concluyeron sus vidas más allá de las fronteras del Apra y el comunismo y, lo que es más importante, marginando de la atención la atmósfera valorativa, el paisaje social, la vida peruana de la época. Con la percepción de esos problemas se iba instalando en mi conciencia una nueva deuda, o acaso la misma citada anteriormente, que en algún momento debía pagar con un texto, o varios, como éste que ahora escribo.

Pero también en esos años otros problemas surgieron demandando respuestas. Ellos se vinculaban con las relaciones intelectuales y políticas entre los miembros de la generación de los 20 y, más específicamente, con la forma en que los estudios e ideas de algunos se interiorizan como “pisos” o “suelos” en los que se desarrollaba el pensamiento de los otros, con los intercambios, préstamos o usufructos de las ideas anteriores o coetáneas que fecundaban el desarrollo plural de los discursos, con las contribuciones de cada cual en el despliegue del espléndido discurso colectivo de los 20.

Envuelto en esos problemas, me preguntaba sobre las diferencias intelectuales que se ocultaban detrás de la común o genérica adscripción al socialismo; reflexionaba acerca de cómo la concreta vida de todos los días, o las imposiciones globales de los cursos de época, erosionan la simbólica unidad grupal convocada por el término socialismo, para concluir en esos años admitiendo aquella verdad trivial del sentido común que afirma el imperio de la vida sobre el de los discursos organizados en su nombre. Pero entremedio de esas reflexiones, tan desencantadas como realistas, seguía imantado por la preocupación, acaso académica, de deslindar el proceso genético o biográfico del ideal socialista de los 20 y de revelar aquello que cada uno entregó para uso de los otros en el común empeño de definir colectivamente el sentido socialista de la historia peruana. En ese cuadro de preocupaciones, me era obvio que la contribución de Castro

Pozo con su estudio sobre las comunidades indígenas había influido en la dirección de la reflexión, no sólo de Mariátegui, sino de la mayor parte de sus contemporáneos. Pero el sentido de esa influencia, si bien reconocido en su dirección más importante, no había sido aún precisado por mí. De ese modo por tanto surgió el interés, a satisfacer en el futuro, por la obra de Castro Pozo. Alimentaban esta preocupación no sólo los escasos trabajos sobre su pensamiento, expresión evidente de los negativos efectos de la iconografía hayista y mariateguista de esos años, sino también el coincidente y respetuoso reconocimiento que hombres tan distintos como Basadre, Valcárcel, Tello, Frisancho, Mariátegui, Encinas, Arca Parró, Erasmo Roca, etc. habían realizado del valor de su obra.

Pero acaso la motivación principal para estudiar a Castro Pozo derivara de mi incredulidad con respecto a la habitual afirmación según la cual el enfoque de Mariátegui o, para decirlo en términos más precisos, el enfoque socialista desaparece con la muerte de aquél y con el abandono del mismo por sus autómbrados continuadores en la oscura época del 30 al 50. Mi recuerdo brumoso, en los años finales de los 70, de la lectura de su *Del Ayllu al Cooperativismo Socialista* fundaba mi incredulidad. Lo que recordaba de esa lectura entonces era su calidad de *continuadora* del análisis marxista de los 20 y, de modo acaso menos incierto, mi intuición de que ella *desarrollaba* el enfoque socialista de los problemas nacionales. En el desconocimiento de la contribución de Castro Pozo se reafirmaba lo que para mí eran los negativos efectos que sobre la mente de nuestros intelectuales de los 60 y 70 ejercía su estrecha visión del marxismo, su fidelidad a un modelo cuestionado del socialismo o su discutible amalgama entre pensamiento y acción socialista con la militancia organizada en los partidos de izquierda.

Esta manera de pensar inevitablemente proyectaba un cono de sombra o una sombra de olvido sobre todos aquellos que, de

una u otra manera, habían persistido en la tarea intelectual y en el compromiso público con el socialismo en la noche de las dictaduras que envuelve al país a partir de los 30. Por tanto era una obligación hurgar en la huella de esos hombres, en sus propias visiones del socialismo, en su fidelidad al enfoque de los 20 más allá del término temporal y espiritual de la época. De esta manera entonces, a comienzos de los 80, decidí estudiar el pensamiento de Castro Pozo. Cuando amenguó, por razones que no es del caso citar, mi atención cotidiana por el presente, escribir sobre él se convirtió en la necesidad que ahora me propongo comenzar a satisfacer.

Los límites del análisis

El siguiente análisis de la obra de Castro Pozo se resiente no sólo por los involuntarios sesgos o desconocimientos de su autor, sino también por las dificultades de una producción dispersa en revistas y diarios difícilmente encontrables, al menos en el corto tiempo dispuesto para la redacción de este ensayo. De la propia obra publicada, sólo *Nuestra Comunidad Indígena* (1924) y *Del Ayllu al Cooperativismo Socialista* (1936), se han beneficiado de reediciones relativamente recientes, *Celajes de Sierra* (1923), *Renuevo de Peruanidad* (1934), *El Yanacónaje en las Haciendas Peruanas* (1947), *Social and Economic Political Evolution of the Communities of Central Peru* (1946), como la antigua compilación de la *Legislación del Trabajo y Previsión Social . . . comentada y anotada por Mariano Echegaray y Ramón Silva* (1925) pero aparentemente escrita por Castro Pozo, constituyen, en cambio, textos casi inhallables que solo el amoroso cuidado de la familia del escritor piurano ha preservado del olvido o la destrucción del tiempo (que es lo mismo).

Datos biográficos del autor se pueden encontrar en la biografía publicada por el Anuario Biográfico Peruano (1945) co-

mo en la bio-bibliografía preparada cuidadosamente por Tatiana Bustamante e incluida en la Revista Letras de la Universidad San Marcos en el tercer cuatrimestre de 1946. Sin embargo, la fuente principal de la información biográfica y bibliográfica disponible se encuentra en la biblioteca del autor y en la abierta y cálida disposición de sus hijos a atender las demandas de los investigadores. En este sentido, varias de las fuentes empleadas para la redacción de este ensayo nos fueron proporcionadas, en gesto que agradecemos por don Hildebrando Castro Pozo C., hijo del escritor piurano y por Carmen Castro Pozo autora de una útil y orientadora monografía; y se encuentran también en los volúmenes del Diario de Debates del Congreso Constituyente de 1931 que registran sus principales intervenciones.

Si nos hemos detenido en las menciones anteriores, es porque consideramos necesario alentar tanto el estudio más profundo y refinado de la vida y obra de Castro Pozo en los investigadores más jóvenes así como la más pronta edición de sus obras completas.

DEL ENFOQUE SOCIALISTA DE LA DÉCADA DE 1920

Los propósitos del ensayo

Los propósitos de nuestro análisis son mostrar, por un lado, el papel jugado por Castro Pozo en el desarrollo, en los años 20, del enfoque de Mariátegui sobre la sociedad y el socialismo peruano y, por otro, la manera cómo desarrolló ese mismo enfoque en los años 30. Para ello, centraremos inicialmente nuestra atención en la forma cómo *Nuestra Comunidad Indígena* influye en la imagen que Mariátegui se hace del país como en la “nacionalización” del socialismo. Luego analizaremos las maneras en que se enlaza la reflexión de Castro Pozo acerca de la nación peruana y la relación de indios y mestizos en su “Prólogo Polémico” de *Renuevo de Peruanidad* con la reflexión de Mariátegui sobre el tema, así como el desarrollo que realiza del enfoque

marxista de éste para el análisis histórico de la sociedad peruana y la formulación de precisas orientaciones de cambio dirigidas a condensar la imagen del proyecto socialista en el país.

DE LA DECADA DE 1930
DEL MOVIMIENTO SOCIALETA
EN LA REVOLUCION
DE "MEXICO COMPLETO INDICIA"
ET AL

EL ITINERARIO BIOGRAFICO

Cierto es, como afirma Rodrigo Montoya, que antes de escribir *Nuestra Comunidad Indígena* Castro Pozo sólo conoció, directamente y por experiencia propia, la vida campesina de Piura y el valle del Mantaro. En aquella, durante su infancia y cerca de su padre, un duro y autoritario propietario de tierras y administrador de latifundios; *en éste cuando enfermo*, radica en Jauja por varios años y tiene la oportunidad de ponerse en contacto con la vida rural de la región. Pero como el mismo Montoya advierte, esa no fue su única experiencia con el mundo campesino. Desde 1919 hasta 1920 se desempeña como auxiliar de la Sección Estadística de la Dirección de Agricultura del Ministerio de Fomento, encargándose de uno de los primeros estudios cuantitativos sobre la producción triguera, para luego ascender a la condición de auxiliar de la Sección de Trabajo y Jefe de la Sección de Asuntos Indígenas recientemente creada. Resulta evidente que las propias tareas de su cargo incrementan su información sobre el agro peruano. Pero es probable que su mayor fuente de conocimientos y experiencias se origine en su labor promotora y de asistencia legal de las comunidades indígenas en el Comité Pro-Derecho Indígena Tahuantinsuyo que contó inicialmente con el apoyo de Leguía. Castro Pozo fue uno de los principales impulsores de los dos primeros Congresos Nacionales de Comunidades agrupadas en este comité, el cual había llegado a organizar subcomisiones en todos los departamentos del país. El Comité Tahuantinsuyo no sólo defendió la propiedad de las tierras comunales sino que intervino en las disputas de las comunidades con los latifundistas orientándose políticamente hacia posiciones cada vez más radicales. Cuando el movimiento se escapaba del control político del leguismo fue desconocido por éste y suplantado por un Patronato de la raza indígena bajo control gubernamental. En estos años 21 y 22, Castro Pozo no sólo realizó una labor promotora sino que aprovechó sus contactos con las dirigencias campesinas y comuneras

de todo el país para registrar una información pormenorizada de la vida comunal en las diversas regiones del país. Ya en esos años trabajaba en la redacción de *Nuestra Comunidad Indígena*, para el cual había venido acumulando observaciones e informes desde 1916. Su acercamiento a la vida rural y su conocimiento de los relatos, leyendas y mitos y vida cotidiana lo había alentado a escribir un pequeño libro de relatos que con el nombre de *Celajes de Sierra* y prólogo de Abelardo Gamarra "El Tunante", se publicó en 1923. Probablemente por ello cuando concluye la redacción de su libro más importante el año 23 y se acerca al periodista y amigo Ladislao Meza para solicitarle un prólogo, Castro Pozo era ya, por su experiencia personal como funcionario y promotor agrario, el mejor conocedor de las comunidades campesinas en el país.

Pero cuando concluye la redacción de su libro, Castro Pozo no sólo era un profundo conocedor de la realidad comunera sino que había desarrollado una activa vida política. En efecto, habiendo ingresado a San Marcos en 1911, forma parte del grupo "Juventud" que desarrolla las primeras luchas por la reforma universitaria y dentro de "La Liga Estudiantil", se vincula con sindicatos promocionando, a través del "Centro de Estudios Primero de Mayo", la implantación de la jornada de las ocho horas. Años más tarde, en 1919, se encuentra entre los seguidores del Comité de Propaganda Socialista. Como muchos de sus jóvenes coetáneos, Castro Pozo observa con simpatía el advenimiento del gobierno de Leguía, la ruptura inicial de éste con la derecha civilista y sus gestos hacia la universidad y las comunidades campesinas. Pero progresivamente se distancia de Leguía tanto por su experiencia en el Comité Tahuantinsuyo como por el abandono de su inicial elan reformista. Es en estos años que Castro Pozo forma parte del grupo "Germancista", cuya competencia técnica y honradez política es reconocida por Basadre, siendo preso y deportado el 23 por su oposición a la reelección de Leguía y su directo apoyo a la candidatura de Germán Leguía,

del que había sido alumno y de quien destaca su notable *Diccionario Geográfico, Histórico y Estadístico* en la obra que comentaremos más adelante. Es precisamente su deportación la que impide que su libro se publique en ese año. Al año siguiente Castro Pozo retorna a Lima, es nuevamente apresado y finalmente puesto en libertad bajo la condición de establecerse en Piura.

LA COMUNIDAD INDIGENA

La primera impresión que se retira de la lectura de *Nuestra Comunidad Indígena* es la extraordinaria gama de dimensiones de la vida comunal registrada por Castro Pozo y la igualmente extraordinaria agudeza y perspicacia de su mirada. En cierta medida, ningún asunto de la comunidad parece ser ajeno a la observación del escritor piurano. Por las páginas del libro vemos desfilar temas tan distintos y complementarios como la organización y funciones de la comunidad, las modalidades de trabajo de la tierra y cuidado del ganado, las características de la familia, las relaciones entre sexos, la función de las mujeres, las condiciones del matrimonio y el régimen de los bienes conyugales, la educación de los niños, el papel de las escuelas y maestros, las relaciones personales y grupales con la naturaleza y sus recursos, los mitos, supersticiones y creencias, el papel de los brujos y curanderos, la música, la danza, los cuentos, las leyendas y grabados, las industrias comunales, etc. El libro es en verdad un grande y pormenorizado fresco de la comunidad indígena, un mural caleidoscópico de su vida, un relato ilimitado de sus costumbres y modos de vida.

La mirada de Castro Pozo no sólo destaca por su apertura de registro sino también por su orientación entre curiosa e inquisitiva. Ella relaciona y revela la interacción de las distintas piezas del mosaico sobre el cual detiene absorto su atención, pero también dota a éste del movimiento que reconoce su ori-

gen en la propia dinámica interna, en la historia endógena de la comunidad. El intencional y deliberado apego a criterios objetivos y ponderados de observación, no le impide internarse en la descripción psicológica y costumbrista de las conductas colectivas. Si el registro voluntariamente realista lo impulsa a detenerse en el dato comprobable, su personal disposición a la literatura (de la cual son testimonios principales *Celaje de Sierra* y *Renuevo de Peruanidad*) lo presiona hacia la búsqueda de motivaciones, intereses y actitudes. Pero tanto o más importante que lo anterior es la igual valoración de los procesos materiales e históricos de la organización, producción y relaciones de trabajo comunales y de los procesos de organización, producción y creación cultural. Uno y otro mundo son vinculados por la argamaza de los procesos psicológicos y sociales en cuya develación Castro Pozo se empeña con obstinación. De este empeño, la comunidad indígena se revela ante el lector como una suerte de organismo vivo, activo, autodeterminado sin que por ello, o acaso por ello, deje de ser, o sea por ello, diverso, múltiple, contradictorio. Del texto y por la propia mirada de Castro Pozo la comunidad indígena se resuelve como “comunidad” y como “comunidades”, simultáneamente unitaria y plural. En este sentido, Castro Pozo se adelanta al más tarde aceptado catálogo de diversidades comunales, cuya clasificación más temprana registra, al tiempo que sorprende, a veces a su pesar (por su orientada visión “comunitarista”), la gama de intereses individuales y de diferenciaciones particulares y familiares que atraviesan la estructura comunal. Si bien no se detiene, como señala Montoya, en las redes de intercambios con el exterior o en la organización política de las comunidades, no deja de anotar al paso, y de modo casi siempre acertado, los efectos que la implantación de empresas mineras, la modernización vial, los comerciantes itinerantes, las ferias ciudadanas y las oficinas del Estado y los bancos, ejercen en la diferenciación interna y en la dinámica de la vida de las comunidades.

Pero acaso el mérito mayor del trabajo etnográfico de Castro Pozo se encuentre más allá de los pliegues de su relato, en su disposición de una suerte de método personal que sitúa la producción material y la vida cultural de la comunidad dentro de la dialéctica mayor de una naturaleza desafiante y hostil, cuya descripción realiza, y de una historia social, cuyos antecedentes describe más por implicación que por registro deliberado. Mostrar la producción material y cultural de las comunidades dentro de esos grandes parámetros explicativos y reconocer, al mismo tiempo, cómo esa simultánea producción de bienes físicos y simbólicos se autonomiza y se abre al futuro, sujeto a nuevas interacciones y juegos de fuerzas sociales, estatales y personales, concluye por revelar que la comunidad indígena no sólo es un testimonio presente del pasado sino una posibilidad presente, activa y autodireccionada del porvenir. La comunidad resulta no sólo una forma nacional, históricamente articuladora del pasado y del presente, sino una potencia del futuro, un secreto revelable del porvenir.

“Nuestra comunidad indígena” no fue por ello una exclusiva fuente documental o un simple reservorio de información y observaciones para la generación de los 20 y las que la continuaron en el siglo. Ella fue, y principalmente, un puñado esencial de ideas-fuerza que hicieron su camino en la reflexión acerca del Perú y su curso histórico socialista.

En primer lugar, como ha sido dicho, ella, fue el primer testimonio de la vitalidad de la comunidad campesina, esto es, de su capacidad de supervivencia y desarrollo, de su aptitud y la de los “indios” para el trabajo colectivo, para la adaptación de las técnicas modernas de producción, para el incremento de la producción agropecuaria. Esa vitalidad no era la sola expresión de su actividad tradicional o de su capacidad de supervivencia contra una naturaleza, una sociedad y una historia hostiles y destructivas. Castro Pozo la identificó, en su sentido más pro-

fundo, con la experiencia, para él paradigmática, de la comunidad de punta de su tiempo, la comunidad de Muquiyauyo. Esta se le apareció como la prueba definitiva de aquella y por ello la mostró orgulloso de su sentido organizativo, de su capacidad transformadora, de sus recursos naturales, de su propensión moderna y cooperativa, al tiempo que demandaba la atención pública a sus esfuerzos por hacer funcionar su planta eléctrica, por organizar sus cooperativas de crédito y de consumo, por desarrollar sus escuelas y cuidar la salud de sus miembros. Esa experiencia lo condujo a afirmar que la comunidad podía resolver los problemas para los cuales el latifundio se había mostrado inepto mientras su “adaptación a las normas del progreso” terminó de convencerlo que en ella radicaba una alternativa de modernización económica sin mengua, y más bien como desarrollo, de su espíritu tradicional. Ese mismo entusiasmo es el que lo condujo, en otro plano del análisis, a señalar que la comunidad resuelve problemas que “ni la ciencia sociológica ni el empirismo de los grandes industriales” ha resuelto, refiriéndose a las “condiciones de trabajo y el contrato múltiple”, lo que concluye colocando a la comunidad como un ejemplo a seguir por los sindicatos modernos. Como es también quien lo orienta a ver en las prácticas comunitarias de ayuda y cooperación a los comuneros que establecen en familia una modalidad institucional resolutoria de problemas que “ni el socialismo de Estado ni el comunismo contemporáneo” habían resuelto doctrinaria o prácticamente.

Pero la vitalidad comunal no sólo era producto de su observación directa o de la experiencia de Muquiyauyo. Ella debió serle impuesta también por la experiencia con el Comité Pro-Derecho Indígena “Tahuantinsuyo”. En efecto, Castro Pozo recuerda en su libro no sólo los congresos del Comité sino los 274 subcomités establecidos en todo el país. Sólo una institución vital podía organizarse de ese modo.

En segundo lugar, la comunidad indígena se revela no sólo

como una continuidad histórica que viene del fondo colectivista de la historia andina y de ese comunismo ancestral con que él y sus coetáneos calificaron al imperio de los incas o sus precedentes étnicos y señoriales. Tampoco esa continuidad se reduce a la mera reproducción organizativa productiva e institucional en el tiempo o a la reiteración de un cuadro de costumbres y productos simbólicos, artísticos y míticos, heredados del pasado. La comunidad es, para Castro Pozo, mucho más que eso: es el descubrimiento de un legado cultural que se rehace, que se recrea, que se proyecta cotidianamente desde el presente hasta el futuro. La comunidad campesina produce cultura y la suya es una savia viva de la cual debe nutrirse la actual y futura cultura nacional.

En tercer lugar, la comunidad indígena tal como es mostrada por Castro Pozo, aun a través de su crítica indignada de todas aquellas costumbres que la “denigran” o “envilecen”, resulta la prueba real de que existe una institución originaria y nacional alternativa, mejor o superior al latifundio improductivo o a la feudalidad agraria. No se trata por tanto de crear en la sierra otra institución o de enfrentar el latifundio con la promesa de una organización por crear. Esa alternativa existe, es real y sólo necesita que el país la reconozca y coopere para su desarrollo más moderno.

En cuarto lugar, Castro Pozo propone la modernización cooperativa de la comunidad pero sin que ello suponga la superposición externa de una institución diferente sobre sus propias raíces organizativas. La organización cooperativa resulta para él la cristalización de una vocación profunda de la propia comunidad y de su propia capacidad adaptativa a los desafíos de la evolución contemporánea de la economía y la sociedad peruanas. La cooperativa resulta así instalada en el curso de la historia comunal y en su reactividad endógena ante los estímulos del presente. Por eso, ella no implica la renuncia a la propiedad comunal de

las tierras, a la autonomía, solidaridad y colectivismo del trabajo y sí su prolongación adaptativa más eficiente. Más aún, Castro Pozo se admira de la capacidad comunera de asociar el trabajo colectivo con los estímulos culturales de la música y la fiesta en la minca, y se pregunta si ello no es una fórmula superior al divorcio del trabajo con otras dimensiones de la vida que caracteriza la producción moderna. La experiencia del trabajo comunal lo conduce incluso a plantearse el problema antiguo y moderno de la influencia que ejerce, en el proceso del trabajo, su objetivación y finalidad concreta e inmediata. Su opción por la cooperativa, renovada y desarrollada doce años más tarde en su *Del Ayllu al Cooperativismo Socialista*, no es sino la expresión de su esperanza en que esta institución desaliena el trabajo y resuelva problemas irresolubles para la empresa capitalista y estatal.

Finalmente, la apuesta al futuro de la comunidad indígena, tal como la fórmula Castro Pozo, es la transformación industrial de sus propios recursos naturales efectuable directamente por ella misma. El último capítulo de su obra es un cuidadoso y detallado catálogo de las líneas de transformación agroindustrial e industrial de los recursos naturales no sólo agropecuarios sino hídricos, pesqueros, mineros, artesanales, etc., dispuestos en los territorios comunales. Colocando esos esfuerzos transformadores, expresados en pequeñas industrias de bienes de consumo, en la continuidad de los obrajes coloniales, Castro Pozo abre las posibilidades de un proceso industrial de cobertura serrana y propiedad comunal o cooperativa, al cual atribuye una potencialidad de desarrollo basado no sólo en sus bajos costos y precios sino en la apertura de la demanda costeña y el desarrollo de una política vial y crediticia adecuadas. Pero el interés de Castro Pozo no se limita a la enumeración detallada de las líneas artesanales e industriales observadas, sino también a la curiosa descripción de sus instrumentos de producción y a las modificaciones innovadoras de sus técnicas de producción y trabajo. Nuevamen-

te aquí, Castro Pozo no plantea una fórmula desconocida o una alternativa industrial a crear, sino el reconocimiento y desarrollo moderno de lo que ya existe. Pero tan importante como lo anterior, es que la sierra no aparece ante su mirada como un abastecedor agrícola de la población de la costa o del país, sino como la portadora de un tipo de industrialización basada en el empleo de los propios recursos naturales, de la propia mano de obra y en el desarrollo y modernización de lo que se llamaría ahora “tecnologías locales”.

Reseñadas las ideas-fuerza de *Nuestra Comunidad Indígena*, observemos ahora sus efectos en la atmósfera intelectual de los años 20.

UNA REVOLUCION INTELECTUAL

No por azar, Jorge Basadre llamó a este libro “original e impecadero”. En cierta forma, el de Castro Pozo significó una revolución intelectual. Y lo fue en un sentido primordial, es decir, en su calidad de instrumento de la irrupción de un mundo nuevo en la conciencia del país, en la presentación ante el Perú político e intelectual de una realidad hasta entonces desconocida en su funcionamiento cotidiano.

Como señala Montoya en su breve prólogo a la segunda edición, la simple descripción del mundo indígena era un gesto práctico de rechazo al mundo intelectual, historiográfico y académico oficial e hispanista. Para producirlo, Castro Pozo cambió la dirección de la mirada intelectual. Y esta fue una operación transformadora. Ello le permitió observar lo que estaba oculto, describir lo innombrado, reconocer vivo lo que se consideraba inerte, testimoniar el movimiento de lo que se creía detenido, descubrir el presente de lo que sólo se percibía como huella del pasado, calificar como positivo lo que se entendía

como un lastre nacional. Pero si ese fue el sentido de la operación de Castro Pozo frente al pensamiento hispanista y modernizador, también la suya fue una operación contra un cierto indigenismo de izquierda. Me refiero no tanto a aquel, romántico y benefactor, sino a aquel otro más político para el cual el compromiso con los indígenas, se agotaba en la reiteración declarativa de las bondades y prestigios de su pasado, para mejor encubrir el desconocimiento de su presente; de aquel que lo instrumentaba temáticamente como un recurso para ganar posiciones políticas o abrirse paso en el teatro intelectual de la Capital, o, finalmente, de aquel otro que lo suplantaba a través de una imagen tanto o más estereotipada cuanto más alejada estaba de la realidad. Importa relieves en este sentido que, contra una tendencia arraigada en muchos indigenistas de la época, el de Castro Pozo no fue un discurso antimestizo o anticosteño. Frente a la denostación recurrente del mestizo, Castro Pozo prefirió un juicio más parsimonioso que lo describía como un “fenómeno de hibridación social”, como un “producto social intermediario” que si bien daba cuenta más de la influencia de los conquistadores, no por ello dejaba de ser “la base de una nueva nacionalidad”.

Cierto es que, al *menos en el libro*, pues no hemos accedido a sus artículos en revistas de la época, Castro Pozo no parece haber desarrollado aún un enfoque claro de las relaciones de indios y mestizos y de sus respectivas influencias en la construcción de la nación, como lo muestra su afirmación, contradictoria con la anterior, según la cual el indio es “la única base posible para constituir nuestra nacionalidad”. Pero lo que nos importa relieves aquí es su apertura al mestizo y a la costa cuando el verso indigenista, elaborado por mestizos, lo rechazaba dura y acremente. Más aún, su esfuerzo declarado por unir el mundo indígena y comunero a “las fuerzas conscientes de la nacionalidad”, se revelaba contrapuesto a la exacerbación del conflicto entre indios y mestizos con que ciertos grupos indigenistas preten-

dían resolver, “purificando”, el problema de la nación peruana.

Ciertamente el tiempo ha dejado su huella sobre el libro y hoy es posible advertir el desaliño de ciertas expresiones, un cierto desorden en la exposición, la ingenuidad de ciertos juicios, el sesgo unilateral de ciertas intenciones, el desconocimiento de ciertas realidades. Ciertos son también, como no podía ser de otro modo, si el libro se enjuicia desde el espíritu de la época en que fue escrito y de los instrumentos de conocimiento disponibles, la exterioridad de ciertas apreciaciones valorativas, el carácter oblicuamente benefactor de la intención de Castro Pozo, como el sesgo “civilizatorio” de algunas de sus reflexiones sobre la vida comunal. Nada de ello sin embargo disminuye el valor de esta obra capital para el país, tanto desde el punto de vista de su carácter fundacional de las ciencias etnológicas y sociológicas contemporáneas en el Perú, como de la fecunda base que ofreció al desarrollo de un enfoque nacional del socialismo peruano.

Quisiera desarrollar esta última afirmación analizando la influencia que este libro ejerce sobre el pensamiento de Mariátegui y su visión del socialismo.

CASTRO POZO Y MARIATEGUI

Hablamos de la influencia de la obra y no de una influencia más directamente personal pues son escasas las fuentes o testimonios respecto a las relaciones entre ambos. Resulta altamente probable que ambos se conocieran el 19 pues, como hemos visto, Castro Pozo se encontró entre los seguidores del Comité de Propaganda Socialista en cuya inicial organización se comprometió Mariátegui. Más aún, en *Antecedentes y Desarrollo de la Acción Clasista*, escrito por Mariátegui como informe para la

reunión de Buenos Aires, da cuenta que a dicho Comité se adhirieron “dos grupos de estudiantes (ya profesionales algunos) que han tomado parte hasta entonces de la agitación obrera”. Sabemos nosotros que en uno de esos grupos militaba Castro Pozo, el cual había concluido ya los estudios universitarios pero sin recibir su título profesional definitivo. Esa impresión se confirma cuando, más adelante, el mismo Mariátegui señala que el período no es propio para la organización socialista; algunos de los elementos del Comité redactan el periódico *Germinal*. Como hemos visto, Castro Pozo escribe en *Germinal* y con varios de sus miembros forma posteriormente el grupo “Germancista”. Pero cuando Castro Pozo se encuentra activamente comprometido en su acción promotora de los Congresos Tahuantinsuyo, como en el desempeño de su trabajo en el Ministerio de Fomento y como militante del Germancismo, Mariátegui se encuentra en Europa. Mariátegui regresa a Lima el 23 que es el año en que Castro Pozo es apresado y deportado. Si bien éste retorna el 24 del exilio, lo más probable es que no se haya encontrado con aquél pues inmediatamente luego de su regreso de Panamá es conminado a establecerse en Piura. Allí radica entre el 24 y el 30, año de la muerte de Mariátegui, salvo el corto período en el año 27 en que es detenido, traído a Lima y retenido en El Frontón junto con Basadre y los miembros del Apra-movimiento, bajo la famosa acusación del “complot comunista” formulada por el gobierno de Leguía. Como se sabe, desde mucho antes del 27 se habían comenzado a organizar grupos “apristas” en distintos departamentos del Perú con la activa promoción, entre otros, de Mariátegui y es posible imaginar que Castro Pozo hubiera estado vinculado a ellos durante esos años. Sin embargo, *Amauta* primero y *Labor* después, no incluyen contribución alguna de Castro Pozo ni en ese año ni en los posteriores.

Como se sabe, en sus *Siete Ensayos de la Realidad Peruana* y más concretamente en “El problema de la tierra”, Mariátegui afirma: “Mas la primera defensa orgánica y documentada de la comunidad indígena, tenía que inspirarse en el pensamiento so-

cialista y reposar en un estudio concreto de su naturaleza, efectuado conforme a los métodos de investigación de la sociología y economía modernas. El libro de Castro Pozo así lo comprueba. Castro Pozo en este interesante estudio se presenta exento de preconceptos liberales. Esto le permite abordar el problema de la comunidad con una mente apta para valorarla y entenderla. Castro Pozo no sólo *nos descubre que la comunidad indígena*, malgrado los ataques del formalismo liberal puesto al servicio de un régimen de feudalidad, *es todavía un organismo viviente*, sino que, a pesar del medio hostil dentro del cual vegeta sofocada y deformada, *manifiesta espontáneamente evidentes posibilidades de evolución y desarrollo*". (Los subrayados son nuestros). Como vemos, la atribución a Castro Pozo de una inspiración socialista debió provenir en Mariátegui no sólo de la lectura del contenido de su libro del 24 sino probablemente de la experiencia común del 19, o de la relación de éste con las células "apro-socialistas" que se organizaban en el Perú de esos años. Aunque la correspondencia de Mariátegui no incluye cartas directamente intercambiadas con Castro Pozo, sí fuerza a la suposición de un contacto indirecto y, acaso, de cartas luego desaparecidas. En efecto, desde el 24 hasta el 29, Mariátegui mantiene una correspondencia espaciada con Luis Carranza y Chávez Sánchez, directivos de *El Tiempo*, periódico piurano en el que escribe Castro Pozo. Más aún, Chávez Sánchez, amigo de Castro Pozo, aparece como una suerte de intermediario y contacto permanente entre Lima y Piura. El 12 de mayo del 27 Luis Carranza le escribe a Mariátegui que: "De Castro Pozo ya sabrá Ud., a la hora que ésta le llegue a sus manos, que él las tiene atadas". Esta nota no puede comprenderse sin que Mariátegui previamente haya escrito a Castro Pozo o demandado, a través de Carranza, su colaboración para *Amauta*. El 3 de mayo del 29 en carta a Chávez Sánchez, Mariátegui le pide que salude a Castro Pozo a quien ha remitido su libro "y cuya colaboración reclamo". Pero acaso más convincente que esos testimonios sean los "saludos especiales" que Mariátegui remite en esas y otras

cartas a Augusto Moscol, periodista de El Tiempo y a Merino Vigil, poeta piurano, que son los compañeros que con Castro Pozo forman, en abril de 1930, mes de la muerte de Mariátegui, de manera oficial y definitiva, el partido socialista en Piura. Según testimonio de Vicente Castro Távora, que conjuntamente con Castro Pozo, Américo Garcés, Luis Montero y Elías Arboleada, entre otros, fundaron el partido socialista en Piura (testimonio recogido por el hijo mayor de Castro Pozo), a las reuniones que en esos años realizaban en la casa de Juan Velásquez asistía un joven estudiante que, con el paso del tiempo llegó a ser General del Ejército y Presidente del país, de nombre . . . Juan Velasco Alvarado.

DE CASTRO POZO A MARIATEGUI

Pero retornemos a nuestro tema central. La influencia de la obra de Castro Pozo en el pensamiento de Mariátegui puede ser revelada de dos maneras: la primera, estableciendo lo que llamaremos relaciones lineales o temáticas entre uno y otro pensamiento; la segunda, induciendo la impronta del libro de Castro Pozo en la estación del movimiento intelectual de Mariátegui que lo lleva a organizar su visión del socialismo peruano.

Con respecto al primer tipo de relación resulta evidente que tanto para Mariátegui como para sus coetáneos la primera información sistemática que adquieren sobre la comunidad campesina proviene del libro de Castro Pozo. El propio juicio de Mariátegui sobre la obra de éste en los artículos de *Amauta*, que más tarde son integrados y reelaborados (en algunos casos puntuales) en *Siete Ensayos de la Realidad Peruana*, como su encomiástico comentario acerca de las virtudes de la investigación de Castro Pozo, así lo comprueban. Igualmente creo que resulta claro que la apuesta de Mariátegui sobre la vitalidad de la comunidad campesina, del trabajo colectivo y la aptitud indígena para el em-

pleo de las modernas técnicas de producción y la labor organizada y disciplinada de la industria, provienen originalmente del libro de Castro Pozo. Asimismo, me parece razonable afirmar que su percepción de la comunidad indígena como mediación entre el pasado andino e incaico, el presente percibido y las posibilidades del futuro se inscriben o retiran de la reflexión de Castro Pozo. Pero en los *Siete Ensayos*, el lector atento puede advertir igualmente que el ensayo sobre la religión y, más específicamente, acerca del panteísmo andino, de un universo de leyendas y mitos, tiene, como una de sus anclas, los capítulos que en *Nuestra Comunidad Indígena* Castro Pozo dedica a la religión indígena.

Más tarde, en el 28, en el informe acerca de las razas, Mariátegui propone no sólo la comunidad indígena como instrumento de una reforma agraria antilatifundista sino su modernización cooperativa y la instauración de cooperativas de producción y servicios, alternativas todas planteadas originalmente por Castro Pozo. Agreguemos a ello que la mención del yanaconazgo y la pequeña propiedad en el Programa del Partido Socialista, expresan una valoración semejante a la que les atribuyó Castro Pozo el 24. De igual modo, el mismo enfoque mariáteguista de la raza, no como una determinación biológica sino como un producto histórico y cultural, tiene uno de sus antecedentes en Castro Pozo. Y aunque la relación es más lejana, un lector tendencioso como yo puede conjeturar que la idea de Mariátegui sobre una relación no antinómica sino convergente entre la básica cultura indígena y la nueva cultura mestiza para la construcción de la nación peruana, debió recibir la impronta remota de la actitud de Castro Pozo frente al problema.

Lo que estoy sosteniendo aquí es que la influencia de Castro Pozo en Mariátegui directa o indirectamente, cercana o distan-temente, no se puede entender simplemente como la proporción de un rango de insumos, informaciones o alternativas puntuales

para la comprensión de su sociedad, sino también como la apertura de sectores desconocidos de la realidad, de series temáticas para la reflexión y de puntos de vista sectoriales para el enfoque de los problemas nacionales. Que Mariátegui haya reelaborado el aporte de Castro Pozo y que lo haya colocado dentro de las coordenadas de su autónoma visión del país no amengua, en lo más mínimo, la importancia de lo señalado.

Pero más importante que la anterior, es la segunda modalidad de la influencia que atribuimos a Castro Pozo en Mariátegui. Ya no nos referimos aquí a la comparación más o menos estática de influencias o coincidencias temáticas, argumentales o propositivas, ni tampoco al registro objetivo de esas influencias o coincidencias para el análisis cronológico y secuencial de los puntos de vista de uno y otro. Lo que nos interesa aquí es mostrar la gravitación de las ideas de Castro Pozo en el pensamiento en evolución de Mariátegui, *la manera cómo sus ideas dotan de contenido a las intuiciones de Mariátegui y le permiten direccionar su reflexión*, esto es, *hacer decir públicamente a sus ideas lo que sus presunciones o intuiciones secreta y subjetivamente le señalaban*. Lo que queremos decir es que el aporte de Castro Pozo llega precisa y justamente a la conciencia de Mariátegui cuando ésta se había preparado o madurado para recibirlo. Y por ello, cuando este aporte se interioriza es que Mariátegui resuelve los problemas fundamentales con los que su conciencia se enfrenta y puede por tanto, a partir de ello, comenzar a configurar su concepción nacional del socialismo.

Para explicar este proceso conviene recordar que cuando Mariátegui llega al Perú el 23 su primera acción pública es comunicar al país su experiencia europea, difundir sus conocimientos sobre la escena contemporánea, revelar los secretos del marxismo y del socialismo en su camino europeo y occidental. Más tarde entre el 25 y el 27, como lo muestran sus artículos recogidos en *Peruanicemos el Perú*, su reflexión se inclina hacia la te-

mática del pasado y el presente, de la tradición y la modernidad, del nacionalismo y el socialismo. Esta etapa ciertamente está signada por sus lecturas de Valcárcel y su conocimiento, a través de él, del pasado indígena, del sentimiento andino, de la epopeya incaica, del “comunismo agrario”. Si uno lee con mis ojos los textos de la época, percibe rápidamente la intención de Mariátegui de encontrar una experiencia nacional que transforme la idea socialista, importada de occidente, en un proceso endógeno surgido de la trama histórica del país. Lo que Valcárcel le aporta es el pasado histórico y, más tarde, la idea del mito indígena. Siendo ello importante, no es suficiente. El pasado y el mito sólo pueden “nacionalizar” la idea socialista si se descubre que ese pasado y ese mito viven hoy de un modo práctico, real, tangible, observable. Si ellos se mantienen como excrecencias, como residuos inertes, como vagos recuerdos de un tiempo remoto, entonces no están en condiciones de metabolizar la idea socialista, de redefinirla con una savia distinta, de aclimatarla y devolverla al exterior como una idea y un movimiento anclado en la historia interna.

Todavía en octubre del 24 Mariátegui decía en *Pasadismo y Futurismo*: “El pasado y sus pobres residuos son, en nuestro caso, un patrimonio demasiado exiguo” y un mes más tarde, en noviembre del 24, en “Lo nacional y lo exótico” reiteraba “El Perú es todavía una nacionalidad en formación. Lo están construyendo sobre los inertes estratos indígenas, los aluviones de la civilización occidental. La conquista española aniquiló la cultura incaica. Destruyó el Perú autóctono. Frustró la única peruanidad que ha existido. Los españoles extirparon del suelo y de la raza todos los elementos vivos de la cultura indígena . . . De la cultura incaica no dejaron sino vestigios muertos”. (Los subrayados de ésta y la cita anterior son nuestros). Y, más adelante, como expresión de la necesidad intelectual de Mariátegui de encontrar un sustrato histórico interno para la idea importada de occidente, decía: “Ninguna idea que fructifica, ninguna idea

que se aclimata, es una idea exótica. La propagación de una idea no es culpa ni es mérito de sus asertores; es culpa o es mérito de la historia”.

En este contexto, uno puede imaginar el inmenso servicio que le presta a Mariátegui la idea de Castro Pozo de la vitalidad de la comunidad indígena, su registro de una realidad masiva, tanto poblacional como geográficamente, la certidumbre de la existencia de una práctica colectiva, organizada, productiva, viva. Lo que queremos decir es que ni el pasado inerte ni la vida subjetiva del mito, aportados por Valcárcel, podían dotar del sustrato real, material, activo a su pretensión de endogeneizar el socialismo, de devolverlo como producto histórico y nacional. Es Castro Pozo quien le proporciona entonces el argumento definitivo, la base sustantiva, la seguridad intelectual necesaria para proponer una visión nacional del socialismo. Por ello, desde diciembre del 24, se multiplican sus expresiones de que el problema del indio es el problema de la tierra, es un problema económico y social. Por ello, comienza a exaltar los congresos indígenas pasados y en los que Castro Pozo ha tenido un rol decisivo. Por ello, el tema de la propiedad de la tierra se le vuelve obsesivo. Por ello comienza a conciliar el nacionalismo histórico de las viejas civilizaciones, como la peruana, con el socialismo moderno. Por ello, en fin, en julio del 27, en sus “Principios de Política Agraria Nacional” hace suyas las tesis de Castro Pozo sobre la comunidad indígena, su vitalidad, su necesidad de modernización cooperativa, su valoración del rol del yanaconaje liberado, el rol de las cooperativas de crédito, de la escuela rural, etc., etc. Castro Pozo es entonces quien le entrega a Mariátegui el último y necesario eslabón. A partir de él, en una operación intelectual que le pertenece, Mariátegui hace de la comunidad indígena uno de los más importantes fundamentos de su camino nacional al socialismo.

El primer punto de la agenda es el problema de la unidad nacional. El segundo punto es el problema de la independencia nacional. El tercer punto es el problema de la soberanía nacional. El cuarto punto es el problema de la democracia nacional. El quinto punto es el problema de la justicia social. El sexto punto es el problema de la paz nacional. El séptimo punto es el problema de la cultura nacional. El octavo punto es el problema de la economía nacional. El noveno punto es el problema de la educación nacional. El décimo punto es el problema de la salud nacional. El undécimo punto es el problema de la vivienda nacional. El duodécimo punto es el problema de la alimentación nacional. El treceavo punto es el problema de la energía nacional. El catorceavo punto es el problema de la ciencia y tecnología nacional. El quinceavo punto es el problema de la información nacional. El dieciséimo punto es el problema de la cultura popular nacional. El dieciséimo punto es el problema de la cultura tradicional nacional. El diecisieteavo punto es el problema de la cultura andina nacional. El dieciochoavo punto es el problema de la cultura amazónica nacional. El diecinueavo punto es el problema de la cultura costeña nacional. El veinteavo punto es el problema de la cultura peruana nacional.

II

**CASTRO POZO
Y EL PROBLEMA DE LA NACION**

El problema de la nación es el problema de la unidad nacional. El problema de la independencia nacional es el problema de la soberanía nacional. El problema de la democracia nacional es el problema de la justicia social. El problema de la paz nacional es el problema de la cultura nacional. El problema de la cultura nacional es el problema de la economía nacional. El problema de la economía nacional es el problema de la educación nacional. El problema de la educación nacional es el problema de la salud nacional. El problema de la salud nacional es el problema de la vivienda nacional. El problema de la vivienda nacional es el problema de la alimentación nacional. El problema de la alimentación nacional es el problema de la energía nacional. El problema de la energía nacional es el problema de la ciencia y tecnología nacional. El problema de la ciencia y tecnología nacional es el problema de la información nacional. El problema de la información nacional es el problema de la cultura popular nacional. El problema de la cultura popular nacional es el problema de la cultura tradicional nacional. El problema de la cultura tradicional nacional es el problema de la cultura andina nacional. El problema de la cultura andina nacional es el problema de la cultura amazónica nacional. El problema de la cultura amazónica nacional es el problema de la cultura costeña nacional. El problema de la cultura costeña nacional es el problema de la cultura peruana nacional.

DE 1930 A 1934

Como hemos indicado anteriormente, Castro Pozo funda en abril del 30 el partido socialista en Piura en la compañía de Luis Montero, Juan Merino, Américo Garcés, Augusto Moscol, Carlos López Albújar, Juan Velásquez, Florentino Gálvez, Teodoro Burneo, Jaime Benites, Andrés Pintado, Domingo Coloma y Sinfaroso Benites. Un mes antes, al comienzo de marzo, Luciano Castillo, Chávez León y T.A. Sánchez se retiran en Lima del Comité Provisional del Partido Socialista dirigido por Mariátegui; a su retiro se adhieren casi de inmediato Alcides Spelucín y Antenor Orrego que posteriormente ingresarían y/o cofundarían el partido aprista. Las causas del retiro son conocidas: oposición a la vinculación orgánica con la Tercera Internacional, al nombramiento de Eudocio Ravínez como Secretario General de la agrupación y al cambio del nombre de ésta por la de partido comunista. En octubre del 30 se fusionan los grupos de Piura y Lima y fundan el partido socialista, el que a los pocos meses se organiza en el centro del país y comienza la publicación de *El Socialista*.

Como se sabe, el 31 se polariza el país entre la UR y el Apra mientras la línea sectaria del PC lo condena a un progresivo aislamiento. Es entonces que en su afán de promover la agrupación de todas las fuerzas de izquierda, el partido socialista propone la formación de un Frente Unico Izquierdista con la participación del PC, el PS, el PR y el PAP. El PC rechaza la propuesta acusando al PAP de “fascista” y a los otros partidos de no contar con “apoyo de masas”. Un esfuerzo similar en 1932 volvió a fracasar por el rechazo del PC.

Ya en Lima desde el año 30, Castro Pozo realiza una intensa vida partidaria, escribe en *El Socialista*, promueve la defensa de las causas obreras y campesinas siendo elegido finalmente como representante socialista para el Congreso Constituyente de

1931. Este, por razones conocidas, es prolongado hasta 1936.

En el Congreso, Castro Pozo y la fracción socialista constituida por Luciano Castillo, Saturnino Veracacillo y Alberto Arca Parró, desarrollan una activa labor. La lectura de las actas del Congreso indica que dicha fracción tiende a coincidir con la del Apra y el Partido Descentralista, no sólo en su oposición a Sánchez Cerro sino en la promoción, planteamiento y defensa de la descentralización del país, la democracia funcional, la reforma agraria y la defensa de las comunidades, la lucha por las libertades públicas y el derecho de sindicalización y organización campesina. Luego del apresamiento y expulsión de la brillante célula aprista de la época, la fracción socialista y los representantes descentralistas se hacen cargo enérgica y solventemente de la defensa de todas las causas populares y democráticas en el Congreso, resistiendo y combatiendo a una mayoría sumisa que ampara todas las violaciones del orden constitucional cometidas por el gobierno de Sánchez Cerro, primero, y el Gral. Benavides, posteriormente.

Las intervenciones de Castro Pozo en la Asamblea se extienden sobre una amplia gama de problemas no sólo nacionales sino también departamentales y locales. La claridad de sus exposiciones sobre la comunidad y el derecho indígena, han sido ya aliviadas por Basadre. Y conocidas son también sus intervenciones en apoyo de la descentralización del país con respecto a la cual parecía oscilar entre la descentralización económico-administrativa y el federalismo. Menos conocidas son sus intervenciones en defensa de una democracia funcional en el país; de los yanaconas, sobre cuyo problema escribirá años más tarde un libro casi desconocido hoy; de la modernización del Estado, de la fundación de un centro nacional de estadística, de la reforma de los órganos públicos encargados del tratamiento de los asuntos comuneros y campesinos, etc., etc. Resulta claro en este sentido que sus planteamientos, como en general los de los apristas,

socialistas y descentralistas, gravitaron poderosamente en los contenidos más avanzados de la Constitución de la época como el Senado funcional, el Consejo de la Economía Nacional, la prohibición de los monopolios, las normas sobre las comunidades indígenas, municipios y consejos departamentales, la seguridad social, etc. Su actuación en el Congreso le vale el año 36 ser reelegido como diputado por Piura en elecciones que fueron anuladas.

En 1934, Castro Pozo publica *Renuevo de Peruanidad*, título de una novela corta o de un relato largo que presenta un cuadro costumbrista de la vida en los barrios criollos y populares de Lima. Sus personajes habitan en un callejón de mestizos pobres y su anécdota hilvana la vida en el barrio con la vida sindical.

Castro Pozo se muestra aquí como un conocedor agudo de la psicología popular y el lenguaje de sus personajes a los que describe con ternura y una cierta "gracia de época". Evidentemente observa con simpatía el mundo de zambos y negros, de criollos y mestizos, y la atmósfera íntima de las parejas del barrio, las familias del callejón o de las reuniones del sindicato es transcrita con realismo y verosimilitud. Su prosa, a veces descuidada y que ciertamente no lo hará pasar a nuestra historia literaria, se enciende cuando describe los sentimientos de la pareja que protagoniza su relato, o cuando da cuenta de su erotismo un tanto alegre y desenfadado. En este retrato de costumbres populares, del humor democriollo, de la psicología del barrio y el sindicato ciudadano, Castro Pozo muestra las mismas virtudes y defectos de su pintura de la vida de comunidades y aldeas altoandinas, de la psicología, supersticiones y leyendas serranas bosquejados once años antes en *Celajes de Sierra*. Lo que importa destacar en todo caso, desde el plano de nuestro análisis, es que la mirada popular de Castro Pozo se ha trasladado de la sierra a la costa, de los Andes a la Capital, del indio al mestizo, del mundo rural al mundo urbano. Ese cambio en la mirada no es sólo

la expresión de su cambio de residencia a Lima sino también de su renovado interés por las relaciones entre indios y mestizos. Lo más probable es que el relato literario se da la mano con su interés intelectual frente al rol de los mestizos en la vida del país y con la necesidad de intervenir, con su propia opinión, en el debate sobre el Perú como “nación india” o como “nación mestiza”.

EL ENFOQUE DE CASTRO POZO

Ese interés simultáneamente intelectual y político se expresa a plenitud en lo que llama “Prólogo Polémico sobre las Cuestiones Sociales” que extrañamente antecede a la novela. Para comprender su contenido y sobre todo para saber con qué o quiénes discute a través del texto, conviene recordar brevemente los términos del debate sobre la cuestión indios-mestizos en los años inmediatamente anteriores. Como se sabe, aunque desde posiciones distintas, muchos de los columnistas de las revistas *Sierra* en Lima, pero sobre todo *Kuntur* en el Cusco, habían identificado la nación peruana con los incas, los Andes, la sierra y los indios mientras denunciaban la colonia, la costa, la ciudad y los mestizos como elementos extraños a la esencia histórica nacional. Los mestizos y criollos devenían en esa concepción en una suerte de fuentes o expresiones del “mal” y eran descritos o les eran atribuidos rasgos no sólo negativos sino humillantes. En el plano político intelectual, el grupo comunista del Cusco desde el 26 ó 27 demandaba el reconocimiento de las repúblicas quechua y aymara como organizaciones distintas al Estado y enfrentaba, también en ese plano, las propuestas de Mariátegui. El mismo Valcárcel, en un texto ganado por un tono mesiánico y apocalíptico, había anunciado la inminencia de una invasión de Lima y de la costa por un movimiento indio que, descendiendo de las alturas de los Andes, concluiría por sepultar o expulsar a los mestizos. Por su parte Uriel García, como Mariá-

tegui, reconociendo la antigua raíz andina del Perú y el rol primordial de los indios, sus instituciones y cultura, señalaban el carácter procesal y formativo de la nación peruana, se abrían a la consideración del aporte criollo y mestizo, reconocían los efectos históricos de la colonia y la república así como los aportes técnicos y culturales provenientes de nuestra relación con occidente. En este sentido, aunque de distintos modos, ellos intentaban retirar el problema de las relaciones indios-mestizos de la perspectiva racial y biológica en que se planteaba y dotarlo más bien de un carácter económico-político o socio-cultural. Cuando muere Mariátegui el 30 y el Partido Socialista se convierte en comunista bajo la dirección de Ravínez, el partido vuelve a levantar las banderas de la república quechua y aymará y renueva las críticas al Estado peruano desde una perspectiva que curiosamente amalgama el razonamiento racial con el discurso económico y político. Es en ese contexto que Castro Pozo escribe su “Prólogo Polémico”.

Ciertamente quien lea este texto con la mirada del presente, no sólo reparará en el “lenguaje de época” empleado por Castro Pozo o en la cierta dureza de su prosa. Hará también lo propio verificando el carácter inactual del problema que allí se aborda o, para ser más precisos, de los términos en los que se le aborda. Y sin embargo, dicho texto debió tener un significado muy preciso en el debate de esos años como en la afirmación de un enfoque en tránsito a su formulación definitiva y que, por ello mismo, no había concluido su camino en la conciencia de las élites intelectuales y políticas de la época.

Para Castro Pozo los mestizos son tales “por la sencilla razón de que existen en nuestro medio” y de que en ellos se “han aunado el carácter, la civilización y la cultura de dos grandes pueblos”. Como se observa, para el escritor piurano el reconocimiento del mestizaje es el simple y llano reconocimiento de una realidad histórica. A continuación declara “definitivamente fra-

casado” el antropologismo racial, señalando que “el vocablo ‘raza’ es un clisé cómodo, sin contenido científico, para explicar, encubrir y disculpar determinadas pretensiones político-económico-sociales”. Declara igualmente arcaico “el concepto de la elección y predestinación de los pueblos”. Se niega a aceptar que haya “pueblos privilegiados que trasmitan a sus descendientes determinada capacidad orgánica o psíquica” pues “no hay infantilidad sabia, ni perfecta”. Las alusiones del texto son transparentes.

Es aquí donde Castro Pozo se formula una pregunta clave para reformular el problema de las relaciones indio-mestizo y su significado político en relación con el futuro del país: “¿Hay que salvar o hacer perdurar una cultura o algunas de sus instituciones y esto implica conservar también la puridad hemológica del pueblo que las engendró?” Esa pregunta es respondida a través de una rápida visión histórica según la cual la cultura creada por los grupos sociales en relación con su medio se desarrolla endógena o independientemente en condiciones de aislamiento. Luego indica que la defensa de la cultura es legítima cuando ella es conquistada, avasallada o invadida por la fuerza. Pero, en un mundo cada vez más comunicado, en que las fronteras geográficas o estaduales se convierten en áreas de intercambio económica y culturalmente desiguales “. . . es una locura imaginar que ha de continuar existiendo el encasillamiento de las antiguas culturas y se revela miopía intelectual cuando se pugna por conservarlas en tan estrecho regionalismo”. Más aún, Castro Pozo unimisma, para decirlo en un término de la época, los procesos de “humanización”, “mestización de la cultura” o de socialización cultural en un mundo cada vez más intercomunicado. Planteado en esos términos, el problema para Castro Pozo no se resuelve ni en el aislamiento cultural ni en la pureza racial sino en la combinación del desarrollo de las mejores instituciones creadas por una cultura y la selectiva elección, por ella, de los productos culturales ajenos, transformados adaptativamente por la acción

colectiva en función de sus propios objetivos históricos y humanos. Ese mestizaje cultural se corresponde, en su plano, con el mestizaje biológico. Por ello, nos dice, “no está en pugna el hecho de conservar una cultura o algunas de sus instituciones con la hibridación o mestización de los pueblos”.

A continuación Castro Pozo procede a elaborar su propio planteamiento en torno al mestizo, el que tiene su antecedente cercano en Mariátegui: “La corriente indionófila que al presente preocupa a nuestra intelectualidad, a pesar de haberse engendrado y provenir del propio mestizaje, juzga este elemento con demasiada injusticia y severidad . . .” Y agrega. “Para juzgar nuestro mestizo no sólo hay que estudiar y asistir, históricamente, a su etnológico desenvolvimiento, sino principalmente tener en consideración el medio geográfico y las influencias sociales en que se ha constituido y tiende a realizarse. Por lo que la índole y modo de ser del mestizo, es más un producto de aquellos factores que de los caracteres biológicos de quienes lo engendraron”. Esta afirmación, hoy del sentido común, no dejaba de tener en esos años en el Perú un sentido progresista innegable. Sentada esa premisa, le es fácil a Castro Pozo proceder a dar cuenta de los condicionantes económico-sociales, culturales y regionales y su influencia sobre las conductas colectivas o grupales no sólo de los mestizos sino también de los indios. De este modo, Castro Pozo disocia la unidad de raza y conducta en que se basó el discurso estrechamente indianófilo de su época. En lo que ahora no serían sino argumentos triviales, Castro Pozo se empeña en asegurar que los orígenes de los patrones de comportamiento mestizo son “propia mente objetivos” y una “función social del modo comunal, familiar o estadual en que estamos organizados” y reitera que: “El mestizo no es pues nocivo, perverso o insondable por ser mestizo; si en alguna forma éste es sospechoso a los fines que persigue y anhela la resurrección keshuaimará, ello es debido a la función social que realiza en nuestro medio social nacional”. Pero también por ello, Castro Pozo con-

sidera que toda transformación del mestizo pasa por 'la reforma de las instituciones':

Para la crítica del indianismo radical, llevando a sus últimas consecuencias el planteamiento que objeta, sostiene que "La reivindicación del indio por él y para el mismo con exclusión de otros grupos étnicos, supondría el más grave de todos los absurdos sociales, la más preclara vaciedad política . . . Ello mecánicamente determinaría: o que el indio vencedor esclaviza a aquellos elementos para su servicio o que los masacra o ellos se exilian. No puede haber pues término medio, de lo contrario, la 'raza' correrá el peligro de mestizarse".

Replanteado el problema en sus propios términos, Castro Pozo retorna al tema del indio recordando que él y sus instituciones constituyen "toda la base económico-política de la República". Insiste en que su desarrollo no es obstaculizado por el mestizo sino por las instituciones a reformar. Critica, reiterando a Mariátegui, que ni las instituciones patronales, ni los códigos legales, ni la escuela y la educación convencional resolverán el problema del indio pues sólo él "y sus vástagos hibridados" podrán hacerlo, concluyendo en que "el mestizindio se debe, pues, una transformación . . . una revolución socialista".

Es en este momento de su reflexión que Castro Pozo se plantea una cuestión central para el desarrollo de su enfoque de la nación peruana y el socialismo. Esta cuestión se expresa en dos preguntas: primera, "¿cuáles son las instituciones indianas que deben supervivir?"; y, segunda, "¿qué ha de tomarse de las ajenas culturas?" Con respecto a esta pregunta, Castro Pozo se responde de inmediato ". . . no vamos a aceptar la comanditaria misión de aplicar en nuestra realidad económico-social doctrinas y credos políticos que otros (e)lucubraron teniendo a la vista determinados procesos y factores psico-social-económicos de que nosotros carecemos". En seguida afirma que "El proble-

ma agrosocial-político de nuestro pueblo es muy distinto; él apenas si guarda semejanza con el mexicano que también se está por resolver”, para agregar que “en nuestro país . . . las cosas se han de plantear y resolver teniendo presente los históricos puntos de vista de nuestras instituciones político-sociales a que se deben aplicar los principios generales de otras doctrinas, como el marxismo”.

Los históricos puntos de vistas referidos por Castro Pozo provienen de las “dos fuentes de culturización” implicando con ello a la cultura andina y la cultura occidental. Luego de ligar la segunda, la individualista, con la centralización, el latifundio y el capitalismo, identifica la primera, el comunitarismo, con los signos de la vitalidad y la supervivencia de ayllus y comunidades. Precisamente por ello el comunalismo “*será uno de los grandes hitos de nuestra futura culturización*”, siendo sus complementos “el régimen de trabajo obligatorio . . . las cooperativas de consumo . . . la reivindicación del latifundio serrano . . . de las tierras de la Iglesia . . . y otras más que posee el Estado”. El comunalismo entonces “se habrá transformado y rejuvenecido en las más trascendentes cooperaciones andinas de producción y consumo industrial y agropecuarios”. Sin embargo, Castro Pozo percibe que su propuesta deja “a medias” la resolución del “arduo problema nacional”. Cabe por tanto “estudiar las instituciones políticas, económicas, culturales y sociales que *se han de seleccionar y transformar para aplicarlas a nuestro medio*, de otros sistemas, de aquellos que nos ha aportado la civilización del viejo continente”. Como señala más adelante, Castro Pozo se está planteando el problema de la organización de la producción agrícola e industrial de la costa y la montaña. Como es evidente, ello implica que, para él, el comunitarismo andino, sus instituciones y “complementos” son propuestos básicamente para la sierra, al tiempo que está reconociendo que las condiciones históricas, económicas y sociales de la costa y la montaña son distintas.

Luego de reflexionar brevemente sobre la ineptitud y las limitaciones del latifundio costeño como del capitalismo incipiente de su época en el país y los sufrimientos que ocasionan en los campesinos y trabajadores, Castro Pozo afirma que “El Estado Socialista transformará la propiedad y las utilidades en nombre del bien colectivo y, por lo pronto, debe establecer el modo y forma de participación y fiscalización de éstas por parte de los obreros”. Para ello propone, en primer lugar, que el gran capital, sus minas y empresas de transporte deberán corresponder sólo al Estado “participando por de pronto en un tanto por ciento de sus utilidades quienes lo explotan a fin de que tengan interés en conservarlos y mejorarlos como fuente de utilidad para el bienestar común”. Plantea, en segundo lugar, la supresión de la intermediación comercial y la cooperativización del consumo. Enseguida se pregunta sobre la naturaleza y organización del Estado. Se responde planteando la necesidad de erradicar el Centralismo para dejar “paso libre a la federación y autogobernación de los grupos sociales”. Sostiene igualmente la necesidad de un Poder Ejecutivo colegiado reclamando “atribuciones definidas para los gobernantes”. Propone una labor legislativa de carácter funcional “dentro de cada oficio, profesión, gremio o industria” de modo que la ley no sólo “sintetice la necesidad” sino el “modo más técnico y apropiado de satisfacerla”. Sugiere a continuación, en una fórmula ambigua, que la hacienda pública y su administración así como la instrucción y la educación no deben continuar en manos del Estado, para concluir demandando la organización de un “Poder Fiscalizativo” que observe y sancione a los que delinquen en el ejercicio de las funciones públicas. Finaliza su texto señalando que su “índole acoplativa” (en relación con la novela) no le permite desenvolver sus ideas con la debida amplitud y prometiendo desarrollar éstas en un próximo libro.

Hasta aquí Castro Pozo.

LA NACION MESTIZA Y LA RELACION CON OCCIDENTE

Como hemos visto, las ideas de Castro Pozo prolongan las de García y Mariátegui en el debate acerca del papel del indio y el mestizo en la construcción de la nación peruana. Esta no está constituida ya en el pasado, no se define exclusivamente en términos raciales o étnicos ni se encuentra dominada por los mestizos. El Perú es una nación en formación; sus problemas, teniendo una dimensión étnica inherente, son básicamente económicos y sociales; y los indios, como los mestizos, se encuentran dominados por las instituciones de un sistema a transformar. Como García y Mariátegui, Castro Pozo redefine la noción de raza en términos de cultura y, dentro de ésta, subraya el papel decisivo de las instituciones económico-sociales. Para la transformación de éstas, apela como aquellos a la convocatoria de una alianza de indios y mestizos, percibidos como sujetos sociales, económicos y políticos dominados por el latifundio serrano y el incipiente capitalismo costeño. En todos estos planos, Castro Pozo discute con los comunistas dirigidos por Ravínez pero se demarca igualmente de las posturas que años antes expresara Valcárcel, el grupo Kuntur y el grupo editor de *Sierra*.

Ahora bien, esta idea de la nación preexiste como posibilidad en *Nuestra Comunidad Indígena* y es posible que Castro Pozo la haya desarrollado por sí mismo y de modo independiente en sus artículos publicados entre el 24 y el 30 a los que no hemos tenido acceso. En todo caso, la expresión indio-latino o indio-americano se incluye en los títulos de ciertos artículos periodísticos suyos entre el 29 y el 30. Lo que en todo caso diferencia la postura de Castro Pozo de la de Mariátegui, al menos en su expresión escrita, es el rol de vanguardia y dirección que atribuye a los mestizos. Reiteradamente en el texto que comentamos esa condición de vanguardia mestiza es percibida como "natural", haciendo mención probablemente con ello al estadio de desarrollo de la conciencia política de éstos con respecto al

de los indios. Pero es probable también que ello ocurra porque, de acuerdo al razonamiento de Castro Pozo, la idea del Perú es la de una nación mestiza en formación porque originalmente ella proviene del “aunamiento” de razas y culturas distintas. Si ello es así, entonces no deja de tener sentido real, aunque político y polémico, su recuerdo a los “indianistas” de que ellos mismos son mestizos y que, por tanto, sus posturas frente a los indios instrumentan una posición político-social frente a la sociedad peruana que está más allá de la “causa india”. Sin embargo, el razonamiento de Castro Pozo oscila en este asunto no sólo porque en ciertos pasajes reconoce al indio como una realidad étnico-cultural distinta a la mestiza, sino porque delimita geográficamente su entorno a la sierra, diferenciándola así de la costa y la montaña en la que, por implicación, la realidad étnico-cultural dominante sería la mestiza. Probablemente por ello, es decir, por el reconocimiento de dos gravitaciones étnico-económicas indias y mestizas en la costa y la sierra, su propuesta transformadora o su programa socialista considera instituciones políticas distintas, aunque complementarias, para cada espacio geográfico.

El reconocimiento de estas diferencias no conducen sin embargo a una posición cultural o política ecléctica, aditiva o combinatoria. Castro Pozo percibe que lo que llama “comunitarismo” es la raíz cultural básica del Perú y ella proviene de la sierra y la historia original. Lo que hace Castro Pozo es plantear la renovación contemporánea de ese legado cultural en la sierra a través de la modernización cooperativa de las comunidades, postura ya planteada por él el 24 y adoptada luego por Mariátegui, y renovar ese legado en la costa, incipientemente comercial e industrial, por la asimilación creativa y transformadora del socialismo contemporáneo. Esta asimilación es creativa y transformadora porque desarrolla el endógeno filón socialista de la comunidad andina, es decir, del patrón cultural “comunitaris-

ta". Aquí siendo la suya una posición formulada original e independientemente coincide plenamente con la de Mariátegui.

En relación con lo señalado importa relievesu visión de la relación entre culturas y sociedades y de la manera cómo el desarrollo autónomo de una sociedad y cultura no presupone su aislamiento sino la búsqueda de una modalidad de relación que afirme sus valores propios en la criba de los aportes externos. Lo que es esencial en este planteamiento de Castro Pozo es que la criba de los aportes externos no supone solamente un proceso de selección y descarte, para el cual es preciso conocer y comparar los desarrollos históricos y las instituciones propias de cada cultura o sociedad, sino fundamentalmente un proceso de *transformación previo a su adaptación*. Ello supone por tanto que la transformación del aporte externo no se produce por su metabolización práctica en el regazo de la realidad y cultura propia sino que preexiste en un plano que no puede ser otro que en el del análisis intelectual de la conveniencia de su adaptación. Pero si de ese análisis conceptual el aporte cultural externo resulta transformado, ello quiere decir que la propia naturaleza del aporte cultural externo ha sido reelaborada o redefinida en su raíz en función de las orientaciones valorativas o intelectuales de quien las somete a criba.

EL MARXISMO Y EL SOCIALISMO: IMPORTACION CULTURAL O PRODUCCION CULTURAL

Siendo el marxismo o el socialismo contemporáneos aportes occidentales ellos siguen la suerte de los otros aportes culturales. Ello quiere decir, entonces, que el marxismo y el socialismo no pueden importarse al país tal y como fueron elaborados, procesados y contruidos en occidente, sino que su internamiento en el país es precedido por su transformación intelectual, vale decir, por su nacionalización conceptual, como paso previo a su

metabolización práctica en contacto con la realidad histórica de nuestras instituciones. Ese marxismo y ese socialismo entonces no sólo no son importados sino que son construidos activamente en la trama nacional de la conciencia del país. Si la nacionalización intelectual precede a la nacionalización operativa, entonces el marxismo y el socialismo que se enraizan en el Perú sólo pueden serlo al precio de reconocerse como una continuidad contemporánea de la cultura endógena y el pensamiento nacional contemporáneo. Precisamente por ello, Castro Pozo reclama que la selección y la transformación del aporte cultural se realicen a través de la consideración de lo que llama “puntos de vista históricos”. Estos son, como hemos visto, “el individualismo” enraizado en el país por la conquista española y la dominación imperialista posterior, y “el comunitarismo” endógeno de la civilización y cultura originales del Perú. Observado en estos términos, la selección y transformación del marxismo y el socialismo, que antes de ello no son sino “principios generales”, no ocurren por sus méritos intrínsecos o históricos en sus sociedades o épocas de origen, sino porque ellos se comunican y encuentran su sentido en una tendencia nacional, en una tradición práctica y en un patrón cultural comunitario que los antecedió en el tiempo y en el espacio histórico peruanos. Por ello también, el debate liberalismo-socialismo no nos es ajeno ni extraño pues no es un debate importado de occidente; él ha sido precedido históricamente en el Perú por el conflicto cultural entre individualismo y comunitarismo. Precisamente por esta razón, el debate occidental entre liberalismo y socialismo tiene sentido para nosotros pues él continúa un debate cultural planteado en la entraña histórica del país. Como se observa nuevamente, Castro Pozo no sólo realiza la misma operación de Mariátegui y, en realidad la que otros como Basadre y Haya realizaron de modos distintos en esos mismos años, sino que profundiza la reflexión de Mariátegui más allá de la marca en que éste dejó el problema por su muerte temprana en los 30.

Ahora bien, lo que permite este diálogo de iguales con occidente y los aportes culturales contemporáneos es reforzar una igual actitud de criba de las tradiciones culturales propias, actitud que surge endógenamente del reconocimiento de los cambios históricos ocurridos en el país a partir de la invasión occidental. En este sentido para Castro Pozo, como antes para Mariátegui, independientemente de la valoración que les merezca la conquista y nuestra relación dependiente de occidente, éstos fueron hechos históricos que desarrollaron nuevas tendencias, nuevas prácticas, nuevas instituciones, nuevos valores. Y en este plano, el reconocimiento de éstos es tan “natural” como lo es para Castro Pozo el reconocimiento del “hibridismo racial” del mestizaje. Ese reconocimiento es doblemente importante para Castro Pozo porque él se inclina aparentemente por la consideración del Perú como una nación mestiza en formación. Por ello, como peruano, es decir como expresión de un producto cultural nuevo y en formación, Castro Pozo se ve obligado a redefinir para el país que conoce cuáles son aquellas tradiciones culturales o instituciones originarias que deben preservarse y desarrollarse, porque están en condiciones de medirse con los desafíos de la modernidad contemporánea facilitada por la inserción del Perú en un mundo intercomunicado. En esta línea argumental es que se instala el problema del socialismo en la reflexión de Castro Pozo.

EL SOCIALISMO DESCONOCIDO

Como sabemos, una expresión o un problema define su sentido primero en relación con las redes semánticas o el cuadro situacional en los que se les sitúa. Tal ocurre con el sentido del socialismo en Castro Pozo. El socialismo se instala en su reflexión histórica sobre la identidad cultural del Perú, sobre las relaciones culturales que nos asocian y disocian de occidente y, más específicamente, con el destino del legado cultural “comu-

nitarrista” en un país que lentamente se moderniza y se mide con los desafíos del mundo imperialista e industrial. Precisamente por ello el socialismo es optado por Castro Pozo por constituirse en la continuidad contemporánea y moderna del comunitarismo nacional. Más aún, si el lector se hace cargo de las orientaciones que direccionan el pensamiento de Castro Pozo, rápidamente percibirá que el socialismo es para él la forma que necesita el comunitarismo para mantenerse vivo y perseverar modificándose. Por ello, allí donde las instituciones económicas y culturales del comunitarismo son más poderosas, como en la sierra, las comunidades campesinas son percibidas como el sustrato material e histórico del socialismo. Pero como ellas deben renovarse (para ser las mismas siendo distintas) y deben modernizarse (para enfrentar los desafíos de la modernidad manteniendo su raíz ancestral), Castro Pozo insiste en su propuesta de desarrollarlas como cooperativas agrarias e industriales de producción, consumo y crédito. Para tal fin, las tierras del latifundio, la Iglesia y el Estado deben serles otorgadas.

Allí donde la comunidad no existe porque el patrón cultural comunitarista es más débil, como es el caso de la costa, Castro Pozo percibe que éste asegura su continuidad modernizadora a través del socialismo transformado y adaptado. Por ello reclama el pasaje al Estado de las empresas del gran capital, las minas y los transportes pero asegurando un porcentaje de las utilidades para sus trabajadores. Reclama igualmente la cooperativización del comercio y deja abierta, por implicación, el espacio económico para la pequeña o mediana industria privada o para su cooperativización. En este campo entonces hace lo propio que en las zonas rurales, donde el yanaconaje liberado puede expresarse en la pequeña propiedad agraria privada. Como se observa, este esquema económico que se hace fuerte en las comunidades y cooperativas en los campos de la producción agraria, agroindustrial y comercial, se encuentra en las antípodas de los planteamientos del PC y del modelo con el que la inmensa ma-

yoría izquierdista confundió el socialismo desde la muerte de Mariátegui hasta los 70. En el plano político y organizativo del Estado, Castro Pozo propone la descentralización federativa del país, la democracia funcional y la sustracción al Estado de las funciones de administración de las finanzas y la educación, sin que desafortunadamente desarrolle el sentido de su propuesta (salvo, claro está, que lo haya hecho en los textos a los que no he podido aún acceder). Es probable que su tesis de una educación no administrada por el Estado tenga que ver con sus planteamientos sobre las escuelas rurales bajo control directo de comunidades y cooperativas o su idea de la descentralización federativa del Estado, pero sobre ello no es posible, al menos para mí, tener una idea precisa.

En todo caso, lo que importa aquí es indicar que la suya fue una propuesta distinta del socialismo que finalmente se impuso como modelo en los convencionales programas de la izquierda peruana de las décadas siguientes y que estuvo mucho más cerca a la que intuitivamente podemos atribuir a Mariátegui si éste hubiera tenido tiempo de continuar su reflexión en esos años. Si tal ocurrió fue porque, acaso por primera vez en la historia de la idea socialista en el Perú, Castro Pozo le otorga al socialismo las tareas simultáneas de transformar la propiedad y las utilidades y establecer el modo y forma de participación de los trabajadores en ellas y en su fiscalización. Lo que queremos decir es que con Castro Pozo por primera vez, el socialismo se identifica con la participación económica y el autogobierno político. Que esta propuesta no haya sido desarrollada por Castro Pozo, al menos en los textos que conocemos, no disminuye en nada la radical importancia de su contenido. Que muchas de sus propuestas concretas hayan coincidido más con la de los apristas y descentralistas de los 30 que con las formuladas por los que se nombraron sucesores de Mariátegui de los 30 a los 70, sólo nos indica la amplia base nacional político-intelectual que existía para las ideas socialistas en el Perú de comienzos de los 30, así como los

profundos errores cometidos por los que importaron el marxismo y el socialismo sin someterlo a su previa nacionalización. Que esas propuestas fueron recogidas en los 60 y 70 por pequeños grupos situados fuera de los partidos marxistas-leninistas, sólo nos indican los originales caminos por donde avanzó el enfoque socialista en el Perú. Que esas propuestas no en su forma literal sino en su sentido, comiencen a recogerse por la izquierda más de 40 años después de su formulación, sólo indica el retraso de una conciencia política más atenta aún a las modas intelectuales de occidente que al conocimiento de las propias fuentes intelectuales nacionales.

Quisiera finalmente concluir esta sección del ensayo alentando la búsqueda de los textos que Castro Pozo publicara entre el 24 y el 34, y muy especialmente los que escribiera en *El Socialista*, pues ellos pueden permitirnos elaborar una imagen más precisa de su visión del socialismo.

III

“DEL AYLLU AL COOPERATIVISMO SOCIALISTA”:

Fundamentación histórica y propuesta socialista

biografías sociológicas

Exposición Histórica y

VI COOPERATIVA HISTÓRICA SOCIOLÓGICA

DEC. VARGAS

III

Con *Del Ayllu al Cooperativismo Socialista* concluye, en sentido sustantivo, el itinerario intelectual de Hildebrando Castro Pozo. Como hemos visto, él se inició con el estudio de la comunidad campesina y prosiguió con su reflexión sobre la nación y el delineamiento de su imagen sobre el socialismo. *Nuestra comunidad* . . . y “Prólogo Polémico” dieron cuenta, cierto es, de una ampliación de la temática y de un desarrollo del pensamiento de Castro Pozo. En ese sentido, prepararon las condiciones y revelaron la tendencia que finalmente terminan encarnándose en *Del Ayllu* . . . Pero entre aquellos y éste, no sólo es posible advertir la continuidad expansiva de su pensamiento y ambición intelectual. Si bien los libros del 24 y 34 presagian la direccionalidad de la tarea y las capacidades de su autor para obras mayores, no anticiparon, en cambio, el extraordinario desarrollo del horizonte temático y del sentido del enfoque revelado por su obra del 36. En este sentido, y como trataremos de mostrar más adelante, *Del Ayllu al* . . . es un verdadero salto cualitativo en la reflexión de Castro Pozo, una indudable revolución de su pensamiento que concluye por expandir y expresar sus potencialidades en un texto que se puede medir, sin hipérbole, con las obras mayores de Mariátegui, Haya y el Basadre de la época. Que ello sea así y que, sin embargo, un silencio ominoso lo haya envuelto por más de cinco décadas, siendo sorprendente no es casual. El suyo no es sino el destino que deparó el afinamiento nacional, a la originalidad intelectual y la voluntad de autonomía en la cerrada, enrarecida y convencional atmósfera intelectual de la izquierda partidaria.

Del Ayllu al . . . es una interpretación marxista de la historia del Perú y una propuesta socialista de desarrollo económico y organización cooperativa de la sociedad peruana. Como trataremos de mostrar más adelante, este libro no sólo es la continuación directa en los 30 del pensamiento de Mariátegui expresado en los 7 *Ensayos* . . . *Del Ayllu al* . . . es mucho más que ello pues, en rigor, constituye un verdadero desarrollo de la obra de

Mariátegui al superar los límites teóricos y temáticos que le fueron impuestos a éste por su temprana muerte. La propia envergadura de su propósito (la interpretación de la evolución y cambio de la historia peruana como la organización de una propuesta socialista para su desarrollo) obligó a Castro Pozo a ir más allá del esquema o la sinopsis histórica que se autoimpuso Mariátegui como objetivo de sus *7 Ensayos* y, más precisamente, del dedicado a la evolución económica del Perú.

El ensanchamiento de la cobertura histórica tematizada en su libro demandó de Castro Pozo un desarrollo del enfoque y la metodología marxista, más profundo que el demandado a Mariátegui por su objeto y propósito de análisis. Por otro lado, su propósito de formular una visión del desarrollo del país y de la manera de organizarlo según una perspectiva socialista, tarea no desarrollada por Mariátegui, condujo a Castro Pozo a fundar un sentido prospectivo del enfoque socialista de la evolución del país que, al menos en su tiempo, no tuvo antecedentes. Ambas tareas presionaron no sólo por un incremento del conocimiento histórico y un desarrollo mayor del método interpretativo, sino que concluyeron expresándose en el propio género de la obra de Castro Pozo. Este no fue un conjunto de ensayos históricos sobre siete dimensiones de la vida nacional, como fue el caso de la obra de Mariátegui, sino un unitario fresco histórico acerca del sentido de la evolución del país en el que las diferentes dimensiones de ésta resultan asociadas y gobernadas por una visión del “motor de la historia”, que curiosa y creativamente anuda la economía con la cultura. Ello supuso, como es lógico, una notable ampliación por Castro Pozo de las fuentes de conocimientos accesibles a, o empleadas por, Mariátegui, y un enraizamiento mayor de su discurso en el evolutivo y cambiante contenido histórico del Perú. En relación con todo ello, podemos afirmar que la obra de Mariátegui, siendo un antecedente necesario de aquella de Castro Pozo, no la explica suficientemente, lo que es

otra manera de reconocer la autónoma personalidad intelectual del escritor peruano.

Quien se asome a la vastedad del empeño de Castro Pozo como al esfuerzo intelectual implicado en su obra, difícilmente puede comprender cómo pudo ser redactada esta en medio de la agitada acción pública de su autor y de la redacción paralela de otros textos. En efecto, del 34 al 36, fecha de publicación de su libro, Castro Pozo no solo seguía interviniendo en el Congreso, activando en su partido o asesorando a organizaciones campesinas sino que se dio tiempo para escribir diez capítulos acerca del yanaconaje en las haciendas peruanas publicados posteriormente y diversos artículos dedicados a la temática del ‘individualismo y el comunitarismo’ o al recuerdo de Mariátegui cuyos contenidos desafortunadamente me son hoy desconocidos. Probablemente esa situación contribuyó a acentuar los problemas del estilo literario de Castro Pozo, anotados ya en los comentarios a sus anteriores obras. El cierto descuido de su prosa, la extensión excesiva de sus frases, la inclusión inadecuada de cláusulas dependientes, el discutible empleo de los signos de puntuación, etc., evidentemente no facilitan la lectura del texto y lo alejan de la limpia y clara norma estilística impuesta por Mariátegui. Pero nada de ello afecta, sin embargo, el reconocimiento de la savia intelectual y del vigor reflexivo que marca esta obra fundamental del pensamiento peruano en el presente siglo.

LA CREACION DEL METODO

El método de Castro Pozo fue marxista. Pero, como veremos más adelante, el fue reelaborado de modo de hacerlo capaz de dar cuenta de la especificidad del curso histórico del país. Como el libro no incluye una sección dedicada a la exposición del método interpretativo empleado por su autor, al lector no le queda otro camino para conocerlo que abstraerlo de la tarea

descriptiva y explicativa para la cual fue elaborado. Como es natural, abstraer el método interpretativo del cuerpo de enunciados que lo encarna no sólo es una actividad intelectualmente compleja sino que su resultado es inevitablemente controversial. Pensamos sin embargo necesario realizarla porque ella permite (o más bien puede permitir) reconstruir la forma de aproximación a la realidad que es probablemente, en sentido sustantivo, lo que define la identidad intelectual de Castro Pozo.

En distintos pasajes de *Del Ayllu al . . .*, Castro Pozo hace referencias al método marxista. En cierto modo, ello facilita aproximarse no sólo a la percepción que tuvo de el sino cotejar esa percepción con el uso que hace del mismo en su interpretación histórica. De ese cotejo comparativo es posible extraer los lineamientos de su enfoque metodológico.

Castro Pozo acepta como premisa básica de su método de análisis la comprobación marxista de que los grupos humanos desenvuelven sus actividades orientándose al control de los medios de vida que satisfacen sus necesidades y que en ese proceso se establece un complejo de interacciones que son simultáneamente relaciones sociales y relaciones con la naturaleza. Esta premisa básica resulta siendo desarrollada, sin embargo en un conjunto de nociones interpretativas que perfilan la singularidad del método de Castro Pozo y son inasimilables en y por el marxismo convencional de la época.

Castro Pozo, en primer lugar define las necesidades humanas como “el motor” generador de la actividad histórico-social. No es casual por ello que afirme que “la necesidad y el vivo deseo de satisfacerla son la raíz de toda civilización” (pág. 139). Ahora bien, siguiendo el enfoque metodológico marxista Castro Pozo reconoce que la actividad humana generada por las necesidades no sólo encuentran en éstas su única determinación visible sino que es determinada igualmente por la naturaleza. Pero

ésta no es reconocida por Castro Pozo tan sólo por el específico conjunto de recursos que se convierten en objeto de la actividad generada por las necesidades sino también por las condiciones climáticas, orográficas, altitudinales, ecológicas en suma, que contribuyen a definir el contenido y la forma tanto de la actividad humana productiva como de las relaciones sociales que la enmarcan. Como es fácil comprender esta especificación reiterada a lo largo de la obra de Castro Pozo, no sólo está atendiendo a las características específicas de la naturaleza peruana sino que se vincula con el rol original que ella tiene en su explicación de la evolución histórica del país. Como veremos más adelante la naturaleza andina, tan diferente a la naturaleza de planicies, impone condiciones distintas no sólo a la actividad productiva sino a las relaciones sociales, constituyéndose entonces en una de las determinaciones del diferente curso histórico de la sociedad peruana si se la compara con el de las sociedades europeas.

Pero más allá de las determinaciones ejercidas por las necesidades y la naturaleza, la actividad humana resulta en Castro Pozo direccionada u orientada “por la mínima resistencia de los agentes naturales del medio en que se ha realizado y, la mínima voluntad del factor etnológico que la gestó y llegó a constituir” (pág. 20 y 21). La selectividad de la actividad humana implicada en lo anterior nos indica entonces que para Castro Pozo ella es autoorientada en su finalidad y por tanto no es la simple expresión de las carencias biológicas o los estímulos sociales que la impulsan. Para decirlo en sus términos, ella es direccionada no sólo por la regla del “menor esfuerzo” que, como tal, está asociada al enfoque darwiniano del proceso adaptativo, sino por “. . . el anhelo de su propia esperanza que es la prosecución obscura, en su faz primaria de algo tangible y más en armonía con la fácil satisfacción de sus propias necesidades y las de sus semejantes en la lucha por la existencia (pág. 11). El énfasis puesto en esta afirmación no sólo nos recuerda la im-

portancia que en *Nuestra Comunidad Indígena* Castro Pozo atribuye a la finalidad consciente de la actividad (que lo conduce incluso a considerar que la pérdida del control de las propias finalidades, o su “desconocimiento consciente”, es uno de los signos más visibles de la deshumanización de la actividad productiva), sino que se reafirma en el curso de la obra al señalarse que la pérdida de las finalidades de la propia actividad constituye tanto resultado como explicación de la profunda deprivación cultural que para el hombre andino comportan la conquista, la colonia y la república. Ello fue así porque “nada esteriliza ni amengua más la labor humana que el no percibir la finalidad que con ella se persigue ni aprovechar en alguna amplitud los beneficios que con aquella se adquieren” (pág. 138).

Ahora bien, tanto en la obra que comentamos como en las anteriores Castro Pozo refiere de modo más bien hermetico la existencia de una vinculación entre la calidad de la actividad social (y por tanto de sus finalidades) con la calidad de las necesidades que la impulsan. La idea básica de Castro Pozo es que las diferencias entre finalidades, contenidos y modalidades de la actividad humana en diferentes etapas históricas dentro de una misma civilización, o entre distintas civilizaciones, tiene en el contenido y nivel de las necesidades satisfechas o insatisfechas una de sus determinaciones explicativas más importantes, Castro Pozo parece plantear aquí un enfoque que décadas más tarde se conoció como “la jerarquía de las necesidades”. Como se sabe según este enfoque, la satisfacción constante de las necesidades básicas asociadas con la supervivencia, crean las condiciones para el desarrollo de nuevas necesidades individuales o sociales “superiores” o para un reordenamiento en la estructura motivacional que permite que necesidades, antes subordinadas en su potencial activador o direccionador de la conducta, adquieran predominancia o dominio sobre ésta. Lo que importa registrar en todo caso es que este enfoque enriquece la visión de los procesos históricos y culturales, permitiendo no sólo un cotejo comparativo entre ellos sino abriendo nuevas perspectivas para

el análisis y la comprensión de los contenidos de las etapas históricas y la evolución de las sociedades.

El poder determinante de la naturaleza física sobre el comportamiento y las relaciones sociales se modifica en función del estadio de desarrollo histórico-cultural del grupo humano. En este sentido, Castro Pozo reiteradamente señala que “. . . los hombres no pueden llegar a ser lo que anhelan prescindiendo de los factores climatológicos o geográficos del medio en que desenvuelven sus actividades. Son éstos los que imponen la orientación que deben dar a sus energías, la modalidad específica de sus instituciones religiosas, económicas y políticas, el colorido ideosincrático, en fin, de su cultura . . .” (pág. 11). El poder determinante de la naturaleza física se encuentra mediado, sin embargo, por el nivel de desarrollo del grupo humano, siendo dicho poder mayor cuando más arcaico o más primario es el desarrollo de éste. Esta noción es la clave básica del análisis que Castro Pozo desarrolló del Ayllu original, como de las primeras culturas andinas desde el nomadismo original hasta el sedentarismo agrícola y recolector. Pero, como señala posteriormente, “Es a partir del ciclo en que economía, política y religión familiares se encuentran ya cristalizadas y profundamente vitalizadas por las pasiones e intereses de los grupos que las han constituido; es desde aquel instante el medio ambiental, para la iniciación o evolución hacia una nueva forma de cultura ya no sólo un conjunto de circunstancias físicas sino también sociales; lo que es necesario a todo innovador tener presente a fin de que las nuevas formas institucionales armonicen, enraicen y prosperen en campo fecundo a su difusión y progreso”. (Pág. 233).

De este modo entonces, la acción de la naturaleza física sobre la conducta y la organización social cambia de sentido cuando ella ha sido socializada, humanizada e institucionalizada precisamente por la acción colectiva. La naturaleza socializada o, en otros términos, los escenarios históricos culturales, constituyen entonces la mediación a través de la cual el escenario natu-

ral *significado* actúa sobre la actividad social. Pero la transformación de la naturaleza físico-espacial en naturaleza histórico-social, hecha posible por el desarrollo del grupo humano, transforma también su rol y poder en la conducta social, al menos, en la “conducta innovadora”. En efecto, aquella no es más determinante, en el sentido físico-mecánico, sino más bien, “una condición a tener presente”, es decir, se ha convertido en una condición para la acción, posible por tanto de dominio por la acción humana que “la tenga en cuenta”.

Si nos hemos detenido en la revisión del enfoque de Castro Pozo acerca del papel de la naturaleza, es porque ese enfoque direcciona su análisis histórico de la evolución de la sociedad peruana en varios sentidos que intentaremos exponer sumariamente a continuación. En primer lugar, importa mencionar el extraordinario rol que Castro Pozo atribuye a la naturaleza “peruana” en la dirección, regulación y control del desarrollo original de los grupos andinos afincados antiguamente en el espacio nacional. Esa determinación no sólo se ejerce en la orientación de la conducta y relación social tecnológico-productiva, sino en el vasto conjunto de actividades, relaciones e instituciones económicas, políticas, religiosas, familiares, hasta concluir expresándose en los hábitos y costumbres culturales, en la psicología étnica, en el espíritu grupal. Como veremos más adelante, ese impacto sistemático y continuo de la naturaleza andina a través de miles de años concluye por convertirse en uno de los determinantes fundamentales de la originalidad del desarrollo histórico peruano y de su diferencia con el desarrollo histórico europeo-occidental. Castro Pozo piensa que una naturaleza violentamente accidentada, de orografías heterogéneas, de altitudes abismales, de dramáticos cambios climáticos, de diferentes dotaciones de recursos como la andina, genera cursos de evolución histórica distintos a los que estimulan naturalezas de llanura, climática y orográficamente uniformes y de homogéneos stocks de recursos.

Si bien en numerosos pasajes de *Del Ayllu al . . .* la naturaleza andina es percibida como un poder casi absoluto en su capacidad de determinación histórica y civilizatoria, en otros, ella es percibida en una relación “dialéctica” con los grupos sociales o con “el hombre peruano”, para usar una referencia de época. En efecto, el original significado de poder cuasi omnímodo atribuido a la naturaleza termina transformándose y reconvirtiéndose en el significado de “reto” o “desafío” para el hombre y la acción colectiva que, como tal, amplía el rango de libertades o de autodeterminación humana ante ella. En este sentido, el nuevo significado atribuido a la naturaleza homologa la visión de Castro Pozo con la que Haya desarrollará años más tarde en sus escritos sobre el espacio-tiempo histórico publicados en “Cuadernos Americanos”. Ambas visiones, a su vez, son tributarias de las lecturas realizadas por ellos de los textos de Toynbee. Y tal parece que son estas mismas lecturas las que conducen a Castro Pozo y Haya a fundar sus análisis de los desarrollos históricos de los grupos sociales en lo que denominan “estadios o niveles técnicos”, categoría ésta que unifica en un solo significado las determinaciones específicas de la naturaleza y el conjunto de conocimientos, técnicas e instrumentos materiales generados por una cultura determinada para responder al desafío de aquella. Es igualmente probable que las mismas lecturas de Toynbee sean las que conduzcan a uno y otro a reconocer la descentralización de la historia en múltiples y diferentes centros de iniciativa y desarrollo cultural, como la base metodológica de una aproximación diferente a la historia universal, así como a valorar la cultura andina como el núcleo gravitacional de un curso histórico específico y diferente frente a la historia europea.

Resulta igualmente sorprendente en Castro Pozo los modos en que relaciona la economía y “la cultura”. Su visión de cada fase del desarrollo histórico cultural parece suponer una relación de correspondencia entre las específicas características de la naturaleza, conocimientos técnicos sobre ella, los instrumentos de

producción, las relaciones técnicas y sociales de trabajo, el tamaño del área objeto del trabajo productivo, las modalidades de propiedad, las relaciones de intercambio, etc., por un lado, y las relaciones de parentesco, organización familiar, organización política, contenido del orden religioso, sistema educativo, relaciones psicológicas intergrupales, moral colectiva, mitos, leyendas y fábulas, patrones de comportamiento, etc., por otro. Esos dos complejos no parecen vincularse según el modelo metodológico del marxismo convencional de la estructura y la superestructura sino según reglas de correspondencia horizontal y de interacción circular. Ello parece significar que el modo de producir bienes materiales y el modo de producir bienes simbólicos, son dos planos articulados horizontalmente de un modo general de producción que envuelve aquellos según la lógica dinámica del enfrentamiento entre las necesidades humanas, el desafío de la naturaleza y el nivel material y simbólico de conocimientos y técnicas sociales. Por cierto, en el análisis concreto de cada fase histórica de la evolución social del país, Castro Pozo enfatiza el estudio del modo de producción material. Pero en ningún caso, ello lo conduce a definir los modos de organización familiar, educativa, política, religiosa, etc., como una instancia determinada, como secuencia producida y por tanto derivada, como un reflejo ideológico y ni siquiera como una reproducción cultural del modo de producir bienes materiales. Ello es así a pesar de que el análisis que realiza de los modos de producción material es probablemente el análisis económico marxista más desarrollado, preciso y refinado de su época, así la comparación se establezca con Mariátegui o con Haya. Es asombroso en este sentido verificar la minuciosidad con que Castro Pozo observa los vínculos que se establecen en cada fase histórica, muy especialmente en los períodos preinca e inca, entre las características del territorio y su dotación de recursos con la evolución de los instrumentos de producción agrícola (materia, número, tipo, calidad, funciones); de las industrias del tallado, pulimento lítico, minería, metalurgia, cordelería, orfebrería; los niveles del

conocimiento técnico, la diversidad de sus usos sociales productivos, la división técnica del trabajo, la explotación intensiva o extensiva de la tierra, el régimen de propiedad, los intercambios y sus específicas unidades de valoración, etc. Castro Pozo relaciona todos estos procesos con los correspondientes a los modos de producción de bienes simbólicos, dentro de una concepción de ciclos o etapas culturales basada en las correspondencias sincrónicas y diacrónicas de sus respectivos desarrollos, como si suyo fuese un método de estructuras abiertas en que las articulaciones del conjunto presuponen la desigualdad e interacción circular de sus componentes. Para ello, en ciertos pasajes que nos resultan asombrosos, Castro Pozo apela a conocimientos etnográficos, geográficos, fitográficos, etnológicos, lingüísticos, ecológicos, económicos, históricos, religiosos que tienen su fundamento en un amplio rango de fuentes bibliográficas en las que encontramos textos de cronistas, análisis históricos, registros estadísticos, informes económicos, monografías técnicas, estudios sectoriales, relatos culturales, artículos especializados, etc.

De lo señalado hasta aquí se desprende que siendo el suyo un método marxista de interpretación histórica no puede ser identificado con el que con ese nombre circulaba en el país y en América Latina durante esa misma época. Castro Pozo había sin duda redefinido el método a la luz de la específica realidad para cuya interpretación se empleaba. La nacionalización del método explica entonces “la nacionalidad” de su interpretación histórica. Ello será más claramente percibido cuando estudiemos su visión del particular curso de la historia nacional.

LOS DIFERENTES CAMINOS HISTORICOS

La reelaboración del método marxista permite a Castro Pozo diferenciar muy claramente los procesos históricos del Perú y Europa. Como veremos más adelante, ello hará posible poste-

riormente la formulación de una propuesta de desarrollo nacional y construcción del socialismo, distinta a la que en aquellos años se formulaba desde el movimiento comunista internacional y sus representantes en el Perú. Si se analizan las específicas diferencias de los procesos históricos comparados, pronto se advierte que las causas más generales de tales diferencias se encuentran en la visión de Castro Pozo de los papeles desempeñados por la naturaleza, la identidad biológica y cultural de los grupos humanos y las relaciones entre civilizaciones en la producción de la historia.

Como vimos anteriormente, las específicas y diferentes características de la naturaleza europea y andina proponen diferentes y específicos retos o desafíos a los grupos humanos que se vinculan con ellas. El diferente contenido de los desafíos naturales parecen condicionar, según se puede inferir del texto de Castro Pozo, diferentes tipos de respuestas en relación con la organización del trabajo, los instrumentos de producción, la ocupación del espacio, las relaciones sociales y la relación “cultural” con la naturaleza. En este sentido, Castro Pozo alude en diversos pasajes de su libro a las consecuencias provocadas por una naturaleza de llanuras y una naturaleza de alturas en la conformación de las sociedades europeas y andinas y enfatiza, en el caso de la evolución de los grupos humanos asentados en el espacio nacional, los desafíos propuestos por las sequías, los arenales y los cursos discontinuos de los ríos (en la costa), así como el papel de las heladas, las lluvias y los accidentes orográficos (en la sierra) y sus respectivos condicionamientos en los modos de relación y producción. Si bien dicha influencia original se modula posteriormente por la forma de organización social (una vez que ésta se ha “cristalizado”) resulta evidente su impronta histórica tanto en la organización social surgida como respuesta a su desafío como en la evolución más tardía de ésta, aunque ella sea mediatizada ahora por su significación socio-cultural. Si bien Castro Pozo expresamente no reflexiona del

modo señalado, su forma de argumentar el papel de la naturaleza así parece implicarlo.

Pero no sólo el escenario natural constituye una fuente de diferenciaciones en el itinerario histórico de las sociedades. En diferentes pasajes, Castro Pozo afirma que América no sólo es un continente natural sino un cuerpo biológico distinto al europeo, idea ésta más o menos compartida por pensadores mexicanos, peruanos y argentinos de la época. En otras páginas, al referirse a la conquista española, Castro Pozo indica que ella cortó la “evolución biológica” de la sociedad andina. Aunque nuestro autor no es explícito en la consideración del asunto, la exposición de su punto de vista en “Prólogo Polémico” descarta cualquier interpretación “biologista” de su posición. Castro Pozo parece estar refiriendo con ella lo que llama en aquel texto “hibridación racial” contraparte del “mestizaje cultural”. Esta, como vimos, origina un patrón cultural o, más bien, un conjunto de patrones culturales resultado de los intercambios, imposiciones y asimilaciones de valores, instituciones y conductas, que fundan en el Perú y América Latina una matriz cultural distinta a la europea, como distinta fue, en su origen, la cultura andina. En la medida que los procesos históricos comparados se originan y desarrollan en distintas matrices culturales entonces ellos reproducirán, o más bien expresarán, en su contenido y evolución, dichas diferencias. La forma en que la impronta cultural diferenciará los caminos históricos europeos y americanos será desarrollada más adelante cuando analicemos las específicas divergencias en el itinerario de dichas sociedades. No es casual en este sentido que frecuentemente Castro Pozo aluda a los caminos europeo y americano como expresiones de dos civilizaciones distintas, con formas de organización económica, normas morales, organizaciones políticas y “espíritus” diferentes e incluso contrapuestos. La oposición entre una civilización, la europea, individualista y liberal, y una civilización, la peruana, comunitarista y cooperativa, no hace sino traducir la visión de

Castro Pozo sobre las diferencias impuestas en la historia por las matrices culturales de origen. Finalmente otra fuente de diferencias históricas entre Europa y el Perú y América andina se encuentra en los grados de autonomía o dependencia generados por el encuentro de civilizaciones y culturas. En la medida en que la evolución autónoma de la civilización andina fue detenida por la conquista y la colonia, su curso histórico tendió a diferenciarse del curso histórico autónomo seguido por la civilización europea. De este modo, pues, las distintas matrices naturales y biológico culturales, así como las distintas condiciones de autonomía o dependencia, fundan patrones de evolución histórica distintos en Europa y América andina. Las ideas del descentramiento de la historia universal, de la desigualdad de los tiempos históricos, de los disritmos de la evolución tecnológica, productiva, política y espiritual de las sociedades terminan constituyendo entonces un parámetro metodológico para acercarse, de un modo innovador para la época, al análisis más preciso de las diferencias específicas en el derrotero histórico peruano y europeo.

La aproximación metodológica de Castro Pozo desarrolla sus posibilidades y prueba su rigor cuando se emplea para nombrar y explicar los concretos y diferentes itinerarios históricos de las civilizaciones europea y andina. Para ello es preciso que nuestro autor se formule la misma pregunta que Mariátegui y Haya se formularon por su parte. ¿Por qué en la América andina no se cumple la “ley general” de otras civilizaciones en las que la comunidad campesina y la propiedad colectiva ceden el paso a la iniciativa individual y la propiedad privada? Como veremos a continuación, la respuesta de Castro Pozo es más precisa que la de Haya y Mariátegui.

Nuestro autor define cuatro “factores” causales del incumplimiento en la civilización andina de la “ley general” de las civilizaciones. Esos factores se vinculan con los instrumentos de

producción empleados, la inexistencia de la esclavitud, la limitación del desarrollo del valor de cambio y la moneda y la distinta matriz ecológica.

Según Castro Pozo, el surgimiento de la propiedad privada supone la existencia de recursos naturales y creados, como de fuerzas de trabajo susceptibles de apropiación y uso en la producción. En Europa el surgimiento de la propiedad privada fue posible por el empleo de animales que, como bueyes y caballos, se convirtieron en instrumentos directos del proceso productivo agrario, así como por el desarrollo de la esclavitud que proporcionó mano de obra gratuita. En el Perú, como en la América andina, las especies auquénidas domesticadas se emplearon como reserva alimentaria y para la carga o el transporte de los productos agrícolas pero no para el proceso directo de producción. Ello parece determinar para Castro Pozo un diferencial de producción o productividad tanto o más importante porque se asocia con la distinta resolución en dichas civilizaciones del flujo de mano de obra disponible. Siempre según Castro Pozo la esclavitud, siendo un factor necesario, no es un factor eficiente para explicar la propiedad privada. Y no lo es porque a pesar de la gratuidad de su uso, el esclavo resulta siendo un instrumento de producción cuya reproducción física es “cara”, comprobación ésta que Castro Pozo retira de sus lecturas de Hesiodo, Catón, etc. Sólo la disposición de animales de labranza es la que permite en Europa que la mano de obra esclava contribuya al incremento de la producción y la productividad más allá de los límites impuestos por la propiedad comunal.

Pero Castro Pozo señala asimismo que en la América andina no hubo “verdadera” esclavitud. Los yanaconas como servidores fieles u hombres de confianza de curacas e incas no intervienen directamente en el ciclo productivo pues sus tareas se vinculan con el servicio doméstico, el servicio personal o la colaboración en la administración pública. Si bien eran separados de sus

ayllus y perdían derecho a sus marcas, ellos podían ejercer derechos vinculados a sus funciones y, entre éstas, ejercieron no sólo las señaladas sino las correspondientes a las de los mitimaes e incluso a las de los curacas. En este sentido, como señalan los mismos cronistas, no existió la esclavitud en los Andes o ella no adoptó las formas prescritas en las civilizaciones de griegos, romanos, egipcios, caldeos, sirios, o en las de chibchas, aztecas, etc. De este modo pues, sea por la carencia de animales de labor, sea por la ausencia de esclavitud o por la asociación de estas dos condiciones, la propiedad comunal en la América andina no evolucionó hacia la propiedad privada como en el occidente europeo.

Las limitaciones para el desarrollo del valor de cambio y el dinero contribuyeron igualmente a inhibir el desarrollo de la propiedad privada en la América andina. En el período preinca, la orientación de la producción de los ayllus al autoconsumo y su relación de defensa o conflicto con los ayllus vecinos no permite el desarrollo del valor de cambio. Como cada ayllu poseía similares recursos y productos, el intercambio no era una necesidad imperativa. La ausencia de intercambios, por otro lado, mantenía constante o incambiada la división del trabajo y la cédula productiva tradicional. De este modo, el ayllu comunal y sus relaciones con los ayllus vecinos asfixiaban las posibilidades de desarrollo productivo y cultural de sus miembros. Según Castro Pozo las posibilidades de intercambio sólo estaban abiertas para ayllus situados en diferentes regiones. La variedad de la naturaleza, producción, trabajo y costumbres entre diversas regiones creaba las condiciones necesarias para el inicio de transacciones, permutas o intercambios entre ellas. La evidencia histórica de transacciones entre ayllus y regiones de costa y sierra es clara en este sentido.

Esta situación se modifica en el incanato y en el proceso de conquista que lo hace posible. Analizando en el diccionario de

Holguín los vocablos quechuas usados para significar transacción, Castro Pozo reconoce el uso de dos tipos de apreciación de los objetos de intercambio: la cualitativa, vinculada con el conocimiento de la naturaleza del objeto y la necesidad biológica o psicológica del consumidor potencial; y, la cuantitativa, en función de la escasez o la abundancia del objeto a transarse y de su valoración según su localización, trabajo para producirlo, etc. Igualmente, basándose en la misma fuente, Castro Pozo muestra los emplazamientos públicos para los intercambios y las diferenciadas unidades y sistemas de medida empleados para la producción intercambiada según criterios de longitud, volumen, peso, etc. La existencia de lugares o pueblos para la transacción como el progreso de la industria minera y metalúrgica y la acumulación de metales preciosos, constituyeron entonces una suerte de infraestructura material para el desarrollo del comercio. Sin embargo, la organización económica de los ayllus y el imperio opuso barreras infranqueables a la transformación de los productos permutados en mercaderías para el lucro, el acaparamiento o el desarrollo de relaciones privado-mercantiles, dado el carácter comunitario y estatal de la propiedad. Correlativamente, esas mismas condiciones detuvieron el proceso que pudo convertir los metales preciosos en unidades universales de todo tipo de transacciones, esto es, en dinero. Más aún según Castro Pozo, si ello hubiera ocurrido, es decir, si se hubiera conformado un sistema de valoración general de los objetos de cambio, ese sistema no se habría establecido sobre el valor intrínseco o en uso de los metales preciosos sino sobre el sistema de trabajo en la mita: cada signo o moneda hubiera representado una jornada de trabajo divisible en tantas fracciones cuantas unidades de tiempo se contenían en ella. De este modo, entonces, las limitaciones impuestas al desarrollo del valor de cambio y la moneda contribuyeron a la conservación de la propiedad colectiva de las tierras.

Finalmente, el territorio y el clima son percibidos por Cas-

tro Pozo (dados los medios de producción disponibles y la ausencia de esclavos) como otras tantas limitaciones al desarrollo del trabajo individual, el cual hubiera alentado el establecimiento de la propiedad privada. Las sequías, el flujo irregular de los ríos, la precipitación del polvo sobre los medanales de la costa, el sol calcinante, las heladas y las lluvias en la sierra, así como el carácter accidentado de la orografía andina, se manifestaron como agresiones naturales o desafíos del medio que obligaban como respuesta a la creación de métodos colectivos de trabajo. Esos retos naturales imponían plazos temporales breves para la siembra, el cultivo y las cosechas y operaciones productivas precisas, organizadas y colectivas. La construcción de andenes, el aprovechamiento máximo de la escasa tierra de cultivo y la construcción de defensas contra agresiones naturales y de los ayllus vecinos, concluyeron imponiendo la necesidad del trabajo colectivo y planificado. Este, a su turno, reforzó la permanencia de la propiedad colectiva.

El asociado conjunto de estos cuatro “factores” (a los que Castro Pozo agrega el de los pueblos andinos que no produjeron, por razones conocidas, los ciudadanos que produce la ciudad europea) no sólo impidió la realización en la América andina de la mencionada ley general sino que se constituyó en la base cultural de un curso histórico propio, y distinto, por tanto, del itinerario europeo.

Por cierto, algunos de los conocimientos históricos como determinadas hipótesis usadas y formuladas por Castro Pozo son objeto hoy de discusión en vista de nuevas evidencias o el desarrollo de nuevos conocimientos históricos. Nada de ello, sin embargo, puede ser empleado en desmedro de su extraordinario esfuerzo investigativo y teórico. Menos aún si como, en nuestro caso, el interés se concentra en revelar la dirección de su mirada y la manera cómo ella se encarna en los hechos y procesos históricos objeto de su estudio.

LA VISION DE LA HISTORIA PERUANA

Excede nuestros propósitos dar cuenta del contenido de la evolución histórica del Perú registrada por Castro Pozo o detenernos en la presentación de su interpretación acerca de sus significados para los peruanos de su tiempo. Nos importa más comunicar algunas de las orientaciones intelectuales que definen su aproximación a nuestra historia. Ellas, como se verá más adelante, guardan estrecha correspondencia con su método interpretativo.

a. EL AYLLU COMO MIRADOR HISTORICO

Castro Pozo elige el ayllu y su evolución en el tiempo como su mirador histórico. En esa elección no sólo se expresa la impronta de la sociedad campesina que era el Perú de los 30. Tampoco ella puede ser explicada exclusivamente por su biografía intelectual iniciada o marcada por su original estudio de la comunidad andina. Y, menos aún, ella es exclusivamente dependiente de la atmósfera intelectual de la época ganada por los trabajos de Valcárcel, Tello, García, Mariátegui, etc., o las corrientes culturales indigenistas. La elección en referencia parece sustentarse más bien en las conclusiones que Castro Pozo desprende de su itinerario intelectual y en su opción ideológica socialista. En efecto, como observamos en su *Ensayo Polémico . . .* la definición del futuro del país depende para él del triunfo de cualquiera de las dos opciones culturales abiertas por el curso histórico peruano: el comunitarismo o el liberalismo. Entre ellos Castro Pozo opta por el comunitarismo, opción condicionada ideológicamente por su orientación socialista y, más precisamente, por el fundamento histórico nacional del socialismo: la comunidad andina. La opción por una construcción socialista basada en las instituciones originales de la cultura andina refuerzan su interés en la comunidad campesina y por su antecedente histórico: el ayllu. Pero contribuye a ello también su

particular identificación del socialismo con el cooperativismo para cuya comprensión las experiencias europeas y el discurso de Rochedale le parecen menos significativos que las tradiciones e instituciones comunales. Por ello Castro Pozo elige el ayllu y su evolución, desde el largo período preinca hasta la república, como el mirador privilegiado de la historia nacional y como el instrumento necesario para reinterpretar el desarrollo de la sociedad y el Estado peruano.

Ciertamente esa opción puede hoy ser discutida tanto a la luz de nuevos enfoques del socialismo como del desarrollo de las contribuciones de nuestros historiadores contemporáneos. Ello sin embargo no puede cuestionar el sentido progresivo de esa elección, ni su capacidad para producir nuevos conocimientos y enfoques sobre la historia nacional en las condiciones de su tiempo. Pensar la historia del país a partir del ayllu y su propia historia permitió a Castro Pozo interpelar al imperio incaico, la conquista, la colonia, la independencia y la república desde una perspectiva diferente a la historiografía oficial de la época y obligó a dichas etapas históricas a decir mucho más que lo que le decían a los enfoques hispanistas o los que se derivaron de la perspectiva de la generación del 900. Que muchos de esos significados entrevistos o revelados por el enfoque de Castro Pozo se hayan convertido en sentido común o línea de base inconciente para los discursos históricos actuales, no es sino la prueba de su vitalidad conceptual.

Lo que importa destacar es el extraordinario esfuerzo desarrollado por Castro Pozo para enfrentar una tarea para la cual no disponía de preparación profesional o de entrenamiento académico. Tan importante como ello es observar cómo el carácter abierto y autónomo de su método marxista orienta su búsqueda de fuentes históricas y de teorías sectoriales o de alcance medio. Así lo observamos recurriendo al esquema de Muller-Lyer para

explicar la evolución del parentesco; a los conocimientos de Cunow y Max Uhle sobre las comunidades primitivas; a cronistas como Holguin, Cobo y Molina; a los textos de Valcárcel y Tello sobre las culturas preincas e incas; a las teorías autoctonistas e inmigracionistas del hombre americano; a los escritos rusos sobre el mir; a las teorías de la época acerca del pasaje del nomadismo tribal a la economía recolectora; a los escritos sobre el esclavismo griego y romano; y, en fin, a una impresionante relación de monografías sobre asuntos fitográficos, lingüísticos, climáticos, ecológicos, geográficos, minero-metalúrgicos, artesanales, etc. El fatigoso recurso a todas estas fuentes le permiten elaborar un cuadro verosímil sobre el desarrollo histórico del ayllu y sus relaciones con el Estado imperial. De idéntico modo, cuando se inclina sobre la conquista y la colonia, lo observamos recurriendo a los testimonios de los cronistas, a las ordenanzas de Toledo, al enfoque de Pereira sobre las relaciones entre la metrópoli española y las colonias americanas, al conocimiento de las leyes de indias, etc. Su análisis sobre la independencia se beneficia de la lectura de los escritos y las mismas leyes de Bolívar, San Martín, Sánchez Carrión, Monteagudo, de las contribuciones anteriores de Vizcardo y Guzmán, Unanue y los “amantes del país”, como de los escritos posteriores de nuestros liberales y conservadores. Y para la república lo encontramos recurriendo a Paz Soldán, Francisco Javier Mariátegui, Wiese, Basadre, Belaúnde, Ugarte, Mariátegui, etc. El producto de este esfuerzo “constructivista” es un revelador fresco de la historia peruana y una aguda interpretación de su línea evolutiva.

b. LA RUPTURA HISTORICA

Gravita poderosamente en la interpretación de Castro Pozo la noción de una ruptura en la continuidad histórica del Perú producida por la conquista española. Ella escinde la historia na-

cional en dos períodos: el período de su autonomía y el período de su dependencia. Porque ello es así, la colonia y la república, con sus importantes diferencias, son percibidas como una “cambiante continuidad” del proceso de la conquista, pues en una y otra época el país no controló el curso de su desarrollo. Por ello entonces, el cambio político producido por la emancipación no sólo es percibido limitando, sino más bien, desarrollando la herencia colonial. Esta noción es lo suficientemente poderosa en el pensamiento de Castro Pozo como para conducirlo a incluir el análisis de la conquista, la colonia y la república en una sola y única sección de la obra que comentamos.

La ruptura impuesta por la colonia fue una ruptura biológica, psicológica, cultural, económica, política, vale decir, una ruptura del sentido y el curso de la historia andina. Esta comprobación conduce a Castro Pozo a descubrir una nueva gran diferencia entre la civilización occidental y la de la América andina. No se trata sólo, como anotamos anteriormente, que ambas civilizaciones difirieron en su resolución del tránsito de la propiedad territorial comunitaria a la propiedad privada. Tanto o más importante que ello, es que mientras la civilización occidental se desarrolla siguiendo el imperio de su poder o voluntad interna, la civilización andina pierde el gobierno propio de su desarrollo y comienza, a partir del siglo XVI, a ser regulada en su dirección por el poder o la voluntad externa. Como consecuencia de ello, Castro Pozo parece advertir una tercera diferencia: la propiedad privada, y el complejo y cambiante sistema institucional económico, político y cultural con el cual se asocia en el tiempo, es introducido desde fuera a la matriz histórico-cultural de la América andina y no surge y se desarrolla endógenamente, vale decir, de su propia y específica evolución interna como en el caso de la civilización europeo-occidental.

En cierto modo Castro Pozo advierte, con la conquista, la fundación de otra historia, de un dilatado plazo histórico gober-

nado por el conflicto entre el imperio del poder y la voluntad externa y la voluntad y el poder de reproducción autónoma de la vieja historia. En la medida en que la voluntad y el poder externo no concluye por someter a su dominio total el espacio y la población de la América andina, al no poder serializarlas, homogeneizarlas o reducirlas a la simple condición de espejo, y en la medida correlativa en que la América andina no puede vencer, derrotar o liberarse de la voluntad y el poder europeo-occidental, se crean entonces las condiciones para el desarrollo de una nueva identidad histórico-cultural. Esta no es más la simple e imposible continuidad del antiguo y original linaje andino, pero tampoco es la simple e imposible reproducción del espíritu y la civilización europeo-occidental. La nueva identidad histórico-cultural surgida de la conquista y sus consecuencias en el tiempo, si bien tiene en el siglo XVI su acta bautismal, no resuelve el problema de su sentido definitivo, de su objetivo conciente, de su naturaleza histórica. Esa identidad está abierta a la acción colectiva y se resuelve, procesalmente, en una tarea de siglos. Pero su resolución depende del diagnóstico de las tendencias inscritas en el pasado histórico; en otras palabras, de las corrientes histórico culturales que pugnan por adueñarse de su dirección y sustanciar su sentido.

c. EL DILEMA INDIVIDUALISMO-COMUNITARISMO

Para Castro Pozo la definición del destino cultural peruano pasa por la opción a adoptar entre las dos grandes corrientes que compiten en el escenario histórico de la América andina: el individualismo liberal o el comunitarismo nacional. El primero, originado en Europa e interiorizado a partir de la conquista, expresa y responde al espíritu occidental, a las instituciones económicas, a los sistemas políticos, al código moral, al contenido cultural, a la psicología del "individuo" forjado en un escenario histórico y en una línea evolutiva extraña a la de la Amé-

rica andina. La “realización” de esta corriente, vale decir su triunfo, parece ser percibida por Castro Pozo como la conclusión definitiva de la operación inscrita en la conquista pero renovada por las nuevas modalidades de la dependencia: la renuncia a la personalidad histórica del Perú y la América andina, su inclusión como variante dependiente en el mundo centralizado por el capitalismo, su absorción en una corriente cultural universal que sólo puede devolverla como su excrecencia o secreción “natural”.

Su vigorosa oposición a esta alternativa y su enérgica defensa de la opción comunitarista, no pueden ser percibidas ni identificadas sin embargo como la simple expresión por Castro Pozo de una voluntad de retorno al pasado o como el ideal de reproducción del linaje andino original y del “espíritu” que inspiró y organizó sus instituciones. La reconquista de la autonomía histórico-cultural del Perú y la América andina sólo puede lograrse en el reconocimiento de las realidades generadas en el transcurso que une el siglo XVI y el siglo XX; en la criba metódica del valor de esas realidades, que son biológicas, psicológicas, culturales, económicas y políticas, criba que no puede ser orientada exclusivamente por la relación de esas realidades con el pasado andino o el presente occidental; en la selección cuidadosa de los aportes de occidente como de los desarrollos de los aportes andinos que probaron ser capaces de perdurar y de medirse eficazmente con los desafíos o las imposiciones occidentales.

¿Dónde encontrar, sin embargo, los criterios orientadores de esos reconocimientos, de esas cribas y selecciones? Según mi opinión los criterios empleados por Castro Pozo, que en el fondo se reducen a uno, son los criterios del socialismo y la modernización. Como sobre el primero reflexionaremos más adelante, examinemos ahora el segundo.

d. LA MODERNIZACION ENDOGENA

Resulta claro que para Castro Pozo, la heterogeneidad de la sociedad peruana, la compleja relación de lo antiguo y lo contemporáneo, los distintos ámbitos geográficos de la modernidad y la tradición, como el distinto y desigual contenido de las modernidades y las tradiciones, son producto de la relación dependiente del país con occidente y de la irresolución del conflicto entre las lógicas de la dominación externa y de la reproducción del legado andino original. Las formas psicológicas culturales, económicas y políticas que adquirió la relación entre occidente y el Perú, son por ello no sólo heterogéneas y contradictorias y por tanto invertebradas sino que son formas transitorias y acaso transúntes. No es que Castro Pozo deje de advertir el proceso de sedimentación de algunas de esas formas o la eventual maduración de algunas de ellas que, conduciéndolas al logro de su propio espesor y continuidad, permiten presumir su presencia ulterior en una nueva reconfiguración histórico-cultural del Perú. Lo que Castro Pozo parece decir es que el conjunto de esas formas (institucionales, organizativas, conductuales) no concluyen por integrarse y adquirir su madurez definitiva en vista de la ausencia de uno o varios principios unificadores que orienten su reconfiguración en una articulación distinta y en un “espíritu” diferente.

Ese proceso de reconfiguración histórico-cultural está sin embargo en sus vísperas y su sentido dependerá del resultado del conflicto entre la modernización pretendida desde occidente y la modernización voluntaria y autónoma. La modernización pretendida por occidente es la modernización liberal y capitalista que intenta llevar a su término la absorción cultural, económica y política inscrita como el sentido último de la conquista. Dicha modernización entonces no sólo es la que nos instala en la dependencia, que al fin y al cabo implica o puede implicar la existencia de conflictos, sino que se orienta a consumir la de-

pendencia en la integración a occidente. Frente a ella, Castro Pozo advierte otra posibilidad de modernización, cuya condición de realización es la reconquista de la autonomía político-estatal, la cual sin embargo sólo es posible por la reconquista de la autonomía intelectual, de la autonomía cultural y de las autonomías psicológicas, político-sociales, económicas, etc. Esa posibilidad de modernización sólo puede arraigarse en una base material, organizativa y cultural original, viva, vital. Ella, como vimos, es la comunidad indígena. Pero lo que importa destacar en Castro Pozo es que esa misma base material, organizativa y cultural *debe sufrir el impacto de la misma función para cuya realización se le define como instrumento*. En otros términos, si la comunidad indígena es una de las bases o de los instrumentos de la modernización de la sociedad peruana, ella misma debe ser modernizada. La forma en que deba serlo es subsidiaria, en el pensamiento de Castro Pozo, de su idea del socialismo que, como hemos insinuado, unifica la organización cooperativa con la técnica productiva y su expresión en la agroindustria y la industria. De este modo entonces, cuando Castro Pozo piensa en la comunidad indígena como legado del pasado y organización vital del presente está pensando en su transformación presente y futura dentro o como parte de un proceso de reconfiguración moderna de la sociedad peruana orientada por los principios o “el espíritu” que animan al socialismo, a “su” socialismo.

El proceso de modernización latente o explícito en las ideas de Castro Pozo es un proceso de transformación atento al reconocimiento, pero no sujeto al sentido original, de los valores de la tradición andina, como a los valores importables de occidente por ser aclimatables en nuestros predios culturales. Su idea de modernización es por tanto irreductible al pasado andino como al presente europeo, a la comunidad indígena como tal o al maquinismo industrial occidental, al colectivismo original o al liberalismo europeo. Su idea de la modernización se

confunde entonces con los “principios” de la creación, la transformación, la autonomía y la asociación.

Hasta aquí alguna de las ideas-fuerza que orientan la visión de Castro Pozo sobre la historia peruana. Cierto es que sus ideas sobre la ruptura histórica, la división de la historia en los dos grandes ciclos de la autonomía y la dependencia así como la modernización estaban presentes en la atmósfera de la época y en la mente de sus mejores contemporáneos. No hay duda sin embargo, al menos para mí, que su indagación sobre las realidades referidas por esas ideas fue más incisiva que las de sus compañeros generacionales y que por ello esas mismas ideas dilataron, por su esfuerzo personal, la profundidad y fronteras de su sentido. En cierta medida por ello, esas ideas concluyeron estableciéndose como sentido común del trabajo de nuestros mejores historiadores del presente sin que desafortunadamente se reconociera públicamente la deuda contraída con quien originalmente las formuló. Cierto es también que nuestra revisión de la mirada histórica de Castro Pozo ha obviado otros aportes vinculados con el empleo libre y personal del “método marxista” reformulado por su esfuerzo creativo. En este sentido hemos podido, si ese hubiera sido nuestro propósito, recordar cómo Castro Pozo, al historiar la conquista y la colonia, hace depender la instauración de la propiedad privada y las reglas económicas en el Perú y la América andina de la dominación política del Estado, en una década en la cual el poder político y sus decisiones eran percibidos por el análisis marxista convencional como subproductos del proceso económico y el sistema de propiedad. Del mismo modo habríamos podido, si esa hubiera sido nuestra intención, relieves la manera como Castro Pozo hace de la representación psicológica y cultural que los indígenas tuvieron de su situación, el factor decisivo de su actitud y conducta frente al proceso independentista en circunstancias en que el análisis marxista convencional se limitaba a calificar los contenidos psicológicos o culturales como “superestructura” o

mecánica reproducción de los imperativos “económicos”. Habríamos podido igualmente registrar su precisa descripción de la evolución económica y organizativa del ayllu en las nuevas condiciones creadas por la conquista y el virreinato, su cuidadosa estratificación de las clases sociales en la colonia, sus análisis de la psicología criolla o mestiza y sus expresiones en conducta política durante el proceso de la independencia, su auscultación de los entrapes del pensamiento liberal de los libertadores y su expresión en las leyes del período, etc., etc. Siendo importantes tales análisis, no lo son más, según nuestra opinión, que las ideas-fuerza antes referidas. En todo caso, otras revisiones más especializadas pueden en el futuro contribuir a su conocimiento.

LA VISION DEL SOCIALISMO

Las más bien escasas páginas de *Del Ayllu al . . .* dedicadas específicamente al socialismo están ganadas por la voluntad de esclarecer su sentido en el debate con el neo-espiritualismo de Belaúnde. Sea por la irresolución conceptual del problema que discute, sea porque es desbordado por su ánimo polémico, Castro Pozo incurre, como veremos más adelante, en una notoria contradicción en su defensa del socialismo marxista al que adhiere. En efecto, luego de descubrir a Belaúnde como un “romántico continuador” de Victoria, de las Casas, Agía, Avendaño y Villalva y de criticar su “misionismo cristiano” y su creencia de que “sólo sobre la igualdad moral y espiritual se pueden basar los derechos políticos y las reformas económicas”, Castro Pozo afirma en contraposición que “sólo sobre la igualdad económica en que históricamente se han basado y continúan basándose los derechos políticos y las reformas económicas, sobre aquella igualdad repetimos debe, ante todo, instituirse por su propia índole la igualdad moral y espiritual”. En este sentido, Castro Pozo ha afirmado que la resolución del problema relevado por Belaúnde *sólo* ha de plantearse y resolverse desde el punto de vista económico “faceta de la vida contemporánea y de to-

dos los tiempos imprescindible, esencialísima, que ha constituido y constituye el sustrato, la cepa en donde reposa y se origina toda civilización y cultura” (pág. 167). Más adelante, sin embargo, al rebatir la identificación que Belaúnde hace del socialismo marxista con las tesis materialistas, posible por la confusión que en Belaúnde se realiza del materialismo con el “utilitarismo burgués”, Castro Pozo amengua el rigor mecánicamente determinista de su afirmación anterior señalando que “el socialismo nunca ha desconocido la integridad económico-política, moral e intelectual de la persona humana” apelando para ello a la fundamentación que le brindan ciertos pasajes de los escritos de Engels como el “Anti-During” o “La revolución de la ciencia”.

Luego de esa escaramuza interpretativa y de la diferenciación que establece con las tesis indigenistas, diferenciación que se parece mucho a un discutible ajuste de cuentas (“añoranza desteñida y romancera de algunos líricos sin que hasta la fecha sepamos que se le haya dado contenido y virtualidad política”), Castro Pozo procede sumariamente a brindar su propia definición del socialismo marxista. Señalando que éste es un análisis histórico-crítico de la economía burguesa y un conjunto de normas científicas que le permiten al proletariado intervenir en la lucha de clases, proponerse la destrucción de las clases sociales, establecer un estado basado en la igualdad económica y el trabajo universal y construir un ordenamiento societario en el que se produce según las capacidades y se retribuye según las necesidades, definición ésta más o menos al uso, Castro Pozo reflexiona sobre ella de un modo que expresa fielmente su propia interpretación a través de un lenguaje más bien críptico.

En efecto, “Empero, como se ve, éstas son fórmulas generales que deben ser aplicadas a la realidad social la que es tan múltiple como los innumerables pueblos o naciones que habitan la tierra. Y si el socialismo es técnico y científico, como atinge Jorge Basadre, y fue lucubrado a base de la organización econó-

mico-capitalista del viejo mundo europeo, donde, en lo que respecta a la propiedad territorial y trabajo colectivo, hacía muchísimos siglos que estos habían desaparecido hasta sus últimos rezagos; entre nosotros, cual los conserva y ha de perdurar la realidad histórica, aquellos dos factores existen y es necesario que las fórmulas generales del socialismo científico, al serles aplicadas, se encarnen en su veracidad idiosincrática con lo cual, a través de los siglos, el espíritu del “señor don Carlos Marx rejuvenecerá el de los ayllus”. No creemos necesario “interpretar” el sentido de esta interpretación del marxismo pues no haríamos sino reiterar lo que hemos señalado en otros textos respecto a la reconstrucción o reelaboración del marxismo como teoría y como método operada por Mariátegui y Haya o lo ya expuesto en el curso del presente estudio.

Más importante resulta ahora relieves el lazo interior que une la interpretación del marxismo por Castro Pozo con su opción comunitarista y su visión cooperativa del socialismo. Si el socialismo marxista son “fórmulas generales”, “lucubradas” en la Europa capitalista, su adaptación-transformación-continuación en un escenario histórico que presenta realidades distintas a aquel en el cual fue forjado, precisa encarnarlo en su “veracidad ideosincrática”. Esta “veracidad ideosincrática” en el Perú y la América andina tiene su base material, organizativa y vital en las comunidades indígenas que, por otra parte, son la prueba de cómo en nuestro escenario histórico se *incumplió la “ley universal” del pasaje de la propiedad comunal a la propiedad privada, ley cuyo cumplimiento define la realidad histórico-cultural dentro de la cual se forjó el marxismo.* La transformación teórico nacional del marxismo deviene entonces la condición necesaria de su perduración y desarrollo, del mismo modo que la reconstrucción teórico-nacional del socialismo resulta condición necesaria para su preservación y desarrollo mundial. Ahora bien, si el socialismo es “técnico y científico”, como Castro Pozo indica remitiéndose a la calificación que Jorge Basadre ha-

ce de él en su artículo “Marx y Pachacútec”, entonces el rejuvenecimiento del ayllu (y de la comunidad) por “el espíritu del señor don Carlos Marx” (nuevamente, expresión de Basadre) sólo será posible por la modernización técnica e industrial de la comunidad, vale decir, por su transformación cooperativa. La cooperativa es entonces pensada por Castro Pozo como una forma de comunicación y de pasaje entre la comunidad indígena y la técnica productiva, el colectivismo agrario y el espíritu de la industria, la tradición andina y la modernidad contemporánea, la realidad nacional y el pensamiento de Marx, el “socialismo primitivo” y el socialismo moderno.

Como es natural, a estas alturas de la reflexión de Castro Pozo se le impone la pregunta acerca de las posibilidades reales de cooperativizar las comunidades. Adelantando posibles objeciones, Castro Pozo niega la existencia de una antinomia entre la antigua organización basada en el parentesco y “la moderna asociación proletaria”. No se trata para él de retornar al indigermismo del Tahuantinsuyo porque eso sería “una locura”. No es el parentesco, el espíritu “gregario y supersticioso” ni el “sentido pesimista, doliente de la vida” lo que pretende rescatar del antiguo ayllu; es, más bien, su “unidad económico-moral”, las tierras de usufructo colectivo, la cooperación de brazos, intenciones y de voluntad socializada.

Como se observa, no es el retorno al pasado nacional sino su criba metódica lo que orienta el análisis de Castro Pozo. Pero tampoco se trata de importar el presente moderno de Europa o su modelo cooperativo sino, nuevamente, de seleccionar lo que de él puede aclimatarse en el país y promover su modernización endógena. Precisamente por ello, Castro Pozo advierte las profundas diferencias existentes en Europa y el Perú para el desarrollo del cooperativismo. El cooperativismo europeo, según él, se enfrentaba a dos problemas, uno material, otro cultural, inexistentes en el país: el primero, la ausencia de medios de pro-

ducción socializados que sirvieran de base a la producción, consumo y crédito cooperativizado, situación explicable porque el desarrollo capitalista no dejaba a los trabajadores recursos para organizar el acervo común, al tiempo que los mantenía atomizados por la división del trabajo y separados en la lucha por la vida; el segundo, la ausencia de solidaridad moral o de la cultura colectiva sin la cual no es posible constituir fondos, crear instrumentos económicos comunes o asociarse en la intención, la voluntad y en la acción para la gestión cooperativa de su desarrollo. Por ello, entonces, el cooperativismo europeo se desarrolla a través de un proceso que comienza por la creación "artificial" (en tanto no basada materialmente en la existencia de medios productivos comunes o en prácticas asociativas de trabajo) de una voluntad económico-moral colectiva para luego proceder a crear los instrumentos materiales de producción bajo dominio asociado. En Europa entonces el valor del cooperativismo es "intencional" o "voluntario". En el Perú en cambio, el proceso es simétricamente inverso porque existe la comunidad indígena y la voluntad y la práctica colectiva. Por ello, el valor del cooperativismo en el Perú "preexiste", es real y antecede a la decisión política de "reconocerlo". A continuación, Castro Pozo reitera las condiciones del antiguo ayllu que favorecen su cooperativización: 1) la marka o tierra en común que, así se encuentre repartida, no puede enajenarse a terceros; 2) aguas, acequias, caminos y puentes de uso común; 3) posesión colectiva de establecimientos públicos; 4) existencia de ganado y de medios de labranza que a través de las mingas se ponen al servicio colectivo; 5) asambleas comunales, elección de autoridades y prácticas colectivas de gobierno; 6) la minca o minga; 7) la donación a los recién casados de los medios para el inicio de su vida familiar; 8) la costumbre del aporte o la cotización.

Por lo señalado, Castro Pozo advierte una tercera diferencia entre el cooperativismo europeo y peruano. Mientras allá, el cooperativismo marcha del consumo a la producción y de la ciu-

dad al campo, aquí el camino es inverso, es decir, va de la producción al consumo y del campo a la ciudad.

Como consecuencia de su análisis, Castro Pozo se mostró convencido de la viabilidad del cooperativismo en el Perú, de la existencia de una base material para la reconfiguración moderna de una sociedad socialista anclada en la criba contemporánea de sus antiguas organizaciones y tradiciones nacionales.

EL COMUNITARISMO COMO ESTRATEGIA DE DESARROLLO

Pero si el cooperativismo socialista es un objetivo histórico del desarrollo peruano, su construcción progresiva pasa por el reconocimiento de la realidad contemporánea del país y de los contenidos y formas producidos por los cuatro siglos que continuaron a la conquista. La existencia de un estado criollo, del latifundio, la inversión extranjera, la incipiente industrialización, la propiedad privada, la nueva dependencia del imperialismo, constituyen el marco dentro del cual se debe definir lo que en términos de hoy es una estrategia del desarrollo. En este sentido, las comunidades campesinas no son más la realidad nacional sino una parte o forma constitutiva de la misma.

El comunitarismo aparece entonces ante Castro Pozo como el camino nacional del socialismo o la estrategia de desarrollo nacional que construye el socialismo. Como observará el lector atento, Castro Pozo no parece pensar, cuando habla del socialismo, en un modelo único o universal pues la propia naturaleza cooperativa del socialismo que propone se diferencia del contenido del socialismo que se construye en la Europa de su tiempo. Pero como resulta igualmente claro, cuando habla del comunitarismo no está pensando en la coöperativización inmediata del país sino más bien en un proceso histórico que sólo tiene una orientación socialista porque incluye la cooperativización como

uno de sus componentes centrales, aunque con poder suficiente para gravitar sobre el conjunto de las otras formas transitorias de organización de la propiedad y la producción. Simultáneamente con ello, cuando Castro Pozo habla de cooperativización o del componente cooperativo de la estrategia comunitarista no está refiriendo una única modalidad cooperativa de organización económica sino una pluralidad de formas atentas a las características de la situación real del país y a su presumible evolución político-económica. Finalmente, como veremos más adelante, la cooperativización o el componente cooperativo del comunitarismo se encuentra entrañablemente asociado en el pensamiento de Castro Pozo con la modernización técnica, la renovación de los instrumentos de producción y el incremento de la producción y la productividad. Como se observará, la estrategia comunitarista comporta sorprendentes aportes referidos al enfoque económico del desarrollo peruano de una insólita contemporaneidad.

Por cierto, para plantear su estrategia comunitarista, Castro Pozo precisa descartar la vía alternativa del liberalismo capitalista. Su rechazo de ella se funda, en primer lugar, en los distintos antecedentes históricos del Perú con respecto a Europa y los Estados Unidos en relación con el surgimiento y desarrollo de la propiedad privada. Esos antecedentes, recordados anteriormente, impiden percibir en el Perú las condiciones psicológico-conductuales, los contenidos culturales, las organizaciones económicas y las bases institucionales que definen el espíritu civilizatorio capitalista. El rechazo se funda igualmente en las conocidas, convencionales y discutibles críticas de la época al sistema capitalista y su real o supuesta incapacidad para resolver los problemas nacionales: anarquía productiva, disminución del valor real de los salarios, reducción de las jornadas de trabajo, desarticulación de la oferta productiva y las necesidades sociales de consumo. Por cierto, en este mismo orden, se incluyen las críticas a la resolución liberal capitalista de los problemas de la propiedad,

gestión y utilidades empresariales. Una tercera crítica se vincula con las condiciones de la dependencia y los obstáculos que plantea para el acceso de la producción nacional al protegido mercado internacional o para la valoración adecuada, a través de los precios, de la producción exportable, etc. Como se observa, Castro Pozo está señalando en esta crítica los problemas involucrados más tarde en las teorías sobre el intercambio desigual. Finalmente, su rechazo a la alternativa liberal-capitalista se sustenta en una reflexión sobre la relación entre modernización técnica y sistema de propiedad de la que daremos cuenta más adelante.

Realizada esa tarea, Castro Pozo procede a analizar las condiciones impuestas por el funcionamiento de la economía peruana a la definición del camino comunitarista. Para ello, revisa los problemas vinculados a: 1) la relación entre comunidades, latifundios y pequeña propiedad; 2) el cotejo de la producción y consumo y el papel de las importaciones así como los roles de la sierra y la costa y sus aptitudes para el desarrollo técnico-productivo y la organización de la producción; y, finalmente 3) las modalidades de organización cooperativa.

El criterio empleado por Castro Pozo para la comparación de comunidades, latifundios y pequeña propiedad, se basa en la aptitud que muestran estos distintos tipos de propiedad para impulsar el progreso técnico. En su análisis de la sierra y luego de presentar los datos estadísticos disponibles referidos a las comunidades indígenas, Castro Pozo diferencia éstas por su nivel de producción, diferencia dependiente de su cercanía o alejamiento de centros urbanos e industriales y a la infraestructura de caminos o de organizaciones del Estado. La cercanía a unos y otros permite un incremento de la demanda y de los precios que operan en el aumento de la producción. Sin embargo, nuestro autor comprueba que las comunidades y latifundios serranos muestran una igual pero reducida producción por hectárea

que se asocia al igual y reducido nivel técnico de sus instrumentos de producción. Empero, basándose en la existencia de pequeñas industrias agropecuarias y de transformación en comunidades de punta así como en su vocación ganadera y en la evidencia que ellas aportan de la existencia de una disciplina colectiva de trabajo y de una aptitud para adoptar la “técnica capitalista”, Castro Pozo señala la mejor disposición de las comunidades para la modernización productiva. Convencido por la evidencia disponible de la ineptitud del latifundista serrano para incorporar nuevos instrumentos de producción y para el trabajo disciplinado y continuo, Castro Pozo concluye afirmando la incapacidad del latifundio para el progreso técnico. Por ello, si como Mariátegui había afirmado, la técnica avanzada de cultivo justificaba la gran propiedad, en la sierra ese mismo argumento invalidaba la gran propiedad terrateniente.

En la costa, Castro Pozo analiza la situación del latifundio y la pequeña propiedad funcionando bajo condiciones técnicas y económicas más o menos modernas. Según él, el desarrollo del progreso técnico en ambos tipos de propiedad depende de la resolución de problemas de infraestructura (irrigaciones y servicios básicos), la repoblación del campo y la formación de un mercado estable, la desfeudalización del salario y el financiamiento. A continuación critica al latifundismo costeño por el monopolio y uso irracional del agua y por su control y política respecto de la población de los valles y sus organizaciones urbanas. Estos factores conducen al desdoblamiento de los valles, la destrucción de los pequeños centros urbanos, agudos problemas de salubridad y morbilidad y ausencia de vías de transporte. Ello afecta tanto a las pequeñas empresas y comunidades como impide la organización de la demanda para la producción. Por otro lado, la mentalidad feudal de los latifundistas, consecuencia de su origen histórico y étnico-cultural, bloquea el desarrollo de relaciones salariales y con ello la formación de un mercado y demanda que justifique el desarrollo técnico. El control

ejercido sobre las autoridades políticas y administrativas del Estado, del sistema judicial, el pequeño y gran comercio como sobre las vías de comunicación concluyen por cerrar el círculo. Ese conjunto de condiciones impiden que el latifundio desarrolle a plenitud el progreso técnico, a pesar de la modernidad de sus instrumentos productivos y, simultáneamente, bloquea el desarrollo de la pequeña propiedad agraria. Aún si se resolvieran algunos de los problemas señalados, Castro Pozo cuestiona la propuesta liberal-capitalista que hace de la pequeña burguesía rural el sujeto del cambio técnico. Sus argumentos en este sentido son claros: los liberales no plantean la “pulverización” de los latifundios, que sería la consecuencia obligada de su propuesta; pero además esa propuesta, en caso de plantearse, sería un error dado el nivel de industrialización de los latifundios. Como se observa, Castro Pozo une, *en la perspectiva de los conocimientos de su tiempo*, progreso técnico con gran propiedad. Nuestro autor finaliza su reflexión indicando que el desarrollo de la producción y productividad agraria en la costa pasa por fijar la población, promover el desarrollo de irrigaciones y combinar las zonas de monocultivo de producción de exportación y el pluricultivo de alimentos destinados al consumo interno.

Descartada la pequeña burguesía rural como agente y sistema de propiedad compatible con el progreso técnico, Castro Pozo repara en el yanaconaje. Según su percepción, el yanaconaje responde a una imperativa necesidad social. Por un lado, esta forma de explotación surge de la decisión de los grandes y pequeños propietarios que no quieren cultivar sus tierras por sí mismos, sea por la renta que le produce el yanacona, sea porque no tiene capital, experiencia o mano de obra experta para dirigir directamente la producción, sea porque, si los tuviera, mayores rendimientos obtiene, sin riesgo, del cobro por alquiler de tierras, animales, medios de labranza, canon de riego y limpieza de canales. Pero, por otro lado, el yanaconaje existe porque es el

modo obligado de vida de miles de familias que habitan las haciendas.

Para Castro Pozo, el yanacona no puede ni debe desaparecer. La experiencia adquirida en la producción, la calificación de su mano de obra, la relativa intensidad de sus cultivos, etc. permiten advertir su futuro productivo, la necesidad de incorporarlos en la estrategia comunitarista y el error que se cometería desperdiciando sus conocimientos y aptitudes. Castro Pozo, sin embargo, no puede ignorar que el porvenir del yanacona es convertirse en pequeño propietario y que ha sostenido anteriormente que la pequeña propiedad no se aviene con el progreso técnico. Salva por ello esta objeción reclamando la cooperativización de la pequeña propiedad, sugiriendo una suerte de “Cooperativas Agrarias de Usuarios” como “salida”, lo cual le permite mantenerse fiel a su enfoque que, como hemos visto, asocia gran propiedad con progreso técnico. Los problemas derivados de la tensión existente entre propiedad del yanacona y progreso técnico, los resuelve proponiendo la asociación de los yanaconas en cooperativas como una forma de “tránsito”. No escapará al lector, las implicaciones de esta fórmula de Castro Pozo para los problemas generados hoy por el surgimiento de los parceleros...

Una vez analizadas las comunidades, latifundios y pequeña propiedad privada según criterios que asocian tipo y tamaño de propiedad con progreso técnico, Castro Pozo extiende su mirada al funcionamiento global de la economía peruana. Su criterio de evaluación de ésta es la relación entre oferta productiva y necesidades sociales pues está convencido que es la satisfacción de las necesidades sociales el objetivo central de la producción y la línea orientadora de la actividad agropecuaria e industrial. Por ello, usa el indicador de consumo, expresión económica de las necesidades sociales satisfechas por la producción, como criterio operativo para el análisis de la economía peruana.

Luego de ello, Castro Pozo presenta tres tablas y da cuenta de su conocimiento de una cuarta, las que le sirven para desarrollar sus puntos de vista. La primera tabla, la tabla del consumo nacional en 1933, registra los productos consumidos y sus expresiones cuantitativas en diferentes unidades de medida. En dicha tabla de consumo se incluyen tanto los productos nacionales como los importados. La segunda tabla registra los productos alimenticios importados para el consumo nacional en 1933. La tercera, muestra el valor de la importación de alimentos en el período 1924-1933. Finalmente, sin presentarla, hace referencia a una tabla de exportaciones de la producción nacional.

El análisis de dichas tablas conduce a Castro Pozo a conclusiones que mantienen aún hoy, una extraordinaria actualidad. En primer lugar, luego de verificar las diferencias entre el total de la producción nacional de alimentos y el total del consumo nacional así como la cobertura de esa diferencia por la producción importada, Castro Pozo concluye denunciando la irracionalidad de la actividad productiva y la responsabilidad del gran latifundio costeño. En este sentido, señala que las zonas de gran cultivo en la costa en poder de los latifundistas se orientan a la producción para el exterior de algodón, caña de azúcar y arroz y que las tierras de los pequeños propietarios son usadas para fines similares. Ello determina una reducción de la oferta alimentaria en relación con las necesidades y la demanda que, por un lado, justifica las importaciones con el consiguiente drenaje de divisas, por otro, encarece los precios de los alimentos en el mercado interno. Ello le permite criticar la orientación del latifundio a la ganancia y no a la satisfacción de las necesidades de la población, la hipertrofia del gran cultivo costeño y el error de los pequeños propietarios rurales al tratar de competir, con costos más altos, con los latifundistas. Por lo anterior, Castro Pozo reclama una reorientación de la producción de las tierras de los pequeños propietarios y las comunidades costeñas hacia la producción de alimentos para el mercado interno, reclamo que se

asociará más adelante con la demanda de convertir las comunidades de sierra en productores rentables de alimentos para el mercado interno. De ese modo, se puede incrementar la producción nacional de alimentos, cerrar la brecha externa y abaratar sus precios internos.

En segundo lugar, la comparación entre la tabla de importación de alimentos y la tabla de exportación, conduce a Castro Pozo a concluir que "El Perú exporta de su producción un buen porcentaje de artículos alimenticios similares a los que importa para su consumo". Ello sólo puede explicarse, según Castro Pozo, por el desconocimiento de las necesidades de la población, la irracionalidad de los exportadores o, lo que considera más plausible, por la vocación de éstos por el lucro antes que la atención de las necesidades sociales.

El análisis de la tabla de importación de alimentos entre 1924-1933 indica el descenso en casi el 50% de las importaciones a lo largo del citado período. Las causas de esa reducción de las importaciones no se debe, ni mucho menos, al crecimiento de la producción interna sino a la crisis de divisas derivadas de la política de endeudamiento practicada por Leguía, al crecimiento de la desocupación y la reducción de los salarios, al estancamiento técnico-productivo de las empresas; en definitiva, Castro Pozo denuncia el estado de subconsumo de la población. El registro de esta situación lo motiva a retornar al diagnóstico de las condiciones que pueden operar un cambio en la producción de alimentos. Luego de recordar sus críticas al latifundio y a los capitalistas nacionales dependientes del capital y mercado externo, así como al escaso desarrollo técnico-productivo de los instrumentos de producción empleados en el agro serrano y en la pequeña propiedad rural y las comunidades de costa, nuestro autor formula un conjunto de propuestas en relación con la viabilidad y el transporte, el sistema crediticio y la reorientación de la producción.

En relación con el transporte y la vialidad, Castro Pozo señala que el control extranjero de los mismos estrangula la vitalidad del incipiente proceso de industrialización fabril y agropecuario. El alza de las tarifas y los fletes prohibitivos incrementan los costos de producción de modo tal que impide el transporte hacia la costa de la producción de la sierra y favorece la importación de alimentos a precios más bajos que los de aquella. Por otro lado, el control de las políticas viales ejercido por los gamonales obstaculiza el eslabonamiento de los centros de consumo y producción, aísla la sierra e impide organizar el avance hacia la selva. Por ello, propone la nacionalización del transporte por el Estado y el establecimiento de “un plan científico de vialidad nacional que responda . . . no sólo a la realidad topográfica y económica del Perú en sus zonas costeña, serrana, montañosa y forestal sino . . . esencialmente a sus posibilidades económico-demográficas en el porvenir . . .”

En relación con el sistema crediticio, Castro Pozo duda que la nacionalización del crédito, entendido como entrega de los bancos a los capitalistas nacionales, permita la promoción de un cambio en la actividad productiva y el apoyo a las comunidades y pequeños empresarios. El afán de lucro de los grandes capitalistas nacionales y su dependencia del exterior inhiben la posibilidad de usar el crédito para la promoción de las comunidades, la pequeña propiedad individual, las industrias nacionales y el desarrollo del agro y la producción alimentaria. Para Castro Pozo la salida se encuentra en un sistema crediticio, “defensivo” de estos grupos sociales, de sus sistemas de propiedad y finalidades productivas y “previsor” de su desarrollo. Por ello, retorna a la defensa de las cajas de crédito rurales, comunales o municipales de orientación cooperativa.

Refiriéndose a la reorientación de la producción alimentaria, Castro Pozo insiste, como veremos más adelante, en la modernización técnico-productiva de las comunidades y pequeñas

propiedades costeñas y en su orientación hacia el pluricultivo de alimentos para el mercado interno, apoyados en la acción del Estado, en la transformación del sistema crediticio y en una nueva política de vialidad y transporte. Estas opciones se basan en la visión que Castro Pozo tiene de las aptitudes de la sierra y la costa para la producción. En efecto, por su constitución geográfica, inadecuada para el gran cultivo y por su clima, apto sólo para la labranza de determinadas plantas, la sierra “vuelve imposible” la aplicación de la mecánica industrial “en su actual estado”. En ella sí existen condiciones, en cambio, para la producción de alimentos para el consumo nacional, como para el desarrollo en gran escala de la cebada y el trigo. Pero para ello, según Castro Pozo, es preciso “inventar más instrumentos de labranza que los existentes”. La costa, en contraparte, por sus condiciones naturales permite tanto el monocultivo a gran escala para la exportación, como la producción de alimentos por las pequeñas propiedades rurales y las comunidades para el consumo interno. En estas, sin embargo, es preciso incrementar sus técnicas productivas. Pero el pluricultivo de alimentos y “el establecimiento de las industrias anexas para manipular los subproductos agropecuarios” demandan no sólo de modernización técnica sino de un cambio en los sistemas de producción. De este modo, siempre según Castro Pozo, se cumplirá la “ley” por la cual el primer objetivo de la industria es satisfacer las demandas del consumo interno.

La última conclusión del análisis de las tablas de producción y consumo es la comprobación de la “desvertebración económica que padece el Perú” y la “desarticulación” de su producción. Según nuestro autor “Es elemental suponer que quienes producen o manufacturan un artículo o lo necesitan para expendio o consumo *se pongan en relación por sí mismos, o intervenga el Estado para crear y regularizar estas relaciones, que equilibran la balanza de producción y consumo y la de pagos en el exte-*

rior, donde no se compre sino aquello que el país no pueda producir económica y razonablemente” (El subrayado es nuestro).

Y más adelante señala “*Asombra también el que haya artículos de importación de fácil manufactura o modificación química* cuya cuantía asciende a algunos millones de soles oro y, no obstante, *no se haya implementado en el país la pequeña industria que abastezca esta necesidad”*. (El subrayado es nuestro). Para el lector familiarizado con las actuales propuestas para reorientar la producción nacional no le será difícil valorar la contemporaneidad de los planteamientos de Castro Pozo y su notable capacidad para anticipar el contenido de lo que décadas más tarde se conoció como proceso de sustitución de importación, reestructuración de la matriz insumo-producto, auto-centramiento del aparato productivo y concertación económica. Esta es, sin duda, una extraordinaria contribución de Castro Pozo que, en este plano, supera en agudeza, realismo y profundidad los aportes que en esos años habían realizado Mariátegui y Haya.

El componente cooperativo de la estrategia comunitarista se expresa finalmente en la propuesta del inicio de la conversión de comunidades en cooperativas. Como veremos más adelante, no se trata para Castro Pozo de reemplazar la estructura organizativa de las comunidades, dividir las en organizaciones productivas independientes o sustraer de la autoridad del consejo comunal la dirección del desarrollo económico. Se trata más bien de usar las estructuras institucionales comunales y su organización del trabajo para aprovechar las potencialidades de la renovación técnico-productiva y hacer uso de sus recursos naturales y su experiencia transformadora en nuevas líneas de actividad económica. La complejización y expansión del horizonte de actividades comunales, así como una nueva red de relaciones económicas e institucionales con el Estado y el mercado, crearán las condiciones para nuevas y voluntarias formas de organización cooperativa de la producción.

Castro Pozo piensa en dos modos de realización de su propuesta. El primero se basa en la decisión autónoma de las comunidades en un proceso organizativo voluntario que marcha de “abajo hacia arriba”. El segundo, sin abdicar de su carácter voluntario, se basa en las decisiones del Estado en un proceso aparentemente de “arriba hacia abajo”.

Como no podemos exponer el largo y preciso conjunto de pasos y procedimientos de la propuesta de Castro Pozo, nos limitaremos a señalar sus características generales. Cuando las comunidades decidan por sí mismas iniciar el proceso de tecnificación productiva y organización cooperativa de la producción pueden constituir una cooperativa agrícola inicial sobre la base de la puesta en común de tierras, ganado, dinero y del uso en común de los fondos generales y específicos. Progresivamente, la comunidad a través de su consejo comunal, puede optar por la creación de organizaciones cooperativas en líneas específicas de actividad ganadera, agropecuaria, minera o de comercialización o consumo hasta asociarlas en una cooperativa integral, de la cual dependerán las cooperativas sectoriales creadas. Por cierto, el camino puede ser inverso, esto es, iniciarse con la creación de una cooperativa integral y luego de ello proceder a crear organizaciones cooperativas en áreas específicas de actividad productiva dependientes de aquella.

Dos o más comunidades pueden igualmente asociarse para la constitución de cooperativas sean productivas, ganaderas, de crédito o de consumo, dependientes de un directorio comunal conjunto compuesto por los miembros de los consejos comunales de las comunidades asociadas. Cinco o más cooperativas de crédito, en una misma provincia o departamento, pueden constituir una caja indígena dirigida por un Consejo de Crédito nombrado por los directorios comunales. La caja indígena no sólo opera como fuente crediticia de las cooperativas comunales asociadas sino también para la compra en común de insumos, ins-

trumentos de producción o medios de consumo y para la venta en común de la producción de las cooperativas comunales.

La propuesta de Castro Pozo a las comunidades incluye asimismo un conjunto de recomendaciones para la mejor organización del trabajo desarrollado en las mingas, así como un innovador planteamiento sobre la educación comunal-cooperativa. En efecto, Castro Pozo sugiere combinar el estudio y el trabajo productivo diferenciando sus contenidos y tiempos según los niveles de edad. De este modo, de los 7 a los 12 años la totalidad del tiempo se dedica al estudio; de los 12 a los 16, cuatro horas diarias se dedican a las faenas agrícolas y el resto del tiempo al estudio en escuelas-granjas o escuelas talleres; de los 16 a los 18 años, cinco horas se dedican al estudio-trabajo en dichas escuelas. Este proceso es supervisado por “el amigo de los niños” responsable educativo de la comunidad. Las escuelas comunales de huertos y talleres son financiadas por las Cajas Indígenas y se enlazan con la supervisión general del Estado.

Para la promoción de la cooperativización de las comunidades a partir del Estado, Castro Pozo se remite al contenido de un notable proyecto de ley “para establecer granjas-escuelas y fomentar la industria agropecuaria en las comunidades indígenas” presentado por el grupo parlamentario socialista en la Asamblea Constituyente. Como en el caso anterior, no podemos dar cuenta de la totalidad de su articulado pero sí de sus contenidos más importantes. El proyecto ordena, en el campo educativo, la constitución de escuelas prácticas de agricultura, ganadería e industrias conexas. Los estudios son previstos con una duración de tres años y los contenidos de los cursos abarcan una amplia y concreta gama de conocimientos y habilidades prácticas en agricultura, ganadería, avicultura, industrias alimentarias, mecánica agrícola, contabilidad básica, operaciones crediticias, mercado, medios de transporte (tarifas y fletes), nociones de economía rural, etc., etc. Dichas escuelas son dirigidas en

el plano académico por un perito o técnico agropecuario y en el plano administrativo por un Consejo compuesto de vecinos elegidos por los propietarios agrarios más cercanos que pagan los impuestos que financian las escuelas y por los que, sin pagarlos, conducen directamente sus tierras. La supervisión de las escuelas corre a cargo del Consejo Directivo de Enseñanza Agrícola Nacional, organismo del Ministerio de Fomento.

El proyecto ordena que la mitad de la producción de la escuela se venda al personal que labora en ella y la otra mitad al mercado. Los ingresos provenientes de la venta al mercado se remiten al fondo de financiamiento de las escuelas comunales. Se prevé también los mecanismos de cooperación entre las escuelas y se reconoce el derecho de las asociaciones particulares, municipalidades y consejos departamentales a crear escuelas en sus respectivas jurisdicciones. El financiamiento de las escuelas comunales se organiza sobre la base de impuestos a todos los propietarios de tierra y figura como una cuenta en el Banco Agrario.

El mismo proyecto de ley autoriza a los egresados de las escuelas a asociarse con comuneros de la misma comunidad para formar cooperativas de producción agropecuaria bajo la dirección técnica de uno de los egresados. El funcionamiento de tales cooperativas es apoyado por los fondos del Banco Agrícola quien presta recursos para capital de trabajo como para capital de inversión. Los préstamos del Banco son al 60/o anual y amortizables en 10 años. Lo que la cooperativa adquiere con esos fondos es mantenido como prenda o garantía del pago de los préstamos. Se ordena igualmente al Banco canalizar hacia dichas cooperativas hasta el 500/o de sus utilidades anuales. Por su parte, el Banco Hipotecario es ordenado para prestar, hasta el 400/o de sus fondos de reserva, a las municipalidades y consejos departamentales para la compra de tierras de producción a destinarse a cooperativas agrícolas y ganaderas. Se prescribe asi-

mismo la asociación de cooperativas para la centralización de compras y ventas así como la creación de cooperativas de crédito formadas en base a la asociación de dos o más comunidades cooperativizadas. Finalmente, las cooperativas actúan dentro del marco de competencia administrativa del Consejo Administrativo de la comunidad, el cual es elegido por la Asamblea Comunal e incluye a los egresados y comuneros cooperativistas.

Como se observa, el proyecto integra la organización productiva con el sistema educativo, renueva el sistema educativo nacional asociándolo al trabajo y define un contenido curricular apto para el desarrollo de habilidades técnico-productivas; asegura el financiamiento de la experiencia y su capacidad para generar cooperativas de producción y los servicios de apoyo correspondientes; garantiza el incremento de la calificación técnica de los comuneros y coloca a los comuneros calificados en la dirección del proceso productivo y la organización empresarial; relaciona a las cooperativas con las organizaciones municipales y departamentales, el sistema financiero y los organismos político-administrativos del Estado. Este campo de experiencias innovadoras, sin embargo, no rompe la unidad de la comunidad ni desconoce la autoridad del Consejo Comunal. Más bien, él surge y se desarrolla de modo arborescente a partir del respeto a la organización comunal pero impactándola progresivamente no sólo con los efectos de la calificación técnico-empresarial de sus miembros, la adquisición de nuevos instrumentos de producción y el crecimiento progresivo de sus utilidades sino también desarrollando y complejizando su organización interna, sus competencias y ámbitos de acción, así como sus relaciones institucionales con el entorno inmediato y el Estado.

Hasta aquí el pensamiento y las propuestas de Hildebrando Castro Pozo.

LA ESTRATEGIA COMUNITARISTA Y LA CONSTRUCCION SOCIALISTA

A estas alturas de la exposición conviene preguntarse por la relación entre la estrategia comunitarista y la identidad socialista de su autor. Como el lector habrá apreciado, el comunitarismo combina tareas que los marxistas convencionales diferencian como “nacionales” y “socialistas” y que, por ello mismo deberían conducirlos a percibir la propuesta de Castro Pozo como una “estrategia de transición” o, para decirlo en el lenguaje de ahora, “una transformacción nacional en camino al socialismo”. Lo cierto es que Castro Pozo no se plantea en su libro el problema de la naturaleza de la estrategia que propone, o alude a ésta, en ocasiones, como si simple y llanamente fuera socialista.

Creo que para explicarse la posición de Castro Pozo conviene remitirnos a su visión del socialismo o, más bien, a la interpretación que podemos realizar de su sentido. Si nuestra interpretación es plausible, Castro Pozo debió entonces conceputar el socialismo peruano como una *creación contemporánea* de la inteligencia y la acción colectiva de los peruanos. En otros términos, el socialismo no preexistía a la acción del presente y, por tanto, no podía reducirse a una reproducción de la comunidad tradicional o a su generalización en el país. En ese sentido, el socialismo debía ser *creado* en el presente. Pero tampoco el socialismo, como organización de la sociedad y el Estado, podía ser importado de Occidente, es decir, transplantado, aclimatado y desarrollado en el país. Por ello, el socialismo debía ser una creación *nacional*. Menos aún el socialismo podía definirse como un objetivo del futuro, como una sociedad y un Estado situado en el porvenir y necesitado por tanto de un estadio transicional para alcanzarlo. En ese sentido, el socialismo debía ser producido en el *presente*. Por cierto, y como hemos señalado anteriormente, que el socialismo se definiera como una creación nacional contemporánea no significó para Castro Pozo el rechazo de las tradiciones nacionales, del aporte cultural occi-

dental y, menos aún, de su construcción progresiva en el tiempo.

La definición del socialismo como creación nacional contemporánea se basaba en una operación intelectual y práctica previa: la criba metódica de las tradiciones nacionales, del aporte occidental y el examen atento de la realidad del Perú contemporáneo. Como hemos referido, la conclusión de la criba y el examen realizados por Castro Pozo lo conduce a optar por una modernización endógena de la sociedad peruana. Dicha modernización endógena se basaba a su vez, en relación con el plano histórico-nacional de su reflexión, con el descubrimiento de la comunidad indígena como expresión vital de las tradiciones nacionales. Pero en el plano histórico-universal de su reflexión, es decir, en su visión de Occidente, la opción por la modernización endógena se basaba en el progreso técnico de la industrialización europea y norteamericana *desprendida de su envoltura capitalista*.

De lo anterior inferimos que la visión de Castro Pozo estaba orientada, vale decir, simultáneamente unida y conflictuada, por su necesidad de preservar la comunidad (la tradición nacional) y de introducir el progreso técnico (el aporte de Occidente). La forma de resolver esta tensión en su pensamiento pasa no sólo por reclamar una renovación técnico-productiva de la comunidad, conciliando así los dos polos de su visión, sino creando un envoltorio organizativo de esa renovación técnico-productiva de la comunidad que no podía ser ni la reproducción de su organización tradicional ni la organización de la empresa capitalista de Occidente. Ese envoltorio organizativo-empresarial fue el cooperativismo. El cooperativismo entonces surge endógenamente en su pensamiento como la combinación superior de la comunidad y el progreso técnico y como consecuencia del rechazo, en la primera, de su tendencia conservadora, atada como lastre al pasado, y, en la segunda, de su asociación con la

modalidad privatista o el espíritu individualista con el cual se asociaba en Occidente.

Mirado en esta perspectiva, *el socialismo* es percibido por Castro Pozo, si nuestra interpretación es acertada, *como el instrumento central de la modernización endógena de la sociedad peruana o como su forma histórico-nacional de realización*. Pero si el cooperativismo es la clave central del socialismo y él se instala en el tejido organizativo vivo de la sociedad de su tiempo, vale decir, en las miles de comunidades que nucleaban a la mayoría de la población peruana, entonces el socialismo no es una ni una tarea del futuro, ni una etapa del desarrollo histórico situada en el porvenir. *El socialismo es posible ahora* y, por tanto, una estrategia que incorpora al cooperativismo como su componente central es una estrategia socialista. *El comunitarismo es*, por ello, el socialismo en movimiento.

Pero como hemos visto, la sociedad peruana de los 30 se extiende más allá de las comunidades y presenta formas organizativas y articulaciones internas y externas diferentes. Ello plantea entonces el problema de la vinculación del decisivo componente cooperativo con el conjunto de esas formas y articulaciones ajenas. Dicha vinculación podía ser pensada como el logro de un equilibrio precario entre las distintas lógicas que impulsan el cooperativismo y sus articulaciones “naturales” y las otras formas organizativas con sus correspondientes articulaciones. El señalado equilibrio, que al final de cuentas expresa los conflictos de las lógicas en presencia o los intenta resolver como sumatoria de diversas lógicas y formas organizativas, es la clave secreta de lo que el marxismo convencional denomina “estrategias de transición”. Estas, como sabemos, se basan en una separación entre los movimientos y los estados “nacional revolucionarios” o “democrático-nacional-populares” y el movimiento y el estado socialista, así como en el extrañamiento de las “tareas nacionales” del presente y las “tareas socialistas” del

futuro. A su vez, estas estrategias se fundamentan en una percepción del socialismo como modelo futuro y no como movimiento nacional contemporáneo en desarrollo y concluyen por ello escindiendo las finalidades de los cambios presente y las que corresponden a los cambios a producir en el futuro.

Es mi impresión que Castro Pozo no se planteó siquiera estos problemas, al menos en el libro que comentamos, porque su propio enfoque de la historia peruana y del socialismo los habían resuelto ya de un modo creativo y por tanto diferente. Según creo entender, su resolución de los problemas señalados pasó por extender al estudio de los conflictivos vínculos del componente cooperativo y los otros componentes los mismos criterios que le habían servido para organizar su visión del socialismo como modo histórico de la modernización endógena de la sociedad peruana. Recordemos en este sentido que del mismo modo que Castro Pozo percibe el mestizaje como un hecho indiscutible por ser producto de una historia consumada, literal y prácticamente imborrable, del mismo modo reconoce el yanaconaje y la pequeña propiedad rural e industrial como realidades surgidas del decurso histórico del país. Ellas son, por tanto, realidades nacionales ancladas en la historia y por tanto vitales componentes del paisaje contemporáneo del Perú. Si ello es así, entonces ellas deben ser sometidas al mismo tipo de promoción y cambio que Castro Pozo plantea para las comunidades, vale decir, deben sufrir el impacto del progreso técnico y del incremento consiguiente de su producción y productividad, así como deben igualmente ser orientadas progresivamente a una asociación de sus servicios y flujos que les coloquen en el camino de la cooperativización. El proceso de cooperativización entonces, vistos los orígenes y realidades distintas de comunidades, yanaconazgo y pequeña propiedad, no puede tener o expresarse en una sola y única forma organizativa y por ello Castro Pozo deja abierto el camino a una pluralidad de formas, siempre

y cuando ellas sean autónomas, asociativas y aptas para el progreso técnico.

Ahora bien, al reflexionar, del modo que lo hacemos, no estamos convalidando la particular forma en que Castro Pozo pensó el progreso técnico pues dicha forma fue tributaria del concreto nivel tecnológico alcanzado por los instrumentos de producción del mundo industrial de su tiempo. Hoy ya no es posible asociar, como sí lo fue en los 30, progreso técnico con tamaño y forma de la propiedad, pues el desarrollo tecnológico actual permite su asociación con la pequeña y mediana propiedad e incluso con la simple propiedad personal o familiar. Y del carácter determinado del nivel tecnológico de su tiempo Castro Pozo fue, como hemos visto, muy consciente. Mucho más importante resulta, sin embargo, observar la manera como su noción de progreso técnico impulsó su reflexión y determinó la forma de resolución del problema de los vínculos entre el cooperativismo y las otras formas organizativas en la estrategia comunitaria, así como contribuyó a su propia visión del socialismo. En efecto, direccionado por el vector del progreso técnico Castro Pozo reparó en las pequeñas agroindustrias e industrias de transformación de las comunidades que, en su perspectiva, continuaban los antiguos obrajes. Por ello reparó también en la calificación y experiencia productiva de los yanaconas como en las aptitudes de ellos y de los comuneros para la renovación técnico-productiva. Por ello demandó la creación de nuevos y más calificados instrumentos de producción para las comunidades y los pequeños propietarios rurales y urbanos como condición para el pluricultivo de alimentos y la progresiva resolución del problema alimentario del país.

Pero acaso lo más decisivo del rol jugado por el progreso técnico en la reflexión de Castro Pozo fue su visión del proceso de desarrollo del país. Como hemos visto, las condiciones impulsoras del progreso técnico se asociaron en su mente con la ex-

pansión de la demanda y la formación del mercado nacional. En este sentido, sólo una demanda ampliada del mercado interno creaba las condiciones para el crecimiento de la oferta, la que a su vez hace necesario la renovación técnica de los instrumentos de producción. Pero a su turno, un enfoque de la economía basado en la relación de producción y consumo, de demanda y progreso técnico, supone un progresivo proceso de sustitución de importaciones alimentarias y el uso de los recursos naturales propios, para la generación de una oferta primero agrícola y luego industrial destinada a satisfacer la demanda interna. Dicha sustitución sin embargo no se orienta, como fue el caso en el proceso industrial peruano de las décadas siguientes, a los productos finales de consumo. Cuando Castro Pozo habla de “modificaciones químicas” que faciliten producir aquí bienes que se importan, o cuando se refiere a la necesidad de “inventar” nuevos instrumentos de producción para uso de comunidades y pequeños propietarios rurales y urbanos. lo que en realidad está aludiendo es a un proceso de industrialización basado en la producción nacional de equipos, insumos y bienes de consumo.

Porque ello es así, critica la desarticulación del aparato productivo nacional y demanda esa relación entre productores y el Estado que hoy se conoce como concertación económico-productiva. Que ese proceso lo asocie a una resolución progresiva de los problemas de las divisas y el sector externo, no es sino una muestra de su desarrollado grado de conciencia respecto a la dependencia económica del Perú. Más aún, que el conjunto de ese proceso se base (en su visión) en el desarrollo de la estructura vial así como en la reorientación del crédito, en una expansión del mercado por la vía de los ingresos y de una transformación del sistema de instrucción que combina el trabajo, el aprendizaje técnico y la formación educativa general, etc. constituye una prueba definitiva, según nuestro punto de vista, que la suya fue, en realidad, *la primera estrategia económica de desarrollo formulada desde una opción socialista.*

Como hemos visto también al analizar su anterior obra, como en el registro de sus intervenciones parlamentarias, Castro Pozo formuló también, aunque sólo en sus grandes rasgos, un programa político asociado a su estrategia económica. El reclamo de la descentralización económico-financiera y la regionalización, de municipalidades libremente elegidas y convertibles en órganos dirigentes del desarrollo local, del funcionamiento de una cámara funcional junto a una cámara política, de un mecanismo central de comunicación del Estado con los productores, de un sistema de planificación "estadual", de consejos departamentales de desarrollo, de la nacionalización del transporte, la democratización del crédito para el desarrollo económico y el control público de las grandes empresas con participación de los trabajadores en las utilidades, etc., etc., constituyen nuevas pruebas del profundo, global y unitario sentido de su estrategia de desarrollo. Que todo ello se combinara con una acción intencional y persistente al logro de la unidad de los partidos socialistas, aprista, comunista y descentralista y con una apuesta por la democracia político-social, no hacen sino confirmar el significado mayor de su propuesta.

En la perspectiva señalada, conviene retornar al problema de la naturaleza de su estrategia comunitarista. Todo aquello que en su propuesta puede ser percibido como el componente no socialista o política y técnicamente "neutro" (yanaconazgo, pequeña propiedad agraria y urbana, formación simultánea de un aparato productivo y un mercado integrado, proceso de sustitución de importaciones hasta la producción nacional de equipos, insumos y bienes finales, etc., etc.) eran para Castro Pozo componentes nacionales. Por tanto, la aplicación a ellos de los mismos criterios que fundan su opción por el socialismo concluyen determinando que lo nacional y lo socialista no sean sino expresiones de una misma visión del desarrollo del país. Para comprender lo anterior es preciso reconocer que para Castro Pozo *el socialismo no sólo no es posible sin su contenido nacional*

sino que en su "esencia" él no es sino una cualidad de lo nacional, esto es, una forma que adquiere "lo nacional" en su desarrollo. Ello quiere decir entonces que "lo nacional" y "lo socialista" no son sino dos formas, teóricamente alienadas por el marxismo convencional, de nombrar un único, mismo y progresivo proceso histórico a través del cual la sociedad y el Estado peruano se modernizan endógenamente. Todo ello encuentra su explicación última en la forma como Castro Pozo, y con él Mariátegui y Haya, analizan el problema de las relaciones entre la nación y su desarrollo, por un lado, y el marxismo y el socialismo, por otro. Ellos, para decirlo brevemente, no descubren la nación a partir del socialismo sino que se encuentran con el socialismo cuando están reflexionando sobre la nación peruana.

Por cierto, al concluir esta interpretación no estoy seguro si la orientación conductora de estas reflexiones pertenece a Castro Pozo o revela más bien mis propios puntos de vista. Como este problema no es posible, al menos para mí, resolverlo ahora, no me queda sino dejarlo abierto. A todos les ocurre, y no sólo a mí, que la interpretación personal de un punto de vista ajeno no sea sino la exposición involuntaria del personal punto de vista de quien formula la interpretación. Por ello no es casual que la mano del inconsciente seleccione el objeto de su interpretación y el significado de ésta . . . ¿cómo evitarlo?

ВАНУ СОМСТ ПІВ

UNMSM-CEDOC

Hildebrando Castro Pozo fue, sin duda alguna, uno de los más notables pensadores socialistas del Perú y su obra, comparable en todos sus sentidos a las de Mariátegui y Haya, las supera, según nuestra opinión, en el método interpretativo y en el rigor con que analizó la concreta evolución histórica y económica del país y los problemas económico-sociales de su tiempo. Probablemente por ello, siempre según nuestra opinión, ella deja a las generaciones actuales un legado de orientaciones y propuestas más precisas que las de aquellos, para el examen de los problemas del presente y del futuro económico del país.

Cierto es que Castro Pozo no formuló un análisis explícito del imperialismo ni de las clases sociales, de la envergadura del formulado por Haya. Tampoco elaboró un análisis político-cultural ni una reflexión sobre las relaciones de la cultura, la ética política y el socialismo comparable en calidad a los de Mariátegui. No ingresó, asimismo, como no ingresaron Haya y Mariátegui, al análisis institucional del sistema político. Y, más aún, algunos de sus enfoques y propuestas se resienten por el paso del tiempo. Pero el tratamiento explícito de los problemas y temas que reclamaron su atención, la orientación de su mirada hacia los procesos histórico-culturales internos, la profundidad y agudeza de sus interpretaciones, el carácter simultáneamente realista y anticipatorio de sus propuestas y la austera moral de su conducta cívica, obligan a los peruanos de hoy al conocimiento de su obra y al reconocimiento de su fecundo magisterio moral, intelectual y político.

La impresión de este libro
estuvo a cargo de VIDEO IMPRES S.A.
Pasaje Olaya 139, Of. 305 - Lima 1
Talleres: Francisco Gutiérrez 656 - Parque Unión,
Lima, 1, Telf. 619072
Febrero, 1989

SERIE: AVANCES CEDEP

1. **Participación en decisiones**
Carlos Franco.
Lima, 1979. 34 págs. (mimeo)
2. **Modelos societarios, participación y personalidad**
Carlos Franco
Lima, 1980. 22 págs. (mimeo)
3. **Las estrategias de participación en América Latina**
Francisco Guerra García.
Lima, 1981. 20 págs. (mimeo)
4. **EL AGRO COSTEÑO: modalidades empresariales asociativas.**
Arturo Chávez, Manuel Morón y otros.
Lima, 1988. 137 págs.
5. **PERU Y AMERICA LATINA: modelos societarios y estrategias de participación**
Carlos Franco, Francisco Guerra García.
Lima, 1988. 103 págs.
6. **EL PERU DE LOS 90: un camino posible**
Carlos Franco
Lima, 1989. 106 págs.
7. **CASTRO POZO: nación, modernización endógena y socialismo**
Carlos Franco
Lima, 1989. 116 págs.

PEDIDOS:

Av. José Faustino Sánchez Carrión 790
Magdalena del Mar - Lima, 17
Telf. 62-9833



CENTRO DE ESTUDIOS PARA EL DESARROLLO Y LA PARTICIPACION

UNMSM-CEDOC