

Víctor Andrés Belaunde y el debate intelectual en torno a la realidad peruana

Ricardo Cubas Ramacciotti

Universidad de los Andes (Santiago, Chile)

En 1914, Víctor Andrés Belaunde concluyó un famoso discurso pronunciado en la ceremonia de apertura del año académico de la Universidad de San Marcos con una elocuente frase: “¡Queremos patria!”.¹ Detrás de esta exclamación enunciaba algunas de las inquietudes que acompañarían apasionadamente su labor intelectual, política y existencial a lo largo de toda su vida: la reflexión en torno a los problemas más agudos del Perú, pero también la valoración de las tradiciones que formaron a nuestro país. Pues si bien Belaunde fue desde su juventud un severo crítico de los extravíos nacionales, fue sobre todo un creyente en lo que Basadre posteriormente llamaría la “promesa de la vida peruana”, es decir, “un ideal de superación individual y colectiva” que debía ser obtenido por el desarrollo integral del país; “la explotación de sus riquezas, la defensa y acrecentamiento de su población, la creación un *minimum* de bienestar para cada ciudadano y de oportunidades para ellos”.²

La promesa implicaba también para Belaunde la formación de un espacio donde existiera una identidad y una tradición común que no excluyera sino integrara las diversas culturas locales. Esta promesa no era un ideal que debía construirse después de arrasar con el pasado, sino que debía estar arraigado en la historia y en la cultura del país para poder proyectarse hacia el futuro.

Tomando en cuenta estas consideraciones el objetivo de este artículo es analizar brevemente el debate intelectual sobre la realidad peruana existente en los siglos XIX y XX para entender cuáles fueron los principales aportes de Víctor Andrés Belaunde para la mejor comprensión del Perú y en qué medida algunos aspectos de su pensamiento siguen siendo vigentes.

¹ Víctor Andrés BELAUNDE, *Meditaciones Peruanas*. Lima: Edición de la Comisión Nacional del Centenario, 1987. pp. 130.

² Ernesto YEPES DEL CASTILLO (comp.), *Memoria y destino del Perú: Jorge Basadre, textos esenciales*. Lima, Fondo Editorial del Congreso del Perú, 2003, pp. 94-95.

Interpretaciones de la realidad peruana

Indudablemente, Belaunde no fue el primero ni el último en hacer un examen de los problemas históricos del Perú. Javier Prado en *El estado social del Perú durante la dominación española* (1894) había buscado los orígenes y causas de la crisis peruana desde la conquista. Manuel González Prada se alzó como uno de los más duros críticos de los vicios nacionales en obras que tuvieron un carácter radical de denuncia y protesta. Francisco García Calderón en *El Perú Contemporáneo* (1907) hizo un primer intento de interpretación sistemática e interdisciplinaria de la sociedad peruana. Posteriormente tanto José Carlos Mariátegui como Víctor Raúl Haya de la Torre elaborarían interpretaciones sobre el Perú que luego se expresarían en proyectos políticos concretos. El primero en sus famosos *Siete Ensayos de Interpretación de la Realidad Peruana*, tomando en cuenta las condiciones sociales específicas del país, buscó encarnar al marxismo a un entorno cultural radicalmente distinto al europeo. El segundo, inspirado en diversas fuentes ideológicas reformistas y revolucionarias, elaboró un pensamiento político que buscó adaptarse a la realidad del Perú, pero con el anhelo de convertirse en el sustento de un movimiento de dimensiones continentales. También surgieron corrientes indigenistas que reivindicaron con gran ardor la cultura nativa mostrando muchas veces una oposición radical a toda influencia occidental. Un importante representante de esta visión fue sin duda Luis E. Valcárcel en *Tempestad en los Andes* (1927).³

Belaunde coincidió con todos estos autores en su preocupación por los problemas nacionales, sin embargo se distinguió por esbozar un modelo de interpretación que buscaba una reconciliación del Perú con su pasado y sus tradiciones. La originalidad de su pensamiento, junto con la de algunos miembros de su generación, entre los cuáles destacó José de la Riva Agüero, estuvo en la renuncia a una visión radicalmente negativa de la historia y la realidad del Perú para revalorar el proceso de formación y desarrollo del país. Creer en el Perú como promesa hacia el futuro implicó también creer en el Perú como una realidad actual, vigente y rica a pesar de sus profundos problemas.

Ciertamente, desde la independencia del Perú, una de las características constantes del pensamiento y de los proyectos políticos peruanos fue la negación del pasado y de las tradiciones del país en vistas a instaurar nuevos modelos de sociedad. El liberalismo decimonónico renegó del pasado hispánico desde un primer momento y pretendió recrear los modelos jurídicos y políticos de las revoluciones francesa y americana en una realidad radicalmente distinta. Probablemente, el utopismo formalista de las elites intelectuales y su incapacidad de crear instituciones adecuadas a la realidad social del país fue una de las muchas causas del constante conflicto entre la legalidad del estado peruano y el poder real ejercido por los caudillos.

³ Hay una edición más reciente en Lima, Editorial Universo, 1972.

Posteriormente los positivistas, entre los cuales destacó Javier Prado, además de plantear un oscuro enfoque del pasado virreinal esbozaron una visión racista de la población indígena inspirada en el darwinismo social. Para ellos el pasado debía ser superado por los ideales de orden y progreso tomando como paradigmas a los pueblos anglosajones y germánicos. El Perú era considerado como un pueblo enfermo y una de las principales causas de esta enfermedad era la raza. Sólo la inmigración de “razas superiores” y la implantación de un nuevo modelo educativo podrían hacer que el país lograra el tránsito de la barbarie a la civilización.⁴

Este racismo fue contundentemente criticado por Manuel González Prada quien se convirtió en el máximo exponente del pensamiento radical en el Perú. Sin embargo, la reacción de González Prada no significó la construcción de un modelo alternativo ya que casi ninguna institución ni fundamento de la sociedad peruana se salvó de las apasionadas diatribas del poeta. Para González Prada “el Perú no es una nación sino un territorio habitado donde vegetan rebaños de siervos”.⁵ Tampoco encontraba posibilidad en una reconciliación de razas. Los indios serían los únicos portadores de la nacionalidad, siendo la tradición occidental sólo un barniz superpuesto violenta y opresivamente sobre un verdadero Perú nativo. Esto se expresa claramente en su ensayo *Nuestros indios*, pero sobre todo en su famoso discurso del *Politeama* donde sostuvo que:

No forman el verdadero Perú las agrupaciones de criollos y extranjeros que habitan la faja de tierra situada entre el Pacífico y los Andes; la nación está formada por las muchedumbres de indios diseminados en la banda oriental de la cordillera.⁶

El Perú entonces debía ser un proyecto que no debía mirar al pasado como modelo, pues sólo se encontraría opresión en él. Sólo en el futuro, en la construcción de una sociedad donde se extirparan la herencia virreinal y la republicana, junto con el catolicismo, se podría generar un verdadero país. No en vano la frase: “Los jóvenes a la obra, los viejos a la tumba” fue uno de sus lemas más recordados.

Si bien esta visión tuvo el mérito de denunciar la exclusión de la población indígena de la vida nacional y la brutal explotación a la que se veía sujeta, no propuso ningún punto de encuentro sino la lucha y el uso de la violencia para lograr la liberación. De otro lado la idealización romántica del indio como por-

⁴ Un análisis sistemático sobre el racismo en Javier Prado puede encontrarse en el capítulo 3 de Paúl MONTROYA, *Javier Prado y el positivismo peruano*. Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Tesis de Magíster en Historia con mención en Historia Social, 2003.

⁵ Citado por Karen SANDERS, *Nación y tradición. Cinco discursos en torno a la nación peruana, 1885-1930*. Lima, Pontificia Universidad Católica - Instituto Riva Agüero - Fondo de Cultura Económica, 1997, pp. 236.

⁶ Manuel GONZÁLEZ PRADA, *Páginas Libres. Horas de Lucha*. Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1976, p. 45.

tador de todas las virtudes y la demonización de la mayor parte de los elementos traídos por la cultura occidental, incluyendo un obsesivo anticlericalismo, proyectó un maniqueísmo que no tomó en cuenta la complejidad del proceso histórico que durante los últimos siglos había transformado ya de manera irreversible al mundo andino incorporándolo a una esfera cultural más amplia.

González Prada fue un modelo importante para los movimientos radicales. Mariátegui, Haya de la Torre y los indigenistas lo consideraron como un pionero y un visionario que había marcado los derroteros para construir una nueva sociedad. Los indigenistas, especialmente en una etapa inicial, siguieron una tendencia parecida. La reivindicación del indio, la valoración de sus tradiciones estuvo muchas veces acompañado por un ataque radical a todo elemento occidental como puede verse en *Tempestad en los Andes* de Valcárcel. Este autor planteaba la existencia una dicotomía esencial entre Lima y Cusco. Lima representaba el intento de adaptación de la cultura europea. El Cusco representaba la cultura madre, heredera de la tradición milenaria de los incas. El blanco y occidentalizado limeño no podría comprender la esencia y la vida real del hombre del Ande pues no tiene raigambre en la tierra. Sólo al Cusco le estaría reservada la redención del indio. Es decir para Valcárcel existían dos nacionalidades en el Perú lo cual era fruto de un conflicto aún no resuelto desde la conquista.⁷

En el caso de José Carlos Mariátegui, el indigenismo se planteó como un requisito para poder llevar a cabo la revolución en el país y la instauración del socialismo. Pero a diferencia de González Prada su crítica a los problemas nacionales, además de ser más equilibrada, estuvo acompañada de una propuesta de cambio y a diferencia de los indigenistas sostuvo que existían elementos occidentales en la cultura peruana que tenían ya un carácter permanente.⁸ Pero era necesario plantear un modelo revolucionario de transformación de la reali-

⁷ “Unos cuantos hombres misteriosos llegaron al gran imperio cusqueño y en menos de un lustro destruyeron el imperio aborígen. Se formó entonces una doble nacionalidad: la de los vencidos, rota, maltrecha, sin conciencia colectiva; la otra, la de los vencedores, la de los hombres blancos, unimismados en la labor de enriquecimiento individual.... La dualización étnica del Perú se presenta como el más grave problema de su vida política y social; esta heterogeneidad, que los siglos no han podido conciliar, ni amenguar, constituye el peligro de que nuestro país no alcance en muchísimos años el grado de cultura que otros pueblos”. Luis Eduardo VALCÁRCEL, *Del Ayllu al Imperio*, Lima, Editorial Garcilaso, 1925, pp. 22-23.

⁸ Al respecto, Mariátegui señalará que el pensamiento de Valcárcel va demasiado lejos: “Ni la civilización occidental está tan agotada y putrefacta como Valcárcel supone; ni una vez adquirida su experiencia, su técnica y sus ideas, el Perú puede renunciar místicamente a tan válidos y preciosos instrumentos de la potencia humana, para volver, con áspera intransigencia, a sus antiguos mitos agrarios. La conquista, mala y todo, ha sido un hecho histórico. La república, tal como existe, es otro hecho histórico (...). La historia del Perú no es sino una parcela de la historia humana. En cuatro siglos se ha formado una realidad nueva. La han creado los aluviones de Occidente. Es una realidad débil. Pero es, de todos modos, una realidad. Sería excesivamente romántico decidirse hoy a ignorarla”. Citado por Karen SANDERS, *Nación y tradición*, pp. 300-301.

dad, un modelo que debía encontrarse en el marxismo. Por lo tanto, según Mariátegui, para aprehender correctamente el ser del Perú era preciso aplicar el método marxista que consideraba que la base de todos los problemas del país se encontraban en el factor económico.

En este sentido los 7 *ensayos* son siete intentos de aplicación del método marxista a fin de captar adecuadamente el ser esencial no aparential del Perú. El método marxista le daría realismo al análisis de la realidad peruana.⁹

La interpretación de la realidad nacional estuvo al servicio de una ideología y una militancia política y Mariátegui se convirtió en el referente principal de todos los líderes de la izquierda marxista peruana. Los seguidores de Mariátegui en el Perú, entre los cuáles se encuentran notables historiadores, sociólogos e inclusive teólogos, aportaron importantes elementos para la comprensión de la historia peruana, especialmente desde la perspectiva económica y social. Sin embargo, muchos de sus estudios buscaron entender el devenir histórico del país básicamente desde las categorías del conflicto social y la lucha de clases. Desde esta perspectiva la historia peruana habría estado caracterizada fundamentalmente por ser un proceso de opresión donde existirían las condiciones necesarias para impulsar una revolución que a la larga llevaría al establecimiento de la utopía socialista. Esta posición no estuvo exenta de cierto sectarismo ya que los enfoques históricos que se salían de esta línea eran calificados como encubridores de los problemas subyacentes de la sociedad y de estar servicio del sistema de dominación vigente. Muchas de estas premisas fueron duramente cuestionadas después de la caída del comunismo en Europa Oriental y la Unión Soviética pero también a partir de la experiencia de la violencia durante de los años de guerra antiterrorista en el Perú donde claramente se evidenciaron los desgarradores extremos en las que estas posiciones podían desembocar. Esto llevó a que la izquierda marxista agotara su discurso o tuviera que replantearlo radicalmente.

En ese contexto el debate intelectual en torno al Perú y la identidad peruana pareció empobrecerse. Así, algunos autores desde la óptica liberal y pragmática plantearon una crítica¹⁰ a la interpretación marxista pero no pretendieron dar una visión global de la realidad. La idea de nación y mucho más aún la del nacionalismo eran consideradas como obstáculos para la democracia y el desarrollo de los pueblos.¹¹ En realidad la sociedad estaría formada por indivi-

⁹ David SOBREVILLA, *El marxismo de Mariátegui y su aplicación a los 7 ensayos*. Lima, Universidad de Lima, 2005. pp. 269-270.

¹⁰ En esta parte me refiero al liberalismo actual (fines del siglo XX y principios del XXI), el cual posee rasgos considerablemente distintos al del siglo XIX.

¹¹ Por ejemplo Mario Vargas Llosa sostiene que el nacionalismo está esencialmente reñido con la cultura democrática de la que ha nacido el individuo con unos derechos soberanos, porque no permite que los seres humanos existan como soberanos, sino simplemente como parte de una tribu, de una nación que es el valor supremo. "Identidades entendidas en términos colectivos no existen. Son ficciones". Consecuentemente afirma que al nacionalismo

duos que interactúan y compiten en el mercado buscando “maximizar” sus beneficios. El Estado a lo largo de la historia habría sido uno de los culpables de entorpecer el natural desarrollo económico de la sociedad debido a que constantemente buscó entrometerse en las decisiones libres de los individuos, intervino torpemente en la economía a través de regulaciones de precios, confiscaciones y políticas redistributivas que desincentivaron la iniciativa privada. Más que buscar un ideal nacional sería necesario construir una sociedad donde se instauraran instituciones democráticas y donde los principios de libertad individual y de protección a la propiedad privada fueran las normas constitutivas del sistema. En esta línea, lo saludable sería desarticular los “grandes relatos” sobre la nación y las utopías ideológicas que los sustentaban. Se planteaba así un ideal cosmopolita y una fórmula de progreso universal en donde las identidades y costumbres locales acabarían siendo sólo un rasgo pintoresco, aunque legítimo, de los pueblos.

Algunos de los aportes importantes de esta visión han sido la afirmación, insuficiente pero presente, de algunos valores universales frente a aproximaciones petrificadas en cerrados localismos chauvinistas, la crítica a las ideologías totalitarias y los nacionalismos radicales, y la defensa de las instituciones democráticas. Asimismo, la experiencia histórica ha mostrado que la libertad económica ha tendido a ser mucho más eficiente en el proceso de producción de riqueza y en la generación de un mayor bienestar material de la población que los estatismos colectivistas. Sin embargo, este modelo, al igual que el del siglo XIX, al no estar afincado en la historia, al no considerar como central la dimensión cultural e institucional tiende a convertirse en una fórmula aplicada en el vacío. No se entiende el papel ni la fuerza de las identidades locales ni de los ideales colectivos, o mejor dicho sólo los entiende desde una perspectiva negativa. De otro lado, la exaltación del individuo autónomo ha tendido a relativizar, muchas veces con ligereza, o a reducir al ámbito de la iniciativa privada, principios básicos como los de justicia social y solidaridad. Esto ha llevado a que se convaliden legalmente o se pasen por alto situaciones de explotación objetiva producidas por una irrestricta aplicación de la ley del mercado. Al mismo tiempo al ser un modelo esencialmente secular ha considerado la dimensión espiritual y religiosa del ser humano como un fenómeno que debería confinarse al ámbito estrictamente privado y amputarse casi completamente de la vida pública.¹²

hay que atacarlo totalmente por ser: “Una aberración ideológica, una forma de religión laica nacida apenas en el siglo XIX y que sólo nace para producir catástrofes en la humanidad”. Lo decía en una columna publicada en *El Universal*, México D. F., el 28 de noviembre de 2005. Ver ahora “La amenaza de los nacionalismos” en *Letras libres*, 106, julio 2010, p. 58-65.

¹² Bhikhu Parekh, pensador británico de ascendencia india y un importante estudioso de la cultura, sostenía que la religión es central en la construcción de la identidad cultural e individual de las sociedades. Señalaba que “a pesar de su orientación meta-mundana toda religión tiene un código moral, y una ineludible dimensión política. Si es que soy llamado a ser

La realidad nacional en el pensamiento de Víctor Andrés Belaunde

Dentro del debate intelectual sobre la realidad peruana el pensamiento de Víctor Andrés Belaunde ocupó y sigue ocupando un lugar importante a pesar de haber pasado más de cuarenta años de su muerte.¹³ Escribió 25 libros y más de 500 artículos lo cual fue una muestra de su fecunda actividad intelectual y sus variados intereses académicos. Como se ha afirmado al principio de este artículo uno de los elementos permanentes en el derrotero intelectual de Belaunde fue su preocupación por el tema de la identidad peruana y los problemas nacionales. Algunas de sus obras más tempranas revelan este interés como fueron su tesis doctoral *El Perú Antiguo y los Modernos Sociólogos* (1908),¹⁴ sus *Ensayos de Psicología Nacional* (1912) y su famoso discurso titulado *La Crisis Presente* (1914) donde hizo un extenso análisis de los principales problemas nacionales, incluyendo la debilidad de las instituciones políticas, la decadencia moral de las clases dirigentes, la ausencia de ideales colectivos y la exclusión efectiva de la población indígena de la vida pública del país. En estas obras se descubre una inicial influencia del positivismo de sus profesores de la universidad de San Marcos. Sin embargo, desde muy temprano desarrollaría una crítica al cientificismo y al racismo propios de esta tendencia. Posteriormente, luego de una larga e intensa búsqueda espiritual, ética e intelectual regresaría al catolicismo,

guardián de mi hermano, o a amar a mi prójimo o a ser parte integral de una *umma* (la comunidad universal islámica), o si yo creo que todos son creados por Dios, tiene una profunda importancia para mí cómo es que los demás viven y son tratados por los otros seres humanos y por el Estado... Las personas religiosas sinceramente desean vivir sus creencias de manera abierta y no ven esto como algo exclusivamente privado o un asunto confinado al ámbito personal." Bhikhu PAREKH, *When religion meets politics*. Londres, Demos, 1997, p. 5. Ver también John BAYLIS y Steve SMITH, *The globalization of the world politics*. Oxford, Oxford University, 2001, p. 457.

¹³ Testimonio de ello son los últimos estudios sobre el autor o recopilaciones de textos como Carlos NEUENSCHWANDER, *Iglesia y peruanidad. Una lectura desde Víctor Andrés Belaunde*. Arequipa, Universidad Católica San Pablo, 2005. Augusto CASTRO, *Filosofía y política en el Perú. Estudio del pensamiento de Víctor Raúl Haya de la Torre, José Carlos Mariátegui y Víctor Andrés Belaunde*. Lima, Pontificia Universidad Católica - Fondo Editorial, 2006. Martín SANTIBÁÑEZ, *El concepto de peruanidad en Víctor Andrés Belaunde ante el nuevo milenio*. Universidad de Lima, Fondo de Desarrollo Editorial, 2003. Pedro PLANAS, *El 900. Balance y recuperación*. Lima, Citdec, 1994. Pedro PLANAS (comp.), *El pensamiento social de Víctor Andrés Belaunde*. Lima, Instituto de Estudios Social Cristianos, 1997.

¹⁴ En esta obra Belaunde analizó diversas teorías sociológicas sobre el desarrollo del imperio inca lamentando que la mayoría de estudios sobre este periodo sólo hubieran despertado el interés de investigadores extranjeros y no en peruanos. El estudio del pasado prehispánico no fue para Belaunde un simple "interés académico", sino que reconoció la importancia fundamental del pasado indio para entender el virreinato, la república y el Perú moderno. El historiador peruano Franklin Pease señaló que Víctor Andrés Belaunde inició una corriente de interés por los estudios del periodo prehispánico entre los estudiosos peruanos. Ver el Prólogo a Víctor Andrés BELAUNDE, *El Perú Antiguo y los modernos sociólogos*, Lima, Edición de la Comisión Nacional del Centenario, 1987, pp. LXIX-LXXXIX.

la fe de su infancia y juventud.¹⁵ Este hecho sellaría profundamente su aproximación a la vida y a la comprensión de la realidad. Sin embargo, esto no significó cerrar el diálogo con otras posiciones ni descartar influencias provenientes de otras fuentes.

A diferencia de algunos de los más destacados miembros de su generación, la notable Generación del 900,¹⁶ sus principales obras sobre el Perú fueron escritas en su período de madurez. El núcleo de su pensamiento peruanista puede encontrarse en dos obras: *La Realidad Nacional* (1930) y *Peruanidad* (1943). La primera fue una respuesta a los *Siete Ensayos de Interpretación de la Realidad Peruana* de Mariátegui en la cual cuestionó la perspectiva marxista del amauta pero reconoció y recogió sus aportes originales. En la segunda hizo un análisis y una revaloración de las tradiciones culturales que han formado al Perú y una revisión de los problemas nacionales. De otro lado, la visión de la historia y la cultura de Belaunde sobre la cual se fundamenta su obra peruanista puede encontrarse resumida en la introducción de su libro de ensayos *La Síntesis Viviente* (1950). Las propuestas políticas concretas que se derivan de su pensamiento peruanista pueden rastrearse en *El Debate Constitucional*.¹⁷

Son numerosos los aportes que pueden recogerse de estas obras. En primer lugar, Belaunde, al contrario de la mayor parte de los pensadores reseñados previamente, propone un modelo de interpretación que no renuncia a la memoria histórica sino que la asume desde una perspectiva reconciliadora. Esto necesariamente implicaba reconocer que tanto la tradición del indígena del antiguo mundo andino como la tradición española y occidental son partes inseparables de la peruanidad. La experiencia histórica peruana requería que cada una de las etapas de formación del Perú fueran reconocidas como parte integrante de la cultura del país. Así los períodos preíncas, inca, la conquista, el virreinato, la independencia y la república debían ser asumidos y valorados en su justa dimensión, sin negar los aspectos oscuros de cada uno, para poder generar una identidad sólida y poder construir un proyecto nacional. Desde esta perspectiva tanto las tesis racistas de los positivistas como los indigenismos e hispanismos radicales atentaban contra la esencia del Perú.¹⁸ Para Belaunde el Perú es una *síntesis viviente*:

¹⁵ Es necesario notar que Belaunde fue parte del renacimiento intelectual católico que floreció a fines del siglo XIX y durante las primeras décadas del siglo XX que incluyó a numerosos pensadores, muchos de ellos conversos: el cardenal John Henry Newman, G. K. Chesterton, Christopher Dawson, Étienne Gilson, Jacques Maritain, entre otros.

¹⁶ Entre los cuáles destacaron José de la Riva Agüero y Francisco García Calderón.

¹⁷ Víctor Andrés BELAUNDE, *El Debate Constitucional*, Lima, Edición de la Comisión Nacional del Centenario, 1987.

¹⁸ "La peruanidad supera al hispanismo puro y al indigenismo puro. El primero prescinde del factor espacio, el segundo del factor tiempo. El hispanismo puro es anatópico, el puro indigenismo es anacrónico. Hispanismo e indigenismo se integran en la peruanidad". En Víctor Andrés BELAUNDE, *Peruanidad*. Lima, Studium, 1965. p. 476.

La peruanidad es, para nosotros, una *síntesis viviente* de la cultura hispano-católica y de los elementos telúricos y biológicos que existían en este pedazo de Nuevo Mundo que habitamos. La peruanidad no es yuxtaposición sino síntesis verdadera; y agregamos: viviente, para expresar que, en continuidad palpitante, fue, es y seguirá siendo.¹⁹

Según Belaunde esta síntesis implicaba un proceso de mestizaje biológico, institucional, cultural, económico, social y espiritual al cual se han ido incorporando otros legados que incluían a las herencias culturales de los pobladores de origen africano, asiático y europeo que se habían asentado en el territorio peruano. Un aspecto central en este análisis es la afirmación de que si bien en el Perú ya se ha producido una síntesis, este es un proceso inacabado, el Perú es aún una nación en formación: “La peruanidad es una síntesis comenzada pero no concluida. El destino del Perú es continuar realizando esta síntesis”.²⁰

La idea de una *síntesis viviente* fue directamente en contra de los proyectos homogeneizadores de la nación que no consideraban las diferencias culturales existentes en el país. Pero esto no significó que Belaunde sostuviera que el Perú fuera un mosaico de culturas o guetos incomunicados entre sí, conectados sólo por una relación de conflicto y opresión. Existen vínculos comunes a partir de la historia, el territorio y las tradiciones que han creado una identidad peruana, que en ocasiones se ve debilitada por los conflictos sociales o las desviaciones ideológicas, pero que continúa vigente y se desarrolla con el tiempo. Como sostiene José Agustín de la Puente –uno de los discípulos de Belaunde– las peculiaridades de la historia del Perú “han creado ambientes con manifestaciones muy peculiares de cultura, como sucede con todas las naciones antiguas en la historia, mas, esas maneras diversas de vivir lo peruano, no indican que estén fuera del país, sino que viven lo nuestro de manera peculiar”.²¹

Según Belaunde el Perú no es una realidad improvisada sino que es producto de un largo proceso histórico de características peculiares que lo distinguen frente a los otros pueblos sin cerrarlo en un localismo chauvinista.

Otra diferencia de Belaunde con respecto a los otros pensadores peruanos mencionados es el rescate de la dimensión religiosa y espiritual en el análisis del proceso histórico y cultural del país. Siguiendo el pensamiento del notable historiador inglés Christopher Dawson, Belaunde aseveraba que es el impulso religioso el que proporciona la fuerza de cohesión que unifica la sociedad y la cultura.²² Esto lo lleva a afirmar el papel fundamental que tuvo la fe católica en

¹⁹ Víctor Andrés BELAUNDE, *Peruanidad*, 479.

²⁰ Víctor Andrés BELAUNDE, *Peruanidad*, 478.

²¹ http://www.congreso.gob.pe/comisiones/2002/debate_constitucional/aportes/aporte_jose_agustin_delapuate_candamo.htm

²² “Las grandes civilizaciones del mundo no producen las grandes religiones como un sub-producto de la cultura; en su verdadero sentido las grandes religiones son el fundamento en

la formación del Perú y de la conciencia nacional desde el siglo XVI. Para sustentar eso no sólo hace un recuento de la labor evangelizadora y de defensa de la dignidad humana llevada a cabo por numerosos misioneros. Más allá de las diversas iniciativas sociales de muchas organizaciones religiosas y también más allá de las distorsiones, problemas y abusos que se dieron en el proceso evangelizador, Belaunde busca resaltar la transformación cultural y social que este generó. El cristianismo fue la base en la formación cultural de un Perú barroco y mestizo y permitió que si diera un encuentro entre dos culturas: “en la historia y sociología peruanas constituye el capítulo fundamental la transformación religiosa que se opera en el Imperio de los Incas. Esta transformación es el verdadero origen de la peruanidad”²³.

La afirmación de la existencia de una síntesis viviente en el Perú no supuso, como algunos de los críticos de Belaunde han afirmado, una visión “esencialista”, ingenua o encubridora de los problemas nacionales. Al contrario, Belaunde estudió agudamente los conflictos, vicios y factores desintegradores de la peruanidad incluyendo el racismo latente, la exclusión de la población indígena, las deficiencias de la educación pública, la fragilidad de las instituciones republicanas, la frivolidad de las élites y su falta de un proyecto nacional, el centralismo político, entre otros.²⁴

Sin embargo, no propuso como alternativa una utopía revolucionaria. Tuvo una posición crítica frente a los totalitarismos colectivistas, los populismos demagógicos y el individualismo extremo. Su enfoque político se derivó de una concepción cristiana que consideraba a la persona humana como el valor esencial de la sociedad, por encima de la nación, el estado o el mercado. Desde esta perspectiva Belaunde criticó severamente tanto al fascismo, como al marxismo y al individualismo liberal.

Al mismo tiempo consideró que la democracia era la mejor forma de gobierno en los tiempos actuales y que ella debía basarse en el respeto de la dignidad humana y de las instituciones sociales y políticas, empezando por la familia. Sostuvo que el Estado no debía ser entendido sólo como una convención de individuos sino como una institución orgánica y ética. Por lo tanto, sus objetivos debían estar orientados al bien común de la nación. Estos fines se lograrían, no a través de un caudillismo mesiánico, sino de la construcción de instituciones sólidas. Ellas serían un requisito indispensable para que el Perú evitara el dramático péndulo entre el despotismo y la anarquía.

que grandes civilizaciones descansan. Una sociedad que ha perdido su religión, tarde o temprano pierde su cultura”. Víctor Andrés BELAUNDE, *Peruanidad*, p. 172.

²³ Víctor Andrés BELAUNDE, *Peruanidad*, p. 172.

²⁴ Dos ejemplos interesantes de ello se pueden ver en sus “Ensayos de Psicología Nacional”, incluido en *Meditaciones Peruanas*. Lima, Edición de la Comisión Nacional del Centenario, 1987. Y también en *La Realidad Nacional*. Lima, Editorial Horizonte, 1991.

Belaunde emprendió un original estudio de la realidad peruana desde un punto de vista católico que reconoció que una comprensión del proceso de mestizaje entre las herencias india, africana e hispana era esencial para desarrollar un plan nacional para el Perú moderno. En un país como el Perú donde tantos temas sobre su identidad requieren aún ser afrontados, representó un esfuerzo original para reconciliar el conflicto racial y para reevaluar su herencia histórica.