

Los intelectuales apristas y la cultura popular. Un acercamiento a las reflexiones de Luis Alberto Sánchez y Víctor Raúl Haya de la Torre sobre el indigenismo.

Leandro Sessa

Recepción: 22/02/2009 • Aprobación 14/04/2009

Resumen

En el período de *entreguerras*, la ruptura con el positivismo por parte de numerosos pensadores produjo la emergencia de discursos relegitimadores de los sectores populares en todo el Continente. Este artículo aborda, desde una perspectiva de análisis del discurso, el pensamiento sobre el problema del indigenismo de dos intelectuales identificados con el aprismo: Luis Alberto Sánchez y Víctor Raúl Haya de la Torre. En este sentido, se intenta señalar continuidades y rupturas con otras corrientes indigenistas y analizar las estrategias discursivas presentes en los escritos apristas, cuyas particularidades están dadas por los intentos de construcción un partido político nacional/ continental.

Palabras claves:

Aprismo, indigenismo, intelectuales, Luis Alberto Sánchez, Víctor Raúl Haya de la Torre

Abstract

During the World *inter-wars* period, the break of Positivism on the part of many thinkers produced an emergence of discourses re-legitimizing popular sectors across the continent. From a discourse analysis perspective, this article approaches the thought of: Luis Alberto Sánchez and Víctor Raúl Haya de la Torre on the problem of Indigenism. Both intellectuals are identified with the *Aprista* movement. First, the article points continuities and breaks *Aprismo* might have had in common with other indigenous currents of thought and, second; it analyzes the discursive strategies of *aprista's* writings. The particularities of these writings are given by the APRA's attempt to build a national and continental political party.

Key words:

Aprismo, Indianism, intellectuals, Luis Alberto Sánchez, Víctor Raúl Haya de la Torre

En América Latina, durante el período de *entreguerras*, numerosos intelectuales procuraron repensar las naciones, la unidad y el futuro del Continente, a partir de una lectura crítica sobre el destino de la civilización europea y los paradigmas que la habían conducido,



en última instancia, al conflicto bélico de mayores proporciones conocido hasta el momento.

Como señala Patricia Funes (2006), la crisis de posguerra permitió que se desarrollaran en América Latina nuevas y originales miradas que compartían la incertidumbre que provocaba la *pérdida de la brújula* que representaban, hasta ese momento, las certezas derivadas de las ideas de Progreso, Razón y Civilización: “Un territorio intelectual crítico se abría a partir de la posguerra. Arena bastante movediza, soliviantada por fluidos heterodoxos sobre el positivismo que ya no daba cuenta de estas sociedades” (p. 49).

Esta coyuntura, leída en clave de oportunidad por algunos pensadores, implicaba una reconsideración de los sectores populares y un *redescubrimiento y relegitimación* de su cultura (Mailhe, 2008). Las particularidades e intenciones de la reflexión acerca de esta problemática, sus diferentes enfoques en cada uno de los países, están relacionados, evidentemente, con el proceso histórico específico de cada nación, que supone un contexto político determinado y ciertas condiciones del campo intelectual.

En este trabajo nos proponemos abordar algunas de las características que adquirió la reflexión sobre la población indígena en el contexto peruano. Si bien resulta ineludible una referencia al *indigenismo cuzqueño*, surgido en torno de fi-

guras como Luis Valcárcel y proyectado, desde otras perspectivas, por el grupo de *Amauta*, nuestro interés se centra en las particularidades del discurso de los intelectuales apristas sobre este tema.

Debido a que no hemos encontrado una obra que aborde específicamente el problema del indigenismo desde la perspectiva de un intelectual identificado con este grupo, hemos relevado una serie de artículos, conferencias y fragmentos de libros en los que aparecen referencias a la temática en la que nos queremos concentrar. Los textos corresponden a dos figuras relevantes del aprismo: Víctor Raúl Haya de la Torre, ideólogo y líder histórico y Luis Alberto Sánchez, uno de los escritores más reconocidos del Perú. Si bien señalaremos algunas diferencias y coincidencias entre los dos autores, debemos advertir que las características del material con el que trabajamos, nos impide realizar una comparación exhaustiva y que hemos optamos por definir ciertas ideas como representativas del aprismo, a riesgo de homogeneizar un discurso que en cada uno de los intelectuales presenta, evidentemente, diferentes variantes.

El APRA ha sido estudiado fundamentalmente como un caso paradigmático del desarrollo de las ideas y la política en los años veintes. En el contexto de la crisis de posguerra, además del aprismo, surgieron también, en el continente, la Liga Antiimperialista de las Américas



(LADLA) y la Unión Latinoamericana (ULA). Estas experiencias tenían en común la búsqueda de estrechar los lazos solidarios en América, frente a la crisis europea y la presencia cada vez más amenazante de los Estados Unidos³. Estas organizaciones estaban conformadas por jóvenes intelectuales, que buscaban diferenciarse de las generaciones anteriores y, fundamentalmente, del modelo de intelectual que identificaban con el predominio de la oligarquía. De allí que una referencia importante haya sido la Reforma Universitaria de Córdoba, de 1918, que tuvo un fuerte impacto en todo el América Latina⁴.

El origen del APRA está relacionado con la experiencia de los estudiantes peruanos de la Universidad de San Marcos de Lima; quienes recibieron la influencia de las ideas reformistas. La preocupación por acercar la actividad universitaria a las problemáticas sociales, impulsó en los primeros años de la década la fundación de la Universidad Popular González Prada (UPGP), ámbito en el que se irían delineando las que serían las bases del aprismo⁵. Al calor de esta experiencia asomará el liderazgo de Víctor Raúl Haya de la Torre, que tendrá un papel

muy importante en los conflictos que enfrentaron a estudiantes y obreros con el gobierno de Augusto Leguía.

Haya de la Torre nació en Trujillo, en la costa norte peruana. Allí, la modernización de la industria azucarera y de la producción minera, en las últimas décadas del siglo XIX, habían generado un proceso de concentración de la tierra en grandes propiedades en manos de capitales extranjeros. Esto había comenzado a transformar la estructura socioeconómica. Los antiguos pequeños propietarios se convirtieron en braceros de las grandes haciendas azucareras, que completaban la mano de obra por medio de la afluencia de indígenas, movilizados a través del sistema de enganche (Klaren, 1970). El APRA encontraría allí a la mayoría de sus seguidores.

Luis Alberto Sánchez, nació en Lima y durante los años veinte compartió con Haya de la Torre, además de la militancia reformista en la Universidad de San Marcos, mientras estudiaba y luego ejercía como Profesor en Letras, la admiración por González Prada. Su ingreso al APRA se produjo en 1930. Allí se reencontró con ex compañeros de la Universidad y, a la postre, con importantes dirigentes, como Manuel Seoane y Carlos Cox.. Ricardo Melgar Bao, señala:

Como muchos de sus coetáneos, Sánchez transitó del desencanto arielista a la adhesión al aprismo. Sin lugar a dudas no se trató de una operación



ideológica aséptica, considerando el proceso de polarización del campo intelectual y político peruano y latinoamericano. Por esos años, la crisis crónica de la cultura oligárquica no tuvo fácil ni rápida resolución. Fisuras, grietas, intersticios, rellenos y parches, presentaban un edificio cultural de arquitectura envejecida y precaria, que se resistía a ser demolido. El poder dictatorial apuntalaba sus paredes y fachada en parte por interés y en parte por inercia. (2007:22)

La estructura política impulsada por Haya de la Torre resulta una referencia fundamental para comprender las ideas desarrolladas por los intelectuales peruanos que nos proponemos estudiar. Es justamente su condición de políticos apristas, lo que marcará, decididamente, su producción intelectual y la diferenciará de ciertos temas del movimiento reformista⁶. Sin embargo, antes de concentrarnos en sus ideas, repasaremos, sumariamente, algunos de los elementos principales de las posturas de otros intelectuales peruanos; que nos permitirán,

6 Tulio Halperin Donghi (2000) señala las diferencias entre el aprismo y el medio reformista argentino, que era, en algún sentido, su inspirador: “[La propuesta aprista] era de modo inequívoco un llamamiento a desencadenar una revolución en el presente. Ese llamamiento difícilmente podía hallar eco en el movimiento reformista, encarnación universitaria de un progresismo que a través de todas sus mutaciones se mantenía fiel al rumbo que le había fijado Ingenieros, para quien la revolución debía ser fuente de inspiración para la acción política, pero no el objetivo de ésta...” (p. 118).

también, señalar continuidades y rupturas en el pensamiento de los apristas.

El indigenismo peruano: Luis Valcárcel y José Carlos Mariátegui.

Como mencionamos anteriormente, una primera referencia ineludible para analizar el contenido de la reflexión sobre la nación en Perú en los años veinte, es la aparición del Grupo Resurgimiento; en torno al cual, se desarrollaron algunas de las ideas del llamado *indigenismo cuzqueño*. La publicación en 1927 del libro de Luis Valcárcel *Tempestad en los Andes*, sintetizó algunas de las ideas de este grupo y se transformó en un hito, con profundas consecuencias en el debate posterior sobre el indigenismo. Valcárcel, en su libro, invertía la valoración predominante hasta entonces del indígena y proyectaba sobre las sierras la verdadera esencia de la nación peruana. De esta manera, planteaba, desde una nueva perspectiva, el problema nacional.

De acuerdo con su interpretación, hasta ese momento había predominado la influencia de Lima, “europea”, “blanca”; sus valores “femeninos”, “hispanófilos”, debían ser reemplazados por los de las sierras, “masculinos”, “vernáculos”. Valcárcel sustentaba sus ideas sobre un concepto de raza que oscilaba entre una definición cultural y otra biológica, en tanto mencionaba la pureza de las razas blanca e india y cuestionaba el mestizaje (Funes, 2006, pp. 80-84). De esta ma-



nera proyectaba sobre el pasado inca, la verdadera esencia peruana, postergada por la dominación étnica y cultural de una minoría, que había excluido, durante siglos, a la mayoría de la población.

Si bien José Carlos Mariátegui prologó el libro de Valcárcel, sus ideas acerca de la nación peruana y el indigenismo no siguieron exactamente el mismo camino recorrido por el Grupo Resurgimiento. Mariátegui rescató algunas temáticas desarrolladas por el indigenismo cuzqueño, como la centralidad del problema del indio en la cuestión nacional y la necesidad de disputar las representaciones de la nación a la minoría oligárquica limeña. Pero su pensamiento no tendrá el contenido racial-biológico que conservaba el de sus antecesores.

Para Mariátegui el tema de la raza era inescindible del de la tierra. Sus ideas se fueron orientando hacia el problema del indio como clase explotada y, de alguna manera, esto “terminó por ofrecer, entre otros resultados, una aleación entre el indigenismo vanguardista y el socialismo marxista” (Beigel, 2005:74). El fundador de la revista *Amauta*, desarrolló una particular visión del marxismo, con influencias sorelianas, que destacaban su potencial como mito movilizador para la revolución. Es en este sentido, que retomará, pero desde otra perspectiva, las ideas de Valcárcel: “La obra que ha escrito no es una obra teórica y crítica. Tiene algo de evangelio y hasta algo de

apocalipsis. Aquí no están precisamente los principios de la revolución que restituirá a la raza indígena su sitio en la historia nacional; pero aquí están sus mitos” (Mariátegui, 1927, citado en Funes, 2006, p. 155).

Mariátegui puso énfasis en que el problema del indio debía de ser considerado desde una perspectiva de clase; pero, atendiendo a las características del continente, observaba que las identidades raciales se superponían de una manera particular entre los indígenas. De esta forma, notaba que, incluso los sectores medios revolucionarios, entre los que no cabía esperar valoraciones raciales, consideraban inferior al indígena.

Para el intelectual peruano la independencia y el orden republicano no habían resuelto el problema de la incorporación de las mayorías a la nación; en tanto su exclusión se fundaba en la persistencia del latifundio como fundamento del orden socioeconómico. En consecuencia, la modificación de esta estructura, por medio de la revolución, constituía la única manera de “peruanizar el Perú”; la cuestión indígena era la que permitía articular el problema pendiente de la construcción nacional y la revolución orientada al socialismo. Así, Mariátegui recuperaba, al igual que los indigenistas cuzqueños, las tradiciones comunitarias del *ayllu*, incompatibles con el sistema liberal, capaces de adaptarse al socialismo (Funes, 2006:128-133 y 155-158).



El problema del indio, en las ideas de la vanguardia peruana, sintetizadas en la experiencia estético-política de *Amauta*, abandonaba, de esta forma, el énfasis en lo racial-biológico para adentrarse en las problemáticas económicas y sociales. Sin embargo, en el pensamiento de Mariátegui, este desplazamiento conservaba una particular atención en la singularidad cultural de esas mayorías populares. La participación de representantes del Partido Socialista Peruano, del que Mariátegui había sido uno de los fundadores, luego de su distanciamiento del aprismo, en la Conferencia Comunista Latinoamericana de 1929, resaltó la figura del *Amauta* como uno de los primeros en defender la posibilidad de pensar el marxismo atendiendo a las particularidades del Continente.

Sin embargo se ha destacado que la recepción de su obra ha estado cruzada por múltiples variables, entre ellas los intentos del comunismo de apropiarse y fijar una interpretación de sus ideas, fundamentalmente después de la temprana muerte de Mariátegui en 1930 y de la *bolchevización* del Partido Socialista Peruano (Beigel, 2005). A pesar de esto, la persistencia de las tesis mariateguianas sobre la cuestión indígena puede observarse claramente en la recuperación de su figura y sus ideas en los debates más recientes sobre el indigenismo y la sociedad peruana⁷.

7 Un ejemplo es la recuperación que el historiador Flores Galindo (1986) realiza de la

El APRA y el indigenismo.

En este apartado procuraremos analizar con mayor profundidad el discurso de dos intelectuales apristas, tratando de identificar cuáles son las operaciones que realizaron al definir el contenido de la peruanidad y, en particular, el lugar ocupado por lo indígena.

En esta tarea, no debemos perder de vista un aspecto que resulta central en las características de los discursos plasmados en diferentes ensayos y artículos periodísticos: existe una constante tensión entre lo nacional y lo continental. Como señalamos anteriormente, el APRA surgió a mediados de la década del veinte como un proyecto impulsado por jóvenes militantes peruanos exiliados, que proyectaron una organización política que aspiraba a la unidad continental.

La fundación del PAP, Partido Aprista Peruano, en 1931, si bien no alteró el proyecto inicial ni disolvió las células apristas existentes en otros países, reforzó las iniciativas y esfuerzos concentrados en el territorio peruano y por lo

obra de Mariátegui, en su libro, *Buscando un Inca*; a través del cual, popularizó la idea de la *utopía andina*. Los mismos elementos están presentes en una visión opuesta, acerca de la influencia del indigenismo en la cultura peruana, desarrollada en la obra de Mario Vargas Llosa (1966) *La Utopía Arcaica. José María Arguedas y las ficciones del indigenismo*. Puede verse un interesante contrapunteo entre las ideas de ambos autores en: Rénique, J. L. (1997).



tanto, acentuó las tensiones entre lo nacional y lo continental, presentes en el discurso original.

Como parte de la vanguardia peruana, podemos incluir a los intelectuales apristas dentro de la genealogía que hemos trazado en el apartado anterior. Sin embargo, tal cual lo señalamos previamente, Haya de la Torre nació en Trujillo y su acercamiento al problema del indio tuvo un recorrido diferente. Desde la llamada *bohemia trujillana*, formada por un grupo de intelectuales entre los que se encontraba el también futuro aprista, Antenor Orrego, Haya tuvo su primer contacto con las luchas de los obreros azucareros. Esta experiencia lo llevó a evaluar las consecuencias del imperialismo. A pesar de ello, y de que su formación política e intelectual se desarrolló en torno de las luchas estudiantiles en la Universidad de San Marcos, en Lima; Haya señalaría, posteriormente, tal vez reinventando su biografía, que el despertar de su conciencia social se había dado a partir de su viaje a Cuzco, en 1917: “Yo no habría sentido devoción por la raza indígena ni amor por el Perú serrano, ni dolor por la injusticia social, ni rebeldía ante la barbarie hecha sistema político, si no hubiera vivido de cerca la vida del Cuzco” (Haya de la Torre, 1933, p. 102).

Esta referencia, en una carta escrita en 1928, pone en evidencia la centralidad que otorgó Haya de la Torre a la pobla-

ción indígena en su proyecto político, ya en marcha por esos años. Su cualidad de político y su vocación inclusiva y frentista, se vislumbra claramente en la forma en la que expresa sus ideas acerca del indigenismo, que si bien no coincidían exactamente con las tesis de Valcárcel, procuraba, cuidadosamente, acercar el proyecto del APRA al Grupo Resurgimiento⁸.

Existen, de hecho, coincidencias entre ambos grupos en la forma de definir algunos de los diagnósticos sobre la crisis de la nación. Haya compartía la crítica al predominio de la oligarquía limeña y la necesidad de incluir en la nación a la mayoría de la población, y para caracterizarla retomó definiciones anteriores, presentes en el libro de Valcárcel, que señalaban que los indígenas constituían *cuatro quintas partes* del total de los peruanos. Sin embargo, al igual que Mariátegui, los apristas procuraron llevar el problema del indio al territorio de lo económico-social, tal cual queda expresado en el siguiente fragmento de un texto escrito en 1929:

La causa del indigenismo peruano – como la del ecuatoriano, boliviano, argentino, como la del indígena todo de América que constituye el 75 % de nuestra población – su causa sagrada, no porque el indio sea indio, sino porque el indio en su mayoría es

⁸ En sus escritos Haya de la Torre se refiere a los indigenistas cuzqueños como “Grupo Renacimiento”.



explotado. Nuestro indigenismo no es el simplista sentimental concepto racial que ante la estúpida afirmación burguesa de la inferioridad de razas, opone en un amargo grito de revancha la afirmación contraria de que toda raza de color es superior a la blanca. Para quienes tenemos una concepción marxista, o aun para los estudiantes de antropología moderna, resulta tan ridículo proclamar la superioridad de los blancos sobre los de color, como de estos sobre aquellos. Nosotros concebimos el problema económicamente, clásicamente.” (Haya de la Torre, 1933:105).

Al plantear en estos términos el problema del indio, Haya de la Torre reconocía la influencia de González Prada, quien había denunciado en *Horas de Lucha* la explotación del indígena en el latifundio. De esta manera, al señalar los vínculos del latifundismo con el poder de los capitales extranjeros, Haya fusionaba el problema del indio y el imperialismo, y por lo tanto tendía un puente entre el APRA y el indigenismo:

El imperialismo, pues, trae consigo un nuevo y grandísimo peligro para nuestros indígenas. La alianza del gremial nacional con el invasor económico extranjero, apuntala el poder de la clase dominante y pesa doblemente sobre nuestros trabajadores [...] No se puede apartar el problema indígena del problema del imperialismo. Por eso no se puede apartar el movimiento organizado por el Grupo Renacimiento del gran Frente

Común, que unen los cinco grandes postulados del APRA (1933:112).

Inicialmente, existió una afinidad entre Mariátegui y los apristas que queda demostrada por la participación en proyectos comunes. Luis A. Sánchez (1988d), al recordar anécdotas de su amistad con Mariátegui, señalaba que:

...el planteamiento de *Amauta* se llevó a cabo dentro de las líneas generales del Frente Único de Trabajadores Manuales e Intelectuales lanzado por Haya de la Torre y el APRA [...] Durante los primeros diecisiete números *Amauta* publicaba todos los comunicados, declaraciones, votos y mociones del APRA (p. 362).

Sin embargo, tempranamente Sánchez sostendría una polémica con Mariátegui en la que se pusieron de manifiesto algunas diferencias justamente relacionadas con el tema del indigenismo. Al referirse a este desencuentro⁹, Sánchez señala:

9 En el momento en que se publica la referida polémica, Sánchez aún no había ingresado formalmente a las filas del APRA. Es notable la diferencia con la actitud de Haya de la Torre, que pone de manifiesto nuevamente la visión política del líder aprista. En una carta escrita precisamente a Guevara, director de *La Sierra*, en 1928, señala: “Hay quienes observan - el crítico profesional vive todavía para acicate de los hombres de acción - que el serranismo es un punto de vista llevado por ustedes excesivamente. Yo prefiero mil veces que miremos hacia nosotros con exageración a que nos perdamos en un internacionalismo simplista y necio...” (Haya de la Torre, 1933, p. 102).



Yo publiqué en *Amauta* (1926) mi artículo 'Perú en tres tiempos'. Poco después abrimos polémica con José Carlos. Este, bajo el señuelo de los nacionalismos europeos, especialmente los balcánicos, fomentaba un nacionalismo indigenista en el Perú. En eso fue certero y eficaz. Coincidía con el indigenismo de Haya, quien desde su permanencia en Cuzco, en 1917-19, insistía en la urgencia de constituir nuestra nacionalidad y nuestra cultura sobre la base indígena [...] Los poetas y narradores serranos, sobretudo los de Cuzco, Puno, Cajamarca, tenían en *Amauta* y en *La Sierra* - de J. Guillermo Guevara - su palenque. Luis E. Valcárcel andaba en esos días transmitiendo su fervor indigenista. Las cosas llegaron al punto de que se me levantó el cholo que guardo adentro y rompí lanzas contra 'el batiburrillo indigenista', título de un artículo mío aparecido en *Mundial* a comienzos de 1927 (1988d, p. 363)

Este fragmento de Sánchez nos abre un amplio panorama para el análisis. En primer lugar, los apristas, como ya lo señalamos, marcaron su distancia con el indigenismo plasmado en *Tempestad en los Andes*. En los escritos de Sánchez abundan las referencias descalificadoras hacia lo que consideraba pensamiento arcaico, que intentaba regresar al pasado:

Algunos espíritus simplistas, heridos por el esterilizante e injusto exotismo de los directores sociales, aconsejan regresar a las formas de convivencia preibéricas. Un indigenismo o "ame-

ricanismo" de tal jaez, apenas merece comentario, tan craso es el error de donde arranca. Nadie puede volver exactamente al punto de partida: ni el río, ni la flecha, ni la historia, ni el hombre. El sentido de la "restauración de lo autóctono", lejos de implicar un retorno a lo aborigen, significa aclimatar la decisiva aportación europea que ya es parte de nuestro acervo más íntimo. Cualesquiera que hayan sido y sean los vicios de la conquista y el coloniaje, ya están incorporados a nuestra personalidad. Son: nadie puede negarlos". (1988c, p. 315).

Estas críticas se construyeron sobre la base de una valoración positiva del mestizaje, ausente en el indigenismo serrano, que rescataba la pureza étnica de la raza india y en los discursos de la *generación del 900*, que habían negado el aporte de las diversas razas y culturas, priorizando lo europeo. Volveremos sobre la cuestión del mestizaje más adelante.

La referencia hecha por Sánchez a la similitud del enfoque indigenista de Mariátegui y de Haya tiene cierta validez, en tanto que ambos desarrollaron una perspectiva que intentaba pensar el problema del indio con el aporte del materialismo histórico; con lo cual buscaban desplazar el enfoque desde lo político, espiritual o pedagógico, hacia lo económico y social.

Sin embargo, el intento de filiación de Mariátegui con el aprismo forma parte de las disputas con el comunismo por su



herencia. Más allá de esta cuestión, procuraremos señalar algunas diferencias a través de un análisis detenido del discurso de los apristas¹⁰.

Iniciemos por el problema del mito. Mariátegui encontraba en el sustrato indígena de la sociedad peruana, el mito que alimentaría la fuerza revolucionaria. Por el contrario, en el discurso de los intelectuales apristas, lo que movilizaba la fuerza revolucionaria era la necesidad de asumir la postergación de los problemas nacionales y por lo tanto, es el APRA, organización que encarnaba la representación de las mayorías nacionales, el que representa la fuerza del mito. En esa representación de las mayorías se incluía a los indígenas como parte de un nosotros; el pueblo, que se recorta frente al poder del imperialismo. Sánchez señala en este sentido, que:

La mística de la Nueva América consiste en el esfuerzo por descubrir nuestros propios problemas y en la convergencia de todas las energías del pueblo para solucionarlos a costa de cualquier sacrificio. Por eso el aprismo era –y sigue siendo–, para mi, la expresión más lograda de esa Mística de la Nueva América (1988b, p. 276).

10 Nos referimos aquí, específicamente, con el tratamiento de la cuestión del indigenismo. Las diferencias entre el pensamiento de Mariátegui y Haya de la Torre, han sido analizadas en numerosas obras. Ver, por ejemplo: Burga M. y Flores Galindo, A. (1987); Sánchez, L. A. (1988d, pp. 355-372).

Este elemento mítico, tal como señala Patricia Funes (2006), era un aspecto alimentado por los propios militantes:

Desde sus orígenes el aprismo evoca y se apropia de símbolos y prácticas netamente populares para elaborar una mística que enfatiza los sentimientos de pertenencia al partido [...] La utilización de palabras tales como `fe`, `disciplina`, `sacrificio`, `salvación`, `heroísmo`, `mártires`, contribuyen a crear una imagen épica y religiosa del APRA” (p. 366).

Tanto *el Zorro*, como apodaban a Luis Alberto Sánchez como Haya, reconocían que las promesas del marxismo poseían un elemento mítico que lo acercaba al sentimiento religioso: era una necesidad emotiva de las masas. Pero al mismo tiempo consideraban que el marxismo se había congelado en el dogma de los comunistas y que el aprismo era la síntesis superadora.

Estos planteamientos alcanzaron mayor precisión cuando en 1936 se difundió un artículo escrito por Haya de la Torre con el título *Sinopsis filosófica del aprismo*, que apareció publicado en *Hoy*, de Santiago de Chile; en *Claridad*, de Buenos Aires y en *La Nueva Democracia*, de Nueva York, entre otras revistas y periódicos. En él Haya desarrolló los lineamientos de lo que pretendía ser una explicación de los fundamentos filosóficos del aprismo, bajo la influencia de Marx, Einstein y Spengler.



La teoría de la relatividad, llevada al plano filosófico y las ideas sobre la decadencia de la civilización europea, alimentaron la construcción de una nueva filosofía de la historia, que identificaba una temporalidad propia de América Latina, a la que denominaban *Indoamérica*. Fue allí donde Haya acuñó la categoría de *espacio-tiempo histórico* que implicaba, según sus palabras, una negación dialéctica de la filosofía marxista. De acuerdo con este esquema, cada escenario geográfico y las diferentes representaciones subjetivas del tiempo, decidían un espacio-tiempo histórico, que a su vez se hallaba en relación con otras regiones en las que se había dado un ritmo de evolución diferente. De ahí que la validez filosófica de una interpretación acerca de las leyes de la historia, dependía del lugar del observador. De esta explicación Haya extraía la conclusión de que lo que había sido último en Europa (como por ejemplo el imperialismo, fase final del capitalismo, de acuerdo al análisis de Lenin), era primero en América Latina. Este planteamiento era el que conducía a impulsar un frente conformado por las clases explotadas que debían lanzarse a la construcción del Estado aprista o antiimperialista. (Haya de la Torre, 1945).

¿Qué lugar ocupaban los indígenas en este programa? Como señalamos anteriormente, para los apristas la población indígena era parte de las mayorías populares explotadas por el imperialismo. Sin embargo el discurso de Haya de la Torre

presenta numerosas referencias que conllevaban un intento de recuperación de la identidad indígena como elemento esencial del Perú y de América. Esto se ve claramente en sus insistentes intervenciones en torno de la denominación *Indoamérica*:

Hispanoamericanismo corresponde a la época colonial; el latinoamericanismo a la republicana, y el panamericanismo, es expresión imperialista yanqui. Indoamericanismo es la expresión de la nueva concepción revolucionaria de América, que, pasado el período de las conquistas ibéricas y sajonas, se estructurará en una definida organización económico-política y social, sobre la base nacional de sus fuerzas de trabajo representadas por la tradición, la raza y la explotación de sus masas indígenas, que en total de la economía americana –cuya unidad es indestructible – representan desde la época precolombina la base de nuestra productividad y la médula de nuestra vida colectiva. (Haya de la Torre, 1954, p. 11).

En el discurso de Haya, esta marca identitaria continental se presenta como un elemento que parece trascender las categorías económicas y sociales:

No es la razón del número, el dato del censo, el índice estadístico lo que apoya el indoamericanismo como nombre y como idea. Es algo más hondo y telúrico, más recóndito y vívido: es el espíritu y la cultura nuestra en que afloran remotas savias



desde los oscuros abismos ancestrales de tantas viejas razas en estas tierras confundidas. (1954, p. 26).

En el mismo artículo, sostiene: “La nueva revolución de nuestra América será revolución de base y de sentido indio. De conciencia o de subconciencia indígena expresada en una renovación económica y social” (p. 15).

Sin embargo, aunque estas referencias nos remitan inmediatamente a los planteamientos mariateguianos, veremos que la incorporación del sustrato cultural indígena al discurso del aprismo presenta otras características.

En el discurso aprista existe una revalorización de la cultura indígena como forma de delinear una cultura nacional, que es primordialmente mestiza. Esta presencia de lo indio se pone de manifiesto en lo que se considera una idiosincrasia propia del hombre americano, dentro de la cual se destacan aspectos como el vínculo con la tierra, o la introspección y la melancolía como rasgos del carácter. Son elementos indígenas, las texturas y sentimientos de las músicas andinas, *el quejido de la quena*, los valores estéticos de la pintura, que incorporan el arte precolombino y la *tristeza*, que Sánchez señala como una característica propia de la literatura peruana.

Ni Haya de la Torre, ni Luis Alberto Sánchez, negaron el aporte del sustrato cultural proporcionado por los negros,

europeos y asiáticos. Si bien las referencias a estos elementos aparecen en general subordinados al aporte indígena, la conclusión era la aceptación del mestizaje como un aspecto positivo que, de alguna forma, acerca a los apristas a la idea de la *raza cósmica* divulgada por Vasconcelos, *el maestro de la juventud*, reconocido por la generación de intelectuales peruanos¹¹.

La idea de mestizaje, aparece, en este sentido, no en términos raciales, sino culturales o espirituales. Esta visión positiva acerca del mestizaje y del aporte de las diversas culturas en la definición de lo nacional, contrasta con la valoración negativa presente en el indigenismo mariateguiano:

El trópico y el mestizo son, en la vehemente profecía de Vasconcelos, la escena y el protagonista de una nueva

11 “Claro está que la nación mexicana, en su culto por Cuauthémoc no quiere significar un propósito de hacerse estrecha y de cerrar sus puertas al progreso; no pretendemos volver a la edad de piedra de los aztecas, como no aceptaríamos volver a ser colonia de ninguna nación. Tampoco renegamos de Europa ni le somos de manera alguna hostiles, agradecemos sus enseñanzas, reconocemos su excelencia y tendremos siempre abiertos los brazos para todos sus hijos; pero queremos dejar de ser colonias espirituales. La importación ha sido tal vez fecunda, pero ya no es necesaria; hemos asimilado y ahora estamos en el deber de crear.” Vasconcelos, José, “Discurso pronunciado en el ofrecimiento que México hace al Brasil de una estatua de Cuauhtémoc”, citado en: Funes, (2006, p. 174).



civilización. Pero la tesis de Vasconcelos que esboza una utopía, -en la acepción positiva y filosófica de esta palabra- en la misma medida que aspira a predecir el porvenir, suprime e ignora el presente” (Mariátegui, 1994: 339).

Para Mariátegui, la idea de la *raza cósmica* es una utopía, “un optimismo mesiánico que pone en el mestizaje la esperanza del continente” (p. 339) sin atender a las condiciones reales que, en el caso peruano, determinan la presencia de variedades regionales, donde se impone el predominio de un elemento u otro, entendidos como el indígena, en la sierra; y el español, en la costa. De acuerdo con su visión, no existe, en el Perú, el criollo que inspiró, por ejemplo, la literatura argentina, y el elemento indígena no puede ser considerado como un aspecto más dentro de la cultura nacional:

El indio no representa únicamente un tipo, un tema, un motivo, un personaje. Representa un pueblo, una raza, una tradición, un espíritu. No es posible, pues valorarlo desde puntos de vista exclusivamente literarios, como un color o un aspecto nacional, colocándolo en el mismo plano que otros elementos étnicos del Perú. (Mariátegui, 1994: 332).

La centralidad otorgada al sustrato cultural indígena y las críticas al mestizaje, en el pensamiento mariateguiano, están acompañadas por una fuerte desvalorización de la gravitación de otros aportes

culturales. Las referencias a la presencia e influencia de tradiciones provenientes de la población china y los comentarios acerca de la cultura afroamericana, están signados por fuertes prejuicios que nos inducen a pensar en la persistencia de valoraciones racialistas, tal vez en sintonía con otras corrientes indigenistas. En un fragmento de los *Siete Ensayos*, Mariátegui señala:

El chino y el negro complican el mestizaje costeño. Ninguno de estos elementos ha aportado aún a la formación de la nacionalidad valores culturales ni energías progresivas [...] El aporte del negro, venido como esclavo, casi como mercadería, aparece más nulo y negativo aún [que el del chino]. El negro trajo su sensualidad, su superstición, su primitivismo. No estaba en condiciones de contribuir a la creación de una cultura, sino más bien de estorbarla con el crudo y viviente influjo de su barbarie. (1994: p. 340-342).

El análisis del discurso de Luis A. Sánchez permite una buena comparación con el pensamiento de Mariátegui, en tanto ambos procuraron realizar un balance de la literatura peruana y definir el sustrato popular que debía reflejarse en una producción literaria que fuera nacional. Sánchez se detenía en la caracterización del *hombre peruano* y lo definía como un complejo de influencias que lo ubicaban en una encrucijada que tenía aún por recorrer, el camino que lo llevaría al “proceso de síntesis que otros



pueblos también mestizos han coronado” (1988a, p. 35).

En sus ensayos, hizo explícita defensa del mestizaje, destacando los elementos positivos aportados por el elemento indígena y el negro¹² “El rastro del negro subsiste en Perú a través de numerosas manifestaciones [...] Los angolas, los congos y mozambiques constituyen un linaje especial en la población (y sensibilidad) peruanos”, (1988: p. 98), para luego concluir que:

...podría resumirse nuestro tipo cultural en un término caro a Francisco García Calderón: ‘indoafrosinoiberos’. En términos más sintéticos: mestizos [...] Lejos pues de insistir inmoderadamente en un hispanismo intransigente a espaldas de los hechos, ni en un indigenismo que, por natural reacción frente al absolutismo hispanizante, pretende ser también único, tenemos que abrir las puertas

12 “El rastro del negro subsiste en Perú a través de numerosas manifestaciones [...] Los angolas, los congos y mozambiques constituyen un linaje especial en la población (y sensibilidad) peruanos”, (Sánchez, 1988: p. 98). Las referencias al aporte de los negros a la cultura peruana están apuntaladas por comentarios acerca de otros estudios contemporáneos realizados en otros países. En este sentido puede ubicarse a Sánchez en la línea trazada por intelectuales como Fernando Ortiz o Nicolás Guillén, en Cuba, o Arthur Ramos y Gilberto Freyre, quienes desarrollaron estudios de los aportes del negro en Brasil. Una interesante propuesta de análisis comparativo de algunos de estos intelectuales, puede verse en: Mailhe (2008).

de nuestra comprensión a un acontecimiento sin duda involuntario, pero decisivo: nuestro reiterado mestizaje físico e intelectual, germen seguro de una cultura específica, mediante cuyo florecimiento y expansión hemos ingresado activa y honrosamente en la órbita de los grandes movimientos de la cultura universal. (1988^a: 107-108).

La idea de que la nación era el resultado de los diversos aportes étnicos y culturales, no buscaba salvar el conflicto, presente desde la conquista. Pero, como hemos señalado, el aprismo consideraba el mestizaje como un fenómeno irreversible y positivo. Si el sustrato indígena constituía una parte fundamental e innegable de la cultura nacional, que hasta ese momento había sido ignorada por las élites, esto no significaba que los apristas vieran en el indigenismo una promesa de futuro. Por el contrario, las referencias a lo indígena forman parte de los intentos de fundar un pasado común, peruano y continental, influyente en el espíritu y la idiosincrasia popular, pero que es necesario reorientar en un sentido determinado.

En este punto las ideas del aprismo aún se hallan ligadas las tensiones características del ensayismo latinoamericano, sobre atraso y modernización o civilización y barbarie. Estas categorías incorporan la nueva concepción de espacio-tiempo histórico, para señalar la convivencia de diferentes formas de organización



social y económica. En el discurso de Haya abundan las referencias que inducen a pensar en la persistencia de un pensamiento evolucionista en el que las nociones de progreso y civilización son reinterpretadas desde el lugar del observador indoamericano:

Hasta hoy, en nuestra América también coexisten y se oponen diversos períodos de la evolución histórica que en otros continentes se suceden [...] Salvajismo, barbarie y civilización: agricultura comunal primitiva, feudalismo, manufactura, industrialismo e imperialismo. Indios que nunca han sabido del uso de una rueda como instrumento de locomoción, han visto ya cruzar los cielos de sus montañas al aeroplano veloz. El señorito de Buenos Aires, que juega al golf y se viste en Londres, tiene como compatriota y conciudadano al indio semidesnudo del Chaco. Así en el Perú, así en México, así en Colombia, así en Centroamérica (Haya de la Torre, 1954:11).

En el espacio-tiempo-histórico americano, en donde no existe el proletariado capaz de encabezar la revolución anunciada por los comunistas, era necesaria, para Haya, una revolución nacional, antiimperialista. Y es el frente de clases explotadas, el APRA, el que encarna la promesa mítica de redención. El sustrato indígena queda incorporado, perdiendo así su autonomía, a la necesidad de conformar un frente con todos los sectores sociales sometidos al poder del imperia-

lismo. La dirección de este movimiento quedaba en manos de la vanguardia de un partido que, tomando el modelo leninista, intentaba ser el espejo de la Tercera Internacional en América Latina¹³.

La que está representada en el APRA es entonces la nación mestiza; que ha incorporado el elemento indígena que no debe ser negado, pero al que no hay que retornar. Es su fuerza mítica la que permitirá el regreso del resentimiento de la conquista, que no ha sido liberado por la independencia, mero reemplazo de una clase dominante por otra, a través de la disputa del poder del Estado a las fuerzas aliadas de las oligarquías y el imperialismo.

13 “... a pesar de la distancia y posterior virulenta polémica del APRA con el comunismo internacional, su estilo revolucionario se asemeja al de Lenin y el Partido Bolchevique ruso acaso como ningún otro en la primera mitad del siglo XX latinoamericano. Y ello por varios motivos: en primer lugar, porque ambos son intentos de aclimatar el marxismo a realidades extraeuropeas, desarrollando para ello líneas de pensamiento específicas. En segundo, porque las prácticas de los apristas en los años '20, así como la peculiar combinación de teoría y praxis, guardan un parecido de familia con las de los `exiliados románticos' rusos antes de 1917. En tercero, porque Haya de la Torre procura construir un movimiento compacto y disciplinado, en el que cada integrante debía prepararse para tareas de agitación y para la necesaria toma de poder por vía insurreccional [...] Por último, porque ambos son intentos desmesurados que se autoinstituyen como vanguardias ya del proletariado mundial (y es el caso bolchevique), ya del `frente único latinoamericano de trabajadores manuales e intelectuales' (y es el caso del APRA)” (Bergel, 2007: p.23).



Existe en el planteamiento general del APRA y en la forma de incorporación del sustrato indígena, tal cual lo hemos analizado hasta ahora, una tensión derivada de la pretensión continentalista del discurso aprista, en tanto el elemento indígena no resultaba fácilmente trasladable a otros contextos. Más allá de las referencias que ya hemos mencionado, relacionadas con el porcentaje de población indígena en América, este aspecto intentaba ser *salvado* por Haya de la Torre, a través de la construcción de un pasado común. Como ejemplo, podemos mencionar la referencia de Haya a un estudio del conde Keyserling, quien, a partir de las observaciones de Jung, reconoció el poder del indígena conquistado sobre los conquistadores. Esta cita la utilizó para afirmar que, incluso en Norteamérica, pero fundamentalmente en el resto de América, existía una influencia del indio sobre el blanco que se manifestaba en la idiosincrasia de los pueblos, a un nivel subconsciente:

El subconsciente indio vive en todos nosotros. Entre el norteamericano y el inglés existen en mi opinión, mayores diferencias psicológicas, que entre el norteamericano y el piel roja [...] No importa que el indio no exista ya en Cuba o que preoquie nulamente en Argentina, afirmación esta última, que creo puede rectificar Jiménez de Asúa conversando con Ricardo Rojas o leyendo algo de la moderna literatura neo-incásica argentina, de Ernesto Morales. Es cierto, es evidente que la idiosincrasia

moderna de nuestros pueblos tiene mucho de aquella de los habitantes autóctonos de América [...] No han muerto en nosotros ni las virtudes, ni los defectos del indio (Haya de la Torre, 1954: p. 13).

El fragmento citado ponía en evidencia la necesidad de pensar categorías que pudiesen atravesar las fronteras nacionales en función del proyecto continentalista del APRA. En este sentido el sustrato cultural indígena resultaba una matriz que se intentaba instalar en todo el Continente; incluso en aquellos países, como Argentina, donde los indígenas no constituían las mayorías nacionales:

Keyserling ha indignado a no pocos porteños argentinos descubriéndoles su tuétano indio. Los grupos intelectuales colonialistas de Buenos Aires se han sentido ofendidos --ellos, que miran sin cesar a Europa-madre y viven a sus mínimos gestos para seguirlos!--Esta indignación es, no obstante su altisonancia, artificial y *snobista*. Las elites coloniales bonaerenses y sus cenáculos literarios adictos --arrogantes como buenos criollos -- consideran ridículo, abominable y hasta indecente, que un señor alemán de sangre azul les descubra la tristeza india más debajo de sus maquillajes parisienses y sus burgueses artes de sastrería. Pero la tristeza india está en la Pampa --pampa nombre quechua!-- y, más adentro en la verdadera Argentina indoamericana, que suelda sus vértebras con los Andes y pega sus tierras a las que fueron parte



del predio comunitario de los Incas, la tristeza india está viva, profunda como la marca de bronce de tantos y tantos cholos argentinos que yo vi en los aledaños de Humahuaca, de Jujuy, de Salta y de Tucumán, donde todavía dice su palabra juntadora de pueblos el imperial verbo quechua de remotos ecos que parecen eternos. (Haya de la Torre, 1954, p. 27).

Las referencias a la presencia de lo indígena en el nivel del subconsciente, implicaban una operación constructiva que tomaba como eje lo autóctono y que se recortaba, siempre, ante la amenaza de los sucesivos dominios extranjeros. El problema para el aprismo era que, si en el Perú resulta plausible el indigenismo incorporado a la simbología política para movilizar a las mayorías, las cuales reconocían efectivamente un pasado ligado a las tradiciones incaicas y podían apropiarse de ese discurso, se podía pensar que, sólo cuando las mayorías nacionales desplazaran los poderes oligárquicos del Estado, se resolvería el problema de la nación. Esta operación resultaba mucho más difícil en otros países donde funcionaban sistemas democráticos, por más restringidos que estos fueran, y en los que el problema del indio y la presencia del imperialismo no eran vistos como relevantes¹⁴.

14 Resulta significativo, en este sentido, el contenido de una carta enviada por Alberto Falteroni (1935), dirigente del Partido Aprista Argentino, a un miembro del Comité Aprista Peruano de Buenos Aires, en la que expresa algunas dificultades que observa para trasla-

Reflexiones finales

Hemos intentado revisar algunas de los análisis realizados Luis Alberto Sánchez y Víctor Raúl Haya de la Torre. Ellos realizaron un *balance y liquidación*¹⁵ de

dar las ideas del aprismo a la Argentina: “Observe nuestra realidad política. El instante es de preparar el terreno, la actuación vendrá después. Claro está que Ud. quiere organizar su comité para la lucha contra Benavides y yo le estoy hablando de acción política. Pero lo mismo da; por el momento, psicológicamente, no conviene, debido a la lucha política que se ha de entablar, hay, partidos como el radical, por ejemplo, cuya juventud ha negado en asambleas al aprismo, cuando se pidió, de entre ellos mismos, se votara una adhesión y un manifiesto contra Benavides. Como ve, todas nuestras semillas caerán en tierras estériles; más se lee lo que dicen caudillejos de moral oblicua y cerebro obtuso (sic) que lo que puede declarar un Haya de la Torre”. Luego el dirigente aprista argentino intentó definir un sustrato social que no estaría representado por ninguna de las opciones políticas conocidas en Argentina: “La explotación ominosa de que se hace objeto a nuestro indio, mestizo y aún al blanco, en los ingenios tucumanos, quebrachales chaqueños, yerbatales misioneros o formoseños y minas salteñas, sólo el aprismo podrá remediar. Los demás partidos políticos, sólo anhelan explotar a esa gente, en cuanto a los de izquierda, la usan para carne de cárcel o de rifle. Cada vez que un comunista o socialista sube a una tribuna, ud. jamás lo oirá hablar del indio, nunca, jamás...; creen que así desmerecen su investidura política”.

15 La frase hace referencia al título de un libro de Luis A. Sánchez: *Balance y liquidación del 900*, (1941). Para un análisis desde la perspectiva de la historia intelectual de esta obra, puede verse el trabajo de Ricardo Melgar Bao (2007), “Notas para leer un proceso a la inte-



las generaciones anteriores y rompieron con sus paradigmas para acercarse a las mayorías populares, desde una perspectiva relegitimadora.

Si bien pueden encontrarse continuidades con otras corrientes del indigenismo peruano, las características del discurso de estos intelectuales apristas estuvieron influenciadas, decididamente, por los intentos de construcción política nacional continental; por su itinerario hacia la transformación en un partido de masas y por las actitudes adoptadas frente a las oposiciones de la oligarquía, el imperialismo, el comunismo, trazadas en ese proceso. En esta construcción, el aprismo incorporó al sustrato indígena, al cual, a la vez, le negó autonomía; en el marco de un discurso que tendía a valorar, positivamente, el mestizaje en términos culturales y a enfatizar la representación del APRA de las mayorías nacionales. En este contexto, las referencias al indigenismo funcionaron, principalmente, como parte de una simbología política que procuraba arraigarse en lo popular¹⁶. A través de la recepción de referencias

teóricas eclécticas, los apristas intentaron desarrollar una lectura del marxismo en clave antiimperialista, que en última instancia, reconocía influencias del leninismo. Sin embargo, desde una lectura realizada en la encrucijada de posguerra, vieron la necesidad de mostrarse atentos a las particularidades del Continente y a la influencia decisiva de la idea de nación.

De esta manera, los apristas trazaron un rápido recorrido desde la recuperación crítica de los discursos heredados acerca de la cultura popular, hacia una serie de temas que fueron centrales en la cultura política de América, como la relación entre clase, etnia, nación, socialismo, reforma y revolución.

lectualidad oligárquica: *Balance y liquidación del 900* de Luis Alberto Sánchez". Agradezco al autor la comunicación de este trabajo.

- 16 Además de las intervenciones públicas vinculadas con la forma de denominar a América, otras marcas simbólicas del indigenismo presentes en el discurso aprista, eran la utilización de la bandera del Tawantisuyo, el uso del Cóndor de Chavín, como medalla de honor, y la denominación de "Incahuasi" a los lugares de exilio de Haya, entre otras referencias. Ver: Funes (2006, p. 158).



REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Beigel, F. (2005). "La circulación internacional de las ideas de José Carlos Mariátegui", en: *Prismas. Revista de historia intelectual*, 9, pp. 71-87. Buenos Aires: UNQ.
- Bergel, M. (2007). "Intelectuales y revolución en el aprismo peruano de los años veinte", ponencia presentada en las *XI Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia*, Tucumán, Argentina.
- Burga M. y Flores Galindo, A. (1987). "La polémica Haya - Mariátegui", en: *Apogeo y crisis de la República Aristocrática*. Lima: Rikchay.
- Faleroni, Alberto (1935). "Carta de Alberto Faleroni a Marcial Gayoso [15/04/1935]". *Archivo DIPBA*, Mesa C, Legajo 62. s/f.
- Flores Galindo, A. (1986). *Buscando un Inca*. Lima: Casa de Estudios del Socialismo-Sur.
- Funes, P. (2006). *Salvar la Nación. Intelectuales, cultura y política en los años veinte latinoamericanos*. Buenos Aires: Prometeo.
- Halperin Donghi, T. (2000). *Vida y muerte de la República verdadera (1910-1930)*. Buenos Aires: Ariel.
- Haya de la Torre, V. R. (1933). *Construyendo el Aprismo*. Buenos Aires: Claridad.
- Haya de la Torre, V. R. (1945). "Sinopsis Filosófica del Aprismo", en *Fundamentos Filosóficos del Aprismo*. Santiago de Chile: Edit. Columbus.
- Haya de la Torre, V. R. (1954). *¿Adónde va Indoamérica?*, Buenos Aires: Editorial Indoamérica.
- Kerssfield, D. (2006-2007). "La Liga Antiimperialista de las Américas: una construcción política entre el marxismo y el latinoamericanismo". En: *Políticas de la Memoria*, 6/7, pp. 143-147. Buenos Aires: CeDInCI.
- Klaren, P. (1970). *Formación de las haciendas azucareras y orígenes del APRA*. Lima: Moncloa - Campodónico Editores Asociados.
- Mailhe, A. (2008). "Entre la exuberancia y el vacío. Identidad nacional y alteridad en tres ensayistas latinoamericanos: Gilberto Freyre, Fernando Ortiz y Ezequiel Martínez Estrada". En Gloria Chicote y Miguel Dalmaroni (Eds.). *El vendaval de lo nuevo. Literatura y cultura en la Argentina moderna entre España y América Latina, 1880-1930*. (pp. 265-299). Rosario: Beatriz Viterbo Editora.
- Mariátegui, J. C. (1994). *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*. (60ma edición). Lima: Biblioteca Amauta.
- Melgar Bao, R. (2007). "Notas para leer un proceso a la intelectualidad oligárquica: Balance y liquidación del 900 de Luis Alberto Sánchez". En *Nostromo. Revista Crítica Latinoamericana*. 1 (1). Pp 18-28. México: Colectivo Nostromo.
- Pita González, A. (2006-2007). "La Unión Latino Americana y el Boletín Renovación (1923-1930)". En *Políticas de la Memoria*, 6/7, pp. 120-123. Buenos Aires: CeDInCI.
- Portantiero, J. C. (1978). *Estudiantes y política en América Latina. El proceso de la Reforma Universitaria, 1918-1938*. México: Siglo XXI.
- Rénique, J. L. (1997), "Flores Galindo y Vargas Llosa: un debate ficticio sobre utopías reales". En Ciberayllu portal Web. [Recuperado el 15/01/2009]. Disponible en el sitio, <http://www.ciberayllu.org>
- Sánchez, L. A. (1988a). "La literatura peruana" [1928]. En *La vida del siglo*. Caracas: Biblioteca Ayacucho.
- Sánchez, L. A. (1988b). "Dialéctica y determinismo" [1938]. En *La vida del siglo*. Caracas: Biblioteca Ayacucho.
- Sánchez, L. A. (1988c). "¿Existe América Latina?" [1945]. En: *La vida del siglo*. Caracas: Biblioteca Ayacucho.
- Sánchez, L. A. (1988d). "Testimonio personal" [1969]. En *La vida del siglo*. Caracas: Biblioteca Ayacucho.
- Vargas Llosa, M. (1966). *La Utopía Arcaica. José María Arguedas y las ficciones del indigenismo*. México: Fondo de Cultura Económica.

