

LA INTELLECTUALIDAD PERUANA DEL SIGLO XX ANTE LA CONDICIÓN HUMANA

TOMO III

SUMARIO

Julio C. Tello (1880-1947): Alfonso Jaguande D'Anjoy, p. 9; *César Vallejo (1892-1938). Un poeta peruano universal ante la condición humana*: José Antonio Tejada Sandoval, p. 22; *Antenor Orrego (1892-1960). Un pensador de la Nueva América*: José Antonio Tejada Sandoval, p. 43; *Honorio Delgado (1892-1969)*: Saby Evelyn Lazarte Oyague, p. 71; *Víctor Raúl Haya de la Torre (1895-1979)*: María Luisa Rivara de Tuesta, p. 87; *Raúl Porras Barrenechea (1897-1960)*: María Luisa Rivara de Tuesta, p. 100; *José del Carmen Marín Arista (1899-1980). Concepción humanista del fundador del CAEN*: José Luis Vigil León, p. 113; *Juan B. Lastres Quiñones (1902-1960). Médico, historiador, y maestro humanista*: Magdiel Gonzales Menéndez, p. 133; *César A. Guardia Mayorga (1906-1983)*: Andrés Espíritu Ávila, p. 143; *Ciro Alegría Bazán (1909-1967)*: Martín Arroyo Benites, p. 154; *María Luisa Saco Miró Quesada (1911-1982). Artista humanista*: Sara Acevedo Basurto, p. 183; *El concepto de la condición humana en Emilio Adolfo Westphalen (1911-2001)*: Leonel Patricio Silva Montellanos, p. 190; *Javier Pulgar Vidal (1911-2003). Defensor del indio y de los descendientes de los pueblos originarios*: María Luisa Rivara de Tuesta, p. 204; *Carlos Daniel Valcárcel (1911-2007). La historia como ciencia antropológica específica de lo humano*: María Luisa Rivara de Tuesta, p. 253; *Carlos Radicati di Primeglio (1914-1990)*: María Luisa Rivara de Tuesta, p. 257; *Alberto Tauro del Pino (1914-1994)*: Osmar Gonzales, p. 292; *Alberto Wagner de Reyna (1915-2006). Pensador y humanista peruano*: Luz González Umeres, p. 310; *La condición humana en la vida y obra de Ella Dunbar Temple (1918-1998)*: Gloria Cristina Flórez, p. 324; *Enrique Iturriaga Romero (1918). Creador y maestro de excepción*: Martha Barriga Tello, p. 336; *Walter Peñalosa Ramella (1920-2005). La condición humana y la educación*: Javier Molina Ureta, p. 345; *Fernando Cabieses Molina (1920-2009)*: Martha Berrocal Angulo, p. 356; *Martín Lassègue Molères (1926-2003)*: María Luisa Rivara de Tuesta y Emilia Figueroa Galup, p. 369; *Carlos Fernández Sessarego (1926)*: Carlos Enrique Becerra Palomino, p. 396; *Manuel Scorza (1928-1983) ante la condición humana*: Carlos P. Lecaros Zavala, p. 421; *Fernando Silva Santisteban Bernal (1929-2006)*: Hortensia Ferrand Cillóniz, p. 448; *Aníbal Quijano Obregón (1930)*: Rafael Ojeda, p. 469; *Mario Vargas Llosa (1936)*: Antonio González Montes, p. 487; *Luis Guillermo Lumbreras (1936)*: María Luisa Rivara de Tuesta p. 511.

COORDINADORA:

MARÍA LUISA RIVARA DE TUESTA

**LA INTELLECTUALIDAD PERUANA
DEL SIGLO XX
ANTE LA CONDICIÓN HUMANA**

TOMO III

**COORDINADORA:
MARÍA LUISA RIVARA DE TUESTA**

Lima – 2011

LA INTELLECTUALIDAD PERUANA DEL SIGLO XX ANTE LA CONDICIÓN HUMANA

Tomo III

Primera edición, setiembre de 2011

© María Luisa Rivara de Tuesta

Editora

Av. Guardia Civil 1060, Urb. Córpac, San Isidro, Teléfono: 224-2305,

e-mail: mlrivara@gmail.com

© Copyright 2011

:Sara Acevedo Basurto, Martín Arroyo Benites, Martha Barriga Tello, Carlos Enrique Becerra Palomino, Martha Berrocal Angulo, Andrés Espíritu Ávila, Hortensia Ferrand Cillóniz, Emilia Figueroa Galup, Gloria Cristina Flórez, Osmar Gonzales, Magdiel Gonzales Menéndez, Antonio González Montes, Luz González Umeres, Alfonso Jaguande D'Anjoy, Saby Evelyn Lazarte Oyague, Carlos P. Lecaros Zavala, Javier Molina Ureta, Rafael Ojeda, María Luisa Rivara de Tuesta, Leonel Patricio Silva Montellanos, José Antonio Tejada Sandoval, José Luis Vigil León,

HECHO EL DEPÓSITO LEGAL EN LA BIBLIOTECA NACIONAL DEL PERÚ N° 2011-09680

ISBN: 978-612-45210-0-3

Revisión técnica de textos : María del Pilar Benavides Carlán y
Carlos P. Lecaros Zavala

Diagramación : Mirian Flores Garazatúa

Impresión y encuadernación : Gráfica Euroamericana S.R.L.
Av. De Las Américas 299, Lima 13, Telefax: 265-4259,
e-mail: eurografica@gmail.com

Impreso en Lima – Perú

Printed in Peru

ÍNDICE

Presentación	7
Julio C. Tello (1880-1947): Alfonso Jaguande D'Anjoy	9
César Vallejo (1892-1938). Un poeta peruano universal ante la condición humana: José Antonio Tejada Sandoval	22
Antenor Orrego (1892-1960). Un pensador de la Nueva América ante la condición humana José Antonio Tejada Sandoval	43
Honorio Delgado (1892-1969): Saby Evelyn Lazarte Oyague	71
Víctor Raúl Haya de la Torre (1895-1979): María Luisa Rivara de Tuesta	87
Raúl Porras Barrenechea (1897-1960): María Luisa Rivara de Tuesta	100
José del Carmen Marín Arista (1899-1980). Concepción humanista del fundador del CAEN: José Luis Vigil León	113
Juan B. Lastres Quiñones (1902-1960). Médico, historiador, y maestro humanista: Magdiel Gonzales Menéndez	133
César A. Guardia Mayorga (1906-1983) Andrés Espíritu Ávila	143
Ciro Alegría Bazán (1909-1967): Martín Arroyo Benites	154
María Luisa Saco Miró Quesada (1911-1982). Artista humanista: Sara Acevedo Basurto	183
El concepto de la condición humana en Emilio Adolfo Westphalen (1911-2001): Leonel Patricio Silva Montellanos	190
Javier Pulgar Vidal (1911-2003). Defensor del indio y de los descendientes de los pueblos originarios: María Luisa Rivara de Tuesta	204
Carlos Daniel Valcárcel (1911-2007). La historia como ciencia antropológica específica de lo humano: María Luisa Rivara de Tuesta	253

Carlos Radicati di Primeglio (1914-1990):	
María Luisa Rivara de Tuesta	257
Alberto Tauro del Pino (1914-1994):	
Osmar Gonzales	292
Alberto Wagner de Reyna (1915-2006). Pensador y humanista peruano:	
Luz González Umeres	310
La condición humana en la vida y obra de Ella Dunbar Temple (1918-1998):	
Gloria Cristina Flórez	324
Enrique Iturriaga Romero (1918). Creador y maestro de excepción:	
Martha Barriga Tello	336
Walter Peñaloza Ramella (1920-2005). La condición humana y la educación:	
Javier Molina Ureta	345
Fernando Cabieses Molina (1920-2009):	
Martha Berrocal Angulo	356
Martín Lassègue Molères, OP (1926-2003):	
María Luisa Rivara de Tuesta y	
Emilia Figueroa Galup	369
Carlos Fernández Sessarego (1926):	
Carlos Enrique Becerra Palomino	396
Manuel Scorza (1928-1983) ante la condición humana:	
Carlos P. Lecaros Zavala	421
Fernando Silva Santisteban Bernal (1929-2006):	
Hortensia Ferrand Cillóniz	448
Aníbal Quijano Obregón (1930):	
Rafael Ojeda	469
Mario Vargas Llosa (1936):	
Antonio González Montes	487
Luis Guillermo Lumbreras (1936):	
María Luisa Rivara de Tuesta	511
Anexo 1:	
Pensadores peruanos del siglo XX ante la condición humana en el período de 1900 al 2000	520
Anexo 2:	
Currículos de colaboradores de los tres tomos de <i>La intelectualidad peruana del siglo XX ante la condición humana</i>	522

PRESENTACIÓN

En este tomo de *La intelectualidad peruana del siglo XX ante la condición humana* se publican nuevas monografías de importantes pensadores humanistas del siglo XX preocupados por la condición humana del hombre peruano. Con esta publicación en la que han colaborado diversos investigadores, en forma desinteresada, considero que he cumplido la tarea que me fuera encomendada en Asunción (Paraguay) en julio de 2001, como Coordinadora para el Perú del proyecto Pensamiento Iberoamericano.

Integran este Tomo III las siguientes monografías: Julio C. Tello (1880-1947); César Vallejo (1892-1938) un poeta peruano universal ante la condición humana; Antenor Orrego (1892-1960); Honorio Delgado (1892-1969); Víctor Raúl Haya de la Torre (1895-1979); Raúl Porras Barrenechea (1897-1960); José del Carmen Marín Arista (1899-1980) concepción humanista del fundador del CAEN; Juan B. Lastres Quiñones (1902-1960) médico, historiador, y maestro humanista; César A. Guardia Mayorga (1906-1983); Ciro Alegría Bazán (1909-1967); María Luisa Saco Miró Quesada (1911-1982) artista humanista; El concepto de la condición humana en Emilio Adolfo Westphalen (1911-2001); Javier Pulgar Vidal (1911-2003) defensor del indio y de los descendientes de los pueblos originarios; Carlos Daniel Valcárcel (1911-2007) la historia como ciencia antropológica específica de lo humano; Carlos Radicati di Primeglio (1914-1990); Alberto Tauro del Pino (1914-1994); Alberto Wagner de Reyna (1915-2006) pensador y humanista peruano; La condición humana en la vida y obra de Ella Dunbar Temple (1918-1998); Enrique Iturriaga Romero (1918) creador y maestro de excepción; Walter Peñaloza Ramella (1920-2005) la condición humana y la educación; Fernando Cabieses Molina (1920-2009); Martín Lassègue Molères (1926-2003); Carlos Fernández Sessarego (1926); Manuel Scorza (1928-1938) ante la condición humana; Fernando Silva Santisteban Bernal (1929-2006); Aníbal Quijano Obregón (1930); Mario Vargas Llosa (1936); y Luis Guillermo Lumbreras (1936).

Para una mejor visión cronológica de los intelectuales y pensadores presentados en los tres tomos, en un primer anexo están ordenados con su respectiva fecha de nacimiento y muerte. E, igualmente, en un segundo

anexo, un abreviado currículum, de los autores que, como se ha expresado más arriba, han colaborado en forma seria y generosa.

Sólo me queda manifestar que en los tres tomos que he logrado editar se ha expuesto, en última instancia, un cuadro humanista, fecundo y armonioso del pensamiento peruano.

Lima, 03 de agosto de 2011

María Luisa Rivara de Tuesta
Coordinadora en Perú

JULIO C. TELLO (1880-1947)

Alfonso Jaguande D'Anjoy

Arqueólogo. Hijo de Julián Tello y María Asunción Rojas, nació en Huarochirí el 11-IV-1880 y murió en Lima el 3-VI-1947. Inició estudios en su pueblo natal y, trasladado a Lima (1893), los prosiguió en el Colegio dirigido por Pedro A. Labarthe. Después de cursar en la Facultad de Ciencias de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos (1900-1901), pasó a la Facultad de Medicina, donde fue conservador del Museo Raimondi (1903-1904). Optó grado de Br. en Medicina (1908) con una reveladora tesis sobre *La antigüedad de la sífilis en el Perú* (inserta en *Revista Universitaria*: año III, Vol. II, pp. 373-408; y año IV, Vol. I, pp. 154-202, 385-408 y 438-459; Lima, 1908-1909); y se recibió como Médico Cirujano (1909). Con una beca otorgada por el gobierno, a solicitud de la Facultad de Medicina de San Marcos, viajó a EE.UU.; ingresó a la Universidad de Harvard, donde recibió lecciones de Franz Boas y Alex Hrdlicka; y en ella optó los grados de Máster of Arts (1909) y Master of Anthropology (1911). A mérito de sus estudios, obtuvo una nueva beca, que le permitió concurrir, en Londres, al XVIII Congreso Internacional de Americanistas (1911), y seguir estudios de especialización en el Seminario de Antropología de la Universidad de Berlín (1912). De vuelta en el Perú (1913), acompañó a Alex Hrdlicka en sus exploraciones a través de los valles de la costa central. Nombrado director de la sección arqueológica del Museo de Historia Nacional (12-VI-1913), creó a base de ella el Museo de Antropología y Arqueología (4-XII-1913), y orientó su organización inicial hasta verse obligado a renunciar (20-III-1915). Luego integró la expedición enviada al Marañón por la Universidad de Harvard (1916). Elegido diputado por la provincia de Huarochirí (1917-1928). En la Facultad de Ciencias Naturales de la Universidad Mayor de San Marcos optó grado de Br. (6-V-1918), con una tesis sobre *El uso de las cabezas humanas artificialmente momificadas y su representación en el antiguo arte peruano* (inserta en *Revista Universitaria*: año XIII, vol. I, pp. 478-533; Lima, IV-VI de 1918). Luego optó el grado de Dr. (6-VIII-1918). Con los auspicios del rector de San Marcos, Javier Prado y Ugarteche, efectuó una exploración arqueológica en el departamento de Ancash (1919), y a base de las especies obtenidas, fundó el Museo de Arqueología (21-X-1919) de dicha Universidad, cuya dirección ejerció hasta su muerte. Al mismo tiempo logró que el filántropo Víctor Larco Herrera aprobara la idea de formar un museo antropológico, mediante la fusión de sus propias colecciones y de aquellas que fuese posible

adquirir de otros coleccionistas, y en dos meses (X y XI-1919) logró reunir 20.000 piezas; renunció a su dirección (10-V-1921) pero poco después medió para que el mantenedor de dicho museo lo vendiera al Estado; así formó el Museo de Arqueología Peruana (1924), que dirigió hasta el 30.IX-1930. Nombrado catedrático de Arqueología General (1923-1933) en la Facultad de Ciencias, y de Arqueología Americana y del Perú (1928-1947) en la Facultad de Letras; fue también catedrático de Antropología en la Universidad Católica (1931-1933); e inclusive enseñó Historia del Perú Antiguo en el Colegio Antonio Raimondi (1934-1935). Aún fundó un Instituto de Investigaciones Antropológicas (1931), como dependencia del Museo Nacional; y bajo su dirección realizó trabajos que dieron origen a su conversión en el Museo de Antropología (8-IX-1938) y, posteriormente, en el Museo Nacional de Antropología (30-I-1945), y en el Museo Nacional de Arqueología, Antropología e Historia del Perú. Sin embargo, su mayor aporte reside en la exploración arqueológica, al haber logrado hallazgos que ayudaron a completar el conocimiento de las secuencias culturales del Perú antiguo. Así tenemos la identificación de la antigüedad y difusión de la cultura Chavín (1919) y el descubrimiento de la necrópolis de Paracas (1925); asimismo, las excavaciones en el extenso valle del Santa (1926 y 1934) y en el alto Marañón (1934 y 1937), en Huánuco Viejo y Kotosh (1935), en el valle del Urubamba (1942); y en sitios diversos de Lima, Arequipa, Cuzco y Puno, que le permitieron formular su propia apreciación del origen del proceso civilizatorio peruano. Editó *Inca* (1923 y 1938), *Wirakocha* (1931) y *Chaski* (1940-1941).

Obras principales: *La antigüedad de la sífilis en el Perú* (1909); *Presente y futuro del Museo Nacional* (1913 y 1952); *El uso de las cabezas artificialmente momificadas y representación en el antiguo arte peruano* (1918); *Introducción a la historia antigua del Perú* (1921); *La reforma universitaria* (1928); *Antiguo Perú. Primera época* (1929); *Arte antiguo peruano. Tecnología y morfología* (1938), especialmente dedicada al arte Mochica; *Las primeras edades por Guaman Poma* (1939); *Origen y desarrollo de las civilizaciones prehistóricas andinas* (1942); *Sobre el descubrimiento de la cultura Chavín en el Perú* (1944); *Wira-Kocha* (1949); *Arqueología del valle de Casma. Culturas Chavín, Santa o Huaylas Yunga y sub Chimú* (1956); *Paracas* (2 vols., 1959-1979); *Chavín, cultura matriz de la civilización andina* (1960); e *Historia de los museos nacionales del Perú* (1967). Sus obras póstumas fueron publicadas bajo el cuidado de Toribio Mejía Xesspe.

Desde sus lejanos días de estudiante universitario, el Dr. Tello había reprochado a la Escuela de estar separada de la vida, y a nuestro sistema de Educación Peruano, de planear muy por encima de la vida real de nuestra

patria. Niño aún vivió una triste época después del desastre del 79. Que cuadro más desolado para la juventud de entonces; el país se encontraba aniquilado espiritualmente, se necesitaba un punto de apoyo para mover nuevas energías, reparar las gastadas e iniciar lo que se conoce como período de la reconstrucción. En este ambiente negativo transcurrió su niñez. En el orden pedagógico se advertía falta de una dirección determinada para promover en los niños un verdadero ideal nacionalista.

La familia del pequeño Julio de modo intuitivo, consideró que en el quisquido ambiente en que vivían era imposible lograr una formación integral y, entonces por decisión paternal, o por los atinados consejos de la tía María, hubo la firme determinación de enviarlo a la Capital.

En ninguna edad de la vida tiene el hombre una necesidad tan fuerte de ser comprendido como en la adolescencia. Y, sin embargo, hay una multitud de circunstancias que contribuyen a dificultar e incluso a impedir esta comprensión, al tratar de su biografía hemos examinado esta dura etapa de su vida: esa dificultad de “ambientarse” en Lima, representa un medio exótico para el niño indígena, pero él, gracias a su tenacidad y carácter, pudo imponerse frente a una sociedad egoísta y mezquina.

Por tales circunstancias, durante su dilatada gestión parlamentaria luchó tenazmente para ofrecer a la juventud, carente de medio y posibilidades; buenas escuelas, mejores maestros y asegurar el porvenir de los estudiantes a través de una tecnificación adecuada, abriéndole nuevas perspectivas mediante el cultivo de las ciencias.

Tello fue un verdadero maestro. Se ha dicho que la base de la personalidad del Maestro, es el amor con un sentido social y humano. De allí que no sea raro encontrar hasta en las aldeas más humildes auténticos maestros. Recordamos el caso del Sabio, cuando estudiaba en la escuela de su pueblo y encontró un paradigma de educador en Don Alberto Nieri, que lo estimuló constantemente en el aprendizaje de las distintas materias de los primeros años de nivel primario. Al nombre del anterior, habría que agregar el de Don Belisario Segura, que como un apóstol brindara a sus pequeños discípulos, comprensión y cariño. Tello siempre los recordó con gratitud.

En la formación de nuestros maestros debe intervenir como fecunda levadura, el Eros Pedagógico acompañada de un profundo sentimiento de peruanidad. Esa fue la mística que Tello adoptó tanto en la cátedra, como en el campo, cuando estaba rodeado de sus colaboradores en general: empleados, artistas y peones. A todos los estimulaba con frases de aliento y de reconocimiento cuando haciendo un recuento de la labor realizada,

consideraba que sin esa colaboración poco habría avanzado en su tarea de arqueólogo.

Sobre ese Eros Pedagógico ha de cimentarse la personalidad del maestro, y en él deberán arraigar las hermosas cualidades que hagan posible la misión que debe cumplir el Maestro.

Tello fue un Maestro, constituido por esencias como los pensamientos, que se dan en el pensar sin el “pensar”; que no son el sentimiento, como los correlatos intencionales del sentimiento, como los actos que tienen como centro la persona, y no son ellos mismo, de naturaleza vital ni psíquica.

Esas virtudes las poseía en alto grado, cumplió su noble misión, encendiendo el pensamiento con el pensamiento; la luz del bien, de la belleza, de la justicia que lleva consigo en potencia el joven, que ansioso acudía a su ciencia y experiencia, sin quedar defraudado. Esa generosidad ingénita del Amauta, ha de ser recordada siempre, para desmentir a esos envidiosos que jamás retrocedieron ante ninguna bajeza para denostar la obra del eminente arqueólogo.

Recordamos un hermoso pasaje de la obra del Literato Inglés Shakespeare cuando dice: El motivo de la envidia se confunde con el de la admiración, siendo ambas dos aspectos de un mismo fenómeno. Sólo que la admiración nace en el fuerte y la envidia en el subalterno. Envidiar es una forma aberrante de rendir homenaje a la superioridad. Toda culminación es envidada. El talento y la fortuna en el hombre, como también la fama y la gloria. El Sabio que amó a su patria, y a ella le ofrendó los mejores años de su gran existencia, su fama se proyecta hacia los arcanos de la eternidad.

Es difícil responder a estas preguntas: ¿Cuál fue la filosofía de Tello?, ¿A qué sistema filosófico se incorporó la actividad y las realizaciones pedagógicas del Dr. Tello?

Las personas que tuvieron el privilegio de ser discípulos del malogrado Sabio, incorporan sus pensamientos docentes a la filosofía pragmática, en especial a la Escuela de John Dewey. Alguien podría formular esta pregunta: ¿Era obligatorio que el arqueólogo militara en alguna escuela filosófica? Sí, respondemos: toda obra humana tiene una finalidad y un objetivo en la vida. Nadie puede sustraerse a poseer un pensamiento filosófico que oriente su actividad como sujeto pensante. Más aún, tratándose de un Maestro como lo fue el Dr. Tello. Si damos una mirada a través de la historia de la Cultura, vemos que las corrientes pedagógicas siguen el flujo y el reflujo de las doctrinas filosóficas.

La influencia de la filosofía sobre la vida del espíritu constituye un poder central que influenciará, a su vez, sobre la pedagogía.

Cuando el Dr. Tello estudiaba en Lima, imperaba la corriente filosófica del Positivismo. Cualquiera que recorra el curso de la historia de la educación y la compare con la historia de la filosofía, verá que las épocas de pensamiento pedagógico; y en unas y otras, encontramos los nombres de los grandes maestros tanto en la filosofía como en la pedagogía: Pitágoras, Sócrates, Platón, San Agustín, Descartes y otros.

El ideal educativo del Dr. Tello lo sostuvo en el parlamento en encendidas polémicas con el fin de hacer prevalecer sus ideas dirigidas hacia la Reforma de la Enseñanza en el Perú.

Sostenía, que en nuestra raza se pueden efectuar brillantes realizaciones, siendo necesario para ello sacudir al individuo para hacer reaccionar su espíritu adormecido.

Dos fuerzas, dice, condicionan la naturaleza humana: la herencia y la educación. Condena la política civilizadora de España para levantar el nivel espiritual del indígena que se hallaba embrutecido por la coca y el alcohol. Nuestro pueblo actual, no puede ser mejor, debido a los factores de la herencia. Lamentase también, que en la actualidad, el Ministerio de Educación carezca de técnicos, abundando los políticos. Y por lo tanto se ha perdido lastimosamente el tiempo en realizar ensayos. Más bien debemos contribuir a formar profesor técnicamente eficiente. La Institución que está llamada a la preparación de esos profesionales no es otra que la Universidad.

“¿Cómo ha de actuar un profesor sí; le negamos todo para que pueda desempeñar con éxito su abnegada misión? Tello hace una invocación a las autoridades educacionales para que al profesor y a los maestros se les remunere debidamente.

En el nivel secundario: destaca los defectos de que adolecía por entonces, contrarrestarlos, enumera cual debe ser la meta que inspiran los ideales de la educación”.

- a. Impulsar las diversas fuerzas y aptitudes físicas y psíquicas de los adolescentes, de acuerdo a las leyes de su desarrollo.
- b. Fortalecer el carácter y el sentimiento hacia las realizaciones del espíritu del educando, anulando todo instinto y tendencia negativa.
- c. Cultivar la inteligencia en relación a las actitudes del sujeto.

- d. Vincular al individuo con la sociedad, que actualmente se conoce como proyección social. Aquí encontramos coincidencia entre las ideas de Tello y Mariátegui, quien también recomendaba ese fin¹.

En el discurso parlamentario pronunciado en setiembre de 1926, se refería a: “Los que buscan el mejoramiento de las especies vegetales o animales seleccionan a los mejores, desechando todo aquello que sólo sirva para perturbar el libre desenvolvimiento de su desarrollo. En el Perú todavía no hemos enfocado la solución científica del problema de la instrucción pública”².

No conocemos a los estudiantes, e interroga:

“Como es posible que sin conocer previamente esas capacidades lo sometamos a un sistema educativo uniforme. Estamos obligados a conocer antes que legislar. Dos puntos son capitales: ¿A qué clase de hombre vamos a educar y a quiénes hemos de encomendarle esa labor?”³

En cuanto al Nivel Superior. Su intervención fue más concreta. Estimaba que la Universidad, como Institución de Cultura, debía presidir la formación de las clases dirigentes, pero esa delicada misión, no debía terminar allí, su obra debe proyectarse hacia los que no tienen el privilegio de estar incorporados a sus aulas. De acuerdo a sus ideas, vemos que el Sabio se adelantaba a su época: Hoy sabemos que la Universidad cuenta con un departamento precisamente que tiene el nombre de Proyección Social y la Comunidad. Y de acuerdo a las directivas de la actual Reforma de la educación los conocimientos deben impartirse fuera de las aulas de clase. Es lo que se conoce con el nombre de enseñanza desescolarizada. Por consiguiente, uno de los fines de la universidad, según Tello, es su intervención directa en la formación de profesores. Con estas ideas a favor de la superación de la enseñanza y la eficiente preparación de profesores redacta su proyecto para crear una sección de Educación en la Facultad de Ciencias.

Tello, fue, sin lugar a dudas, un hombre singular. Apreciada en conjunto la obra realizada por este eminente peruano, resulta extraordinaria, teniendo en cuenta, los progresos que alcanzó esta disciplina, durante los

¹ Carrasco Limas, A. *La influencia de Javier Prado en la educación peruana* (Tesis).

² Santisteban Tello, Oscar. “La obra docente de Julio C. Tello”, p. 19. Separata de la *Revista de Educación* (Lima), Año XIII, 1954, p. 72.

³ *Loc. cit.*

años que duró su peregrinación por los cuatro confines de la Patria. Fue el fundador de la Arqueología Científica, continuador de la obra de Uhle a quien rectificó en algunos casos; fue un abanderado y propagandista de dichos estudios. La Historiografía Peruana y la ciencia universal, lo reconocen catalogándolo como sabio. Fue el autor indiscutible de la Teoría Autóctona de la cultura primigenia. La primera impresión que el alumno tenía del Sabio, era poco favorable, no inspiraba confianza, parecía tener ante sí, a un hombre hosco, terco y déspota. En la cátedra hacía referencias al indio, exaltando las virtudes de la raza aborigen; declaraba enfáticamente ante su auditorio, que “él era indio”, y que estaba satisfecho de serlo. Quién sabe con tales declaraciones, la mayoría de los oyentes, experimentaban cierto desconcierto, pues entre aquellos, la mayoría eran mestizos o blancos, siendo escasos los indios.

Evidentemente, durante las clases iniciales, la simpatía para el Sabio, era nula. Pero poco a poco, el sentimiento de admiración y respeto iban ganando terreno, a medida que sus exposiciones fueran avanzando y aquellos a quienes habían producido cierto desazón las palabras sinceras, pero inoportunas del Sabio, en sus primeras clases, iban sumándose al grupo de sus admiradores, tal era el embeleso de sus ideas y el calor humano con que sabía saturarlas. Por entonces, el Dr. Tello ya estaba aureolado por la fama y el prestigio; todos los muchachos experimentaban legítimo orgullo de contarse entre sus alumnos. En los vehículos que los transportaba a la universidad, o a otros lugares, constituía siempre, una nota de cierta distinción, hablar en voz alta con el compañero o el amigo: “Tengo clase de Antropología General con el Dr. Tello”, vanidad juvenil cuyo objeto era atraer la atención de quienes escuchaban.

Debemos indicar que a las clases asistían también, gran número de extranjeros yanquis en su mayoría – quienes se ubicaban en los contornos del aula, de suyo bastante espaciosa. Esos señores no eran alumnos regulares, y se les conocía con el nombre de “oyentes”.

Tello era un hombre disciplinado que desde el primer día de clase advertía a sus discípulos, que el aula permanecía abierta sólo diez minutos, transcurridos los cuales, la puerta sería cerrada.

En las excursiones era el primero en esperar a los estudiantes para impartir las órdenes del caso. No estaba sólo a menudo, lo acompañaban el personal de colaboradores del Museo, con el fin de brindar ayuda y facilidades a los alumnos. Durante la exposición de su clase, interrogaba a determinados alumnos, rectificando sus errores, si los tenían. Sabía motivar, manteniendo el interés del auditorio. Era adusto y lacónico. En determinados

momentos, refería algunos pasajes de sus excursiones o descubrimientos, o narraba alguna leyenda hogareña.

El espíritu de sacrificio de Tello se mostraba en sus clases y era algo que atraía la atención del estudiante sanmarquino. El Sabio dictaba en el aula N° 2 de la vieja casona, tres veces por semana a las 7 de la mañana. En ellas el Amauta forjaba en sus alumnos, el carácter, la disciplina, el nacionalismo: virtudes saturadas de profundo amor patrio. Como médico y Maestro no ignoraba, que los jóvenes peruanos carecían de cierta base, de disposiciones innatas o adquiridas que fortalecieran su personalidad. En un complejo sistema de disposiciones en parte, condicionada por la herencia, y en parte, activamente adquiridas en relación con el medio en que se ha desarrollado el sujeto.

A menudo recordaba que el Perú es un pueblo mestizo, y que por el proceso de transculturización permanente, no habíamos adquirido todavía, las bases firmes que forjara una verdadera personalidad. Criticaba, a menudo la carencia de un “espíritu de sacrificio”. Por esta idiosincrasia del hombre americano, anotaba, no hemos penetrado todavía en el valor eterno del verdadero ideal de la vida. Generalmente, el joven peruano le gusta idealizar, es romántico por naturaleza, pero es difícil exigirle que se adecúe a la realidad del medio en donde le corresponde actuar. Ante la primera dificultad, decía, nos amilnamos, pusilanimidad que nos inhibe de actuar y dudando de nuestras propias fuerzas. Para contrarrestar ese mal social de la juventud, recomendaba tener más confianza en nosotros mismo, no esperar que nadie venga en nuestra ayuda. Sostenía enfáticamente, que no hay polarización en los ideales nacionales. La energía y moral se hallan deprimidas. Falta oxígeno espiritual en nuestro ambiente. Estamos enfermos de pensamiento y sobre todo enfermos de voluntad.

El Maestro sabía distinguir entre los jóvenes de la Costa y los de la Sierra, atribuyendo a estas virtudes heredadas de los antepasados, que en los jóvenes costeños era difícil encontrar, atribuyéndolo al fenómeno del mestizaje. Se remontaba a los hechos de la historia, trayendo a colación, las castas privilegiadas de los señores terratenientes de la Capital, que adormecidos en fatuos pergaminos, ignoraban las virtudes más elementales del ciudadano, tornándose en verdugos de la inocente raza oprimida. Todos nuestros males, decía, se originan a partir del 16 de noviembre de 1532, cuando Pizarro invadió con sus huestes el tambaleante Imperio del Tahuantinsuyo.

Tello, fue honroso representante de la pujante raza india. La figura del Sabio, era la de un indio neto, no importa el apellido de abolengo

hispano; descendía de una antigua familia afincada en la hermosa región de los Yauyos. Sus clases, hemos anotado estaban inspiradas en un profundo nacionalismo. Al iniciarlas, exclamaba muy ufano, ¡SOY INDIO! y su auditorio lo escuchaba con reverente atención.

Precisamente, tal declaración aparentemente poco atinada, originó más de un percance.

En otros centros superiores donde ejerció la docencia, el Amauta dando rienda suelta a su inflamado indigenismo, fue considerado como un detractor de los conquistadores, sus juicios hispanófobos fueron mal interpretados. Se pensaba que tales efusiones eran inoportunas y que fomentaba cierto malestar en determinadas instituciones saturadas de prejuicios raciales.

Cuando el señor Sánchez Cerro, asumió el poder, la política de entonces combatió al Dr. Tello, que había representado a su provincia en el Parlamento más de diez años. Durante el gobierno de Leguía fue despojado arbitrariamente del cargo de Director del Museo y el Sabio debió solicitar horas de clase en un Colegio y en la Universidad Católica aquí gracias a la gestión de su amigo el Dr. José de la Riva Agüero, se le asignó una cátedra en el Programa de Letras. Por entonces, el Dr. Tello publicó en la *Revista de Letras* de la Universidad Mayor de San Marcos primer cuatrimestre, 1957, un artículo donde exponía sus opiniones personales sobre nuestra cultura autóctona zahiriendo a la hispana.

Poco después, en la *Revista* de la Universidad Católica del Perú, Tomo V, página 236, junio de 1937, el Dr. Lohmann Villena trató de rectificar al Maestro con estas frases descomedidas y ataques frontales al autor.

Entre otras cosas decía el artículo de marras:

“Con gran pasmo y estupefacción advertimos ahora que quien era uno de los más afanados en vocear sistemáticamente la superioridad de las culturas pre incas sobre la del Tahuantinsuyo, resulta a la postre y coincidiendo con el vituperado Garcilaso, ensalzando y aplaudiendo con evidente exageración romántica a esta última, alegando para ello espaciosa razones, discerniendo a sus gobernantes supuestas dotes de patronal bondad y de ingenua candidez, tan propias de la leyenda forjada en torno del Tahuantinsuyo.”⁴

En otro párrafo agregaba:

⁴ Lohman Villena, Guillermo. *Revista* (Lima, PUCP), Tomo V, 1937, p. 236 y ss.

“Resulta por lo demás singularmente paradójal que se pretenda rebajar al indiscutible y altísimo mérito de la Conquista Hispánica, alegando para ello que el único propósito que impulsaba a los conquistadores era la apropiación del oro y de más riquezas y la injusticia de semejante expansión armada, supuesto que eran los Incas los legítimos dueños del territorio que hoy constituye nuestro país.”⁵

Ante tales exabruptos el Dr. Tello, dando un ejemplo de honestidad y decencia, renunció a la cátedra que regentaba en la Universidad Católica alejándose de ese Centro Superior de Enseñanza.

Su desprendimiento y generosidad del Amauta Tello conviene recordarlo en un episodio de su vida, que no debe pasar inadvertido, era Maestro de corazón, él sentía la necesidad de enseñar, de comunicar sus conocimientos. Deseaba formar una escuela de peruanidad y más aún, dejar continuadores de su obra. Considerando las dificultades que se oponían a la investigación arqueológica y antropológica en el país, por falta de bibliotecas especializadas, creó con su propio peculio una de carácter antropológico y arqueológico, considerada por entonces, como la más completa de Sudamérica.

Reunió más de 12,000 volúmenes y folletos debidamente encuadernados, en número de 8,000 ejemplares. Esta valiosa biblioteca especializada fue donada a la Universidad de San Marcos con la expresa recomendación que fuera paulatinamente actualizada por los alumnos e investigadores.

Con tal desprendimiento la figura del Amauta se agiganta como Maestro, peruano y Científico. A quienes les motejaron de egoísta y de no haber formado discípulos, se les puede responder, invitándoles, a visitar y verificar todo lo que hizo, hasta la víspera de su muerte.

Su acrisolada honradez del Sabio Tello queda probada durante los trabajos de campo, en los que era estricto y escrupuloso, con los restos arqueológicos que se hallaran. Había ordenado que todo se inventariase con suma minuciosidad, afirman sus colaboradores, que hasta el trozo más insignificante de cerámica debiera figurar en el inventario. En una expedición a Chavín, hubo necesidad de comprar un poncho de factura corriente que fue adquirido por ocho soles, en el mercado del lugar, y que el Dr. Tello usó durante el viaje, bien pudo haber sido considerado como objeto de uso personal, sin embargo, tales eran los escrúpulos del Sabio, que ordenó fuese inventariado.

⁵ *Loc. cit.*

Sin embargo, aún con estos rasgos de honradez acrisolada no pudo librarse de la ponzoña y de la maledicencia, y en más de una ocasión, se le tildó de traficante de huacos y objetos descubiertos en las ruinas; también se le infamó con la acusación de haber realizado peculados. Durante todo el mes de septiembre de 1932, en el periódico limeño *La Libertad*, dirigido por Don Francisco Loayza, sus enemigos políticos trataron de herir la honorabilidad del sabio. A este respecto nos recuerda el Dr. Pedro Weiss, que él, mortificado por tan falaces imputaciones, recomendó al maestro que diera respuesta a esos infundios, pero el Dr. Tello respondió: “la verdad se defiende sola, son envidiosos los que tendrían que raspar mucho para borrar lo que yo he hecho por la historia de mi país”⁶.

⁶ Weiss, Pedro. *Revista del Museo Nacional de Antropología* (Lima), 1948, Vol. II, N° 1-2, Primer Semestre, p. 52.

Bibliografía

- Carrasco Limas, A. *Las ideas pedagógicas de Javier Prado y su influencia en la educación peruana* (Tesis). Lima, PUCP, 1952, 192 pp.
- Carrión Cachot, Rebeca. “La obra universitaria de Julio C. Tello”. *Revista de Cultura General* (Lima, UNMSM), p. 7, 1947.
- Chávez Ballón, Manuel. “Julio C. Tello y la Universidad Nacional Mayor de San Marcos”, *Revista* (Lima), 1951.
- Dewey, John. *Democracia y educación*. Buenos Aires, Ed. Kapeluz, 1952.
- Dewey, John. *La educación y el progreso social. Historia pedagógica*, Nicola Abragnano. México, FCE, 1964.
- Espejo Núñez, Teófilo. *Formación universitaria de Julio C. Tello*. Tesis para optar el Bach. en Letras. Lima, Ed. Médica Peruana, 71 p.
- _____ *Apuntes biográficos sobre el Dr. Julio C. Tello*. Lima, Tip. Peruana, 1969, 38 p.
- _____ *Julio C. Tello Pub. en Personajes Peruanos*. Lima, Ed. Universitaria Biblioteca Hombres del Perú, 1969.
- Kerschensteiner, George. *Alma de educador*. Barcelona y Buenos Aires, Ed. Labor, 1936.
- Lohmann Villena, Guillermo. *Revista* (Lima, PUCP), Tomo V, 1935, p. 235 y ss.
- Ponce Sánchez, Hernán. *50 Anécdotas del Sabio Tello*. Lima, Ed. La Universidad, 1957.
- Porras Barrenechea, Raúl. *Fuentes históricas peruanas*. Lima, Juan Mejía Baca y P.L. Villanueva, Eds., 1955, 71 p. y ss.
- Reforma Universitaria – Ensayos y Discursos*. Lima, Imp. San Marti, 1928, 155 p.

Santisteban Tello, Oscar. *La obra docente y doctrinaria de Julio C. Tello*. Lima, Ministerio de Guerra Servicio de Propaganda y Publicidad Militar 1956, 60 p.

Tello Rojas, Julio C., Mejía Zesspe, Toribio. *Arqueológicas*, Revista, Instituto de Investigaciones Antropológicas (Lima), Ed. Valverde, 1967, 129 p.

Tello Rojas, Julio César. “Las edades del Perú” – Huamán Poma.

CÉSAR VALLEJO (1892-1938)

UN POETA PERUANO UNIVERSAL ANTE LA CONDICIÓN HUMANA

José Antonio Tejada Sandoval

Undécimo y último hijo de don Francisco de Paula Vallejo Benites y doña María de los Santos Mendoza y Guerreonero, el vate peruano César Abraham Vallejo Mendoza nació un 16 de marzo de 1892, en Santiago de Chuco, capital de la provincia del mismo nombre, ciudad ésta enclavada en el norteño departamento de La libertad¹.

Vallejo había de cursar sus primeras letras en la ciudad donde nació, y en 1905 ingresa al Colegio Nacional de San Nicolás, en Huamachuco, donde seguiría sus estudios secundarios. El año 1907 se inscribiría como alumno libre por no desear separarse de su familia, pero sobre todo por las estrecheces económicas a que se veía sometido el hogar familiar, de modo que rendiría sus exámenes en marzo de 1908, y este mismo año concluiría sus estudios. Éste, dicho sea de paso, sería el año en que comenzaría a escribir sus primeros versos: “Si Santiago de Chuco (...) me dio la materia bruta, el bloque amorfo, –diría, en algún momento–, Huamachuco pulimentó aquel bloque e hizo de él una obra de arte”².

1909 lo encontraría ayudando a su padre, en su tierra natal, el cual se dedicaba a las labores de tinterillo. Al año siguiente, Vallejo se matricularía en la Universidad de Trujillo, haciendo lo propio, a instancias de su hermano Víctor, un año después, en la Facultad de Medicina de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, aunque en ambos casos no adelantaría gran cosa. Alrededor de estos mismos años probablemente se haya empleado en Quiruvilca, trabando cercana relación con la realidad agobiante de los trabajadores de las minas. Se dedicará luego a las labores de preceptor en una hacienda de Huánuco, y tras esto pasaría a convertirse por breve tiempo en ayudante de cajero en la hacienda azucarera Roma, en las cercanías de Trujillo. Aquí, otra vez, será testigo de las durísimas condiciones de vida de los peones agrícolas de los valles costeros.

¹ Si bien alrededor de la fecha de nacimiento del poeta peruano hay un alto grado ya de consenso, no ocurre lo mismo con relación al día exacto en que aquél se habría producido. *Vid.* Monguió, César, *César Vallejo. Vida y obra*, Lima, Ed. Nuevo Perú, 1952, p. 22.

² Coyné, André, *César Vallejo*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1968, p. 15.

Reanudaría sus estudios en Trujillo, en 1913, y se agenciaría de recursos trabajando, una vez más, como preceptor, en el Centro Escolar de Varones N° 241, en donde permanecería entre 1913 y 1915. Este último año, se desempeñaría como maestro de instrucción primaria en el Colegio Nacional San Juan, hasta 1917. Alumno suyo en este colegio, Ciro Alegría lo recuerda así:

Bajo la abundosa melena, su faz mostraba líneas duras y definidas... Sus ojos oscuros –no recuerdo si eran grises o negros– brillaban como si hubiera lágrimas en ellos... De todo su ser fluía una gran tristeza. Nunca he visto un hombre que pareciera más triste...³

Antes, en 1915, concluirá la carrera de Letras, –año en que también iniciaría sus estudios de Derecho–, y ese mismo año obtendría el grado de bachiller con una tesis intitulada *El romanticismo en la poesía castellana*, tesis que hubo de dedicar a su profesor en la universidad, Eleazar Boloña, y a su hermano Víctor –aquél que lo envió a Lima a estudiar medicina–, “en prueba de cariño y gratitud”⁴.

En 1918, Vallejo, ya en Lima, cumpliría labores de maestro en la escuela particular Barrós, y al año siguiente ocuparía el puesto de profesor interino en el colegio Guadalupe, institución en que estaría encargado del cuarto y quinto de secundaria. De esta época también datan sus estudios de Filosofía y Letras en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, en la que quizá haya continuado sus estudios de derecho, que iniciara en Trujillo.

Sus primeros textos publicados lo fueron a inicios de 1913 en el boletín cultural, de título *Cultura infantil*, que era publicado por la escuela en que trabajó como preceptor, el Centro Escolar de Varones N° 241 ya mencionado. Fueron en total diez las composiciones –poemas rimados, de propósito didáctico en su mayoría– que Vallejo alcanzaría a esos efectos. Uno sólo de esos poemas, aquel que lleva por título “Babel”, aparecería, años más tarde, entre las páginas de *Los heraldos negros*.

Los heraldos negros, precisamente, fue el primer libro de versos que Vallejo publicó. Dado a conocer en Lima, en 1918, a sus ciento cincuenta páginas se añadió entonces un índice y una fe de erratas⁵. Vallejo para entonces ya gozaba de cierto reconocimiento en los medios literarios. Formaba parte de la bohemia trujillana, específicamente, del grupo de

³ Coyné, *César Vallejo, op. cit.*, p. 16.

⁴ Monguió, César, *César Vallejo. Vida y obra, op. cit.*, p. 31.

⁵ *Ibid.*, p. 44.

intelectuales a quienes se llegaría a conocer como el grupo *El Norte*, entre los que se contaban Antenor Orrego, José Eulogio Garrido, Óscar Imaña, Macedonio de la Torre, Alcides Spelucín, Juan Espejo Asturrizaga, Francisco Sandoval y el futuro fundador de la Alianza Popular Revolucionaria Americana, en esos momentos bisoño poeta, Víctor Raúl Haya de la Torre, entre otros. “El veintidós de octubre de 1916, el poeta Juan Parra del Riego hubo de publicar en Lima un artículo bajo el título de la “La ‘bohemia’ de Trujillo” en el semanario *Balnearios*, a través del cual el mencionado grupo era dado a conocer por el autor. Además, éste se refería allí mismo a Vallejo en términos halagüeños, al tiempo que le auguraba al poeta un auspicioso porvenir en las letras”⁶. Antes, en 1915, el veintiséis de septiembre, en Trujillo, Vallejo, asimismo, había participado en la Fiesta de la Juventud del Centro Universitario, donde, luego de leer una sentida composición poética, fue aclamado. Así, pues, la publicación de esta la primera obra del poeta de Santiago de Chuco se daba en circunstancias diríase favorables. Y esto aun cuando es menester recordar que también recibió ácidas críticas. Clemente Palma, en «Correo franco», sección de la revista *Varietades*, había empleado adjetivos como «adefesio» y «mamarracho» para referirse a unos versos que Vallejo se había atrevido a someter a la consideración del renombrado crítico literario⁷.

Pero volvamos a *Los heraldos negros*. Expresión de «presagio pesimista» y de «aristocrática filiación modernista»⁸, el libro, al parecer, fue recibido con cierta indiferencia y alguna frialdad, si se tiene en cuenta lo recordado por algunos autores⁹. Son sesenta y nueve los poemas que integran el libro. Ellos, a excepción de aquel que se encuentra al inicio, que, además de dar nombre al libro, ostenta una posición autónoma, se agrupan en seis secciones. La primera de éstas, que lleva por título *Paflones ágiles*, está integrada por los poemas más literarios, no pocos de ellos de contenido erótico, y en conjunto acaso no muy originales. *Buzos*, la segunda de estas secciones, reúne cuatro poemas de tono dispar, pero hermanados por el cariz coloquial que recubre su expresión. La tercera sección, a la que Vallejo tituló *De la tierra*, se compone de versos en que se advierte el conflicto amoroso. La cuarta sección —*Nostalgias imperiales*— es la que exhibe mayor unidad, en la medida en que los versos reunidos allí poseen un matiz localista. La siguiente sección se titula *Truenos* y concentra las preguntas que acucian a Vallejo

⁶ Cf. Coyné, *op. cit.*, p. 21.

⁷ Cf. Pinto, Willy, *César Vallejo: en torno a España*, Lima, Cibeles, 1981, p. 15.

⁸ Coyné, *op. cit.*, p. 61.

⁹ Cf. Monguió, *op. cit.*, pp. 44-45.

acerca de la vida y la muerte, y da lugar a la manifestación de aquellas obsesiones que se harán presentes incluso en sus últimas creaciones. *Canciones del hogar* da nombre a la última sección de la obra, y se compone de poemas que recrean la atmósfera familiar, aunque el último —«Espergesia»— en que se encuentra aquel célebre verso, «Yo nací un día que Dios estuvo enfermo»¹⁰, expresa el conato metafísico y trágico en que se debatió la vida del poeta, al expresar a través de sus líneas el dolor enraizado en la vida de quien, como él, siente la desdicha como destino¹¹.

Olascoaga ha dicho que *Los heraldos negros* “(...) constituye una muestra formal del modernismo tardío, en la cual sus interrogantes son de carácter individual”¹². Y entre éstos, uno que aparece de manera nítida es el que gira en torno del pensamiento angustiante que el poeta manifiesta acerca de la muerte. Y quizá sea el poema que abre la obra, y que lleva el mismo título que ésta, aquel en que este pensamiento aparece con ribetes más acusados. Es el hombre, en estos versos, el que adopta la función de sujeto poético, pero, del mismo modo, se revela como el objeto que padece el omnívoro poder de la muerte, de la voluntad divina y del destino¹³: instancias que irrumpen en la vida del hombre repentinamente a manera de embates tan inexplicables y devastadores que ante ellos nada cabe decir, salvo espetar aquel extraviado «yo no sé».

La madre de Vallejo falleció el dieciocho de agosto del mismo año de la publicación de *Los heraldos negros*. Las distancias, en esas épocas difíciles de sortear con premura, hicieron imposible que el poeta pudiera despedirse por última vez de ella. Dos años después, el año 20, asimismo, Vallejo

¹⁰ Cf. Vallejo, César, *Los heraldos negros*. En Vallejo, C., *Obra poética*, Lima, Peisa, 2002, pp. 93-94.

¹¹ Este destino suyo, sombrío y trágico, era vislumbrado por Vallejo de manera inquietantemente rotunda. En una carta que desde el hospital de la *Charité* le escribiera a su buen amigo Pablo Abril de Vivero, convaleciente, luego de ser operado a raíz de haber sufrido una hemorragia intestinal le diría: “Hay, Pablo, en la vida horas de una negrura negra y cerrada a todo consuelo. Hay horas más, acaso, mucho más siniestras y tremendas que la propia tumba. Yo no las he conocido antes. (...) Algún día podré morirme, en el transcurso de la azarosa vida que me ha tocado llevar y entonces, como ahora, me veré solo, huérfano de todo aliento familiar y hasta de todo amor. Pero mi suerte está echada. Estaba escrito. Soy fatalista. Creo que todo está escrito. Dentro de seis u ocho días más creo que saldré del hospital según dice el médico. En la calle me aguarda la vida, lista, sin duda, a golpearme a su antojo. Adelante. Son cosas que deben seguir su curso natural y no se puede detenerlas”. (Vallejo, C., *Correspondencia completa*, Lima, PUCP, 2002, p. 87).

¹² Olascoaga, Karla, “La poética de la muerte en la obra de César Vallejo”. En *Revista Cultura de Guatemala* (Guatemala), 21, N° 1, enero, 2000, p. 51.

¹³ Cf. Olascoaga, *art. cit.*, pp. 52-53.

perdería su empleo como profesor en el colegio Guadalupe. Estas circunstancias, y el deseo —que era el de casi todo intelectual joven de la época— de marchar a París a fin de nutrirse de nuevas experiencias y alcanzar el sueño de convertirse en un poeta reconocido, lo condujeron a tomar la determinación de abandonar el Perú en dirección de la tierra de Rimbaud y Baudelaire. Pero antes decidió ir a Santiago de Chuco a visitar la tumba de su madre, a visitar también a su padre y a sus hermanos, y a despedirse de sus entrañables paisanos. El destino —ese destino que con faz terrible y poco favorable para él aparece una y otra vez en sus versos— estaría por enfrentarlo a una terrible situación, que lo marcaría hondamente para el resto de sus días.

En julio de 1920, y habiendo estado unos días en Huamachuco, visitando a su hermano Néstor, y dando una conferencia en su antiguo colegio San Nicolás, en donde había cursado sus estudios de secundaria, partía el poeta con rumbo a Santiago de Chuco, pues deseaba asistir a la fiesta celebrada por el pueblo en honor de su patrono, el apóstol Santiago. Se estaban viviendo los primeros momentos del gobierno de Augusto B. Leguía, y en la ciudad natal del poeta se estaban produciendo disputas agitadas entre las dos facciones políticas de aquella ciudad, disputas que habían polarizado los ánimos de los pobladores. En medio de esta atmósfera enrarecida, el domingo primero de agosto se produjo un aciago incidente. Una rencilla entre unos guardias amotinados, que se encontraban en estado de ebriedad, y un grupo de ciudadanos produjo la muerte de un civil y tres gendarmes. Se produjo una protesta que desembocó en una revuelta espontánea que desembocó en la destrucción de la casa de Carlos Santamaría, anterior subprefecto de la provincia. De aquélla sólo quedaron cenizas.

Carlos Santamaría denunció a todo el grupo que había acompañado al alcalde, y entre los cuales, de acuerdo a la versión del propio Santamaría, supuestamente se encontraban, además de César, dos de los hermanos Vallejo, Víctor y Manuel. El juez designado para ocuparse de este proceso, de la jurisdicción de Trujillo, ordenó el treinta y uno de agosto, la detención de trece de los diecinueve implicados, Vallejo y sus dos hermanos entre ellos. El poeta huyó a Trujillo y se refugió en casa de uno de sus abogados, Andrés Ciudad, y algunos días después, su entrañable amigo Antenor Orrego, le ofreció refugio en una casa de campo de su propiedad, en Mansiche. Pero el seis de noviembre de 1920, la policía captura a Vallejo y a Héctor Vásquez cuando se dirigían a casa de su abogado.

Vallejo permaneció en prisión casi cuatro meses. El veinticuatro de febrero de 1921, se ordenó su libertad condicional, pues el Tribunal de

Trujillo consideró que sólo le correspondía «arresto mayor en segundo grado». Dos días después, el poeta salía de la cárcel, en la que “mantúvose con tal dignidad y varonía que impuso respeto a todos”¹⁴.

Refiriéndose a sus días de cárcel, Coyné ha dicho que “(...) era preciso que el poeta de *Los Heraldos negros* conociera «las cuatro paredes de la celda» para que sellara su experiencia de la condición miserable del hombre”¹⁵. Fue, en verdad, un hecho que marcó indeleblemente su espíritu; y a tal grado, que en algún pasaje de uno de sus poemas, escribiría (aunque manteniendo el perfil de quien lo dice en la sombra): “El momento más grave de mi vida fue la prisión en una cárcel del Perú”¹⁶.

Ya fuera de la cárcel, Vallejo había de obtener el primer lugar en un certamen literario nacional, el mismo 1921, el quince de diciembre, organizado por la sociedad cultural “Entre Nous”. El cuento que se haría acreedor a tal distinción llevaría por título *Más allá de la vida y la muerte*. En junio del año siguiente, la revista *Varietades*, en un acto que parecía destinado a rehabilitar al vate, luego del escarnio, quizá inmerecido, al que sometiera Clemente Palma a Vallejo algunos años antes, publicaría el mencionado cuento. Por estas épocas, escribe los cuentos de la segunda parte de *Escaleras melografiadas*, intitulada “Coro de vientos”, y de la cual, precisamente, su relato ganador formaba parte. Con el importe del premio Vallejo preparará la edición de su segundo libro de versos, aquel que estaba destinado a producir una ruptura radical con la tradición poética: *Trilce*.

Antenor Orrego, quien se encargaría de escribir el prólogo a dicha obra, decía en algunas de sus líneas liminares: “César Vallejo está destripando los muñecos de la retórica. Los ha destripado ya”. Y a renglón seguido, agregaba: “La América Latina —creo yo— no asistió jamás a un caso de tal virginidad poética. Es preciso ascender a Walt Whitman para sugerir, por comparación de actitudes vitales, la puerilidad genial del poeta peruano”¹⁷.

*Trilce*¹⁸ fue impresa en 1922, en los Talleres Tipográficos de la Penitenciaría. Como se dijo, el prólogo fue escrito por un entrañable amigo

¹⁴ Monguió, *op. cit.*, p. 52.

¹⁵ Coyné, *op. cit.*, p. 117.

¹⁶ Se trata del poema “El momento más grave de la vida”. Cf. Vallejo, César, *Poemas en prosa*. En Vallejo, César, *Obra poética*, p. 194.

¹⁷ Coyné, *op. cit.*, pp. 125-126.

¹⁸ La palabra que da título al libro fue una creación intempestiva de Vallejo: “(...) estamos enterados de la lenta elaboración del conjunto y las repetidas revisiones que curiosamente se traslucen a través de los títulos sucesivos que Vallejo quiso dar a su obra, títulos todos correspondientes a una estética que suponíamos definitivamente superada por el poeta: *Sólo de aceros* (...), *Féretros*, *Scherzando* (...). Al iniciarse la impresión, el título adoptado era

del poeta, Antenor Orrego. La obra consta de dieciséis páginas preliminares, y ciento veintidós de texto¹⁹. Y son setenta y siete los poemas que la conforman. El desafío que su poética imponía frente a la tradición, y la distancia que, del mismo modo, guardaba con respecto a las corrientes vanguardistas de su época, aun siendo ella misma una obra, sin lugar a dudas, absolutamente innovadora, la convertiría en un libro de factura desconcertante, y, claro, poseedor de una belleza extraña y sobrecogedora.

Con relación a su cabal originalidad, que estriba en su radical forma de expresión, el mismo Vallejo era consciente del paso que estaba dando. Y, así, le diría a Antenor Orrego, a través de una misiva:

(...) el libro ha nacido en el mayor vacío (...) Asumo toda la responsabilidad de su estética. Hoy y más que nunca quizás siento gravitar sobre mí, una hasta ahora desconocida obligación sacratísima, de hombre y de artista, la de ser libre. Si no he de ser libre hoy, no lo seré jamás... Me doy en la forma más libre que puedo y esta es mi mayor cosecha artística (...) Me doy en la forma más libre que puedo y ésta es mi mayor cosecha artística. ¡Dios sabe cuánto he sufrido para que el ritmo no traspasara esa libertad y cayera en libertinaje! ¡Dios sabe hasta qué bordes espeluznantes me he asomado, colmado de miedo, temeroso de que todo se vaya a morir a fondo para mi pobre ánima viva! (...) ²⁰.

Coyné, por su parte, dice algo que resulta pertinente traer a colación:

El autor de *Trilce* confesó una vez a Ernesto More que se sentía “huérfano del idioma”: orfandad ligada a la orfandad a secas y que es la clave que nos faltaba para entrar de lleno en una poesía que no nos atañe únicamente por su carácter sumamente existencial, sino por la inesperada idoneidad de un lenguaje igualmente inesperado ²¹.

Valdría la pena, asimismo, para ilustrar lo dicho con respecto a la distancia que es dable establecer entre una obra como *Trilce* y algunas de aquellas otras

Cráneos de bronce, que también sonaba a antigualla y resultaba tanto más absurdo cuanto que Vallejo quería adoptar el seudónimo de César... Perú (...). Solamente las burlas repetidas de sus amigos Quesada y Xandoval lo hicieron renunciar tanto al ‘Perú’ como a los ‘cráneos’, y acertó a inventar, en un relámpago de inspiración, el vocablo que cubriría el libro: el volumen iba a costar 3 libras (...), luego ‘tres, tres, tres... tresss, trisss, trisess, tril, trilsss, entonces se llamaría *Trilce*’ (...). (Coyné, André, *op. cit.*, pp. 126-127).

¹⁹ Monguió, *op. cit.*, p. 56.

²⁰ Vallejo, César, *Correspondencia completa*, pp. 46-47.

²¹ Coyné, *op. cit.*, pp. 131-132.

forjadas en los territorios de las vanguardias, referirnos a algo manifestado por el mismo Coyné:

Quedaría por agregar, para deshacer confusiones que por ahí circulan, que la poesía de *Trilce* –destrozada, nostálgica o estridente– nada tiene que ver con la poesía surrealista, a no ser que se considere al surrealismo (...) como un *mételo todo literario*, y no como lo que ha sido y es: un modo de vivir totalitario, que se expresa a ratos por la palabra, y entonces maneja un *humour* “iniciático”, destructor de las apariencias, sin nada en común con el humorismo tierno de Vallejo, o se lanza a la búsqueda de la *maravilla*, una búsqueda apasionada que podría reconciliarnos con nosotros mismos y con el mundo, búsqueda tampoco compartida por Vallejo. No será un verso, una figura suelta que alguien tal vez alegue lo que nos oculte una fundamental oposición, que el mismo Vallejo fue el primero en destacar²².

Dos libros, además del impactante *Trilce*, fueron también publicados por entonces, a principios de 1923: *Escalas melografiadas*, un conjunto de relatos, que fuera impreso en los Talleres de la Penitenciaría de Lima –el mismo lugar de edición del libro de versos del cual venimos de hablar–, y *Fabla salvaje*, una novela corta –apenas de cuarenta y nueve páginas–, dada a conocer al público como parte de la colección “La novela peruana”, y en la cual le correspondió ver la luz como la entrega número nueve de dicha colección. A mediados de 1923, Vallejo partiría a París, a intentar alcanzar nombradía y también el aprendizaje que el contacto con la selecta cultura poética y artística de esas latitudes le podría brindar. Al menos aquélla era la visión que en aquellas épocas compartían como supuesto común los artistas y poetas en cierne.

²² *Ibid.*, pp. 136-137. Las distancias que el autor de *Los heraldos negros* imponía entre él y el surrealismo puede muy bien ser advertidas, por ejemplo, si se repara en el tono áspero con que pondera los que considera son los paupérrimos rasgos definitorios del surrealismo el propio Vallejo; dice el poeta: “En verdad, el superrealismo, como escuela literaria, no representa ningún aporte constructivo. Era una receta más de hacer poemas sobre medida, como lo son y serán las escuelas literarias de todos los tiempos. Más todavía. No era ni siquiera una receta original. Toda la pomposa teoría y el abracadabrante método del superrealismo fueron condensados y viene de unos cuantos pensamientos esbozados al respecto por Apollinaire. Basados sobre estas ideas del autor de *Caligramas*, los manifiestos superrealistas se limitaban a edificar inteligentes juegos de salón relativos a la escritura automática, a la moral, a la religión, a la política”. (Vallejo, César, “Autopsia del superrealismo”. En Vallejo, C., *Obras completas. Artículos y crónicas (1918.1939). Desde Europa*, Lima, BCP, 1997, p. 573).

Los dos años siguientes a su llegada a París fueron tiempos particularmente difíciles para Vallejo. El intenso invierno parisino, las estadias fugaces en distintos cuartos de modestos hoteles del Barrio Latino, la frugal y aun escasa alimentación, y la falta de vestidos adecuados para enfrentar el rigor del clima fueron las duras condiciones que marcaron la vida del poeta peruano por entonces. Pero a inicios de 1925, se funda el *Bureau des Grands Journaux Ibéro-Américains*, lugar adonde Vallejo ingresa a trabajar. Y a mediados de ese mismo año, comienza a colaborar con la revista limeña *Mundial*, publicación en la que dio a conocer cerca de ciento veinte artículos entre 1925 y 1930. Desde 1926, y por espacio de cuatro años, artículos suyos —que bordearían la treintena— también serían dados a conocer por otra revista peruana, *Variedades*.

Casi a finales de 1925, Vallejo visitaría España por vez primera, si bien su estadía en este país fue breve. Él y el poeta Xavier Abril habían obtenido una beca otorgada por el gobierno español para llevar adelante estudios de jurisprudencia Vallejo, y Abril para realizar estudios en la Academia de San Fernando. El ambiente que se vivía en España bajo la dictadura de primo de Rivera resultó ser insoportable para ellos, de modo que ambos, ya de regreso en París, en 1926, en un acto de rebeldía, sentados en el Café de la regencia, decidieron renunciar a las cuatro mil pesetas que se les habían asignado²³. Acto éste que nos proporciona una imagen vívida del autor de *Los heraldos negros*: aun cuando su condición impecune podría haber sido determinante al momento de evaluar las posibilidades de mejora económica, Vallejo, que ya por entonces iba camino a asumir un profundo compromiso con las aspiraciones y demandas del ideario socialista, prefirió ser fiel a sus principios.

Al lado de Juan Larrea, este mismo año, daría vida Vallejo a una revista literaria que llevó por nombre *Favorables París Poema*, y de la cual sólo se publicaron dos números, en julio y octubre. Creaciones en prosa y verso no sólo de estos dos creadores fueron publicadas allí, sino también de escritores de indudable talento como Vicente Huidobro y Pablo Neruda, además de textos traducidos de poetas como Tristán Tzara.

Entre 1926 y 1928, Vallejo experimenta una transformación espiritual profunda: sus preocupaciones existenciales, su aguda sensibilidad frente al sufrimiento y al dolor del hombre, su presentimiento del absurdo de la vida humana, adquieren una textura, diríase, más social y comprometida, que lo conduce a abrazar los ideales que sustentaban el socialismo, y que

²³ Cf. Monguió, *op. cit.*, p. 61.

daba entusiasta cabida a la sublime esperanza en la construcción de un mundo mejor. Nacen, así, en el poeta de Santiago de Chuco, hondas preocupaciones políticas que habrán de encaminarlo a asumir un compromiso efectivo con las acciones promovidas por la ideología revolucionaria propugnada por el marxismo. Experimentaba el poeta la profunda necesidad de seguir un rumbo vital que comprometiera su esfuerzo creativo en la construcción de un mundo y un hombre nuevos. Un clima espiritual como éste lo determinó a tomar la decisión de visitar la en ese entonces Unión Soviética. A Pablo Abril de Vivero le diría a través de una carta:

Me doy cuenta de que mi rol en la vida no es éste ni aquél y que aún no he hallado mi camino. Quiero, pues, hallarlo. Quizá en Rusia lo halle, ya que en este otro lado del mundo, donde hoy vivo, las cosas se mueven por razones más o menos semejantes a las enmohecidas tuercas de América. En París no haré nunca nada²⁴.

El viaje lo emprendió a fines de 1928. Es por estas épocas, sea dicho de paso, cuando contrae matrimonio con la joven francesa Georgette²⁵, y es con ella con quien había de realizar un segundo viaje a este país, en el otoño de 1929. Fruto estimable de estos dos viajes fue la redacción de artículos diversos publicados en las revistas *Mundial* y *Bolívar*, y que reelaborados y sumados al material acopiado en aquellos viajes proporcionarían la materia para la elaboración de aquella obra suya, en que a través de sus páginas pinta Vallejo un retrato vívido de las hondas transformaciones que se venían gestando en la Unión Soviética, *Rusia en 1931. Reflexiones al pie del Kremlin*²⁶.

²⁴ Vallejo, César, *Correspondencia completa*, p. 304.

²⁵ Éste es el dato alcanzado por César Monguió (Monguió, *op. cit.*, p. 65), quien da 1929 como fecha del matrimonio de César Vallejo y Georgette. André Coyné, por su parte, proporciona otra: octubre de 1934. (Coyné, André, *op. cit.*, p. 286).

²⁶ El año que se consigna en el título se debe a que fue en julio de ese año cuando la editorial *Ulises* dio a la luz pública dicha obra (Cf. Monguió, *op. cit.*, p. 71). En esta obra queda claramente establecido el compromiso que Vallejo asume con la doctrina marxista, y, sobre todo, con el propósito, que él siente auténticamente humano, de instaurar un nuevo orden social, verdaderamente justo y solidario. La obra contiene dieciséis capítulos a lo largo de los cuales, el poeta, esta vez en su faceta de periodista, se propone aproximar al lector a las entrañas mismas del sistema socialista a través del testimonio de los propios actores de los cambios radicales que allí se están operando. Un pasaje representativo de esta obra nos da una idea del entusiasmo que animaba en esos momentos a Vallejo: “Contemplando el panorama de Moscú desde una de las torres del Kremlin, pienso en la ciudad del porvenir. ¿Cuál será el tipo de urbe futura? La ciudad del porvenir, la urbe

Su adhesión a la filosofía marxista y su respaldo a las políticas de radical cambio social emprendidas en ese país, se daban en apreciable grado. Su actitud se encontraba en perfecta consonancia con la dirección que venían tomando sus acciones desde algún tiempo atrás:

Ya en 1927, el propio Vallejo sostuvo que «el artista es, inevitablemente, un sujeto político. Su neutralidad, su carencia de sensibilidad política, probaría chatura espiritual, mediocridad humana, inferioridad estética». A fines de 1928, para luchar por el socialismo, Vallejo se afiliará (...) al partido marxista que acababa de fundar Mariátegui en el Perú. Y, en adelante, haría disciplinada vida de miembro del Partido Comunista Español y del Partido Comunista Francés²⁷.

Vallejo, antes de retornar a París, en 1930, pasaría por Madrid. En *Bolívar*, revista cuya publicación corría a cargo del poeta y diplomático peruano Pablo Abril de Vivero, se habían estado publicando una serie de artículos bajo el título de “Un reportaje en Rusia”. En esa misma revista, se anunciaría la segunda edición de *Trilce*. Esta segunda edición puso en manos del público un volumen de lujo, que había sido responsabilidad de la Compañía Ibero-Americana de Publicaciones, y contenía un prólogo de José Bergamín – considerado uno de los mejores preámbulos escritos para la obra– y un poema-salutación de Gerardo Diego²⁸.

Ya otra vez en París, a Vallejo le esperaba otra amarga experiencia. El gobierno derechista de André Tardieu emprendería una persecución contra todo aquel que fuera sindicado como comunista, y, así, el veintinueve de diciembre de 1930, bajo la presunción de militancia comunista se ordena la inmediata expulsión de Vallejo de tierras francesas. Él y su esposa marchan a España.

futura, será la sociedad socialista. Lo será en el sentido en que Walt Whitman concibe el tipo de gran ciudad: como el hogar social por excelencia, donde el género humano realiza sus grandes ideales de cooperación, de justicia y de dicha universales. Lo será en el sentido en que Marx y Engels la conciben: como la forma más avanzada de las relaciones colectivas, cuando la sociedad cesa de ser una jauría de groseros individualismos, un lupanar de instintos bestiales –y menos que bestiales, viciosos–, para empezar a ser una estructura política y económica esencialmente humana, es decir, justa y libre y de una libertad y una justicia dialéctica cada vez más amplias y perfectas”. (Vallejo, César, *Rusia en 1931. Reflexiones al pie del Kremlin*, Lima, Ed. Gráfica Labor, 1965, pp. 18-19).

²⁷ Miguel de Priego, Manuel, *Vallejo. El adiós y el regreso*, Lima, Ed. La Voz, 1992, p. 73.

²⁸ Monguió, *op. cit.*, p. 67.

Se vivían los primeros días del año 1931, y la llegada de los esposos Vallejo a Madrid, luego de una breve estancia en Barcelona, coincidió con la caída de la monarquía y el ascenso al poder de la democracia republicana.²⁹ Nuestro poeta halló empleo en la redacción de algunos diarios de la época como *Ahora*, *Estampa* y *La Voz*. Este mismo año, y tras visitar, en octubre, por tercera vez la Unión Soviética, a raíz de un congreso de escritores allí realizado, Vallejo se afilia al Partido Comunista Español. Habitaba por aquel entonces Vallejo una modesta vivienda en la Calle del Acuerdo. Fue allí donde escribió *El tungsteno*, o, en cualquier caso, donde le dio su forma definitiva³⁰. Es por entonces, asimismo, cuando Vallejo escribiría su segundo libro sobre Rusia y las transformaciones sociales de envergadura que se estaban produciendo en ese país: *Rusia ante el segundo plan quinquenal*.

El tungsteno, relato que, significativamente, fue publicado en la colección “La novela proletaria” por la Editorial Cenit, es el relato a través del cual Vallejo recrea la explotación a que son sometidos los trabajadores mineros en un pueblo del Perú. Hay en su prosa un inequívoco tanto como estridente tono de denuncia de la injusticia social, que no sabe de límites ni territorios, y un decidido compromiso político con el proyecto socialista que años antes había acogido como parte de su vida³¹.

²⁹ A pesar de este suceso, Vallejo no veía con buenos ojos la instauración de este nuevo régimen: “En abril Vallejo presencia sin ilusiones el nacimiento de la República: de hecho, la instalación de un ‘nuevo rey’ Niceto I (Alcalá Zamora) y de ‘la dictadura del General Azaña’, mientras se acentúa la ‘pobreza terrible’ del país (‘Económica, social y políticamente, la vida española no ha cambiado en nada. Para ser más preciso, sí ha cambiado en lago: la dictadura republicana es más cruel y sanguinaria que la dictadura monárquica’). (Coyné, *op. cit.*, p. 284).

³⁰ En efecto, como lo señala César Monguió, el primer capítulo de esta novela es una reelaboración de “Sabiduría”, que había sido el capítulo de una novela inédita, y que como tal fue publicado en la revista *Amauta* cuatro años antes (Cf. Monguió, *op. cit.*, p. 69).

³¹ “La novela (...) *El tungsteno* (...) fue (...) una tentativa por parte de Vallejo de producir un libro de ficción combatiente, un instrumento literario al servicio de la acción del proletariado”. (Monguió, César, *op. cit.*, p. 143). El firme y vehemente compromiso con la revolución socialista asumido por Vallejo, expresado sin cortapisas en sus últimos cuentos, en sus dos libros sobre Rusia y en ensayos y artículos diversos, no implicó, sin embargo, la llana y automática decisión de hipotecar su impulso creativo para ponerlo a órdenes de un incondicional y exclusivo requerimiento político de tipo coyuntural. Este ánimo, proverbial en un creador libertario como Vallejo queda retratado cuando al referirse al hombre orgánicamente socialista, dice: “Sólo ése creará un poema socialista, en el que la preocupación esencial no radica precisamente en servir a un interés de partido o a una contingencia clasista de la historia sino en el que vive una vida personal y cotidianamente socialista (digo personal y no individual). En el poeta socialista, el poema no es, pues, un trance espectacular, provocado a voluntad y al servicio preconcebido de un credo o

Reaparece en *El tungsteno* un personaje de aquel texto publicado en Amauta, en 1927, que llevaba por título “Sabiduría”: se trata de Benites. La historia, poseedora de un trepidante tono realista, gira en torno a un centro minero de extracción de tungsteno situado en un pueblito recóndito llamado Quivilca³², en el Cuzco, en cuyo seno se fragua una oscura alianza de intereses entre representantes de la ley, hacendados locales y capitalistas extranjeros, que tiene por objeto explotar a indios traídos de zonas inhóspitas y, a un tiempo, expoliar sus territorios a la humilde gente del lugar. Los abusos y el desprecio a que son sometidos los pobladores de esa zona por parte tanto de la minúscula aristocracia local cuanto de las autoridades militares, a través éstos últimos de la conscripción forzada, sumados a la explotación brutal de los trabajadores a manos de la *Mining Society*, desencadena una rebelión popular que es aplacada a sangre y fuego por las autoridades. En medio del cruento desarrollo de estos hechos, surge la figura heroica de Servando Huanca. En un pasaje de un diálogo sostenido en las partes finales de la obra, entre Huanca y Benites —éste último es quien encarna los rasgos del intelectual típico—, queda plasmado el propósito aleccionador de la novela: los intelectuales han de responder a las expectativas de los pobres, haciendo lo que ellos digan, defendiendo sus intereses. Huanca finaliza: “Hoy por hoy, ésta es la única manera como podemos entendernos. Más tarde, ya veremos. Allí trabajaremos, más tarde, juntos y en armonía, como verdaderos hermanos...”³³.

De esta época son también *Paco Yunque*, un cuento que recrea la dura realidad de las abismales diferencias sociales que un país como el nuestro favorece cotidianamente, y cuyo encuadre se da a través de la presentación de la vertical y asimétrica relación establecida entre dos escolares; y dos dramas: *Manpar*, que algún tiempo después Vallejo destruiría, y *Lock-out*.

propaganda política, sino que es una función natural y simplemente humana de la sensibilidad”. (Vallejo, C., “El arte y la revolución”. En Vallejo, C., *Ensayos y reportajes completos*, Lima, PUCP, 2002, p. 381).

³² Es evidente la cercanía fónica que hay entre este término —Quivilca— y Quirivilca: “Concluidos los estudios primarios en Santiago (...), en abril de 1905 Vallejo se dirige a Huamachuco, donde ingresa al Colegio Nacional de San Nicolás. Cruza entonces por primera vez, a lomo de ‘bruto’, las ‘rocallosas jalcas peruanas’ con sus paisajes cargados de ‘hórrido presagio’ (...), y pasa por el sitio minero de Quirivilca, que le depara otro horror: el de la degradación del hombre por el hombre, que denunciará en 1931, en *El tungsteno*”. (Coyné, *op. cit.*, p. 14).

³³ Vallejo, César, *El tungsteno*. En Vallejo, C., *Narrativa y ensayos. Antología*, Lima, Orbis Ventures, 2005, p. 166.

Alrededor de 1932, Vallejo ingresa clandestinamente a Francia. Georgette se encontraba allí, tratando de vender el departamento en que había vivido desde su niñez. Algún tiempo después, Vallejo regularizaría su situación en ese país y permanecería en él hasta 1936. “Ay, cuánto dinero cuesta ser pobre...”, cuenta la leyenda que le escucharon decir algunos pocos amigos íntimos en una ocasión. Y, en efecto, esta vuelta a París no fue en absoluto auspiciosa en términos económicos. Las penurias se multiplicaron; el dinero siempre era poco y el hambre apretaba: “Cuando la miseria le atenazaba en exceso se recluía Vallejo en el lóbrego cuarto de un hotel de última categoría comiendo en silencio la media ración de arroz y papas que Georgette preparaba en una lamparilla de petróleo”³⁴.

Se trata de una imagen sobrecogedora: el gran poeta peruano, el portento que escribiera versos como “Los heraldos negros” y “Espergesia”, “Los nueve monstruos” y “Masa”, vivía en un estado de auténtica miseria. Pero el esfuerzo creador seguía rindiendo sus frutos. Entre 1933 y 1936 escribiría *Moscú contra Moscú* (que luego vería su título substituido por *Entre las dos orillas corre el río*), un drama de temática revolucionaria; otro drama ambientado en la época incaica, *Piedra cansada*; una comedia en torno a la vida política peruana, a la que intituló *Colacho hermanos* (o *Los hermanos Colacho*). Además, ordenaría el material para la edición de dos obras de ensayos, *El arte y la revolución* y *Contra el secreto profesional*.

Entretanto, la situación política en España iba tornándose cada vez más y más tensa. El gobierno republicano de inspiración liberal, que ejercía el poder desde 1931, producía preocupación y desconfianza crecientes entre los sectores conservadores, que incluían a la Iglesia, a gran parte de la oficialidad del ejército y al Partido Fascista Español –conocido como la Falange, siniestra instancia formada en 1933–. Para 1936 la situación era ya insostenible. La represión sangrienta por parte del gobierno, en 1934, de la revuelta que tuvo lugar en la región minera de Asturias, impulsada por socialistas, anarquistas y separatistas, determinó el apoyo de la opinión pública a los partidos más radicales. El voto popular, de esta manera, favoreció a los candidatos radicales, que, en febrero de 1936, conformaron un frente popular de base amplia. Pero las cosas no cambiarían su rumbo.

El 18 de julio de 1936, un levantamiento militar iniciado en Marruecos desató lo que se convertiría en una guerra civil que duraría tres años. Las facciones rebeldes, guarniciones militares diseminadas por todo el país a cuyo mando se encontraba el general Franco, apoyaron la invasión de

³⁴ Monguió, *op. cit.*, p. 75.

las tropas rebeldes, que ingresaron por el sur de España. Las potencias fascistas –la Alemania de Hitler y la Italia de Mussolini– apertrechaban con equipo militar a los rebeldes. Francia e Inglaterra se mantuvieron neutrales, en tanto que la Unión Soviética envió consejeros y material de guerra al gobierno republicano de Manuel Azaña. México fue uno de los pocos países democráticos que prestó ayuda a la República³⁵.

Si bien Vallejo, como se ha visto³⁶, mantenía una prudente distancia de un régimen como el implantado en España a partir de 1931, participó de manera muy activa para lograr el apoyo a la causa de la República. La «pasión heroica» de un pueblo que defendía los «pocos derechos recientemente conquistados»³⁷, a decir del propio Vallejo, dignificaba a un régimen que en vista de las aciagas circunstancias que ahora enfrentaba pasaba a convertirse en baluarte de la libertad y en promesa de justicia social (considerando la resuelta participación de anarquistas y socialistas) frente al totalitarismo que definía la ideología de inspiración abiertamente fascista que el general Franco encarnaba.

En el decurso de la guerra, señaladamente principiando 1937, Vallejo participa en la fundación del Comité Ibero Americano para la Defensa de la República Española. Y en julio de aquel año regresa a España. Siguiendo el itinerario del evento que motivó esta visita –el Congreso Internacional de Escritores para la Defensa de la Cultura–³⁸, y en calidad de delegado del Perú, va a Valencia, Madrid, Barcelona y París. Asimismo, en este evento participó en la elaboración de un documento que el congreso aprobó: “Apelación desde Madrid. A los escritores hispanoamericanos”.

Vallejo no había vuelto a publicar poesía –salvo cuatro composiciones: dos dadas a conocer a través de *Favorables París Poema*, revista que fundara con Juan Larrea, y otras dos a través de *Mundial*–³⁹ desde el

³⁵ Cf. Fagen, Patricia, *Transterrados y ciudadanos. Los republicanos españoles en México*, México, FCE, 1975, pp. 10-41.

³⁶ *Vid. supra*, nota 25.

³⁷ Cf. Coyné, *op. cit.*, p. 300.

³⁸ Cf. Monguió, *op. cit.*, p. 77. André Coyné menciona otro nombre en relación con este evento académico: «Congreso Internacional de Escritores Antifascistas». (Coyné, *op. cit.*, 302).

³⁹ Vallejo había hecho llegar, asimismo, algunos textos poéticos a Luis Alberto Sánchez. En misiva del 18 de agosto de 1927, le dice: “Le envío unos versos de la nueva cosecha. Usted sabe, mi querido Sánchez, que soy hartamente avaro de mis cosas inéditas, y si me doy así hacia usted, lo hago en gratísimo impulso de plena simpatía intelectual. (...) Son los primeros que saco a publicidad después de mi salida de América. Aun cuando se me ha solicitado poemas continuamente, mi voto de conciencia estética ha sido hasta ahora

lejano 1922, año de la publicación de *Trilce*. Ello, claro está, no es indicio de que no la haya escrito. Con todo, lo cierto es que en los años del estallido de la guerra civil en España Vallejo había de producir poesía, diríase, a borbotones, ya sea dando forma a antiguos textos, ya creándolos al fragor del combate que se libraba en su espíritu de modo paralelo a las acciones que los heroicos milicianos desplegaban en el frente. La guerra civil española, en efecto, es la experiencia límite –vivida por Vallejo con una intensidad paroxística que acaso determinó un grado tal de deterioro físico y anímico que fue lo que quizá a la postre lo condujo a la muerte– que alimentó buena parte de los versos que el poeta peruano escribiría entre setiembre y diciembre de 1937, y aun poco antes de su muerte, y que luego darán vida a los póstumos *Poemas en prosa*, *Poemas humanos* y *España, aparta de mí este cáliz*.

Compuesto de setenta y seis poemas, *Poemas humanos* es una obra escrita en tiempos de crisis. Sus versos rezuman dolor; dolor, pero también compromiso y honda preocupación por el destino humano en tiempos en que la esperanza y la angustia se entremezclan generando cuadros verdaderamente desgarradores brotados de la trágica acción humana:

Hay que hacer un esfuerzo mental para imaginar la época en que se gestan los llamados *Poemas humanos*. La época en que un esteta que participa en la Primera Guerra Mundial, que tiene avidez de plenitud y lucha por la liberación creadora del lenguaje, es también un hombre de todos los combates por la dignidad y responsabilidad del escritor: André Bretón. Época en que otro inmenso poeta, sin que nada en su temperamento indique sombras, se suicida: Maiakovski en la [URSS]. Y en Francia, en París, un poeta apasionado por el surrealismo y la política, se suicida por la política, es René Crevel⁴⁰.

Pero no son sólo poemas que dibujan horizontes perfilados por el dolor que el hombre experimenta en el presente, o por el dolor y el desamparo consustancial a un ser de fibras tan sensibles como lo es el poeta, y que Vallejo arrastraba desde incluso la época de la niñez. Se tratan también de poemas que impulsan a aplicarse a la tarea de dar otro rostro a una realidad que se muestra hostil, y, más aún, injusta. Está allí, por decir algo, las líneas finales de “Los nueve monstruos”: «hay, hermanos, muchísimo que hacer»⁴¹.

impertérito: no publicar nada, mientras ello no obedezca a una entrañable necesidad mía, tan entrañable como extraliteraria”. (Vallejo, C., *Correspondencia completa*, p. 243).

⁴⁰ Henderson, Carlos, *La poética de la poesía póstuma de Vallejo*, Lima, BNP, Fondo Ed., 2000, p. 13.

⁴¹ Vallejo, César, *Poemas humanos*. En Vallejo, C., *Obra poética*, p. 252.

Poemas humanos sería publicado póstumamente, en julio de 1939, bajo la supervisión de Georgette Marie Philippart y Raúl Porras Barrenechea, bajo el auspicio editorial de *Les Éditions des Presses Modernes au Palais Royal*.

Por otra parte, *España, aparta de mí este cáliz* se trata, en realidad, de quince poemas que originalmente formaban parte del corpus de *Poemas humanos*, pero cuyos versos se inspiran exclusivamente en los funestos sucesos de la guerra civil española⁴². El camino que España estaba recorriendo a duras penas, tratando de encontrar la manera de instaurar un orden justo sobre la base de pilares democráticos, quedó trunco con el inicuo asalto al orden constitucional emprendido por los gendarmes de la Falange, respaldados sin ningún embozo por las fuerzas fascistas de Europa: “Vallejo sintió por el pueblo español agredido, sangrante, combatiente por sus derechos (...) la hermandad en el dolor y la solidaridad en la esperanza que eran sus dos básicos y motivantes sentimientos en la existencia”⁴³.

Quizá no sea un dislate hablar de la presencia en la poesía, y en la obra en general de César Vallejo, de un doble registro. Por una parte, digámoslo así, un pulso metafísico, íntimo, visceral, reconcentrado, late en su aproximación, siempre crispada, al dolor humano, ese dolor de nadie en particular, el dolor consustancial a la especie; y hay también, por otra parte, resonancias de una voz que grita la urgencia de una real transformación social que cancele para siempre aquello que Marx llamaba la prehistoria de la humanidad⁴⁴. A su amigo Juan Larrea le escribirá:

La inseguridad económica, ya sabes tú que es y [ha] sido siempre mi fuerte. En cuanto a lo político, he ido a ello por el propio peso de las cosas y no ha estado en mis manos evitarlo. Tú me comprendes, Juan. Se vive y la vida se le entra a uno con formas que, casi siempre, nos toman por sorpresa. Sin embargo, pienso que la política no ha matado totalmente el que era yo antes. He cambiado, seguramente, pero soy quizá el mismo. Comparto mi vida entre la inquietud política y social y mi inquietud introspectiva y mía para adentro⁴⁵.

⁴² Cf. Monguió, *op. cit.*, 151. Por lo demás —y como lo manifiesta Georgette de Vallejo en un breve exordio a *El secreto profesional*—, en julio de 1939, en París, a *España, aparta de mí este cáliz* y a *Poemas humanos* se agregará, para su primera edición, que fue publicada en un solo volumen, *Poemas en prosa*. (Vallejo, C., *Contra el secreto profesional*, p. 7).

⁴³ *Ibid.*, p. 150.

⁴⁴ Marx, Karl, “Prólogo a contribución a la crítica de la economía política”. En Marx, K., *Introducción general a la crítica de la economía política / 1857*, Buenos Aires, Cuadernos de Pasado y Presente, 1972, p. 36.

⁴⁵ Citado por Miguel de Priego, Manuel, *Vallejo. El adiós y el regreso*, p. 90.

El alcance humanista de la obra de Vallejo es inmenso. Sufriente y tenazmente arraigada, su preocupación por el hombre queda cabalmente manifestada tanto en su aproximación al evento límite que define el horizonte de la existencia humana –la muerte–, cuanto en la expresión de esperanza, muchas veces quizá hiperbólica, en las posibilidades auténticamente liberadoras de la solidaridad humana que, según él lo estimaba, eran noblemente acogidas y robustecidas por la concepción marxista en que se había inspirado la revolución socialista emprendida en la Unión Soviética. Vallejo, asumiendo un ideario tal, no aspiraba a un cambio meramente local, circunscrito a un determinado espacio nacional; él buscaba contribuir a que se produjera una transformación radical en las raíces mismas del hombre; él esperaba que el hombre sea sencillamente eso: hombre; un ser verdaderamente humano. Su obra es un alegato a favor de la esperanza de que el hombre venza a la muerte, no a través de una inmortalidad terrena, sino con las armas más poderosas de la solidaridad y el amor fraternal: “Masa” es la dramática expresión de esta convicción. Es pertinente recordar sus últimas líneas: “Entonces todos los hombres de la tierra / le rodearon: les vio el cadáver triste, emocionado; / incorporóse lentamente/ abrazó al primer hombre; echóse a andar...”⁴⁶. En suma, la obra de Vallejo, su poesía, sus creaciones literarias en general, y su acción política adoptan un signo que indica inequívocamente la presencia de un compromiso que busca a toda costa mantener un estrecho vínculo con los avatares de la trágica y, por ello mismo, heroica condición humana: “Detrás de las imágenes de los poemas, con los instrumentos del arte; y detrás de la exaltación del trabajo político, por lo menos tratándose de Vallejo, nos topamos con un elemento común a ambos: el amor al hombre”⁴⁷.

La guerra civil en España arrecia y la República va cediendo terreno. El fascismo se aproxima. Y se aproxima también el final para el poeta. En *Poemas humanos* encontramos unos versos a los que Vallejo llamó “Piedra negra sobre una piedra blanca”. Es éste el poema célebre (uno de los tantos que el genio del vate peruano produjo) que captura con funesto tono

⁴⁶ Vallejo, César, *España, aparta de mí este cáliz*, Lima, CONCYTEC, 1992, p. 43. No estará de más mencionar que entre sus textos agrupados bajo el título de *Contra el secreto profesional*, se hallan unos pasajes que, escritos en 1929, prefiguran, bajo la forma de una breve reflexión, el contenido de aquellas conmovedoras líneas de “Masa”: “La piedad y la misericordia de los hombres por los hombres. Si a la hora de la muerte de un hombre, se reuniera la piedad de todos los hombres para no dejarle morir, ese hombre no moriría”. (Vallejo, César, *Contra el secreto profesional*, Lima, Ed. Vientos del Norte, 1993, p. 59)

⁴⁷ Miguel de Priego, *op. cit.*, p. 81.

premonitorio las circunstancias y el momento de su muerte –momento no exacto, ciertamente, pero cuya mención es inquietante por la atmósfera que entreteje–: “Me moriré en París con aguacero, / un día del cual tengo ya el recuerdo. / Me moriré en París –y no me corro– / talvez [sic] un jueves, como es hoy de otoño”⁴⁸. Y así fue. Ese «tal vez» sí es exacto. César Vallejo no murió un jueves. Un jueves, sí, –jueves santo para más señas– se sumergió en las brumas de la agonía (murmuró: “Allí... pronto... navajas... me voy a España”)⁴⁹. Y al día siguiente día, Viernes de Pasión, el trigésimo tercer día desde que aquellas extrañas fiebres lo asaltaron, moría en una clínica del *Boulevard Arago*. Eran las nueve y veinte de la mañana de un quince de abril de 1938.

⁴⁸ Vallejo, César, *Poemas humanos*. En Vallejo, C., *Obra poética*, p. 266.

⁴⁹ Monguió, *op. cit.*, p. 80.

Bibliografía

De César Vallejo

- (1992). *España, aparta de mí este cáliz*. Lima: CONCYTEC.
- (1993). *Contra el secreto profesional*. Lima: Ed. Vientos del Norte.
- (1997). *Obras completas. Artículos y crónicas (1918-1939). Desde Europa*. Lima: BCP.
- (2002). *Ensayos y reportajes completos*. Lima: PUCP.
- (2002). *Correspondencia completa*. Lima: PUCP.
- (2002). *Rusia en 1931. Reflexiones al pie del Kremlin*. Lima: Ed. Gráfica Labor.
- (2002). *Obra poética*. Lima: Peisa.
- (2005). *Narrativa y ensayos. Antología*. Lima: OrbisVentures.

Otras obras consultadas

- Coyné, A. (1968). *César Vallejo*. Buenos Aires: Ed. Nueva Visión.
- Fagen, P. (1975). *Transterrados y ciudadanos. Los republicanos españoles en México*. México D.F.: FCE.
- Henderson, C. (2000). *La poética de la poesía póstuma de Vallejo*. Lima: BNP, Fondo Ed.
- Marx, K. (1972). “Prólogo a contribución a la crítica de la economía política”. En Marx, K., *Introducción general a la crítica de la economía política / 1857*. Buenos Aires, Cuadernos de Pasado y Presente.
- Miguel de Priego, M. (1992). *Vallejo. El adiós y el regreso*. Lima: Ed. La Voz.

Monguió, C. (1952). *César Vallejo. Vida y obra*. Lima: Ed. Perú Nuevo.

Olascoaga, K. (2000). “La poética de la muerte en la obra de César Vallejo”.
En *Revista Cultura de Guatemala* (Guatemala), 21, N° 1, enero,
pp. 51-60.

Pinto Gamboa, W. (1981). *César Vallejo: en torno a España*. Lima: Cibeles.

ANTENOR ORREGO (1892-1960)
UN PENSADOR DE LA NUEVA AMÉRICA
ANTE LA CONDICIÓN HUMANA

José Antonio Tejada Sandoval

Antenor Orrego Espinoza, ilustre crítico literario, líder político y filósofo peruano, nació en la hacienda Montán, situada en la provincia de Chota, departamento de Cajamarca, un 22 de mayo de 1892. Sus padres fueron José Asunción Orrego Asenjo, descendiente de vascos, y María Victoria Espinoza Villanueva.

En 1902, la familia sienta sus reales en Trujillo. En esta ciudad, Orrego continuaría sus estudios de nivel primario y concluiría la secundaria en el Seminario de San Carlos y San Marcelo. Sus estudios universitarios los inicia en 1910, en la Facultad de Filosofía y Letras en la Universidad Nacional de La libertad. Es por esas épocas cuando, dando temprana muestra de apreciable talento literario, había de ganar un concurso de ensayo organizado por el diario *La Nación*, con la presentación de un texto intitulado «Arte moderno».

Orrego fue un activo y entusiasta miembro de la «Bohemia de Trujillo» –denominación ésta puesta en circulación por Juan Parra del Riego–,¹ cenáculo que con el correr del tiempo sería conocido también como «Grupo Norte», y entre cuyos más conspicuos integrantes figuraban César Vallejo, Víctor Raúl Haya de la Torre, Alcides Spelucín, Macedonio de la Torre, José Eulogio Garrido, Óscar Imaña, Eloy Espinoza, Juan Espejo Asturrizaga, Francisco Xandóval, y Federico Esquerre².

El «Grupo Norte» reunía a jóvenes y brillantes intelectuales animados por un espíritu de frontal rebeldía y desbordante creatividad, rasgos merced a los cuales esta fraternidad adoptaría no sólo una actitud decididamente innovadora en términos estéticos, sino también posiciones marcadamente iconoclastas en el terreno social y en el escenario político. Sus miembros asumían en pleno, como alguna vez lo dejó sentado Orrego,³

¹ Cf. Parra del Riego, Juan, “La Bohemia de Trujillo”. En Orrego, Antenor, *Obras completas*. Tomo III, Lima, Cambio y Desarrollo. Instituto de Investigaciones, 1995, pp. 137-142.

² Cf. Rivero, Teodoro, “El grupo literario del norte”. En Orrego, *op. cit.*, pp. 132-137. El texto reproduce una entrevista hecha a Antenor Orrego y publicada originalmente en Lima, en el diario *La Tribuna*, el 8 de noviembre de 1959. La mención de los miembros que integraban aquel grupo literario es efectuada, pues, por el propio Orrego.

³ “Entrevista con Antenor Orrego”. En Orrego, *op. cit.*, Tomo V, pp. 230-231.

además de un anticolonialismo espiritual, una postura indoamericanista que buscaba alejarse de cualquier atisbo de indigenismo anacrónico para dar paso al surgimiento de un auténtico y renovado indigenismo, que echara raíces vigorosas en el suelo cultural de una nueva América. El centro de reunión de este bullente grupo lo constituía, en ocasiones, la casa de José Eulogio Garrido, un antiguo solar ubicado en el lugar ocupado mucho antes por un monasterio; otras veces, los encuentros tomaban lugar en casa de Juan Espejo, en algún café ciudadano, en el restaurante «Los Tumbos», en el barrio «Chicago Bajo», o en Mansiche, en casa del propio Orrego. Eran tertulias en que se discutían y comentaban las obras publicadas recientemente, al calor de los poemas, en verso o en prosa, declamados por algunos de los miembros, y en medio de lo cual, del mismo modo, se proyectaban campañas pensadas para despertar a una ciudad que parecía dominada por el letargo de la rutina. Algunos de ellos también llegarían a publicar artículos en los periódicos *La Razón*, *La Libertad* y *La Reforma*, y en la revista *La Semana*, todos éstos órganos de expresión que llegarían a ser dirigidos por Orrego.

Orrego sería elegido, en 1917, presidente del Centro Federado de estudiantes de la Universidad Nacional de La Libertad, y desde allí brindó su total apoyo al proceso de reforma universitaria. Diez años después, hubo de completar sus estudios de filosofía, pero no llegaría a graduarse.

Iniciada en 1915, su labor periodística en alguna etapa de su vida fue intensa. Además, como ya se dijo, de formar parte en algún momento de los diarios *La Reforma*, *La libertad*, y *La Razón*, y de la revista *La Semana*, Orrego fundó y dirigió, al lado de Alcides Spelucín, *El Norte*, periódico editado entre 1923 y 1932. Asimismo, entre 1933 y 1934 dirigió transitoriamente *La Tribuna*, periódico editado en Lima. Durante la época de persecución política a que fue sometido el APRA, se encargó de la edición de los periódicos clandestinos apristas *Chan Chan*, en Trujillo, y *Antorcha*, en Lima.

Se dedicó, del mismo modo, a las actividades universitarias. En 1946, Orrego fue nombrado catedrático de Cultura indoamericana, en la Universidad Nacional de La Libertad, casa de estudios que le otorgaría el doctorado *honoris causa*. Y también ese año, el 20 de mayo, sería elegido rector de esta misma universidad.

Sus escritos poseen una innegable, pero quizá poco explorada textura filosófica. En medio de sus textos se advierte la presencia de ideas de reconocible procedencia, si bien ello no significa que la meditación hecha a partir de ellas no posea un sello personal y en no pocas ocasiones verdaderamente original. El espectro de doctrinas y pensadores de que se nutre el ideario de Orrego, ciertamente, es variado, pero preponderante en la

articulación de sus planteamientos fue sin duda el influjo de Nietzsche, Bergson, Marx y Jaspers; Dilthey, Ortega y Gasset, y Spengler; Hegel, Unamuno, Croce y Pareto⁴. Y habría que añadir a este breve pero significativo catálogo la patente influencia de Martin Heidegger que asoma sobre todo en el último tramo de la reflexión orreguiana, dedicada en parte a hurgar en el problema del ser y de la existencia humana. Un brevísimo escrito publicado póstumamente, intitulado *Meditaciones ontológicas*, da cuenta de este tipo de preocupaciones⁵. Por lo demás, la mención de las ideas que Heidegger volcó en *Ser y tiempo* ocupa un lugar de interés en la ponencia presentada por Orrego en la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad Nacional de Córdoba, a propósito del simposio que, en 1959, aquella institución celebrara en torno a la obra de César Vallejo⁶.

Orrego dedicó su vida no sólo a cultivar las faenas del pensamiento vinculadas estrechamente a sus hondas preocupaciones sociales referidas entrañablemente al destino de América, como ya habrá ocasión de ver, sino, además, y en cercanísima relación con éstas, al activismo político. Pasó a integrar la Alianza Popular Revolucionaria Americana (APRA) desde el mismísimo momento de su creación, en 1924, y en 1931 pasaría a formar parte del Partido Aprista Peruano. El arraigo que su figura y labor alcanzaron entre las bases del partido fue determinante en la decisión de los cabildos populares de elegirlo representante de la región norte del Perú en la Junta de Gobierno que había de presidir, en 1931, David Samanez Ocampo. Dicha

⁴ Éstos son los pensadores dedicados a las labores de la reflexión filosófica que se mencionan entre las líneas de algunos textos dedicados a exponer las principales circunstancias de la vida y los aspectos más saltantes de la obra de Orrego. Cf. Ramos, Demetrio, *Pensadores Norteños*, Trujillo, Municipalidad Provincial de Trujillo, 2004, pp. 108-109; “Entrevista a Alcides Spelucín”. En Orrego, *op. cit.*, Tomo III, p. 131; Sánchez, L., “El pueblo continente”. En Orrego, *op. cit.*, tomo I, p. 241.

⁵ Quizá no esté de más referirse a un pasaje en que, al parecer, Orrego consigna una cita atribuyéndosela acaso erradamente a Dilthey. Dice Orrego: “Tan pronto como un hombre entra en la vida, ya es bastante viejo para morir.” (Orrego, *Meditaciones ontológicas*. En *Obras completas*. Tomo V, p. 46). A menos que este pasaje provenga también de una obra de Dilthey, lo cierto es que la podemos hallar en *Ser y tiempo*. Considerando la temática que Orrego aborda en esta parte de su breve texto, constituida por reflexiones en torno a la muerte como posibilidad inminente que define la condición trágica de la existencia humana, es casi indudable que la cita en cuestión proceda de la obra señera del filósofo alemán. (Cf. Heidegger, Martin, *Ser y tiempo*, Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 1997, p. 266).

⁶ Cf. Orrego, Antenor, “El sentido americano y universal de la poesía de César Vallejo”. En *Aula Vallejo*, N° 2-4 (1961-1962), pp. 213-226.

iniciativa, sin embargo —y debido a razones inicuas—,⁷ se frustró, pero el partido en muestra de desagravio ese mismo año promovió su candidatura al Congreso Constituyente.

Como producto directo de su participación en la vida política horas difíciles esperarían a Orrego. Entre el siete y el once de julio de 1932, tuvieron lugar los sangrientos sucesos que seguirían al estallido de la revolución aprista en Trujillo. En enero del año siguiente, el insigne autor de *Pueblo-Continente* es encerrado en las mazmorras del Real Felipe. El nueve de agosto de 1933, Benavides —en el poder, luego de que fuera muerto Sánchez Cerro por el militante aprista Abelardo Mendoza Leiva— promulgó una ley de amnistía que permitió la excarcelación de Haya de la Torre, Orrego y otros presos políticos. Es en estos momentos cuando Orrego asume la dirección de *La Tribuna*. Sin embargo, una vez asentado en el poder, Benavides, desconociendo su promesa de llevar adelante una línea política de paz y concordia, ordena la captura de los más connotados líderes apristas. Orrego, en medio de esta opresiva atmósfera de persecución, dirige desde la clandestinidad los periódicos *Chan Chan*, de Trujillo, y *Antorcha*, de Lima. Algunos años después, el 15 de febrero de 1937, Manuel Arévalo, su discípulo, y quien fuera designado sucesor de Haya de la Torre en la jefatura del Partido Aprista Peruano, había de ser asesinado luego de ser torturado por los esbirros de Benavides, mientras era conducido a Lima. *Pueblo-Continente*, obra que es considerada expresión mayor de su pensamiento, y en que se entrecruzan arropados por un verbo refulgente reflexión filosófica y pensamiento político, la dedicó Orrego, precisamente, a este mártir del aprismo.

Orrego hubo de sufrir nuevamente prisión hasta en dos oportunidades, en 1944, durante el gobierno de Manuel Prado. Al ser liberado, en 1945, fue elegido senador en representación de La Libertad. Durante algunos años del ochenio de Odría, el escritor cajamarquino volvería a enfrentar la dura realidad de la prisión, para recuperar su libertad en 1956.

Antenor Orrego fallecería repentinamente, luego de retornar de un viaje a México, el 17 de julio de 1960. Había escrito, poco antes, un sobrecogedor y premonitorio poema que dejó en un sobre sellado, con

⁷ En efecto, en Lima, a través de una maniobra indigna, se designó en substitución de Orrego a un hacendado de posición aristocrática. Cf. Chang-Rodríguez, Eugenio, *Antenor Orrego. Modernidad y culturas americanas. Páginas escogidas*, (Lima, Fondo Editorial del Congreso del Perú, 2004, p. 21).

indicaciones expresas de que fuera leído durante sus exequias y, luego, puesto sobre su pecho para ser inhumado con él⁸.

El poeta Julio Garrido Malaver, compañero de rumbo en la lucha política y unido a Orrego por los inquebrantables lazos de la más sincera y fraterna amistad, pronunció ante su tumba un conmovedor discurso. Decía el vate en uno de los pasajes más intensos de aquél: “Tenía Padre y Madre. Pero había nacido de la entraña doliente del pueblo, de la única entraña en que se han gestado todas las auroras humanas”⁹.

En vida, Orrego publicó tres obras: *Notas marginales*, en 1922; *El monólogo eterno (aforística)*, dada a conocer en 1929; y *Pueblo-Continente. Ensayos para una interpretación de la América Latina*, que conoció dos ediciones, en 1939 y 1957. Póstumamente, se editaron *Discriminaciones*, *Estación primera* y *Hacia un humanismo americano*. En 1995, luego de tres años de cumplido el centenario de su nacimiento, y en conmemoración de éste, se publicó su obra completa, que fue reunida en cinco tomos.

La preocupación constante que dirigió la labor intelectual y literaria, tanto como el accionar político de Orrego, fue el destino de Indoamérica. Su adhesión al Partido Aprista Peruano y, como producto de ello, su decidida incursión en el activismo político proporcionan un testimonio del grado de compromiso que Orrego asumió con el cambio social que en sus tempranas épocas el APRA representaba. La permanencia en la cárcel y la zozobra del perseguido político fueron realidades que Orrego enfrentó muchas veces en su vida. Un vívido pasaje del prólogo a la primera edición de *Pueblo-Continente* da cuenta de los sobresaltos en que se debatía la vida y la actividad creadora de un intelectual como Orrego. Refiriéndose a las circunstancias de redacción de esta obra, nos dice:

Este libro nace en medio del fragor de la batalla, cuando es más agudo el estridor del choque. Debajo de la serenidad que aflora a la superficie, como

⁸ El texto del poema es el siguiente: “Desde todos los evos oscuros de la Eternidad, / Dios está descendiendo sobre mí. / Soy el vértice supremo de las fuerzas esenciales que se actualizan en mi carne. / Soy el punto neutro en que el ave / reposa y se apresta para el vuelo. / Soy el hijo eterno del Padre Eterno. / ¡Grande espíritu del mundo, acompáñame / en mi camino de Dios hacia Dios! (Orrego, “Plegaria”. En *Obras completas*. Tomo V, p. 246).

⁹ Garrido, Julio, “Para que lo repita el tiempo”. En Orrego, *op. cit.*, 256. Que fueron palabras pronunciadas ante su tumba nos lo dice José Caciano Chiri, autor de la recopilación, prólogo y notas de los textos reunidos bajo el título de *Estación primera*, obra publicada póstumamente. (Cf. Orrego, Antenor, *Estación primera (artículos)*, Lima, Obras Gráficas, 1961, p. 7).

dominio de la explosividad y del vocerío jadeante del palenque bélico, subyace la permanente angustia del perseguido político, la dilaceración del ciudadano que ha sido cercenado, por la fuerza brutal, de su convivencia jurídica y civil, la agrura violenta del hombre que se ve forzado a mirar la calle por el ojo clandestino de un tragaluz¹⁰.

Compuesta por ensayos orgánicamente relacionados y agrupados en cuatro secciones, *Pueblo-Continente* es una obra en que queda expresada de manera ferviente la esperanza acogida por Orrego de lograr la construcción de una sociedad latinoamericana integrada, libre y soberana: una sola nación, original en sus creaciones culturales y portadora de un universal y auténtico ser. Sin duda, es ésta la obra más representativa de la labor reflexiva desarrollada por Orrego, de modo tal que resultará pertinente presentar a continuación, a grandes trazos, los temas que en ella se abordan.

En la primera sección de esta obra, Orrego se refiere, bajo el título de «El bio-metabolismo síquico del continente», a la fusión vital de dos culturas que se dio en un determinado momento histórico, aquí en América, a través del choque, por demás violento, entre la cultura occidental y nuestra cultura aborígen. Orrego considera que el encuentro entre culturas es la fuerza motriz del desarrollo histórico. La colisión que se dio en nuestros suelos, a raíz de la invasión española, fue un suceso sin precedentes por la carga de inusitada violencia que poseyó y por el trauma histórico y cultural que generó. Pero, aun cuando los momentos primeros fueron trágicos, a raíz del choque brutal de dos modos de ver el mundo diametralmente opuestos, América Latina tiene un papel preponderante que cumplir en el desarrollo y consolidación de una cultura universal, a decir de Orrego.

El enfrentamiento a que dio lugar el encuentro de dos culturas en nuestro suelo se traduce en el nacimiento de dos tendencias que buscan plasmar una identidad cultural propia: por una parte, la corriente indigenista, y, por otra, la corriente europeizante. Presentando argumentos apoyados en el recuerdo de la grandeza pasada, los propugnadores de la tesis indigenista buscan construir una cultura que hunda sus raíces en el suelo nutricional de los ancestrales valores andinos. Orrego desestima las pretensiones de la

¹⁰ Orrego Antenor, *Pueblo-continente. Ensayos para una interpretación de la América Latina*, (2ª ed.), Buenos Aires, Ediciones Continente, 1957, p. 21. La cainita acción policial se encargó de hacer polvo parte de la obra del gran Orrego: dos manuscritos ya terminados –cuyos títulos, de haber sido publicados, habrían sido *Helios* y *Panoramas*– fueron destruidos por la insana furia de los gendarmes durante uno de aquellos oprobiosos períodos de persecución padecidos por Orrego. (Cf. “Entrevista con Antenor Orrego”. En Orrego, *Obras completas*. Tomo V, p. 232).

propuesta indigenista por considerar que ella se encuentra sustentada en argumentos poco convincentes; por lo demás, sostiene que aceptarla sería retroceder en el tiempo, a lo cual agrega que la conquista evidenció con «carácter axiomático» que el indio había llegado a un estado de decadencia¹¹ que lo hacía incapaz de seguir ensanchando creativamente los cauces culturales de su sociedad.

Pero, por otra parte, la tesis europeizante tampoco es viable, según Orrego. Pues sucede que a través de ella se exaltan valores exógenos, que, en definitiva, no son los nuestros. Orrego, fiel a su tendencia simbiótica, postula la estructuración de un todo, de una identidad cultural propia, a partir de la complementación de estas dos corrientes. Ni el pasado indígena por sí solo ni los moldes europeos asumidos como arquetipos para la plasmación de una identidad cultural son alternativas válidas si se las toma a cada una de manera excluyente. Lo apropiado, según ello, es sintetizar ambas dimensiones creativamente poniendo en marcha un proceso dialéctico de asimilación¹².

Estas dos tesis excluyentes las ve encarnadas en el ideario social de dos países: la corriente indigenista se manifiesta en México, dice Orrego; la corriente europeizante, en tanto, en Argentina. Si bien, según Orrego, estas corrientes, tesis o tendencias se encuentran conviviendo en cada país latinoamericano, la manifestación más pura de cada una de ellas se da en cada uno de estos dos países, sin que ello, por lo demás, suponga la presencia de dos poderes contrapuestos con ansias de imponer una hegemonía continental.

La cultura universal que ha de germinar en estas tierras habrá de generarse como producto de aquello que Orrego concibe como una descomposición de sus elementos constituyentes, a saber, no sólo el indio y el europeo, sino también el africano y el asiático. Pues Orrego considera que el criollo no es un fin en sí mismo, sino el medio para la creación de un nuevo tipo de hombre americano. Y esto en la medida en que el proceso de

¹¹ Orrego, *Pueblo-continente. Ensayos para una interpretación de la América Latina*, p. 35.

¹² No estará de más referirnos a la manera en que Orrego toma distancia de la seca dialéctica hegeliana: “No es mi intención aludir, con la palabra *dialéctica* al sistema racionalista y determinista, cerrado y rígido, de Hegel sino, más bien, a la concepción diagonal platónica. O, mejor, todavía, a lo que podría llamarse *la dialéctica histórica de la razón vital*, que los hechos mismos plantean *objetivamente*, ajenos a nuestra especulación discursiva y a nuestros previos postulados racionales. Esa dialéctica viva y orgánica que excluye todo *determinismo*, cualquier corselete *a priori* de la necesidad en el acontecer humano y que mira y comprende la realidad como el incalculable e imprevisible juego de la libertad creadora en el hombre”. (Orrego, Antenor, *Hacia un humanismo americano*, Lima, Juan Mejía Baca, 1966, p. 251).

mestizaje tal como se ha dado hasta estos tiempos no ha logrado sintetizar de manera conveniente las diversas tendencias culturales presentes en América. Orrego vislumbra, así, el final del proceso de desintegración de cada una de las razas y de los aportes culturales que se han dado cita en esta parte del mundo, y asume que se está asistiendo ya al surgimiento de un proceso de síntesis. El escenario de desintegración cultural que se ha venido viviendo en nuestros países, pues, estaría llegando a su fin, según Orrego, y dando paso al despliegue de un hibridismo cultural y ético que se hace patente en todos los órdenes de la realidad latinoamericana¹³.

«Buceando en el abismo» es el título bajo el cual Orrego desarrolla la segunda sección de la obra. El autor señala aquí que es vital para un pueblo determinar cuál es la misión que le impone el sentido de su destino. Esta comprensión del propio destino asocia e involucra tanto fuerzas racionales cuanto fuerzas irracionales: en relación con éstas últimas, Orrego pone de relieve el papel cumplido por la intuición como medio de conocimiento. Sostiene, además, que las verdades se captan intuitivamente y, luego, a través de la razón, se ordenan y expresan¹⁴. La actualización y articulación de esas

¹³ Orrego, *Pueblo-Continente. Ensayos para una interpretación de la América Latina*, p. 42.

¹⁴ A partir de estas ideas, es justo señalar en Orrego la presencia de una postura irracionalista, y, en consecuencia, antiintelectualista. Su encono —si cabe llamar así a la expresión de sus cuestionamientos— va dirigido contra el exacerbado patrocinio de la razón como exclusivo instrumento de conocimiento, y en esa medida nuestro autor procura socavar el imperio del saber conceptual a favor de una rehabilitación, en clave de reconocido sello bergsonian, de la intuición como fuente de conocimiento: “El error capital de la filosofía sistemática ha sido valerse de la razón para construir conceptos cuando la razón es instrumento para suscitar o transmitir intuiciones. El concepto es muerto y por eso una petrificación del pensamiento desde que se formula; en tanto que la intuición es viva y siempre una fluencia en aptitud de realizarse o verificarse constantemente. (...) Lo que comúnmente se llama filosofía es el aparato o encadenamiento de razones o de conceptos para expresar una intuición o conjunto de intuiciones. Pero la filosofía no es eso, la filosofía es la intuición misma que ilumina o aclara un sector de la vida o el cosmos”. (Orrego, “Apuntes para una filosofía o interpretación del pensamiento”. En *Estación primera (artículos)*, p. 18). En otra de sus reconocidas obras, del mismo modo, nos deja las ideas siguientes al referirse a las tres maneras en que el conocimiento puede manifestarse, otorgando un lugar de privilegio al conocimiento intuitivo: “(...) Una lejana o de perspectiva en que relacionamos la cosa conocida con el paisaje y con las demás cosas. Conocimiento por ubicación. (...) Otra directa o formal en la que percibimos directamente la forma de las cosas, intrínsecamente, por lo que es en sí misma. Conocimiento por contacto. (...) Una última, profunda y esencial, donde opera el espíritu, la segunda vista del observador. Conocimiento por intuición”. (Orrego, Antenor, *El monólogo eterno (aforística)*, Trujillo, El Norte, 1929, pp. 87-88).

intuiciones haciendo uso para ello de las herramientas conceptuales de que nos provee la razón hacen que una cultura desarrolle un determinado estilo, algo que, en opinión de Orrego, le ha faltado a América. Es por ello por lo que resulta ser una demanda urgente crear y definir un estilo propio de pensamiento. Pues América, simplemente, ha sido una cultura que se ha expresado imitando los moldes europeos. Pero Orrego avista en su época un proceso de integración ya en marcha en América; y así llega a afirmar: “El ojo miope y retrasado no ve sino el caos, la heterogeneidad momentánea y epidérmica, de la cual casi no puede hablarse sino en pretérito, puesto que ha comenzado el proceso de integración”¹⁵. Dicho sea de paso, lo que ve Orrego en Estados Unidos es un equívoco de la americanidad: en ese país, dice, se han reflejado nítidamente los valores y rasgos culturales occidentales, europeos, y le augura a dicho país una pronta etapa de decadencia.

Por otra parte, Orrego insiste en que es preciso que se salve el hiato existente entre lo teórico y lo práctico, es decir, entre lo puramente racional, por un lado, y lo vital, expresión del torrente de la vida misma, por otro, pues sólo cuando hay coherencia entre estas dos instancias, aparentemente irreconciliables, se producen procesos históricos relevantes, verdaderos cambios y, en consecuencia, progreso; de modo que, según nos dice Orrego, es crucial insertarse en la vida a través de la razón para alcanzar esta cohesión que, finalmente, se traducirá en la emergencia de transformaciones sociales que han de marcar los tiempos. De allí que Orrego sitúe a las meras ideas en un plano secundario cuando éstas se presentan desconectadas de la realidad social; es por esto por lo que impugna la legitimidad del célebre *dictum* hegeliano: «Todo lo real es racional y todo lo racional es real»¹⁶. En la perspectiva propuesta por Orrego, la teoría desprovista del armazón de una realidad que la sustente es simple devaneo intelectual, y, por ello mismo, manifestación de un frío e improductivo ejercicio ideológico. Su rechazo de los «teorizantes» y de los «ideólogos» es frontal y categórico¹⁷.

Lejos de cualquier posición de desbocada adoración de la ciencia, aun cuando la considera importante expresión de la fecunda unión entre teoría y realidad vital, Orrego se apresura a censurar cualquier actitud que suponga una expresión de cientificismo y la errónea concepción del progreso que de éste se desprende, concepción que, según lo ve nuestro autor, condujo al mundo a la guerra del catorce, con el dantesco saldo que dejó

¹⁵ Orrego, *Pueblo-Continente. Ensayos para una interpretación de América Latina*, p. 58.

¹⁶ Orrego, *op. cit.*, p. 64.

¹⁷ *Ibid.*, p. 65.

aquella terrible conflagración. Orrego, asimismo, sostiene que después de ese infeliz evento bélico el impulso creador humano se vio significativamente mermado. Una de las perentorias tareas de América, justamente, es salir de esta estacada: América tiene por ello un rol protagónico que cumplir en la capital tarea de dar impulso a la creación de una cultura mundial animada por una nueva conciencia.

La idea¹⁸ que queda sintetizada en el título de la obra que estamos reseñando se encuentra presente aquí, en esta segunda sección del libro. Orrego, hablando de Europa, afirma que si partimos de la observación de la geografía, de la composición étnica, de la realidad social y política de Europa, se puede percibir claramente que los límites que separan a los países de ese continente son, hasta cierto punto, naturales. En Europa, nos dice Orrego, estado y pueblo son, bien vistas las cosas, instancias que coinciden, pues el estado encarna la tradición que le es propia, ya que cada uno de esos países cuenta con un pasado común y propio. Por el contrario, si nos fijamos en el panorama latinoamericano, éste se presenta como un solo y vasto territorio común y, con esto, dice, somos el primer «Pueblo-Continente» de la historia. Sobre esta base histórica y cultural nuestro patriotismo no tiene que ser aislado, parroquial, sino continental, pues nuestra esencia es una sola. A partir de la constatación de esta realidad, Orrego hace un llamado a través de su obra a desplegar esfuerzos para alcanzar la integración como paso fundamental a ser dado para erigirnos en una cultura no sólo auténtica sino también universal.

«En el camino de las nuevas realizaciones», título de la tercera sección de *Pueblo-Continente*, se inicia con una crítica cáustica al movimiento socialista europeo. Orrego cuestiona lo que él percibe como un afán de este movimiento de inmiscuirse en la construcción del socialismo en los países de Latinoamérica. Aquí, lastimosamente, lo que se da como producto de esta intromisión es una repetición mecánica por parte de los movimientos socialistas latinoamericanos de las directivas de las cúpulas partidarias

¹⁸ Se trata de una idea que ocupa un lugar central en el repertorio doctrinario que nos legó Orrego. El autor cajamarquino habrá de convertirla otra vez en objeto de meditación en una de sus obras publicada póstumamente. Refiriéndose a aquellas fronteras que en Europa son «espontáneas, naturales y lógicas», apunta: “En América Latina la situación es absolutamente diferente. Desde México hasta Argentina constituye un solo pueblo y las fronteras políticas son enteramente convencionales, artificiales, antinaturales y no responden a ninguna realidad sustancial y viviente. Las fronteras de los estados indoamericanos son el mimetismo, el remedo absurdo y grotesco de la atomización política de Europa que la etapa colonial nos impuso, el rezago de la división administrativa de la metrópoli española”. (Orrego, *Hacia un humanismo americano*, p. 230).

socialistas de Europa, y una repetición también de las consabidas citas marxistas, algo que ha impedido el despunte de algún atisbo de originalidad. Esta actitud es la que no les ha permitido a los partidos comunistas y socialistas de Latinoamérica convertirse en auténticos órganos de expresión popular. Ante la contemplación de esta situación, Orrego nos habla de lo que él pondera como un fracaso del movimiento socialista –ciertamente, recordándonos, con esto, en su condición de militante aprista, el debate que Haya de la Torre sostuviera con Mariátegui, en 1928– situación que, según él, sólo habrá de transformarse substancialmente una vez que este movimiento haya comprendido que no es viable la aplicación de la teoría marxista si se lo asume como un modelo rígido, desconociendo los propios y específicos rasgos que exhibe la realidad social de cada pueblo. Orrego pone el acento una vez más en que la revolución latinoamericana tiene que ser un proceso creativo que se encauce por caminos distintos de los seguidos por la doctrina socialista europea.

Siguiendo una línea de pensamiento de raigambre típicamente marxista, y que, por ejemplo, Engels expresa cabalmente en una carta dirigida a Borgius, en 1894,¹⁹ el autor de *Pueblo-Continente* sostiene que las personalidades dirigentes, los líderes, los caudillos, son simplemente encarnación de las demandas y expectativas generadas en el seno de las masas; son ellos, pues, el medio a través del cual las tendencias históricas y

¹⁹ El pasaje de la carta en mención en que halla expresión aquella idea reza: “(...) Que fuese Napoleón, precisamente este corso, el dictador militar que exigía la República Francesa, agotada por su propia guerra, fue una casualidad; pero que si no hubiese habido un Napoleón habría venido otro a ocupar su puesto, lo demuestra el hecho de que siempre que ha sido necesario un hombre: César, Augusto, Cromwell, etc., este hombre ha surgido. Marx descubrió la concepción materialista de la historia, pero Thierry, Mignet, Guizot y todos los historiadores ingleses hasta 1850 demuestran que ya se tendía a ello; y el descubrimiento de la misma concepción por Morgan prueba que se daban ya todas las condiciones para que se descubriese, y *necesariamente tenía* que ser descubierta.” (Marx, Carlos y Engels, Federico, *Obras escogidas*, Moscú, Progreso, [sin año de edición], p. 732). No estará de más insistir en la cercanía que con respecto a estas ideas se descubre en Orrego; en un pasaje de uno de sus prólogos, escribe: “La propaganda aprista ha tenido un éxito clamoroso porque definía y expresaba un estado de conciencia del pueblo. Hoy o mañana el fenómeno debía realizarse. Se ha realizado ahora porque el movimiento estaba (...) sazonado, grávido para su nacimiento. Nadie ni nada podía diferirlo. La personalidad de Haya de la Torre no es producto del acaso sino una imperativa necesidad histórica, es uno de aquellos instrumentos que forja el tiempo y que parecen con carácter inexorable.” (Orrego, Antenor, “Prólogo. El sentido vital de la revolución indoamericana” en Saco, Alfredo, *Síntesis aprista. Una exposición completa de la ideología del aprismo*, Lima, [no se consigna editorial], 1934, p. 9).

las demandas populares encuentran su órgano de expresión. Así, pues, hay una estrecha trabazón entre personalidad, genio y sucesos históricos. Los hechos, configurados a partir de las necesidades expresadas por las masas, a partir de las demandas de la realidad social, son canalizados a través de la obra de una personalidad con la capacidad adecuada para constituirse en vehículo de expresión de esas demandas y necesidades. Los procesos históricos en un determinado punto de madurez se manifiestan de modo necesario a través de grandes personalidades; éstas son, sin embargo, contingentes. En esta dirección de pensamiento, Orrego, asume que es el aprismo el movimiento llamado a reivindicar las aspiraciones postergadas de las clases populares, y en éste marco, es Haya de la Torre el líder a través del cual el sentir popular cristaliza. Orrego, de esta forma, adjudica al APRA la tarea de llevar adelante la llamada revolución indoamericana, vaticina la consecución de los objetivos revolucionarios propuestos por su partido y lo tipifica como la auténtica alternativa de cambio social.

Es importante hacer notar, luego de lo dicho –y permítaseme efectuar aquí una brevísima digresión–, que Orrego se apresura a tomar prudente distancia de toda postura caudillista, del tipo de aquella que, por ejemplo, encarnaba en el fascismo. Luego de referirse, en un pasaje de unos de sus escritos al papel que le corresponde cumplir a las «individualidades y temperamentos mejor dotados y capacitados»²⁰ en la vitalización de las ideas que canalizan el torrente que nace con las demandas históricas de transformación revolucionaria, hace esta salvedad:

Y no quiero vigorizar con esto el fetichismo del grande hombre o el mesianismo del caudillo. Es preciso afirmar hasta la saciedad que el genio nada puede hacer surgir de la nada. Es apenas el ejecutor, si así puede hablarse, de los *designios* de su época y de su pueblo. Simple vehículo de expresión y de realización de una etapa, simple coordinador del pensamiento y de la acción de numerosas personalidades, simple fuerza aglutinante y convergente en el sentido de un objetivo social²¹.

²⁰ Orrego, “Prólogo. El sentido vital de la revolución indoamericana”, p. 7.

²¹ Orrego, prólogo cit., pp. 7-8. Su cerrado rechazo del caudillismo es expresado también en momentos en que la silueta de esta figura política hacía su aparición otra vez en el horizonte peruano con la llegada de Sánchez Cerro al poder; en diciembre de 1930, escribía Orrego: “Condenamos los caudillajes porque los caudillos sólo hablan a la ingenua y simplista emocionalidad de la masa y jamás a su cerebro, a su discernimiento y a su capacidad racional. Por eso la disyuntiva del Perú en este momento tiene que plantearse en los dos términos antagónicos: O CAUDILLISMO O DOCTRINA [sic].” (Orrego, “¿Caudillismo o doctrina?”. En *Obras completas*. Tomo II, p. 291).

Por otra parte, aun cuando, como se ha visto, Orrego toma distancia de los movimientos socialistas, permanece asumiendo el marxismo como el único marco «teórico-práctico»²² contemporáneo dentro del cual es posible llevar a término, en virtud de su método científico, la revolución latinoamericana. El aprismo, según lo asume Orrego, nace como producto de la necesidad de expresión de las masas y la realidad histórica, y como producto también de la interpretación original que del marxismo hiciera Haya de la Torre, al haber adecuado esta doctrina a las circunstancias propias de Indoamérica.

Finalmente, la cuarta sección, intitulada «El tetragrama racial de América», la dedica Orrego a poner de relieve la importancia capital que tiene para la creación de un mensaje cultural trascendente, de proyección universal, el asentamiento de los procesos políticos sociales en la tierra, es decir, la necesidad de que las capas dirigentes y las masas establezcan relaciones vitales. Un distanciamiento entre estas instancias transforman a las capas dirigentes en «hemofílicas». Pues, en efecto, al verse privadas de la vivificante propulsión de las fuerzas populares, al no encontrar apoyo en ellas, dichas capas se dispersan, no «coagulan»: de allí aquel epíteto de «hemofílicas» que Orrego emplea con acierto²³.

Sostiene, además, que los movimientos sociales que están surgiendo en Latinoamérica están dando muestras de ser masivos; es en este punto donde pone de relieve el papel cumplido por los que él llama «hombres-masa»,²⁴ aquellos personajes históricos que, como ya se mencionó antes, encarnan las fuerzas interiores del pueblo y las demandas sociales que nacen a partir de ellas.

Orrego nos habla de la confluencia de cuatro corrientes culturales: menciona al europeo, al indio, al africano y al oriental. Las virtudes que halla Orrego en el europeo, y que, según nuestro autor, se encuentran proverbialmente presentes en Colón, son el valor, el ansia de aventura y el heroísmo, virtudes que son, precisamente, aquellas que lanzaron al navegante genovés a los mares. Orrego ve a Colón como el portador del espíritu que llega a estas tierras buscando instrumentos de expresión. Llega a decir Orrego: “(...) sólo él *supo*, entonces, con entera certidumbre, que la nueva tierra existía”²⁵. El aporte del negro es un aporte de naturaleza estética, según Orrego. Se trata de un aporte inmenso, pues el negro, a juicio del pensador

²² Orrego, *Pueblo-Continente. Ensayos para una interpretación de la América Latina*, p. 117.

²³ Orrego, *op. cit.*, pp. 141-142.

²⁴ *Ibid.*, p. 144.

²⁵ *Ibid.*, p. 151.

aprista, trajo a América «lo que nadie podía llevar»²⁶. El aporte del indio lo considera Orrego un elemento fecundador que hace patente esta naturaleza suya a través de la manifestación de su energía creadora; se trata éste del elemento potenciador de aquel enlace universal que se está dando en América. El oriente, por su parte, trae un mensaje que es acogido por América y que expresa la necesidad de que el llamado Nuevo Continente pugne por conocer su propio ser con el magno fin de crear una cultura propia que proyecte sus realizaciones a los demás pueblos del mundo. El imperativo que se escucha través de las voces que llegan desde oriente, y que va dirigida a esta tierra de promesa, a la América nueva, es aquel que cristaliza en un epigrama sapiencial, aquel que dice «conócete a ti misma»²⁷. El íntimo conocimiento de su propia realidad que no es ni española ni autóctona, sino a estas alturas portadora ya de un mensaje cultural universal de integración fecunda, según Orrego, es el camino que le queda recorrer a esta parte del mundo:

Sólo así América surgirá del estado de involución caótica en que se encuentra todavía, a la claridad y a la precisión de una cultura que será la expresión más profunda, más entrañada, más viva de su ser²⁸.

Todo este caudal de ideas, expresadas en un fraseo en que se aprecia, unas veces, un tono poseedor de un lirismo arrobador, merced al verbo exuberante que con fluidez emplea Orrego,²⁹ y, otras, cadencias de sobrecogedora altura épica, y que se perciben en la línea que sigue el discurso, y según la cual Orrego asume el cabal compromiso de contribuir decisivamente a la plasmación de una cultura latinoamericana de contornos

²⁶ *Ibid.*, pp. 158-159.

²⁷ *Ibid.*, p. 168.

²⁸ *Ibid.*, p. 169

Luis Alberto Sánchez se refiere en algún pasaje de uno de sus escritos acerca de la obra de Orrego, a los rasgos que definen el estilo de escritura del autor de *Pueblo-Continente*; escuchémosle: “Orrego (...) se emborrachaba de esguinces verbales, de parábolas y alegorías, como un visionario, miembro de alguna Suprema Secta de Iniciados [sic] en el desvelamiento de los grandes misterios de la vida. (...) Empleaba Orrego un estilo a veces barroco, en momentos con hermosos retorcimientos de columna salomónica, dorado de oros viejos y nuevos como un retablo bizantino o como uno de sus maravillosos estofados que realzan las pinturas de las escuelas cusqueña y quiteña, orgullo de nuestro arte criollo.” (Sánchez, L., “Peruano, aprista y escritor”. En Orrego, *Obras completas*. Tomo V, pp. 262-263).

propios y originales, habían venido siendo ya esbozadas en su primera obra publicada, *Notas marginales*.

Obra elogiada con desbordante entusiasmo por el propio Vallejo,³⁰ *Notas marginales* fue publicada por Orrego allá por 1922. En ella, el pensador aprista ensaya, recurriendo al estilo aforístico y bajo un acusado tono filosófico, sus primeras reflexiones. A través de ellas efectúa Orrego lo que podría denominarse un ejercicio de esclarecimiento existencial que va de la mano con hondas meditaciones acerca del misterioso sentido cósmico del ser, de la creación estética –dimensión central del espíritu humano– y, esporádica pero significativamente, en torno a cuestiones de índole política. Las ideas aquí planteadas están elaboradas desde una perspectiva vitalista y antiintelectualista, y su núcleo bien puede decirse que está dado por el problema del conocimiento de la existencia,³¹ conocimiento que, según él lo asume, nace –si es genuino– de la intuición antes que de la razón, y aproxima al hombre al descubrimiento de sí mismo y de las eternas y enigmáticas verdades del universo. Estas meditaciones tempranas, que no son ajenas a la asunción de una metafísica panteísta,³² merced a la cual el

³⁰ En carta dirigida a su entrañable amigo, a poco de la publicación de la obra, en enero de 1922, dice Vallejo en un desbordante tono encomiástico: “He leído notas marginales [sic] y creo, con credo que por primera vez brota y afinca en mi espíritu, que la vida es «sagrada», que existen las rosas y el dolor, que ya puedo vivir en fin! Jamás di con afirmación más rotunda y edificante, con trampolín de mayor arranque y, sobre todo, con fuego más limpio y magnánimo, que obliga a los ojos a sonreír y a deificarlo todo, todo. (...) Nunca, en verdad, supe de trocha más edificante y nutricia y pura, que este silabario de empresa y de siembra. El libro, ante todo, es para América; es libro apostólico, triptolémico, sacerdotal...! Y nuestro continente, en botón, clara y yema, todavía, necesita eso, la luz de un sol obrero, en toda su diafanidad, capaz de tostar parásitos y de brindar desnudeces”. (Vallejo, César, *Correspondencia completa*, Lima, PUCP, 2002, p. 42).

³¹ En la breve introducción de esta también breve obra, nos dice Orrego: “El mayor problema, el de mayor prestancia, el problema sintetizador por excelencia es el conocimiento de la vida. Puede decirse que la vida, con respecto al hombre, vive para hacer conciencia la vida, para sorprender el secreto de sí misma. Según entiendo, hay dos caminos para intentar llegar a ello. El camino de la ciencia pura, el del rigorismo experimental que comprueba y analiza el hecho y el camino de la intuición, el de la revelación, cuyo único campo e instrumento es el espíritu mismo del hombre, hacia el cual converge, como centro, la milagrosa unidad universal, la multiplicidad organizada de la substancia eterna. Mi destino individual, la conformación o estructura de mis posibilidades: la organización de mi conocimiento me señalan el segundo camino.” (Orrego, *Notas marginales (aforísticas)*. En *Obras completas*. Tomo I, p. 27).

³² Préstese cuidadosa atención a lo que afirma Orrego en las siguientes líneas: “Puede (...) definirse la Naturaleza como la estética de Dios, porque ella lo define, [porque] ella es su expresión. El panteísmo, más que un sistema religioso es una teoría estética, una metafísica de la belleza, un sumergirse del hombre en el concierto universal; no ya como

autor sospecha la presencia de Dios en los misteriosos e infinitos pliegues del ser, en la naturaleza, en el conocimiento y en el creador conato estético del hombre, constituyen una suerte de preámbulo de las ideas que a partir de 1929, con la publicación de *El monólogo eterno*, otorgarán un tono más acusado al propósito de Orrego de contribuir al fortalecimiento del espíritu de renovación que en los ámbitos social, político y estético el autor ve surgir en esos años en el promisorio horizonte cultural de América.

Aquellas ideas, en efecto, se reiteran acaso ya con trazos más definidos desde las páginas prologales de la que fuera la segunda obra de las tres publicadas en vida por Orrego, *El monólogo eterno*, sugestivo enjambre de aforismos poseedores de una agudeza gratamente sorprendente e inspiradora. En un pasaje de las líneas que abren la obra, nos dice el pensador aprista:

Vivimos dentro de una nebulosa en la cual no hay traza ni sendero para el caminante. Las viejas experiencias periclitadas no nos sirven sino de asidero para no despeñarnos en el abismo. El escritor americano de hoy, cualquiera que sea su categoría mental, no tiene sino una palabra de orden: crear. Imperativo tiránico que, las más de las veces, supera nuestras humildes capacidades.

Tengo la remota esperanza de q' [sic] en el curso de estas páginas alguna frase estremecida algún pensamiento encendido alumbren algún sector de nuestra vida informe y la ayuden a articularse en alguna conciencia de América. Sólo con ello este librito habría cumplido su misión³³.

Se encuentran, así, entre los estremecidos pasajes agonales de estas obras, aquel tipo de reflexiones que no son sino los primeros atisbos de aquel pensamiento suyo que anuncia cada vez de manera más rotunda el nacimiento heroico de una nueva América, que lejos de asentarse sobre un ideal excluyente en la consolidación de su ser —indigenismo o hispanismo—, se erigía como el producto de una desintegración fecunda que, al decir de Orrego, estaba dando ya frutos originales nutriéndose del humus cultural híbrido generado por la síntesis vital de los inextinguibles valores espirituales de conquistados y conquistadores, y a los cuales más tarde denominaría el pensador aprista «gérmes históricos».

conciencia, sino como factor, como elemento, como parcela de un todo; porque la conciencia no es sino la misma expresión subjetiva de las cosas, el universo traducido por el hombre, Dios individualizado.” (Orrego, *op. cit.*, p. 44). Y en tono exaltado, un tanto más adelante, proclamará: “¡Soy el Hombre!; [¡]soy una parcela de Dios!...” (*Ibid.*, p. 52).

³³ A. Orrego, *El monólogo eterno (aforística)*, pp. 3-4.

Esta idea —la que es convocada a través de la expresión «gérmenes históricos»—, que según lo dirá Orrego, ya ha sido delineada en la obra de autores como Spengler, alude en el contexto americano, al sedimento cultural dejado por la conquista tanto como por la cultura autóctona, y cuyo fermento otorga vida a manifestaciones culturales propias, que van surgiendo como expresión de aquella fusión enriquecedora, que ostenta perfiles característicamente americanos. Los gérmenes históricos son el reverso de las realizaciones culturales sometidas al deterioro del tiempo y a la acotación del espacio: en efecto, son el estrato espiritual perdurable que moviliza la dinámica cultural y le otorga sentido y dirección, y que una vez atenuada su potencia creadora son susceptibles de resurgir cuando las tendencias históricas entretejen una urdimbre de circunstancias favorables para ello. En nuestra América, a decir del autor de *Pueblo- Continente*, es eso, precisamente, lo que se está dando:

(...) en la colisión de ambos orbes culturales y en la concomitante desarticulación catastrófica de los dos, perecieron para siempre las estructuras morfológicas externas, que no pueden ya reproducirse, otra vez, en la Nueva América, y perduraron las *esencias* o *gérmenes históricos* de ambos, los cuales están destinados a continuar viviendo en el nuevo complejo-cultural americano, mediante el impulso dialéctico de las dos negaciones catastróficas de sus progenitores. Ambas especies de gérmenes culturales han comenzado a vivir en un nuevo alineamiento histórico, que en realidad, es un nuevo ser cultural, enteramente distinto de las realidades culturales anteriores.³⁴

Como lo decíamos, Orrego se refiere al origen de la idea acerca de los «gérmenes históricos», indicando que ella ya puede ser hallada en autores como Oswald Spengler, quien la acepta al lado de su teoría acerca de la incomunicabilidad de los “círculos culturales”; Lewis Mumford, quien afirma que las creaciones del hombre moderno no podrían haberse generado sin el aprovechamiento de los logros alcanzados por las culturas precedentes; y Flinders Petrie, autor que demuestra que la cultura egipcia y el cristianismo son el producto de una mixtura abundante de muy dispares factores culturales³⁵.

Esta tesis de los «gérmenes históricos», por otra parte, la ve Orrego confirmada en alguna medida por el afamado historiador Arnold Toynbee.

³⁴ Orrego, *Hacia un humanismo americano*, pp. 283-284.

³⁵ Cf. Orrego, *op. cit.*, pp. 277-278.

En efecto, en 1956, en declaraciones a un periódico de Lima, Toynbee decía que en México la antigua cultura indígena estaba emergiendo a la superficie de la sociedad. Algo similar, según dejaba entrever, estaba sucediendo en el Perú. Estas ideas, según lo hace notar Orrego, contradecían lo expresado por el mismo Toynbee en el tomo IV de su célebre *Estudio de la historia*, obra en que en algunos de sus pasajes aquél sostenía que las civilizaciones andina y centroamericana habían sido ya totalmente absorbidas por la cultura occidental. Sostiene Orrego que, con todo, esta rectificación –muestra, por otra parte, de la probidad intelectual del autor inglés– no alcanza para ofrecer una apropiada caracterización del estado en que se encuentra la actual cultura americana. Pues sucede que las culturas prehispánicas no están resurgiendo precisamente, sino que son –y traemos nuevamente a colación su tesis– sus gérmenes históricos y los de la cultura europea los que en un proceso de síntesis vital están dando vida a una cultura inédita que va adquiriendo formas peculiares y muy propias a través de la emergencia de una América virginal³⁶.

No estará de más insistir en esto: preocupaciones recurrentes en medio del ejercicio reflexivo de Orrego fueron aquéllas referidas al destino de América y a la posibilidad de la realización plena de su auténtico ser, preocupaciones que, por ello mismo, exteriorizan un ánimo de cuestionamiento del carácter imitativo de nuestra cultura, y de las cuales, bien puede decirse, que vienen a constituir un antecedente de aquel núcleo de cuestiones referidas al problema de la dominación y la liberación, problema relacionado con la ausencia de una reflexión filosófica genuina en esta parte del mundo, núcleo de cuestiones en torno del cual con pareja insistencia reflexionaría también otro destacadísimo representante de nuestra intelectualidad: Augusto Salazar Bondy³⁷.

³⁶ Cf. *Ibid.*, p. 292.

³⁷ Dice Orrego, al respecto: “Basta ya de bagazo erudito que no sirve ni para mejorarlos ni para mejorar nuestra patria. Necesitamos estudiar la calidad de nuestra América y crear nuestra propia economía, nuestra propia estética, nuestra propia historia. Los textos europeos mal aplicados y mal comprendidos no sirven sino para desorientarnos –ya lo hemos estado 400 años– y para fatigar con gárrulas palabras nuestros cerebros y nuestra vida. Necesitamos maestros americanos que nos enseñen a conocer y amar nuestra América, maestros que vivan con nosotros la infinita y heroica voluptuosidad de crear un nuevo continente intelectual, maestros de una raza «por cuya boca hablará el espíritu» (Orrego, “Cultura universitaria y cultura popular”. En *Estación primera (artículos)*, p. 56). Otro pasaje en que hallamos este tono de censura hacia nuestra crónica falta de originalidad y potencia creativa es el siguiente: “El hombre de América ha solido ser el hombre devorado por los libros europeos, el hombre que había perdido su facultad

A lo largo de su producción literaria, de diversas maneras y con diversos énfasis y matices, el autor de *Pueblo-Continente* había de volver una y otra vez sobre la idea de «síntesis histórica», aquella producida como consecuencia de la llegada de la cultura europea a estas tierras y el consecuente enfrentamiento y sojuzgamiento de nuestros pueblos. En relación con la cultura llegada a estos suelos, llama la atención Orrego sobre su acusado racionalismo, producto del hecho de haber entronizado a la razón, situándola por encima del pensamiento. No cree posible que pueda producirse una cabal comprensión entre Occidente y América. En nuestro continente la cultura europea, según dice, «se descompone y se pudre», y los rasgos encomiables y valiosos que pudiera haber aportado se pierden, y, más bien, afloran aquellos elementos que expresan lo peor de ella. De modo, pues, que la americana y la europea son dos sensibilidades culturales substancialmente distintas. En ética y en estética expresan ellas mentalidades opuestas, que, por ello, no llegarán a comprenderse nunca. Pero el choque de América y Occidente, con todo, da vida a una nueva realidad cultural —la cultura indoamericana—, una que asoma con perfiles difusos aún, pero que puede ser barruntada como la síntesis de dos momentos que se niegan:

De esta doble antinomia indeclinable ante el apremio de la vida histórica; de estas dos *nihilizaciones* absolutas: del ser del hombre europeo por el antiguo americano y de éste por el rechazo del conquistador; de esta angustia radical ante la *Nada*, de esta tenebrosa y abismática nada, debía salir, como síntesis dialéctica y vital, el *Sí* afirmativo de la Nueva América, pero un sí diferente

[espontánea] de reaccionar vitalmente sobre su propia realidad específica, porque era el producto de una antinomia histórica, cuyos términos se negaban recíprocamente. (...) Por eso, la cultura colonial que ha sido también la cultura de la República, ha sido el mimo, el calco, la escurraja de la cultura europea. Los hombres cultos de América han sido cultos por *inducción*, por mimetismo libresco y no por asimilación y digestión vital. El alimento que permanece extraño dentro del aparato digestivo se torna destructivo y tóxico. El veneno es la sustancia que no se asimila, que no se incorpora como tejido, como célula, como sangre, dentro de su organismo. Ya sabemos hasta qué punto nos envenenaban las ideas inasimilables de la revolución francesa y cómo lo que pudo ser nuestra liberación fue la tragedia de nuestra esclavitud”. (Orrego, “Prólogo. El sentido vital de la revolución indoamericana”, pp. 12-13). Veamos, asimismo, acerca de este punto, qué nos dice Günther Maihold: “(...) la obra de Antenor Orrego no recibe su significado solamente como parte de la producción intelectual de la generación de los 20, sino también como puente hacia las discusiones actuales acerca del problema de autenticidad y originalidad. (...) el auge de esta controversia se da a finales de los años 60 en la polémica entre el filósofo peruano Augusto Salazar Bondy y el maestro mexicano Leopoldo Zea”. (Maihold, Günther, “Antenor Orrego: derrotados del proceso cultural latinoamericano”. En *Socialismo y participación*, N° 43, septiembre de 1988, p. 91).

de las dos negaciones anteriores. El sí que es el nuevo germen auténtico del nuevo ser del hombre americano de hoy³⁸.

Esta nueva cultura tiene francas posibilidades de desarrollo, que Orrego pondera: frente a la América que ha calcado servilmente las formas de la cultura occidental, y que—para decirlo con el mismo Orrego— es el «pudridero» de ella, se sitúa otra, la que llama el pensador aprista la «América americana», que “(...) comienza a revelarse en fuertes y claros temperamentos”³⁹.

«Nuevos temperamentos»: en efecto, en el ámbito político asomaba la figura de Víctor Raúl Haya de la Torre, como líder indiscutible de la Alianza Popular Revolucionaria Americana. En la generación a la que pertenecen Haya y Orrego⁴⁰ ve el pensador cajamarquino la plasmación de una labor de alcance histórico y trascendente: la digestión de los dos mundos que colisionaron en estas tierras, y que a lo largo de cuatro siglos se han excluido mutuamente. Del «hibridismo colonial» establecido luego de la conquista hasta la desarticulada imposición de las formas políticas y jurídicas

³⁸ Orrego, *Hacia un humanismo americano*, pp. 239-240.

³⁹ “¿Cuál es la cultura que creará América? En Orrego, *Estación primera (artículos)*, pp. 40-41.

⁴⁰ Aquella generación de la que formaban parte personalidades de la talla de José Carlos Mariátegui, Víctor Raúl Haya de la Torre, Jorge Basadre, César Vallejo, Alcides Spelucín, César Falcón, Macedonio de la Torre, Ciro Alegría, Daniel Hoyle, y tantos otros; generación aquella que, según lo diría Orrego en alguna ocasión “(...) no reconoce sino como precursor o padre espiritual a Manuel González Prada.” (“Entrevista con Antenor Orrego”. En Orrego, *Obras completas*. Tomo V, p. 231). El altísimo valor que Orrego reconocía a la obra de este insigne pensador y al papel crucial que, a su modo de ver, había cumplido en la cimentación de la nueva ruta cultural que América estaba transitando ya, es testimoniado por el siguiente pasaje: “González Prada es la encarnación o interpretación nueva de un nuevo período histórico. Para el Perú más importa su nacimiento que la proclamación de la independencia política en 1821. Prada es el primer joven que nace y se hace en el Perú. La aparición de este hombre es el anuncio de que la tierra nuestra comienza a madurar para producir, nutrir y organizar una juvenilidad humana. (...) «Los viejos a la tumba, los jóvenes a la obra», es una frase que representa algo más que un giro retórico. Es el epitafio de toda una época y toda una casta, y el aleluya de todo un provenir que rompía su primer broche de luz. (...) La aparición de Prada no es un hecho aislado en la historia de América. El Continente, ahíto ya del cadáver europeo que comenzaba a descomponerse, sedimentado ya el *humus* humano para la fecundación de la nueva criatura cósmica, empezaba a sentir en sus entrañas las primeras urgencias del parto. Aquí y allí, rasgados en la vasta extensión de la raza, surgen los primeros puntos luminosos y casi simultáneos que la salpican de espíritu y que son los precursores del porvenir. Bolívar, Sarmiento, Prada, Montalvo, Martí, son los sembradores y los primeros instructores del nuevo hombre.” (Orrego, “Prada, hito de juvenilidad en el Perú”. En *Obras completas*. Tomo I, p. 303).

europas que la independencia efectuó, la realidad de América ha sido un penoso desfile de despropósitos sociales, políticos y económicos que no han hecho otra cosa que mantener el doloroso divorcio entre la «América autóctona y la Europa invasora»⁴¹. Pero es el aprismo, según Orrego, el movimiento que ha realizado la «digestión vital»⁴² de América, en la medida en que encarna el nuevo y universal mensaje de este continente, lugar de feraz encuentro en que distintas tradiciones culturales han producido novedosas creaciones espirituales que comienzan a adquirir una forma armónica, única y universal en virtud del proceso de síntesis que Orrego vislumbra. Y es Haya de la Torre la expresión más acabada del hombre que América ha forjado en sus entrañas al amanecer de un siglo en que el despunte de una aurora de frescos y luminosos matices anuncia el aposentamiento de una novísima matriz cultural de renovador alcance ecuménico:

Haya es por excelencia el hombre nuevo de América, el hombre cuyo cerebro y cuya acción reaccionan *originalmente* frente a las concretas realidades económicas, espirituales y morales del continente. Es el hombre de la *digestión vital* de América. En su pensamiento y en su acción se concilian y se funden las contribuciones que en la vida continental se mantenían irresolubles. Es la antinomia secular de la conquista y del incanato trasmutada en un todo unitario. Es la asimilación entrañada de elementos excluyentes y dispares que se resuelven en la articulación de un nuevo mensaje universal y humano⁴³.

Pero no sólo en el ámbito político y social soplaban estos aires de renovación espiritual. En los terrenos del arte, la innovadora obra de César Vallejo irrumpía de modo subversivo a través de los inclasificables poemas de *Trilce*. Era Vallejo, según lo columbraba Orrego, “(...) la figura (...) que está destinada a lograr poderosas repercusiones vitales en la conciencia de la

⁴¹ Orrego, “Prólogo. El sentido vital de la revolución indoamericana”, p. 11.

⁴² Esta idea acerca de la «digestión vital» también la menciona con insistencia en *Pueblo-Contiente*, allí, al inicio de un acápite que lleva por título precisamente «Digestión vital», escribe Orrego, refiriéndose al rasgo que distingue a su generación de las que la han precedido: “Si nos preguntamos cuál es la característica fundamental que diferencia la presente generación de las anteriores, nos responderemos los siguiente: en las actuales generaciones está empezando a realizarse la asimilación, la conjugación, la *digestión* telúrica y cósmica de dos mundos y de dos culturas que han coexistido, no solamente extrañas y aisladas, sino, recíprocamente, hostiles y pugnaces.” (Orrego, *Pueblo-Contiente. Ensayos para una interpretación de la América Latina*, p. 44).

⁴³ Orrego, “Prólogo. El sentido vital de la revolución indoamericana”, p. 12.

Nueva América”⁴⁴. Precisamente, fue Orrego uno de los pocos intelectuales que celebraron la revolucionaria poética de esta obra, en la que él veía perfilarse un sentir peculiar, una voz con timbre muy propio; en suma, una obra que anunciaba la llegada de tiempos nuevos:

César Vallejo está destripando los muñecos de la retórica. Los ha destripado ya.

El poeta quiere dar una versión más directa, más caliente y cercana de la vida. El poeta ha hecho pedazos todos los alambritos convencionales y mecánicos. Quiere encontrar otra técnica que le permita expresar con más veracidad y lealtad su estilo de la vida.

La América Latina –creo yo– no asistió jamás a un caso de tal virginidad poética. Es preciso ascender a Walt Whitman para sugerir, por comparación de actitudes vitales, la puerilidad genial del poeta peruano⁴⁵.

Vallejo, bajo la esclarecida mirada de Orrego, debió desbordar temeraria y creativamente las formas retóricas de su época para expresar en toda su dimensión el alcance americano de su creación, que por ser, a la vez, profundamente humano se transformó en el «primer mensaje universal de la Nueva América hacia el mundo»⁴⁶. Fue el poeta de Santiago de Chuco quien diera inicio a través de su portentosa creación a lo que Orrego llama «estética americana»⁴⁷.

Pero no sólo celebraba Orrego la irrupción de una voz tan original como la de Vallejo, sino también creaciones como la del poeta cajamarquino Julio Garrido Malaver y las debidas a su entrañable amigo y compañero de luchas Alcides Spelucín. Con ocasión de la publicación de los poemas de Garrido Malaver, reunidos bajo el título de *La dimensión de la piedra*, decía el autor de *Pueblo-Continente*, en las postreras líneas del prólogo de aquella obra:

Hemos llegado al final de este comentario. ¿Qué le falta a este libro? Ni una palabra más de su autor, que ha dicho todo lo que tenía que decir de la mejor manera que pudo hacerlo, con su gran talento de artista y con la penetrante intuición de su emoción política. Por el momento, sólo tiene la

⁴⁴ Orrego, “El sentido americano y universal de la poesía de César Vallejo”, p. 213.

⁴⁵ Orrego, “Palabras prologales. *Trilce*”. En *Obras completas*. Tomo III, p. 166.

⁴⁶ Orrego, Antenor, “Un poema del ser y de la trascendencia”, en Garrido Malaver, Julio, *La dimensión de la piedra*, Lima, Universidad Nacional Federico Villarreal, Ed. Universitaria, 2003, p. 20.

⁴⁷ Cf. Entrevista del diario *El Norte*, “Los hombres de Trujillo que han sido víctimas de la tiranía”. En Orrego, *Obras completas*. Tomo V, p. 219.

vibración admirativa de mi modesta voz, pero en cuyo fondo último palpita la certidumbre de su extraordinaria proyección en la cultura de América, como fehaciente valor universal de un mundo nuevo⁴⁸.

Garrido Malaver manifestaba, a través de la creación poética, a través del telúrico pulso de sus versos, la estética auroral del «hombre nuevo de América», aquel hombre que nació bajo un nuevo horizonte cultural: ese «pedestal cósmico de los Andes» a que alude Orrego⁴⁹. Pues en América, según lo entiende Orrego, se abre un nuevo ciclo vital, un renacimiento cultural que se dibuja en el canto de creadores como Vallejo y Garrido Malaver, y en que queda cifrado el cumplimiento de un destino de alcance universal, universal por ser promesa de síntesis superadora de las «tremendas contraposiciones» que entretejen esta América nueva,⁵⁰ y, por ello mismo, expresión de lozana savia cultural que habrá de fecundar y revitalizar al orbe, y dar inicio a la superación de la crisis espiritual en que se debate la civilización contemporánea⁵¹. Ése es, precisamente, el alcance cabalmente integrador de la germinación cultural que se está dando en esta naciente América; ésa es la dirección en que enrumba el nuevo hombre americano, portador de un auténtico ser:

El SÍ [sic] de la Nueva América es la afirmación de un Continente que recomienza un nuevo destino, distinto de los anteriores y que no tiene su razón de ser sino en sí mismo. Es la respuesta de la Nueva América, como razón histórica de su nuevo ser, a las dos *nihilizaciones* absolutas y radicales de sus progenitores. (...) las dos esencias germinales —que son como *substratum* de las antiguas estructuras morfológicas que se quebraron con la violencia del impacto— se incorporan al nuevo ser de América en una distinta refundición dialéctica que se inicia con el signo grandioso de la unidad, con la presencia de una síntesis humana que asume un amplio sentido universal⁵².

Y no es distinta la actitud que frente a los fulgores creativos de su camarada entrañable Alcides Spelucín había de adoptar el maestro Orrego. En el prólogo que escribiría en 1926 para la edición de *El libro de la nave dorada*, Orrego no escatimó adjetivos elogiosos y entusiastas al momento de reseñar

⁴⁸ Orrego, “Un poema del ser y de la trascendencia”, p. 35.

⁴⁹ Orrego, *op. cit.*, p. 16.

⁵⁰ Cf. *Ibid.* p. 17.

⁵¹ Cf. Orrego, “El sentido americano y universal de la poesía de César Vallejo”, p. 215.

⁵² Orrego, *art. cit.*, p. 217.

aquella obra. Pues se trataba también en este caso de una muestra inequívoca, a juicio de Orrego, de que el tránsito hacia una nueva estación de cultura estaba produciéndose. Unciendo el logro estético alcanzado por Spelucín al que representara en su momento el despunte de la aurora poética del gran Vallejo a través de *Trilce*, nos dice Orrego: “He aquí dos puertas por donde es posible vislumbrar, tal vez, el destino remoto, pero inexorable y fatal, de una América, hermética todavía, pero que ha comenzado a organizar su verbo para el grito de la revelación”⁵³.

El avistamiento de este panorama, en que refulgían destellos creativos, originales y poseedores de singular belleza, que ostentaban una tonalidad que se insinuaba ya típicamente latinoamericana, conduce a Orrego a cuestionar la tesis mantenida por Ortega Gasset y referida a un rasgo del arte contemporáneo merced a cuya presencia el filósofo español ve un proceso de deshumanización que se está operando en dicho arte. En efecto, Ortega y Gasset se propone determinar en el breve ensayo que sirve de marco a estas reflexiones, que lleva por título, precisamente, “La deshumanización del arte”, el carácter que progresivamente va adoptando el nuevo arte europeo. Se trata de un enjuiciamiento que el filósofo español lleva a cabo al advertir el impacto que va teniendo en aquella época el arte sobre la sociedad, y que Ortega considera que se expresa en la impopularidad de éste entre la mayor parte de la gente. Un proceso de reducción y desrealización de elementos humanos es el rasgo distintivo que Ortega descubre en el arte nuevo. Aunque sumado a otros más, éste es el rasgo principal que señala la imposición de una nueva dirección estética que parece encaminarse, dice Ortega, a la plasmación de un arte puro.

Según Ortega, para la mayoría, una obra de arte es tal si consigue expresar sentimientos cotidianos, que incorporen en aquélla algún grado de realidad. De este modo, a más contenido humano, más «tolerancia» estética habrá⁵⁴. Por el contrario, la minoría, portadora de un espíritu especialmente sensible y, por tanto, especialmente dotada para la fruición estética propiamente dicha, acomoda su percepción artística sólo a aquellas manifestaciones que excluyen cualquier intromisión de elementos humanos. Es claro que la «puridad estética» no es algo efectivamente realizable, como lo reconoce el propio Ortega, sin embargo, la realización de este propósito es perseguido como ideal por tales espíritus selectos. Sobre la base de estas

⁵³ Orrego, “Palabras prologales. *El libro de la nave dorada*”. En *Obras completas*. Tomo III, p. 181.

⁵⁴ Ortega y Gasset, José, *La deshumanización del arte*, México D.F., Artemisa, 1985, p. 16.

consideraciones, Ortega denomina al arte nuevo —empleando con acierto un pleonasma— «arte artístico»,⁵⁵ enfatizando a través de esta expresión la marcada tendencia a purificar el arte, que se constata presente en el ámbito estético europeo, y a través de lo cual se apunta a la plasmación de aquel ideal estético de pureza. De esta forma, la deshumanización a que se refiere Ortega expresa la manifestación de un arte que tiende a plasmar contenidos estéticos extrahumanos, ultrarrealidades, o, dicho de otro modo, un arte que busca la cristalización de valores estéticos puros, desterrando de sus predios, cada vez con mayor insistencia, el elemento humano.

Como decíamos, Orrego objeta el parecer de Ortega respecto del arte en aquel tiempo, pues las realizaciones estéticas que se manifiestan en esta parte del mundo son para el escritor cajamarquino un desmentido rotundo de aquello que expresa el filósofo español a través de aquel ensayo. Orrego lo pone así:

Estéticamente, Ortega y Gasset ve una deshumanización del arte en momentos en que más se humaniza. Nunca el hombre, como en esta época, puso más viva y palpitante su entraña en la expresión literaria y artística. El arte contemporáneo, el arte histórico, el arte constructivo de la nueva cultura que deviene es la expresión desgarrante del hombre colocado en la dantesca encrucijada de dos épocas. El hombre de hoy tiene un calcaño asentado en la época muerta y el otro sumergido en la hirviente fluencia del porvenir. En el presente, como punto y escena beligerante, ambas fuerzas se disputan la presa con veracidad lancinante y trágica⁵⁶.

Creación estética fulgurante, auténtica y universal, y acción política transformadora y original; en palabras de Orrego: “Pensador o poeta recompone y unifica el universo”⁵⁷. Los dos polos de una cultura que Orrego ve desplegarse al futuro en busca de su propio ser. Éste es el horizonte que Orrego avizora al volver su mirada a aquella realidad naciente que él briosamente llama Nueva América:⁵⁸ un panorama en que él entrevé un porvenir bullente y preñado de esperanzas, presto a dar nuevos frutos, una cultura pronta a iniciar un gran ciclo cósmico de palingenesia cultural. Un porvenir que se inicia con el recorrido de un camino a través del cual el nuevo hombre americano, ante el enorme reto histórico frente al cual un

⁵⁵ Ortega y Gasset, *op. cit.*, p. 19.

⁵⁶ Orrego, *Estación primera (artículos)*. En *Obras completas*. Tomo I, p. 315.

⁵⁷ Orrego, *Notas marginales (aforísticas)*, *op. cit.*, p. 28.

⁵⁸ Cf. Orrego, por ejemplo, *Hacia un humanismo americano, pássim*.

mundo en crisis lo ha situado, emprenda la crucial tarea universal de unificar el espíritu en estas tierras, y haga suyo, de esta forma, sin ambages, «el compromiso duro y quemante de una misión, de una pasión y de una convicción histórica»⁵⁹.

⁵⁹ Orrego, “Un poema del ser y de la trascendencia”, p. 20.

Bibliografía de Antenor Orrego⁶⁰

- (1929). *El monólogo eterno (aforística)*. Trujillo: El Norte.
- (1934). “Prólogo. El sentido vital de la revolución indoamericana”. En A. Saco, *Síntesis aprista: una exposición completa de la ideología del aprismo*. Lima: [no se consigna editorial], pp. 5-14.
- (1957). *Pueblo-Continente. Ensayos para una interpretación de la América Latina*. Buenos Aires: Ediciones Continente.
- (1961). *Estación primera (artículos)*. Lima: Obras Gráficas.
- (1962). “El sentido americano y universal de la poesía de César Vallejo”. *Aula Vallejo*, N° 2-4, pp. 213-227.
- (1966). *Hacia un humanismo latinoamericano*. Lima: Juan Mejía Baca.
- (1995). *Obras completas*. 5 tomos. Lima: Cambio y Desarrollo. Instituto de Investigaciones.
- (2003). “Prólogo. Un poema del ser y de la trascendencia”. En J. Garrido Malaver, *La dimensión de la piedra*. Lima, Universidad Nacional Federico Villarreal, Ed. Universitaria, pp. 13-35.

⁶⁰ Circunstancias diversas nos impidieron, en un primer momento, consultar la edición de las obras completas de Orrego. Afortunadamente, este escollo pudo superarse posteriormente. Y ésta es la razón por la que el lector encontrará referencias a algunas obras por separado, ya que éstas fueron las que se consultaron antes de contar con la edición de las mencionadas obras completas. Se comprenderá, pues, que, por estrictas razones relacionadas con los plazos de entrega, ya no nos fue posible remitir al lector a las citas procedentes de aquellos textos según la ubicación de éstos en los cinco tomos de que aquella edición consta.

Bibliografía complementaria

Chang-Rodríguez, E. (ed.) (2004). *Antenor Orrego. Modernidad y culturas americanas. Páginas escogidas*. Lima: Fondo Ed. del Congreso del Perú.

Heidegger, M. (1997). *Ser y tiempo*. Santiago de Chile: Ed. Universitaria.

Mainhold, G. (1988). “Antenor Orrego: derroteros del proceso cultural latinoamericano”. *Socialismo y participación*, N° 43, septiembre, pp. 83-92.

Ortega y Gasset, J. (1985). *La deshumanización del arte*. México: Artemisa.

Ramos, D. (2004). *Pensadores norteños*, Trujillo: Municipalidad Provincial de Trujillo.

Vallejo C. (2001). *Correspondencia completa*. Lima: PUCP.

HONORIO DELGADO¹ (1892-1969)

Saby Evelyn Lazarte Oyague

Hijo de Juan Ramón Delgado y María Luisa Espinoza, nació en Arequipa el 26 IX-1892 y murió en Lima el 27-XI-1969. Cursó educación secundaria en el Colegio Nacional de la Independencia Americana (1905-1908); luego pasó a la Facultad de Ciencias de la Universidad de San Agustín; y establecido en Lima, ingresó a la Facultad de Medicina de la Universidad Mayor de San Marcos (1911), optando el grado de Bachiller (1914) y Doctor en Ciencias Naturales (1923), con tesis sobre *Las grandes cuestiones de la herencia. Nuevos problemas y teorías biológicas* y *La rehumanización de la cultura científica por la Psicología*; también optó el grado de Bachiller (1918) y de Doctor en Medicina (1919) con tesis sobre *El psicoanálisis* y *Naturaleza elemental del proceso de la función*, respectivamente. Se recibió como Médico Cirujano el 24-IV-1918. Fue incorporado a la docencia universitaria en San Marcos, en la Facultad de Medicina ocupó el cargo de Jefe de Clínica Propedéutica (1918-1920); ejerció también como médico sanitario en Lima (1918-1919) y Paita (1920); luego pasó a regentar las cátedras de Fisiología Humana (1920-1921), Patología General (1922-1925), Psiquiatría y Neuropatología (1930-1961), que desde 1939 quedó limitada a la primera especialidad; y transitoriamente dictó las de Biología General (1924-1925) y Psicología (1927-1931) en las facultades de Ciencias y de Letras, respectivamente. Fue jefe de servicios en el Hospital Víctor Larco Herrera (1920-1964); y posteriormente en la Facultad de Medicina fungió como jefe del Departamento de Psiquiatría y Neuropatología (1941-1961) y su Decano (1961), siendo Ministro de Educación Pública (17-VI a 27-X-1948) colaboró con el gobierno de José Luis Bustamante y Rivero. Fue uno de los fundadores de la “Universidad Nacional de Ciencias Médicas y Biológicas Cayetano Heredia”² (1961) y su primer rector (1962-1966). Fue miembro de número de la Academia

¹ Para un detallado estudio de la vida y obra de Honorio Delgado cfr.: “Bio-Bibliografía del doctor Honorio Delgado”. En *Boletín de la Biblioteca Nacional*. Nº5, pp. 10-17. Lima, Biblioteca Nacional del Perú, 1944.

² Se promulgó el decreto de autorización el 22 de setiembre de 1961. Posteriormente, el 24 de setiembre de 1965 la institución cambia de nombre a “Universidad Peruana Cayetano Heredia”. Su primer rector fue el Doctor Honorio Delgado, y el primer Decano de la Facultad de Medicina el Doctor Alberto Hurtado, quien sería posteriormente su segundo rector. El 2011 la prestigiosa UPCH cumple 50 años, celebrando su quingentésimo aniversario.

Nacional de Medicina (1921); la Academia de Ciencias Exactas, Físicas y Naturales (1939); la Academia Peruana de la Lengua (1941); y correspondiente de numerosas sociedades científicas extranjeras. Representó al Perú en los distintos congresos internacionales de Psiquiatría efectuados en su tiempo. Dirigió la *Revista de Psiquiatría y Disciplinas Conexas*, en colaboración con Hermilio Valdizan (1918-1924); jefe de redacción de *Anales de la Facultad de Ciencias Médicas* (1938-1961); y la *Revista de Neuropsiquiatría* (1935-1961). Presidente de la Sociedad Peruana de Filosofía (1949-1951).

Además de las tesis mencionadas, destacan en su obra *El psicoanálisis* (1919); *Algunos aspectos de la psicología del niño* (1922); *Curso de Biología general* (1924); *Sigmund Freud* (1926) traducida al portugués con adiciones (1933); *Psicología* (1933, 1936, 1941, 1945, 1953 y 1961); en colaboración con Mariano Iberico, *Stefan George* (1935); *La formación espiritual del individuo* (1933, 1939, 1949 y 1958); *Psicología general y psicopatología de la inteligencia* (1940); *Paracelso* (1941); *Psicología y ecología* (1942); *La personalidad y el carácter* (1943, 1946 y 1953); *El tiempo y la vida anímica normal* (1944); *Ecología, tiempo anímico y existencia* (1948); *Compendio de Psicología para educación secundaria* (1950) en colaboración con Mariano Iberico; *Introducción a la Psicopatología* (1951); *El médico, la medicina y el alma* (1952); *Curso de Psiquiatría* (1952, 1955 y 1963); *Nicolai Hartman y el reino del espíritu* (1956); *Enjuiciamiento de la medicina psicosomática* (1960); *De la cultura y sus artífices* (1961); *Contribuciones a la Psicología y a la Psicopatología* (1962); además innumerables artículos sobre todo de temática psicológica y filosófica entre ellos tenemos: “El psicoanálisis” en *Anales de la Facultad de Medicina de San Fernando* (1918, T. I, N°2); “Psicología de la locura” en la *Crónica Médica* (1919, T. 36, N° 671); “La formación de la personalidad y el carácter” en *Revista de Psiquiatría y Disciplinas Conexas* (1920, T. II, N° 4); “Filosofía y psiquiatría” en *Anales de la Facultad de Medicina de San Fernando* (1959, T. 42, N°3); “La objetividad de los valores frente al subjetivismo existencialista” en *Archivos de la Sociedad Peruana de Filosofía* (1957, T. IV).

Al abordar el tema de la condición humana en Honorio Delgado, encontramos a un intelectual de mucha reflexión sistemática, lo cual se ordena según esta temática: La esencia o la naturaleza humana. Posturas gnoseológicas. El hombre, su realización posibilidades y límites. El significado de los valores. Su actitud ante el progreso social. Ideas sobre el desarrollo de la ciencia, la técnica y la modernización. Concepciones sobre el papel de la educación, el arte y la literatura. El lugar de la filosofía en la cultura latinoamericana.

El pensamiento de Honorio Delgado sobre la naturaleza humana y su esencia, es constante y tema central en sus distintas reflexiones, considerando el sentido de la existencia del hombre como un ser superior pero complejo, dice:

“(…) la complejidad de las manifestaciones de la naturaleza humana es tal, que ningún punto de vista puede abarcar su realidad, ni dar una idea exacta de toda la delicada filigrana de la vida mental, con sus infinitos repliegues, que sólo a pocos es dado columbrar en el examen reflexivo y tenaz de la propia alma, fuente primaria e inagotable de toda ciencia de lo psíquico.”³

La naturaleza humana si bien es material, para Delgado es existencia, es ser, es esencia; es alma y mente percibir la esencia del hombre es comprender que “el hombre no es sólo *móvil movido*, como los animales, sino también *móvil que se mueve*”⁴. Con respecto al hombre de la civilización moderna dice:

“El hombre típico de la civilización moderna, con gran simpleza, se ufana de ser superior al medieval por creerse práctico y adicto a las cosas de este mundo. Pero en verdad sólo conoce el apetito de goces materiales y el propósito utilitario frente a lo terrenal, sin un efectivo amor a la naturaleza.”⁵

Delgado, observa que el hombre, se olvida de su relación con la naturaleza, ha perdido el contacto con el mundo natural, el hombre moderno ha perdido la sensibilidad humana inherente a toda naturaleza humana, transforma el mundo muy aceleradamente dejando el *ser* natural a un lado, y también su puesto en el mundo como ser natural, tras su análisis afirma una imagen del hombre moderno con cierto egoísmo frente a la naturaleza, es el hombre que deja de ser quien *es* y se convierte en otro que al mismo tiempo sólo vive el instante y no se proyecta frente a otros seres: “En una época como la nuestra de tan grave empobrecimiento espiritual, creemos oportuno y útil atraer la atención de los estudiantes hacia la profundidad y la riqueza del mundo anímico.”⁶

Se afirma entonces en el pensamiento de Delgado una preocupación por el hombre esencial, que posee un sensibilidad frente a su propia

³ Delgado, H., & Iberico, M. *Psicología. Estudio metodológico del mundo anímico*. Barcelona, Científico Médica, 1969, p.vii.

⁴ Delgado Honorio. *Ecología, tiempo anímico y existencia*. 2ª. ed. Lima, UPCH, 1993, p. 48.

⁵ *Ibid.*, p. 5

⁶ Delgado, H., & Iberico, M. *Psicología. Estudio metodológico del mundo anímico*. 1969, p. ix.

existencia, el hombre es un ser anímico, es un ser con vida y sentimientos que fortalece su conducta cuando cultiva su alma, y esto depende de la vida mental del humano.

La vida del hombre se distinguirá no solo porque posee el instinto animal, ya que “la vida instintiva del animal es inseparable de la biosfera en su conjunto”⁷ y dada la interrelación del hombre con el mundo, los otros seres, la naturaleza, “el instinto constituye fuente de originalidad espiritual”⁸. Así la distinción entre el hombre y los animales no es por su inteligencia sino, “porque es capaz de conocer lo esencial de las cosas y de conformar su experiencia según sistemas consecuentes de ideas; porque es capaz de conciencia de sí mismo, de reflexión, y de inhibición de sus instintos”⁹, se descubre al hombre como un ser que asume su naturaleza psíquica, el hombre que posee razón también posee espíritu, y es en el espíritu donde sus emociones descubren una vida afectiva, dice:

“Se designa con el nombre de vida afectiva todo el conjunto de estados y tendencias que el yo vive de manera inmediata, que, como realidades psíquicas, corresponden exclusivamente al sujeto que los experimenta y que, por lo general, se polarizan en una o más dualidades de términos (placer, dolor; agradable, desagradable; amor, odio), los mismos que no agotan, empero todas sus cualidades, como sucede con el blanco y el negro respecto de los colores.”¹⁰

Con su postura existencialista, Delgado, pretende la comprensión de la realidad en cuanto interpreta el ser del hombre a través de una mística del *ser* pero que es racional, “el hombre salta del mundo a la Divinidad y de la vida del espíritu consciente a la existencia”¹¹. Se revela de su pensamiento una antropología filosófica que seguirá tres momentos, el ser humano racional, el que piensa, el que razona; otro es el que siente y se emociona; y el último es el ser superior, el ser divino donde está la perfección.

En el pensamiento de Honorio Delgado, si bien sus ideas sobre el ser de la existencia del hombre abarca gran parte de su reflexión, se puede encontrar una filosofía implícita en su pensar, cuando observamos las posturas gnoseológicas que se descubren de su pensamiento, no perdemos

⁷ Delgado Honorio. *Ecología, tiempo anímico y existencia*. 2ª. ed. Lima, UPCH, 1993, p. 36.

⁸ *Ibid.*, p. 39.

⁹ Delgado Honorio y Mariano Ibérico. *Psicología*. 7ª ed. Barcelona, Ed. Científico-Médica, 1964, p. 96.

¹⁰ Delgado, H., & Ibérico, M. *Psicología. Estudio metodológico del mundo anímico*. 1969, p. 131.

¹¹ *Ecología, tiempo anímico y existencia*. 1964, p. 96.

de vista una gnoseología muy marcada. Es una gnoseología implícita en el que hacer filosófico, pues de este modo se conocerá la naturaleza y el mundo que nos rodea, “la fe filosófica se dirige al mundo como condición de todo ser”¹². Es un pensamiento muy fuertemente influido por las concepciones de su tiempo, así su reflexión filosófica tiene dosis de Heráclito, Leibniz, Scheler, Bergson, Jaspers, Nietzsche, son los filósofos de su preferencia, con dosis muy marcadas de aceptación teológica para descubrir el mundo. La filosofía para Delgado es el medio para descubrir y elevarse sobre el mundo material, con la filosofía es que se conoce y se descubre el verdadero ser del hombre, dice:

“La filosofía presupone, pues, que el espíritu es el fondo universal de la existencia y, por lo tanto, su problema central es el espíritu, ya como actividad de conocimiento, valoración y configuración, ya en tanto que estructura metafísica de la realidad.”¹³

Lo importante en el mundo o en la naturaleza es la existencia de este, aquí se encuentra el hombre existencial dotado de razón y espíritu, lo racional es natural en el hombre por su naturaleza humana; lo importante en Delgado es entonces, el ser espiritual, el espíritu, es como él lo dice, su problema central, ya que se descubre en el espíritu la vida anímica donde se conocerá al ámbito intelectual, moral, religioso y estético de la naturaleza humana. Es el momento donde la filosofía tiene importancia para la vida del hombre y para conocer lo que nos rodea, dice:

“(…) los resortes primarios de la actividad filosófica son la admiración y el amor a la existencia, el anhelo por descubrir su fundamento, de suerte que la filosofía es también un saber, pero un saber espiritual, alimentado en una profunda emoción del alma y que, como dice muy bien Eucken, ilumina interiormente la realidad.”¹⁴

Su sentido existencial, desde la filosofía también se observa cuando persiste en el tema del tiempo, dirá “nada hay más efectivo y concreto para el hombre que el tiempo que vive en cada instante de su existencia”¹⁵, en este sentido cuando se refiere al hombre y la vida anímica confronta la relación

¹² *Ibid.*, p. 106

¹³ *Psicología. Estudio metodológico del mundo anímico*, p. 2.

¹⁴ *Loc. cit.*

¹⁵ *Ecología, tiempo anímico y existencia*, p. 55.

pasado, presente, futuro, asumiendo la interpretación psicológica y la conciencia de los sentimientos que se manifiestan mediante las acciones, en cuanto se adopta el devenir que se impone en la conciencia del tiempo, pues “la relación del pasado con el porvenir plasma la vocación del hombre en el mundo, la orientación singular de su personalidad, cuyas expresiones concretas se desenvuelven en la continuidad de la duración”¹⁶.

El saber filosófico se formula como tratamiento de los grandes problemas relativos a la naturaleza y a las posibilidades del espíritu. Su punto de vista de la teoría del conocimiento es saber si “nuestro conocimiento está confinado a las formas meramente aparentes de las cosas o si podemos alcanzar una noción profunda, substancial y absoluta de la realidad”¹⁷. Así lo que más se evidenciará en nuestro autor es una visión existencialista desde la cual irá abordando aspectos temáticos de reflexión, manifestando que: “La filosofía de la existencia no persigue sólo posibilidades, busca la realidad en promoción incesante a la luz de la verdad”¹⁸. Y sobre ésta sostiene que: “la verdad no nace ni se encuentra sólo con el pensamiento...La verdad no es exclusiva de la conciencia en general: hay también verdades de la vida, del espíritu y de la existencia”¹⁹.

Su pensamiento sobre el hombre, su realización, posibilidades y límites, se configura al tematizar el tiempo, para Delgado observar la realidad y la realización del hombre es ver la historia o el sentido histórico de realización del hombre, siguiendo a Leibniz, dice:

“Leibniz ha contemplado con espíritu de psicólogo la experiencia del tiempo y la situación temporal de los acontecimientos en la vida del individuo y el género humano. De ahí sin duda, el aliento dinámico, inherente a su concepción de la continuidad conexiva de transformación, intercambio y configuración de la actividad anímica personal, en una palabra, del carácter histórico del devenir personal concreto. Pues, anticipándose a Kierkegaard, a Nietzsche y a Bergson, piensa que ni la suma de los instantes ni la sucesión de las percepciones constituyen la duración, cuya esencia es la metamorfosis interna”²⁰.

Es precisamente la conjunción del tiempo lo que lleva al planteamiento del ser histórico ya que Delgado hace un análisis del hombre en sentido

¹⁶ *Ibid.*, p. 81.

¹⁷ *Psicología*, p. 3.

¹⁸ *Ecología, tiempo anímico y existencia*, p. 102.

¹⁹ *Loc. cit.*

²⁰ Delgado, H. (1946). “Leibniz: El psicólogo” (separata). *Verbum*, Tomo III (Fasc.4), p. 416.

filosófico bajo el énfasis existencialista y marcado de una interpretación psicológica que envuelve la personalidad del hombre en sí mismo. Se asume al destino, y el conjunto de experiencias que se abarcan en una conciencia mediante un proceso de asimilación de la cultura que en todo tiempo se presenta como realidad histórica, es decir que:

“El hombre es un ser histórico principalmente por virtud de esta capacidad de aprehender e incorporar lo eterno en el suceso. (...) El alma del sujeto capaz de sentido histórico puede enlazar más o menos amplia y significativamente el pasado, el presente y el porvenir.”²¹

Sobre el sentido histórico, asume una posición particular, en tanto que en su pensar existe una reflexión, donde el mundo de los ideales del sujeto, alienta a vivir y descubrir la objetividad, declara:

“Naturalmente, el afinamiento del sentido histórico consiste sólo en el mayor avance o aproximación posible del espíritu hacia una meta ideal, pues la comprensión histórica es el arte, arte difícil, de aprehender relaciones y significaciones, por encima de los hechos, los personajes, las instituciones y las colectividades acerca de los cuales se documenta la ciencia histórica”²².

Poniendo énfasis en la existencia, la verdad existencial se manifestará como vida, conciencia en general, siguiendo las tendencias propias de la época, Delgado se identificará con Jaspers, asumiendo el *asír* como la identificación del ser, “el ser en sí”²³, pues este *asír* será la relación de sujeto –objeto y “nos enseña a captar el sentido y la posible aplicación existencial del discernimiento de objetos y nociones actualizándose en los límites del saber sistemático”²⁴, es por el *asír* que el filósofo –dice Delgado– “puede entrever la originalidad del ser del hombre posible”²⁵; y esta originalidad se da en el pensamiento filosófico como una acción íntima, cuya experiencia no se aleja de la realidad empíricamente, sino mediante fundamentación ontológica de la interrelación sujeto-objeto, que cae en el devenir propio de la conciencia reafirmando y perdurando en el tiempo aspectos agradables de una

²¹ *Ecología, tiempo anímico y existencia*, pp. 84-85.

²² *Ibid.*, p. 85.

²³ “Introducción a la filosofía de Jaspers”. En *Archivos de la Sociedad Peruana de Filosofía*. Lima, 1950, Tom. III, p. 26.

²⁴ *Loc. cit.*

²⁵ *Loc. cit.*

condición de vida que lleva a cierta calma y por ende a la felicidad esperada. Textualmente expresa que: “En tanto que soy conciencia de una vida, dominado por tendencias instintivas vitales y sus deseos finitos de felicidad, quiero duración en todo tiempo, como si fuera rescate de la angustia de vivir en la mera duración”²⁶.

Para Delgado, la existencia reafirma la trascendencia del yo, en cuanto la existencia asume el ser sí mismo, trasciende. Esta trascendencia, queda suspendida en el nivel de lo eterno, asumiendo una eternidad mística y trascendental. “Existencia es el ser sí mismo que se conduce de sí a sí y, por eso, a la trascendencia, con lo cual sabe que se da al par que se funda”²⁷. Según esto último el principio de la actividad filosófica existencial es comprender este salto trascendente, de lo cognoscible a lo incognoscible de lo temporal a lo intemporal, dice: “Lo eterno no sólo asoma en momentos privilegiados. Toda nuestra existencia, en la medida que tiene profundidad, es una lucha, un esfuerzo, un anhelo de sustentación en algo más que lo trocable y finito del ahora”²⁸.

En su tratado titulado *Psicología y ecología*²⁹ se puede observar exclusivamente la realización, posibilidades y límites del hombre respecto a la naturaleza, para Delgado habrá un modelo psicológico que se impone en la naturaleza para comprenderla, con profundo conocimiento de la ciencia biológica, -que él domina- asumiendo una idea de la naturaleza su análisis va mucho más profundo y llega al plano de la físico -químico, describiendo el proceso de la vida mediante elementos químicos, los cuales interactúan en la biosfera y se da una explicación del proceso metabólico de la naturaleza. Anticipándose a todo fenómeno actual del ámbito ecológico, su reflexión llama a una conservación de la naturaleza, advertirá que existe “el peligro de la explotación desconsiderada de la naturaleza por el hombre”³⁰.

Al seguir con sus observaciones de la naturaleza bajo un lente psicológico, propio de su formación con predisposición por la psiquiatría descubrirá que el instinto es parte de la naturaleza, desde la materia inorgánica hasta la relación de los seres vivos con la naturaleza, la biosfera envolverá al instinto donde se reconoce un dinamismo: “La finalidad que se manifiesta en el instinto revela la misma idealidad que da forma y nexo al

²⁶ *Ecología, tiempo anímico y existencia*, p. 87.

²⁷ *Ibid.*, p. 96.

²⁸ *Ibid.*, pp. 87-88.

²⁹ Incluido en el texto *Ecología, tiempo anímico y existencia*, pp. 3-54.

³⁰ *Ecología, tiempo anímico y existencia*, p. 12.

conjunto de la creación”³¹. Las reflexiones de Delgado en torno a Dios y la religión, estarán consignadas en sus escritos –a pesar de ser un intelectual influenciado por las ideas de Nietzsche³²– y no se observa en su pensamiento un anticristianismo, sino una presuposición de las ideas en torno a Dios, este existencialismo conlleva a la trascendencia, al mismo tiempo se percibe que pretende llegar a una consecuente aceptación del destino al referirse a la fe. La religión para Delgado será un factor de la condición humana, ya que encontrará un vínculo entre el individuo y Dios. Cuando tematiza la religión sostiene que ésta “es un fenómeno social”, esta vinculación es de carácter social, “no sólo entre el individuo y Dios, sino entre Dios y la comunidad y entre los miembros de la comunidad entre sí, por la participación de todos en el amor o en el temor a Dios”.

La axiología, y el significado de los valores, fue tematizado definiendo su postura objetivista existencial. En su artículo *La objetividad de los Valores frente al subjetivismo existencialista*³³, se propone presentar la consistencia de los valores “en cuanto fundamento de la orientación y la acción del hombre”³⁴. Para Delgado los valores determinan el sentido de la conciencia, el sujeto espiritual que es el hombre se determina por los valores que posee, ahora bien, estos valores se descubren con el desarrollo de la vida intelectual, moral, religioso y estético, dice: “Los valores ciertamente se dan en lo real, pero no se confunden con lo real. Tienen un ser propio, en sí ideal, relacionado con lo real, pero absoluto y autónomo por su índole”³⁵.

Estos valores entonces, son a los que aspira todo hombre, son valores ideales parte de la vida, y que dará sentido a la existencia. Se plantea una distinción entre la objetividad de los valores frente al subjetivismo, pues esta objetividad se impone, ya que para Delgado los entes de valor se presentan en una realidad óptica, pues al presuponerse la persistencia del ser histórico, en tanto óptico, se objetivan estos valores, afirmando que: “Al negar objetividad y ser a los valores, el existencialismo priva a la existencia de base firme para su orientación trascendental y para el despliegue de sus

³¹ *Ibid.*, p. 48.

³² Así nos indica Salazar Bondy, Honorio Delgado estuvo “bajo la inspiración de Nietzsche, filósofo que lo cautivó desde su juventud” *Cfr. Historia de las Ideas en el Perú contemporáneo*. Lima, Tomo II, *Op. cit.* p. 298. Y también se descubre por las diversas citas y referencias que se encuentran en la obra de Delgado.

³³ Cfr. “La objetividad de los Valores frente al subjetivismo existencialista”. En *Archivos de la Sociedad peruana de Filosofía*. Lima, 1957, Tom. IV, pp. 248-268.

³⁴ “La objetividad de los Valores frente al subjetivismo existencialista”, p. 248.

³⁵ *Ibid.*, p. 249.

virtualidades positivas en el orden del espíritu”³⁶. De esta manera la naturaleza afectiva capaz de tener emociones se dirige al cultivo de los valores.

En el planteamiento axiológico y moral de Delgado, se encuentra mucha referencia a Max Scheler y Nicolai Hartman, en materia de valores morales, asume estas perspectivas, los valores representan el fundamento del ser del hombre, para considerar actos valorativos, siempre se observa la realidad porque es el mundo el que se valora y es el sujeto quien valora. Existe para Delgado una jerarquía de los valores en cuanto a su naturaleza, pues nos hablará de valores de dos tipos, unos serán vitales y otros espirituales, dentro de los primeros ubica como valores los hedónicos, los económicos, los de fuerza de vida, son los que sustentan la vida material; dentro de los segundos tenemos los de las formas de vida, los estéticos, los políticos, los sociales, los lógicos, los morales y los religiosos, son los que sustentan la vida espiritual. Entonces habrá según Delgado una manifestación de estos valores, los cuales serán de dos formas como experiencias positivas y como manifestaciones objeto- temporal. A continuación mostraremos un cuadro clasificatorio, que se deduce de su planteamiento:

JERARQUIA DE LOS VALORES		
VALORES VITALES		
VALOR	EXPERIENCIAS POSITIVAS	MANIFESTACIÓN OBJETO-TEMPORAL
Hedónicos	Lo agradable	El organismo de todo individuo
Económicos	Lo útil	Las cosas
De fuerza de vida	Lo poderoso	Las personas

VALORES ESPIRITUALES		
VALOR	EXPERIENCIAS POSITIVAS	MANIFESTACIÓN OBJETO-TEMPORAL
De formas de vida	Lo noble	Las personas
Estéticos	Lo bello	Las figuras, formas, ritmos.
Políticos	Lo respetable	Las personas
Sociales	Lo justo	Las personas
Lógicos	Lo verdadero	Las ideas
Morales	Lo bueno	Las personas
Religiosos	Lo sagrado	Conjunto de lo existente con necesidad de salvación.

³⁶ *Ibid.*, p. 256.

Hablar de valores para Delgado es referirse al hombre, es quien posee el espíritu capaz de desarrollar valores que fundamentan la existencia de la humanidad, dice: “El espíritu es un mundo de valores intelectuales, morales, religiosos, estéticos, etc., mundo que, como algo ideal y eterno, se levanta sobre el mero fluir de la conciencia.”³⁷

Las principales propuestas de Honorio Delgado son su preocupación humanística y su reflexión frente a la condición humana desde una perspectiva existencial, filosófica y psicológica. Su actitud ante el progreso social, se encuentra en su fundamentación psicológica. Tras un agudo estudio psicológico, psiquiátrico y de la sicopatología de los seres de la naturaleza presenta su descripción y distinción entre los animales y el hombre mediante un estudio del instinto y la vida anímica así, la fuerza que encarna el espíritu del hombre será la que conlleva a su manifestación psíquica, social, ética y moral en la sociedad.

“Psicología” es la obra de Delgado que fundamenta su teoría y reflexión psicológica en el siglo xx, su propuesta define los patrones de interpretación psicológica en el Perú y en el pensamiento de los grandes maestros de este tiempo. La psicología está definida como una disciplina que aborda la vida psíquica, dice:

“La psicología es una disciplina independiente, en el sentido de que confronta la experiencia de la vida psíquica sin la interposición de supuestos metafísicos, pero es una disciplina filosófica por la naturaleza particular de esa experiencia y, como la sociología y la historia, tiende a estudiar el ser del hombre como un todo, en lo que tiene de determinable para el conocimiento empírico.”³⁸

Así el progreso del hombre como ser social se descubre en tanto que éste se supera, cultivando una conciencia firme existencial, la vida psíquica de la naturaleza humana permite dominar los caracteres. La psicología estudia a esa conciencia como realidad para observar y reflexionar sobre las conductas, con un verdadero sentido existencial. Propone así su postura existencial-objetiva, al plantear la objetivación de los valores y asumir una manifestación cultural, pues la humanidad se desenvuelve y “la cultura es así como la biosfera del ser social”³⁹. Además en el campo social observará también la lucha entre el proletariado y el capitalismo, estudiando la interpretación

³⁷ Delgado, H., & Iberico, M. *Psicología. Estudio metodológico del mundo anímico*, p. ix.

³⁸ Delgado, H., & Iberico, M. *Psicología. Estudio metodológico del mundo anímico*, p. 4.

³⁹ *Psicología. Estudio metodológico del mundo anímico*, p. 291.

psicológica de este fenómeno, pero sin encontrar un pronunciamiento explícito en el campo ideológico.

Sobre las ideas del desarrollo de la ciencia, la técnica y la modernización, se descubre un intelectual muy dedicado al avance del conocimiento científico, ve a la ciencia como base fundamental para la objetivación, partidario del método científico, observará un progreso en las ciencias, sosteniendo que: “El conocimiento científico de las cosas del mundo no constituye conocimiento del ser, sino de manifestaciones o fenómenos determinados”⁴⁰. Es la ciencia como tal quien debe abarcar el mundo. Delgado, dice: “Ciencia es toda disciplina que, fundándose en principios evidentes o considerados como tales y mediante el empleo de métodos apropiados a su materia, persigue la explicación de un orden determinado de fenómenos”⁴¹.

De tal modo que, el campo de lo explicable, para nuestro autor siempre está pretendiendo ser fundamentado por las ciencias, sea cual fuera el ámbito, pues “el auge de la ciencia y de la técnica ha contribuido de manera poderosa a que el hombre moderno rompa sistemáticamente la conexión con su mundo afectivo”⁴².

Para Honorio Delgado las concepciones sobre el papel de la educación, el arte y la literatura, se derivan de su obra *De la cultura y sus artífices* además de su artículo *Cultura personal y cultura nacional*⁴³, el hombre se perfecciona en cuanto mediatiza su libertad por la realidad existencial: “existir es ante todo ser libre, es disponer de la propia experiencia y de uno mismo”⁴⁴, la condición humana dirigida por el progreso vinculando su existencia y la fusión de ser óntico y ontológico al mismo tiempo será posible de perfeccionamiento, el cual se conseguirá con la educación, ámbito pedagógico en que él se ve inmerso como maestro y capaz de proyectar una visión positiva del avance de la cultura, la ciencia y la técnica, dice: “En la instrucción primaria y en la de adultos se requiere considerar y afinar la vinculación de la enseñanza con el arraigo del sujeto y su familia a la tradición cultural espontánea y peculiar del grupo social”⁴⁵

⁴⁰ “Introducción a la filosofía de Jaspers”, p. 22.

⁴¹ *Psicología*. Op. cit. p. 1.

⁴² *Ecología, tiempo anímico y existencia*, p. 61.

⁴³ Cfr. “Cultura personal y cultura nacional”. En *Mercurio Peruano. Revista mensual de Ciencias Sociales y Letras*. Lima, N° 437- 440, setiembre-diciembre, 1963, pp. 255-264.

⁴⁴ “Introducción a la filosofía de Jaspers”, p. 29.

⁴⁵ “Cultura personal y cultura nacional”. En *Revista mensual de Ciencias Sociales y Letras. Mercurio Peruano*. Lima. N° 437- 440, setiembre-diciembre, 1963, pp. 262.

El papel de la educación en la reflexión de Delgado se debe plantear con el respeto y la consideración del entorno social, la naturaleza y la cultura, alfabetizar considerando la sabiduría popular tiene sentido para él, sino sería echar fuerzas al vacío pretendiendo cambiar las mentalidades, se debe empezar por el respeto a las tierra y busca acrecentar la conciencia ecológica. El humanismo que se descubre en su pensamiento, debe ser implantado en los colegios y las instituciones de instrucción, señala refiriéndose a la instrucción media: “es de desear que en ella exista un nuevo tipo de plantel en el cual el humanismo contribuya a formar a los jóvenes mejor dotados del país”⁴⁶. Así se conocerá del humanismo en la educación como propuesta para el Perú del siglo xx en la década del sesenta.

Encontramos también la idea de cultura, en su pensamiento y señala que “el talante y la actividad del hombre en cuanto son guiados por ideas y valores del espíritu constituyen la cultura”⁴⁷, es decir el hacer del hombre, las técnicas que desarrolla y el desarrollo de los valores describe al ser cultural.

“Puede definirse la cultura como el conjunto más o menos orgánico de ideas, ideales, bienes y valores que rigen con su vigencia el porte y la actividad de los hombres, en forma de inteligencia y dominio de la naturaleza, de ajuste y servicio a la vida colectiva, y de disfrute, desenvolvimiento y formación personales”⁴⁸

Delgado en sus reflexiones sobre el lugar de la filosofía en la cultura latinoamericana no se desprenderá del papel que juega el psicoanálisis y el conocimiento psiquiátrico, de tal modo que sus reflexiones filosóficas estarán bajo esta visión, así se observa en sus escritos “Filosofía y Psiquiatría”, “Psicología”, “Sentido y contrasentido en la locura”.

Como uno de los mejores representantes de la psicología en el Perú, Honorio Delgado nos presenta la vinculación directa de la psicología y la filosofía. Pues a diferencia de la ciencia, que abarca el estudio de la realidad objetiva, la filosofía entendida como reflexión presupone un acercamiento directo a la existencia y la comprensión del ser:

“Y así, ya se considere la filosofía como la intuición o la teoría de la totalidad, ya se la defina más profundamente como el estudio del espíritu,

⁴⁶ *Ibid.*, p. 263.

⁴⁷ *De la cultura y sus artífices*. Madrid, Aguilar, 1961, p. 25.

⁴⁸ *Cfr.* En la conferencia leída en la Casa de la Cultura Peruana, el 31 de agosto de 1963, publicado bajo el título “Cultura personal y cultura nacional”.

lo cierto es que, de un modo o de otro, el saber filosófico debe presuponer la conciencia y trabajar con ella y para ella”⁴⁹.

Este propósito de vincular psicología y filosofía, como un tipo de reflexión peculiar en nuestro autor, planteando su existencialismo objetivo, lo lleva a enfatizar su postura ya que, tiene como énfasis la conciencia humana, y el devenir del hombre desde un sustento antropológico de su ser mediante su existencia que perdura en el tiempo. Que el sentido de la vida forma parte del conocimiento de sí y de la condición humana, al mismo tiempo que la esperanza y la fe son capaces de llenar los ideales de existencia, no se observa una subjetividad, sino mas bien, insistimos, en un cierto existencialismo objetivo que al mismo tiempo se desvincula de lo finito para perdurar en la eternidad.

⁴⁹ *Psicología*, p. 4.

Bibliografía

De Honorio Delgado

“Leibniz: El psicólogo” (separata). *Verbum*, Tomo III (Fasc.4), 1946.

Introducción a la filosofía de Jaspers”. En *Archivos de la Sociedad Peruana de Filosofía*. Lima, 1950, Tomo III.

“La objetividad de los Valores frente al subjetivismo existencialista”. En *Archivos de la Sociedad peruana de Filosofía*. Lima, 1957, Tomo IV, pp. 248-268.

De la cultura y sus artífices. Madrid, Aguilar, 1961.

Contribuciones a la psicología y la psicopatología. Lima, P. Psyches ed., 1962.

“Cultura personal y cultura nacional”. En *Mercurio Peruano. Revista Mensual de Ciencias Sociales y Letras*. Lima, N° 437-440, setiembre-diciembre, 1963, pp. 255-264.

Delgado Honorio y Mariano Ibérico. *Psicología*. 7ª ed. Barcelona, Ed. Científico Médica, 1964.

Delgado Honorio y Mariano Ibérico. *Psicología. Estudio metodológico del mundo anímico*. 9ª ed. Barcelona, Científico Médica, 1969.

El médico, la medicina y el alma. 3ª ed. Lima, UPCH, setiembre de 1992.

Ecología, tiempo anímico y existencia. 2da ed. Lima, UPCH, 1993.

Sobre Honorio Delgado

Celis Malca, María del Rosario. “La psicología del siglo XX en el Perú: Honorio Delgado y Walter Blumenfeld”. *El Peruano*. Lima, 13 de Julio de 2002.

GALLI, Enrique. "Semblanza de Honorio Delgado: humanismo y Psicopatología". *Rev Med Hered*, oct./dic. 2000, vol. 11, no. 4, pp. 130-135.

Mariátegui J. "Elogio de Honorio Delgado". *Revista de Neuro-Psiquiatría*. Lima, Diciembre 1992.

Salazar Bondy, Augusto. *Historia de las ideas en el Perú contemporáneo*. Lima, Ed. Tomo II, p. 298.

VÍCTOR RAÚL HAYA DE LA TORRE (1895-1979)

María Luisa Rivara de Tuesta

Hijo de Raúl Edmundo Haya y Cárdenas y Zoila María de la Torre y Cárdenas, nació en Trujillo el 22-II-1895 y murió en Lima el 2-VIII-1979. Egresado del Seminario de San Carlos y San Marcelo, inició estudios de Letras en la Universidad Nacional de Trujillo (1915). Siendo estudiante frecuentó a la llamada “bohemia de Trujillo” (César Vallejo, Antenor Orrego, Alcides Spelucín y otros), escribiendo poemas e intentando incursionar en la dramaturgia. Alternó estas inquietudes con la colaboración como crítico cultural en el diario *La Industria*, dirigido por su padre, y con frecuentes visitas a una biblioteca obrera, dirigida por activistas anarcosindicalistas, establecida en las proximidades de su casa. Inquietado, así, por el interés cultural de los trabajadores, logró que el Centro Universitario desarrollara entre ellos una sistemática labor de difusión. Optó por trasladarse a Lima (III-1917) para cursar Abogacía en la Universidad Mayor de San Marcos, influyendo desde su llegada en la vida política universitaria. Para aliviar su sustento, ingresó como escribiente y practicante en el estudio de los doctores Eleodoro y Eulogio Romero. Visitó a Manuel González Prada con alguna frecuencia, desarrollando inquietudes políticas derivadas del radicalismo del autor de *Horas de lucha*, del contacto con trabajadores anarcosindicalistas y de la amplia difusión entre los estudiantes del “arielismo” inspirado en las ideas del uruguayo José Enrique Rodó. Viajó a Apurímac, Cuzco y Arequipa, y al regresar integró la comisión universitaria que secundó la lucha obrera por la jornada de las ocho horas, al mismo tiempo que impulsó la reforma universitaria en San Marcos. Elegido presidente de la Federación de Estudiantes (1919-1920), participó en el primer Congreso Nacional de Estudiantes (Cuzco, 11-III-1920), en cuyos debates obtuvo la aprobación del proyecto de creación de centros autogestionarios de extensión cultural llamados “universidades populares”. La primera universidad popular se fundó en Lima (22-I-1921) pero fue trasladada a Vitarte (2-II), con el fin de estar más cerca de los obreros. En 1922 el movimiento iniciado el año anterior tomó el nombre de Universidades Populares González Prada. Invitado por los estudiantes argentinos, visitó Arequipa, La Paz, Buenos Aires y Santiago de Chile (II a VI-1922), difundiendo los ideales de la reforma universitaria y promoviendo una participación directa de la juventud en la renovación de América Latina. Al perfilarse la política dictatorial del presidente Augusto B. Leguía, movilizó a los estudiantes en defensa de las

libertades constitucionales. Significativo pretexto de esta campaña fue la oposición a la proyectada consagración oficial del país al Corazón de Jesús; durante las acciones callejeras murieron un estudiante y un obrero (23-V-1923) que la propaganda convirtió desde entonces en símbolos de la unidad obrero-estudiantil. Luego editó la revista radical estudiantil *Claridad*, en colaboración con José Carlos Mariátegui (visiblemente influida por *Clarté* de Francia, publicada por Henri Barbusse, Anatole France y Romain Rolland, emulada también en Argentina bajo el mismo nombre), como “órgano de la juventud libre del Perú” y de las “universidades populares”; y publicó su primer opúsculo, *Dos cartas de Haya de la Torre* (VIII-1923), donde expone un ideario basado en el individualismo virtuoso del “ariélismo” y en un difuso anhelo, ultraigualitario, de revolución social, sin duda derivado de discursos anarquistas. Apresado (2-X), fue nuevamente elegido presidente de la Federación de Estudiantes y, como se declarara en una severa huelga de hambre para reclamar su libertad, se prefirió desterrarlo (9-X-1923) a Panamá. Tras visitar Cuba (31-X a 12-XI), pasó a México, donde actuó como secretario de José Vasconcelos; allí propuso a la Federación de Estudiantes Mexicanos (7-V-1924) desarrollar una fraternidad estudiantil y laboral continental que fue el hito germinal de lo que más tarde se llamó Alianza Popular Revolucionaria Americana (APRA), cuyo fundamento doctrinario presentó recién dos años después “Qué es el APRA?”, manifiesto publicado en la revista *Labour Monthly* de Londres, en diciembre de 1926, y en América Latina en los meses siguientes. Durante 1924 recorrió algunas ciudades de EE.UU.; viajó a Rusia (IX-1924), Suiza, Italia y Francia; y establecido en Inglaterra (III-1925), hizo estudios de Economía en Londres y de Antropología en Oxford (1926-1927). Su primera versión de la doctrina aprista, expuesta en el libro *Por la emancipación de América Latina* (1927), conjuga influencias y vivencias de cuatro años de exilio (el autoctonismo, el antiyanquismo y la unidad “indoamericana”, inspirados por la revolución mexicana; la idea de un “partido del pueblo”, del Kuo Ming Tang chino; la “nacionalización de tierras e industrias” y el “capitalismo de Estado” soviéticos; y el cooperativismo, del laborismo inglés). Tras una amplia campaña difundiendo el proyecto del APRA entre los exiliados peruanos y los grupos radicales todavía presentes en el Perú, organizó la primera célula aprista en París (22-I-1927) y concurrió al I Congreso Antiimperialista Mundial, efectuado en Bruselas (II-1927), donde defendió sus puntos de vista polemizando con los voceros comunistas. Pasó a Nueva York (IX-X de 1927); retornó a México; y luego efectuó una gira a través de Guatemala, El Salvador y Costa Rica. Desde México impulsó sin éxito (I-1928) la formación

en el Perú de un “Partido Nacionalista Libertador afiliado al APRA”, idea desestimada como “demagógica” por el grupo de José Carlos Mariátegui, principal destinatario de la propuesta. Anduvo entre México y Panamá brindando apoyo desde la tribuna y la prensa a la causa de César Augusto Sandino en Nicaragua. Sin permitirle desembarcar, las autoridades de Panamá lo enviaron con destino a Bremen, y desde este puerto se trasladó a Berlín (I-1929). Allí lo sorprendió la caída del presidente Leguía (27-VIII-1930); siguió las iniciales incidencias de la organización del Partido Aprista Peruano (fundado el 21-IX-1930) y, postulada su candidatura a la presidencia de la República (1931), preparó su campaña electoral.

Al volver, pisó tierra peruana en Talara (12-VII); siguió a Trujillo (25-VII) llegó a Lima (15-VIII); y presidió una recordada demostración política en la Plaza de Acho (23-VIII), donde expuso un célebre *Discurso-programa* que ofrece una versión minimizada del programa aprista, aunque siempre enfatizando la intervención del Estado en la economía como tema principal. Luego inició un esforzado recorrido por el interior del país, en un clima de creciente tensión entre la inquietud reformista aprista y la intransigencia de sus adversarios. Al triunfar en las elecciones (11-X-1931) el comandante Luis M. Sánchez Cerro, el líder del aprismo condujo una intransigente oposición, además de desconocer la legitimidad de las elecciones. En el Congreso Constituyente fue precariamente aprobada (9-I-1932) una “ley de emergencia” dictada por el Ejecutivo, a la cual siguió la persecución del aprismo y todos los opositores, culminada con el desafuero de 23 diputados (18-II) y su inmediato destierro. El clima de violencia se incrementó con el atentado criminal que un fanático llevó a cabo contra la vida del nuevo presidente (6-III-1932). El propio Haya de la Torre fue apresado (V-1932) y esa circunstancia lo exoneró de imputabilidad en los excesos cometidos durante la revolución efectuada por las huestes apristas en Trujillo (VII-1932) y, posteriormente, en el asesinato del presidente Sánchez Cerro (30-IV-1933). Sólo recuperó la libertad (10-VIII-1933) cuando el general Óscar R. Benavides asumió el gobierno y quiso ensayar una política de “paz y concordia”. Pero terminada ésta (26-XI-1934), el jefe aprista inició una larga etapa de clandestinidad en la que su partido se mantuvo activo y beligerante. Volvió a la vida pública (20-V-1945) al constituirse el Frente Democrático Nacional que auspició la candidatura presidencial de José Luis Bustamante y Rivero. Aquella alianza fue pronto resquebrajada debido a la tendencia hegemónica del aprismo, que, pese a morigerar su programa original, mantuvo características intolerantes y sectarias. Tras una fracasada sublevación militar en el Callao (3-X-1948) que el aprismo pretendía

convertir en un nuevo alzamiento popular, el general Manuel A. Odría encabezó en Arequipa (27-X-1948) un golpe de Estado que puso fin al gobierno constitucional de Bustamante y Rivero y dio origen a una política duramente represiva, sobre todo contra el Partido Aprista. Acosado, Haya de la Torre solicitó asilo en la embajada de Colombia (3-I-1949); pero no se le otorgó el salvoconducto usual y entablóse un litigio que fue llevado hasta la Corte Internacional de Justicia y sólo se le permitió abandonar el país (7-IV-1954) amparado en un fallo de la Corte Internacional de La Haya. Concluido el asilo, el fundador del aprismo renovó radicalmente su doctrina publicando el libro *Treinta años de aprismo* (1956) y diversos opúsculos donde enfatiza la importancia del capital extranjero en la economía y se opone a reformas radicales, considerando además a EE.UU. una nación modelo y ya no antagónica para el destino de América Latina. Luego Haya de la Torre condujo al Partido Aprista a negociar un pacto que hizo posible un nuevo gobierno de Manuel Prado (1956) y la iniciación de una política de “convivencia”, así como la normal postulación de la candidatura presidencial de Víctor Raúl Haya de la Torre en el proceso electoral de 1962. Anulado éste por la junta militar que derrocó a Manuel Prado (17-VII-1962) y convocadas las nuevas elecciones que fueron ganadas por Fernando Belaunde Terry (1963), se gestó la alianza del aprismo con la Unión Nacional Odríista, partido fundado por el dictador de 1948-1956. La coalición APRA-UNO determinó la formación de una mayoría parlamentaria que obstaculizó la gestión del gobierno que aquél presidió. Pero el deterioro ocasionado en las circunstancias generales del país condujo a la formación del Gobierno Revolucionario de las Fuerzas Armadas, que impuso un debilitamiento de las actividades partidarias, aunque el jefe aprista insistió en reclamar la paternidad doctrinal de las reformas económicas del general Velasco Alvarado, para lo cual reeditó (1970, 1972) uno de sus libros más beligerantes, *El antiimperialismo y el APRA*, escrito en 1928. Sustituido Velasco por el general Francisco Morales Bermúdez (1975), fue convocada, como transición a la normalidad, una Asamblea Constituyente cuya presidencia ejerció Víctor Raúl Haya de la Torre por haber obtenido la más alta votación (1978-1979). El deterioro de su salud no le permitió culminar su gestión al frente de la Constituyente, aunque tuvo energías suficientes para firmar la nueva carta magna desde su lecho, pocos días antes de fallecer.

Además de una amplia producción periodística y panfletaria, Haya de la Torre publicó: *Dos cartas de Haya de la torre* (1923); *Por la emancipación de América Latina* (Buenos Aires, 1927); *Ideario y acción aprista* (Buenos Aires, 1930); *Teoría y táctica del aprismo* (1931); *Impresiones de la Inglaterra imperialista y la*

Rusia soviética (Buenos Aires, 1932); *El plan del aprismo* (Guayaquil, 1932); *Construyendo el aprismo* (Buenos Aires, 1932); *Política aprista* (1933); *¿A dónde va Indoamérica?* (Santiago de Chile 1935, 1936 y 1954); *El anti-imperialismo y el APRA* (Santiago de Chile, 1936, tres edic.; Lima 1970, 1972 y 1986); *Excombatientes y desocupados* (Santiago de Chile, 1936); *La verdad del aprismo* (1940); *La defensa continental* (Buenos Aires 1942; Lima, 1946); *Cartas a los prisioneros apristas* (1946); *¿Y después de la guerra, qué?* (1946); *Espacio-tiempo-histórico* (1948); *Treinta años de aprismo* (México, 1956); *Mensaje de la Europa nórdica* (Buenos Aires, 1956); y *Toynbee frente a los problemas de la Historia* (Buenos Aires, 1957). También publicó una colección de *Obras escogidas* (5 vols., 1961), a cargo de Andrés Townsend y otros colaboradores; y sus *Obras completas* (7 vols., 1977), a base de una compilación de Andrés Townsend y un equipo de editores. Han aparecido póstumamente diversas recopilaciones de sus artículos dispersos en diarios y revistas del continente como *Víctor Raúl* en *El Tiempo* (2 vols., 1988); *Víctor Raúl peregrino de la unidad continental* (2 vols. 1989, 1990) y *Víctor Raúl* en *Cuadernos Americanos* (1990), a cargo de Luis Alva Castro; y una compilación de entrevistas: *Haya de la Torre en 40 reportajes* (1983), por Roy Soto Rivera; y sobre la herencia de Haya de la Torre por Luis Alberto Sánchez (1994), además de diversas antologías de extractos de sus obras ya conocidas.

Haya de la Torre tuvo como interés fundamental estar al tanto del movimiento filosófico de occidente. Ideológicamente estudió las filosofías que habían influido en el quehacer de lo que él denominó indoamérica indagando el movimiento filosófico latinoamericano desde la perspectiva de su posible intervención en el pensamiento universal. Desde muy joven integró un movimiento cultural que actuase sobre el pueblo, los obreros y los estudiantes universitarios dándoles una cultura política especialmente filosófica. Creó la doctrina de un partido político para la acción o praxis revolucionaria denominado APRA (Alianza Popular Revolucionaria Americana). La primera revolución que llevó a cabo fue la del sólido norte en 1932 y su última acción fue ejercer la presidencia de la Asamblea Constituyente (1978-1979). Constitución que firmó pocos días antes de fallecer.

La obra de Víctor Raúl Haya de la Torre, desde la perspectiva del pensamiento político en el Perú y en nuestra América, constituye una reflexión personal original y auténtica. Considero, por esta razón, que tanto su filosofía, su ideología, su concepción sobre Indoamérica y su plan de acción político, constituyen la postulación de un cambio radical en nuestra reflexión política, ya que ésta no debía ser mera imitación y repetición de la

historia occidental sino que debía constituir una obra creativa basada en nuestra propia perspectiva y realidad *tempo-espacial*.

En materia filosófica Víctor Raúl Haya de la Torre fue un político que se propuso estar al día y conocer en profundidad los autores más significativos y destacados de la reflexión occidental. Sus lecturas y menciones filosóficas son innumerables, sin embargo, las más importantes son: de Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831) y su dialéctica de la negación de la negación; de Karl Marx (1818-1888) y su determinismo histórico; de Friedrich Engels (1820-1895) la dialéctica como ciencia de las leyes generales del movimiento y evolución de la sociedad humana; de José Ortega y Gasset (1883-1953) sus concepciones perspectivistas y racio-vitalistas; de Albert Einstein (1879-1955) la cuarta continuidad dimensional llamada *Espacio-Tiempo*; de Arnold Toynbee (1889-1975) los campos inteligibles de la comprensión histórica, que son las sociedades –las primitivas y las civilizadas–.

El trasfondo filosófico político de Haya de la Torre se desarrolla en su tesis del *espacio-tiempo* histórico que constituye, igualmente, el trasfondo filosófico de la doctrina aprista. Al referirse a ella manifiesta que:

“El aprismo arranca filosóficamente del determinismo histórico de Marx y de la dialéctica hegeliana adoptada por él para su concepción del mundo. Inspirándose en el principio de Hegel: ‘Dialéctica es la fuerza irresistible ante la cual nada se mantiene firme en las cosas; es la progresiva determinación inherente al pensamiento mismo y el resultado y negación de éste’”¹

Además se apoya en la definición, que él considera más específica, la de Engels en (*Anti-Dühring*): “La dialéctica no es más que la ciencia de las leyes generales del movimiento y evolución de la sociedad humana y del pensamiento”².

Y reafirma, sobre las normas de metodización, que “el aprismo fundamenta sus normas de metodización filosófica en el enunciado dialéctico de la *negación de la negación*.”³

Reconoce así, el aprismo, “el principio universal del eterno movimiento, cambio o devenir... como un proceso constante de

¹ Haya de la Torre, Víctor Raúl. *Aprismo y filosofía*. “Sinopsis filosófica del aprismo”. Lima, Ed. Pueblo, 1961, Vol. III, p. 27.

² *Ob. cit.*, p 27.

³ *Ibid.*, pp. 27-28.

contradicciones, negaciones y continuidad...” y “en el marxismo una escuela filosófica sujeta a la misma ley”⁴.

Considera que el marxismo “no puede ignorar los progresos incesantes de la Ciencia, el proceso tenaz de la civilización, el desenvolvimiento constante de la humanidad y de las ideas.”⁵, y por lo tanto:

“... quien adopte el marxismo como norma filosófica no puede admitir, sus conclusiones doctrinarias como *dogmas inflexibles*... Porque una Filosofía que marcha al compás de la evolución del mundo no podrá nunca ser superada por éste; será una Filosofía viva, en permanente devenir, móvil y *constantemente renovada*, como la Naturaleza y como la Historia. Para alcanzar su ritmo y sobrepasar lo transitorio y temporal de las escuelas estáticas... la dialéctica determinista debe *negar para continuar*.”⁶

Haya encuentra que la nueva Física relativista de Einstein al introducir los dos conceptos: *espacio-tiempo* se enfrentaba al marxismo, e igualmente, a las concepciones surgidas en la Inglaterra industrial del siglo XIX⁷.

Como se da en la filosofía Haya de la Torre inserta como fundamento filosófico de su reflexión política estos dos conceptos: el de *tiempo* y el de *espacio* sosteniendo además que existe una cuarta continuidad dimensional:

“...El Relativismo contemporáneo supera los principios euclidianos de las tres dimensiones y –con una nueva concepción de la materia, la energía y la gravitación– descubre una cuarta continuidad dimensional llamada *Espacio-Tiempo*, abriendo así un nuevo y vasto horizonte a la conciencia humana.”⁸

La importancia del estudio de las sociedades, es otra dimensión importante de su reflexión. Haya, siguiendo a Toynbee y su *Estudio de la historia*, destinado a mostrar cuáles son los campos inteligibles de la comprensión histórica, no acepta el supuesto curso unitario y continuo de una progresiva historia universal, sosteniendo que son las sociedades las que muestran los campos inteligibles para la comprensión de la historia universal. Igualmente Haya como Toynbee se inclina a distinguir entre impulso y detención, entre lo abierto y lo cerrado en el sentido bergsonianiano, el mecanismo del estímulo

⁴ *Ibid.*, p. 28.

⁵ *Ibid.*, p. 30.

⁶ *Ibid.*, p. 28.

⁷ *Ibid.*, pp. 10-11.

⁸ *Ibid.*, p. 28.

y la respuesta que son claves para la comprensión histórica. En esta forma según Toynbee por el impulso fundamental de toda historia podrían así colmarse de nuevo las grietas que dibujan las articulaciones de las diferentes sociedades, y plantearse de nuevo el problema de una no unívoca, continua y sucesiva, pero, no menos inteligible de la historia universal.

La importancia de Toynbee en Haya de la Torre puede sintetizarse en su filosofía de la historia que consideraba que era nuestra sociedad, incluyendo la historia (prehispanica) la que debía ser aspecto fundamental de su estudio y desde su desenvolvimiento *tempo-espacial*.

Ideológicamente Haya de la Torre consideró que el fenómeno imperialista era el principal determinante del acontecer histórico contemporáneo de Indoamérica. Atribuyó al fenómeno su categoría esencial analizando su raíz económica y enfocándolo desde el ángulo de Nuestra América, donde la última etapa del capitalismo según el marxismo europeo constituiría la primera etapa del capitalismo en Indoamérica. De esta idea se desprende importantes consecuencias de orden económico, político y social.

Observó el carácter ambivalente del imperialismo, de un lado los peligros que entraña y del otro que contribuye al progreso y el inicio de la etapa industrial. De este reconocimiento Haya dedujo la necesidad de construir una ideología política cuyo objetivo fue asegurar el desarrollo, soberanía y bienestar con justicia de los pueblos indoamericanos y que, a la vez, aprovechara el necesario concurso del capital extranjero. Esa ideología es la del APRA.

Otro postulado ideológico de Haya es el de que ninguna acción de resistencia y defensa es viable sin la unidad económica y luego política de los pueblos indoamericanos.

Estas sería las más destacadas contribuciones de Haya desde su perspectiva ideológica.

Y, en efecto, examinar el pensamiento de Víctor Raúl Haya de la Torre en una de sus reflexiones de 1938, 1940 (años de la segunda guerra mundial), servirá para destacar no sólo su aporte integracionista, es decir, su ideología Indoamericana, sino que expresaría la problemática de la condición del hombre peruano, maya y el azteca frente a la concepción dominante occidental, que se impuso con la conquista y que sigue pendiente de solución, pues nuestra América sufre los efectos de su desintegración política y la ausencia de no conocer su verdadera y real identidad.

Haya de la Torre considera que:

“Indoamérica es un nombre de reivindicación integral, de afirmación emancipadora, de definición nacional. El arte se ha adelantado a su advenimiento; pero por él habla precursoramente la rebeldía y el secreto optimismo que van gestando una medular transformación en nuestros pueblos... Indias fue llamado este Continente durante tres siglos por nuestros conquistadores, y América es nombre tan europeo como nuestro”⁹.

Para Haya de la Torre nuestra América es Indoamérica, no Hispanoamérica, ni Iberoamérica, ni Latinoamérica como se acostumbra denominarla y distinguiendo el afán repetitivo del afán creador manifiesta:

“Y es que las gentes de egregio rango espiritual en Indoamérica saben distinguir entre adaptación y asimilación de cultura -que es dialéctica negación y continuidad: devenir-, y ese otro vasallo afán de traductores y repetidores; que no crea sino imita; que no es raíz profunda y prolongada que de súbdito aflora, acogolla y retoña en otra planta -una y diferente-, sino adventicio y frágil intento de vivir colgado a la sombra de follaje ajeno”¹⁰.

Esta reflexión lo conduce a definir la política auténtica como autenticidad en todos los campos culturales:

“Y Política -dice- es Cultura cuando es política auténtica. Y lo que Indoamérica parece obligada a buscar en sí misma en esta hora de hecatombes, es su autenticidad en todos los campos culturales. El gran modelo, la maestra vieja y sabia ya no nos enseña a crear sino a destruir. Si los políticos “europeizantes” quieren seguir pegados y sujetos a lo que Europa impone en esta etapa convulsiva, no podrán hacer sino algo parecido al devoto suicidio de las viudas hindúes que debían arrojarse a las piras devoradoras de los cadáveres de sus maridos en señal de fidelidad y sometimiento. O algo peor... buscar celebridad con el incendio”¹¹.

Haya de La Torre se hace palpable frente a los acontecimientos de la segunda guerra mundial cuando manifiesta:

“Nadie duda ya que vivimos una época en la que el mundo ajusta sus cuentas. Tiempos hay, así, de decisión y de agonía cuando la Humanidad se acerca al paso de una encrucijada. Y en horas como éstas lo más elemental e instintivo

⁹ Haya de La Torre, Víctor Raúl. “El lenguaje político de Indoamérica”. En *Cuadernos de Cultura Latinoamericana* N° 65. México, UNAM, 1979, pp. 16-17.

¹⁰ *Ob. cit.*, p. 5.

¹¹ *Loc cit.*

es afirmar los pies en el propio suelo y dar los pasos certeros por uno mismo ... políticos e intelectuales europeizantes ... han perdido la orientación de Europa al enloquecerseles la brújula como a Colón cuando cruzó los trópicos ... si se piensa que tras esa locura de rumbos vendrá el descubrimiento. Y el descubrimiento, de lo que del Nuevo Mundo no está aún definido y emancipado, políticamente hablando, que es Indoamérica”¹².

Al referirse a las dos Américas la del norte y la del sur, con su característico tono antiimperialista, va a decir:

“Porque del otro lado, de la América norte sajona no hay que hablar, que tiene derrotero... y esta otra que ahora se emancipa de Europa... y es, de nuevo, con sus acervos indios, con Colón y Vesputio, con Las Casas y con nuestro sentido mestizo y telúrico, intransferible y eterno: Indoamérica”¹³.

Para los nuevos tiempos Haya de La Torre exige un nuevo lenguaje, un nuevo logos, por eso dice:

“¿Qué lenguaje político debe hablar Indoamérica?”

Se me ocurre –dice– que no el del aislamiento extremo y nihilista sino el del desprendimiento que “niega y continúa”. Porque tan peligroso es vivir imitando como intentar ruptura insólita y desconocimiento simplista de todos los precedentes. Y lo biológico, por ende lo vital, lo profundo y renovador, es repetir la enseñanza eterna de la Naturaleza que desprende el fruto maduro, el hijo hecho, el huevo denso, para que sigan solos la línea superadora de la vida que, por negaciones así, se emancipa y se perenniza.”¹⁴

Y continúa su reflexión sobre el lenguaje, especificando que:

“Y en este lenguaje nuevo hay que comenzar por las palabras, porque no será nuevo aquel siendo estas viejas. Primero, definir y asentar nuestros conceptos substantivos, nuestras denominaciones esenciales. Saber –y que sepan nuestras masas, porque sin ellas no hay política verdadera– cuál es de las Américas la nuestra y por qué cada patriotismo, que en ella delimitan fronteras y sombrean banderas nacionales, debe estar sólidamente completado con el amor y el conocimiento bolivariano: con la conciencia histórica de la indivisible unidad continental.”¹⁵

¹² *Ob. cit.*, p. 6.

¹³ *Loc. cit.*

¹⁴ *Ibid.*, pp. 6-7.

¹⁵ *Ibid.*, p. 7.

Debe, por lo tanto:

“Distinguir entre las patrias de Europa —separadas por barreras étnicas, idiomáticas, culturales y de tradiciones hostiles— y el sentido renovado de patria en Indoamérica que debe completarse con el sentimiento, con la comprensión y con la positiva hermandad de sus veinte repúblicas. Porque de no ser así acabaremos como acaban los estrechos, odiosos e irrespirables chauvinismos europeos”¹⁶.

Para Haya de La Torre América tiene para los americanos el sentido de la Patria Grande, por eso dice: “Dando al significado de la Patria un nuevo valor inseparable del sentido continental,... con Justicia Social y Libertad Individual”¹⁷.

Y sobre el “nuevo lenguaje político de Indoamérica” que ha de ser el de justicia, insiste en que:

“...tendrá, pues, que salirse de la repetición textual y servil de los teóricos de la Justicia Social y de la Libertad de los pueblos europeos, para hablar con otros vocablos, que son antiguos pero que renuevan en estas tierras la perentoriedad de nuestros asuntos propios.”¹⁸

Y es que “Indoamérica comienza a balbucear un nuevo idioma político y la agonía de una grande y gloriosa etapa de cultura europea estimula el surgimiento de nuestra fisonomía continental.”¹⁹

Con un nuevo lenguaje y dinamismo político hay que hacer historia y reflejar en ella nuestra realidad social, económica, racial y cultural:

“... como la Historia la hacen los hombres, toca a los nuestros asumir su responsabilidad. Sin deslumbrarse con los resplandores de la hoguera y sin confundir en su visión de este Hemisferio lo que es nuestro -social, económico, racial y culturalmente indoamericano y lo que no lo es, pero con lo que, por vecindad, debemos convivir, hallando una equilibrada coordinación de fuerzas-, hay que emprender la obra bella y grave de crear nuestro lenguaje y nuestro dinamismo políticos.”²⁰

¹⁶ *Loc cit.*

¹⁷ *Loc cit.*

¹⁸ *Ibid.*, p. 8.

¹⁹ *Loc. cit.*

²⁰ *Loc. cit.*

Y por lo tanto el

“Lema a tomarse en cuenta, sería: ‘La Libertad limitada por la Justicia’ y norma aplicada de Justicia y Libertad podría ser la Democracia Funcional. Con esto se hace posible la estructura de un Estado que no represente a una sola clase sino que sea expresión y baluarte de todas las que necesiten defensa, cultura y bienestar, como suma de las mayorías.”²¹

En conclusión afirma que:

“...así se puede coordinar un cooperativismo económico, científicamente vertebrado, que mueva, fortalezca y dé valores de resistencia y de capacidad creadora -sin explotación humana- a nuestra economía”.
Incahuasi, Perú, Agosto de 1940.

*“¡No nos Avergoncemos de
Llamarnos Indoamericanos!”²²*

Las tesis doctrinales que hemos presentado tuvieron que modificarse de acuerdo con las circunstancias políticas que se fueron presentando en el transcurrir de las acciones políticas de nuestros gobernantes, sin embargo la obra de Haya de la Torre ofrece como rasgo permanente la reflexión y postulación de un programa de reformas de largo plazo basadas en la intervención reguladora y planificadora del Estado en nuestra economía, lo cual concedía al poder político un poder excesivo que en muchas ocasiones difícilmente podía compatibilizarse con la alternativa y la concertación democrática.

²¹ *Ibid.*, p. 9.

²² *Loc. cit.*

Bibliografía de Víctor Raúl Haya de la Torre

Indoamérica. Lima, Ed. Pueblo, 1961, Vol. I. 203 pp.

Ideología aprista. Lima, Ed. Pueblo, 1961, Vol. II. 219 pp.

Aprismo y filosofía. “Sinopsis filosófica del aprismo”. Lima, Ed. Pueblo, 1961,
Vol. III

El plan de acción. Lima, Ed. Pueblo, 1961, Vol. IV. 238 pp.

Nuestra América y el mundo. Lima, Ed. Pueblo, 1961, Vol. V. 205 pp.

“El lenguaje político de Indoamérica”. En *Cuadernos de Cultura Latinoamericana*.
México, UNAM, N° 65, 1979.

RAÚL PORRAS BARRENECHEA (1897-1960)

María Luisa Rivara de Tuesta

Historiador, catedrático, abogado, ensayista y diplomático. Hijo de Guillermo Porras Osoreo y Juana Barrenechea y Raygada, nació en Pisco el 23-III-1897 y murió en Lima el 27-IX-1960. Establecido en Lima, cursó estudios en los colegios San José de Cluny (1900-1905) y de los SS.CC. (1906-1911); e ingresó a la Universidad Mayor de San Marcos (1912). Mientras fue estudiante se desempeñó como amanuense en las facultades de Letras (1913-1914) y de Ciencias Políticas y Administrativas (1915-1919); en colaboración con Guillermo Luna Cartland editó las revistas *Ni más ni menos* (1913) y *Alma latina* (1915); contribuyó a la formación del Conversatorio Universitario (1919), que auspició su penetrante conferencia sobre don José Joaquín de Larriiva (15-VIII-1919); cooperó con los iniciales movimientos de reforma universitaria y, como miembro del Congreso Nacional de Estudiantes (Cuzco, 1920), aportó atinadas proposiciones sobre la organización de la Federación de Estudiantes. Incorporado al servicio del Ministerio de RR.EE. como secretario del ministro Melitón Porras (1919), pasó a ser auxiliar del Archivo de Límites (1920) y bibliotecario (1922); en calidad de asesor, integró la delegación peruana que debía cautelar la realización del plebiscito de Tacna y Arica (1924); asumió la jefatura del Archivo de Límites (1926), y en ejercicio de sus funciones redactó la exposición presentada a la Comisión Especial de Límites sobre las fronteras norte y sur del territorio de Tacna y Arica (4 tomos en 3 vols., 1926-1927), para reivindicar el usurpado territorio de la provincia de Tarata, e inclusive se esforzó por impedir la ratificación del Tratado Salomón-Lozano; y luego tomó a su cargo la sucedánea Sección Límites (1930-1931). Se inició también en la docencia, como profesor de Historia del Perú, en los colegios Anglo-Peruano (1923-1934) y Antonio Raimondi (1932-1934); y en la Facultad de Letras, como catedrático de Literatura Castellana (1928-1931). Optó entonces los grados de Br. y Dr. en Letras (1928). Regentó la cátedra de Historia de la Conquista y la Colonia (1931); dirigió el Colegio Universitario, establecido bajo el rectorado de José Antonio Encinas (1931); y al clausurarse la Universidad Mayor de San Marcos (1932-1935), pasó a sustentar la cátedra de Fuentes Históricas Peruanas en la Universidad Católica (1933-1958). Viajó a España en calidad de ministro consejero (1935); integró la delegación acreditada ante la Liga de las Naciones, como ministro plenipotenciario (1936-1938); y concurrió a las conferencias

peruano-ecuatorianas que se reunieron en Washington para negociar el arreglo del litigio limítrofe (1938). Luego fue comisionado para efectuar investigaciones en los archivos españoles (1940); y retornó a Lima (1941). Como asesor del ministro de RR.EE. en asuntos culturales, organizó la conmemoración del IV centenario del descubrimiento del río Amazonas (1942); y reincorporado a la Facultad de Letras de la Universidad Mayor de San Marcos, dictó en ella los cursos de Fuentes Históricas Peruanas e Historia de la Conquista y la Colonia (1945-1960). De la cual se ausentó al ser acreditado como embajador en España (1948-1949). A su regreso (1950) asumió la dirección del Instituto de Historia de la Facultad de Letras, con cuya cooperación organizó el I Congreso internacional de Peruanistas (1951). Elegido senador por el departamento de Lima (1956), ejerció sucesivamente la primera vicepresidencia y la presidencia de su cámara. Y designado ministro de RR.EE. (2-IV-1958 a 12-IX-1960), presidió la delegación peruana enviada a la Conferencia de Cancilleres Americanos efectuada en San José de Costa Rica (1960) para coordinar la acción diplomática a tomarse frente al gobierno revolucionario cubano, y en armonía con la tradición internacional del Perú defendió brillantemente el principio de no intervención. Fue miembro del Instituto Histórico del Perú y de la Academia Peruana de la Lengua (1941). Inició la edición de tres series documentales: Archivo Diplomático Peruano (1930), que debía “entregar la antigua correspondencia diplomática del Perú... a la curiosidad de los estudiosos y a la dilucidación de la historia”, Cuadernos de Historia del Perú, en la cual incluyó sus estudios sobre el testamento de Pizarro (1936) y las relaciones primitivas de la Conquista (1937 y 1967); y Colección de Documentos Inéditos para la Historia del Perú, a la cual pertenecen los dos volúmenes del cedulaario, correspondientes a los años 1529-1538, y su compilación de *Cartas del Perú 1524-1543* (1959). Dedicó estudios histórico-biográficos a don José Joaquín de Larriua (1919), Mariano José de Arce (1927), José Antonio Barrenechea (1928), José Toribio Pacheco (1928), Juana Alarco de Dammert (1947 y 1975), José Faustino Sánchez Carrión (1953) y Luciano Benjamín Cisneros (1956).

Obras principales: *Historia de los límites del Perú* (1926 y 1930), reproducida en facsímil pero con una serie de interpolaciones debidas a Alberto Wagner de Reyna (1981); *El Congreso de Panamá, 1826* (1930 y 1974); *Pizarro, el fundador* (1941); *El Inca Garcilaso de la Vega* (1946); *La crónica rimada de 1538* (1948); *El cronista indio Felipe Guamán Poma de Ayala* (1948); *Crónicas perdidas, presuntas y olvidadas sobre la Conquista del Perú* (1951); *Mito, tradición e historia del Perú* (1951); *Información sobre el linaje de Francisco Pizarro, hecha en*

Trujillo de Extremadura en 1529 (1951); *El nombre del Perú* (1951 y 1968); *Fuentes históricas peruanas* (1954 y 1963), que mereció el premio nacional discernido a los estudios históricos en 1956; *Tres ensayos sobre Ricardo Palma* (1954); *El Inca Garcilaso en Montilla* (1955), que aportó una valiosa información documental para esclarecer un extenso lapso de la vida del cronista; *El paisaje peruano, de Garcilaso a Riva Agüero* (1955), estudio crítico distinguido con el premio nacional otorgado a los ensayos literarios en 1956; *Los viajeros italianos en el Perú* (1957); *La cultura française au Pérou* (1958); *Los cronistas del Perú 1528-1650* (1962 y aum., 1988), al cual se confirió el premio nacional discernido a los estudios históricos en 1945, pero quedó inédito porque su autor deseaba incorporarle los dos últimos resultados de sus propias investigaciones; y *El periodismo en el Perú* (1970). Además, numerosos estudios sobre los cronistas de la Conquista, a través de los cuales dilucidó el carácter de la empresa misma; una trunca biografía del conquistador Francisco Pizarro, anticipada parcialmente al dar cuenta de hallazgos felices y editada, con un prólogo explicativo, por Luis Alberto Sánchez (1978); ensayos sobre la cultura peruana de todas las épocas; dos cabales antologías histórico-literarias en torno a Lima (1935 y 1965) y Cuzco (1961); y ediciones críticas de obras representativas de momentos u orientaciones de la cultura peruana, debidas a Domingo de Santo Tomás, Diego González Holguín, Antonio de León Pinelo, Ricardo Palma y César Vallejo.

El alcance humanista y existencialista de la obra de Vallejo fue asimilado por Raúl Porras Barrenechea marcando su espíritu con su sufriente y tenaz arraigada preocupación por el hombre, más aún, presencié el evento límite que definió el horizonte final de su existencia humana. Porras, además de conocer profundamente la obra de Vallejo: su poesía, sus creaciones literarias en general, su acción política y su concepción marxista, fue el primero en editar en París en 1939 *Los poemas humanos de César Vallejo*.

La reflexión filosófica humanista de Raúl Porras Barrenechea se incentivó en los años que vivió en España, con la obra filosófica de José Ortega y Gasset (1883-1955), un *perspectivista* y posteriormente *racio-vitalista*. Y en efecto es posible percibir que en sus estudios e investigaciones subyace, como trasfondo interpretativo, la influencia de la concepción filosófica *perspectivista – racio-vitalista* que él adopta y adapta a nuestra realidad y a las circunstancias históricas en que actuaban los personajes que intervinieron en ellas.

Considero, que la magna obra de Porras transparenta tanto la influencia existencialista humanista de César Vallejo como la filosófica de

Ortega y Gasset¹, que enriquecieron la reflexión personalísima de Porras Barrenechea y contribuyeron en muchos aspectos a hacerlo repensar el Perú

¹ José Ortega y Gasset (1883-1955). En una primera etapa desde 1902 hasta 1910, defendió una tendencia objetivista que afirmaba el primado de las cosas y de las ideas sobre las personas, pero a partir de 1910 y especialmente desde 1914 su pensamiento se orientó en dos períodos: el primero que abarca hasta 1923 aproximadamente, puede llamarse *perspectivista* y el segundo desde 1923, *racio-vitalista*.

La característica del período 1923 es el *perspectivismo* llevado hasta sus últimas consecuencias oponiéndose al idealismo y al realismo. Contra el idealismo, afirma que el sujeto no es el eje en torno al cual gira la realidad; contra el idealismo, que no es un simple trozo de la realidad. El sujeto es una pantalla que selecciona las impresiones o lo dado. No es un ser abstracto, sino una realidad concreta *que vive aquí y ahora*. Es por lo tanto *una vida*, y ésta no es sólo biológica; la defensa de lo vital en lo que Ortega insiste ahincadamente, no equivale a la defensa de lo primitivo. Si bien *la cultura es producida por la vida y para la vida* –y, por consiguiente, *la vida es anterior a la cultura*–, ello no significa que los valores culturales sean secreciones de actividades vitales y menos aún meramente biológicas. Significa que *los valores culturales son funciones vitales*, aunque funciones vitales que obedecen a leyes objetivas, y que, por consiguiente *hay una continuidad completa entre lo vital y lo transvital o cultural*. Como consecuencia puede afirmarse que la razón no está fuera de la vida ni tampoco es la vida, sino una función de la vida.

El desarrollo de los temas a que le había conducido el *perspectivismo* lleva a Ortega a las posiciones que hemos calificado de *racio-vitalista*. Una de las primeras tesis filosóficas de Ortega: la tesis formulada en 1914 según la cual *“yo soy: yo y mi circunstancia”*, en su desarrollo posterior adquiere un papel todavía más fundamental y permite entender la noción de *razón vital* sobre la cual va a girar su filosofía. Contra la abstracción del racionalismo y contra las interpretaciones pragmatistas biológicas y exclusivamente intuitivas del vitalismo. Ortega mantiene que si quiere llamársele vitalista, habrá que entender por tal adjetivo *la posición del que afirma que el conocimiento, aunque siendo racional, está arraigado en la vida*. Por lo tanto, la doctrina de la razón vital (o razón viviente), el *racio-vitalismo*, desconfía solamente de ciertas interpretaciones dadas a la razón. En particular desconfía de la reducción de la razón a razón física y abstracta y mantiene que toda razón es razón vital. *Razón* es, un término que designa todos los actos que “dan razón de” y especialmente que dan razón de los hechos vitales. Por eso la filosofía no es un pensamiento *acerca de* la vida, sino un partir del hecho de que toda razón es viviente y que puede traducirse por *‘vida como razón’*. *De ahí que el hombre no sea para Ortega un ente dotado de razón sino una realidad que tiene que usar de la razón para vivir*. Vivir es tratar con el mundo y dar cuenta de él, no de un modo intelectual abstracto, sino de un modo concreto y pleno. De ello se deriva *el saber* como un saber a qué atenerse: *el hombre ha tenido que inventar la razón porque sin ella se sentiría perdido en el universo*. Ahora bien la razón vital no es solamente un método, sino también una realidad: *es una guía en el sistema de la realidad y la propia realidad que se guía dentro del universo*.

El hecho fundamental de que la vida tenga que saber a qué atenerse explica la diferencia entre las ideas y la creencia. Vivir en la creencia -o vivir en la duda- constituye un segmento fundamental de nuestra existencia. La doctrina orteguana del hombre lo tiene constantemente en cuenta. Pero esta doctrina necesita una fundamentación todavía más radical. Ésta está dada en la *tesis de que la vida es la realidad radical, dentro de la cual se hallan las*

y a los personajes que decidieron su destino lo que efectuó, desde una original, singular, propia e intransigente concepción intelectual sostenida hasta su muerte. Igualmente, las facetas de su concepción *perspectivista y racionalista* que no han sido lo suficientemente analizadas, son dignas de estudio por estar influenciadas por una filosofía que no es un pensamiento acerca de la vida, sino un partir del hecho de que toda razón es viviente. En suma, este concepto de razón vital transflora en los trabajos de este insigne maestro donde cada hombre investigado parecería decir, como sostuvo Ortega: “yo soy: yo y mi circunstancia”. En sus indagaciones las circunstancias que rodean al personaje tratado son las que dan cuenta de él, no de un modo intelectual abstracto, sino de un modo concreto y pleno frente a su vida y a las nuevas situaciones que tuvo que enfrentar, por lo tanto, para Porras, el personaje estudiado es él y las realidades a las que tuvo que encararse en un determinado momento de su vida.

La vasta obra de Porras continúa en la Casa-museo y sede del Instituto de estudios Raúl Porras Barrenechea en Colina 398, Miraflores que el maestro dejó en manos de sus discípulos el Dr. Félix Álvarez Brun, Presidente y legatario de los derechos de autor y el Dr. Jorge Puccinelli Converso, Director ejecutivo. Hay que destacar que antes de morir el maestro dejó como donación a la Biblioteca Nacional toda su biblioteca. Igualmente el Instituto mantiene la tradición de apertura intelectual a través de las actividades que se realizan en la que fuera el domicilio personal del maestro por muchos años.

Es gracias a la eficiente y tenaz tarea de sus discípulos que muchos de los aportes intelectuales de Porras han sido publicados a través del Instituto y destacados en actividades académicas que recuerdan sus

demás realidades. La vida no es según Ortega, una cosa pero tampoco un espíritu. En rigor, no “es”, propiamente hablando nada: *es un hacerse asimisma continuamente, un “autofabricarse”*. La vida de cada cual es la existencia particular y concreta que reside entre circunstancias haciéndose así misma y, sobre todo, orientándose hacia su propia mismidad, autenticidad o destino. El hombre puede, ciertamente, alejarse de su propia autenticidad, pero entonces será menos “real”. A diferencia de las cosas, la vida humana admite grados de realidad según su mayor o menor acercamiento a su propio destino. Por eso la vida puede ser caracterizada por medio de las siguientes series de notas: *la vida es problema, que hacer, preocupación consigo misma, programa vital y, en último término “naufragio”*—un naufragio del que el hombre aspira a salvarse agarrándose a una tabla de salvación: *la cultura*—. Por eso la vida es también drama y por eso no puede ser una realidad biológica sino biográfica, es decir una narración en la que no hay que buscar ninguna trascendente: *lo trascendente para cada uno es la propia existencia humana, la cual se descubre, así, como una realidad desilusionada.*

reflexiones en los campos del saber en que actuó como: maestro, historiador, investigador y diplomático peruano y latinoamericano.

Hay que relieves que desde su fallecimiento tanto el Dr. Félix Álvarez Brun como el Dr. Jorge Puccinelli han continuado el quehacer humanista-existencialista del maestro que consistía en considerar que: “Toda faena humana por humilde o dura que sea, puede ser transformada en belleza y en ideal, si se trabaja con alegría, con ánimo de perfección y con amor por la obra misma como si fuera una obra de arte”².

Ambos, como maestros sanmarquinos perpetúan en la tarea realizada en el Instituto Raúl Porras Barrenechea lo que dijo Porras en su discurso del 17 de mayo de 1951 en el IV Centenario de la fundación de San Marcos:

“Tenemos conciencia los profesores actuales de San Marcos, al margen de todo egoísmo o vana palabrería, de que nuestra Universidad ha cumplido, frente a las contingencias de la realidad de todos los tiempos, sus labores esenciales en la transmisión de la cultura occidental, en la investigación de la realidad peruana, en la búsqueda anhelosa de una cultura propia y en la formación de una conciencia de la nacionalidad.”³

Porque:

“No se limitó ella exclusivamente a copiar o repetir lo extraño, a trasplantar la cultura europea humanista sino que en determinados momentos de su vida, removidas las aguas estancadas del saber rutinario por un soplo de renovación, acertó a hallar, debajo de la cultura importadas, los gérmenes vitales de una cultura propia que era imposible lograr de un golpe, ni diferenciar tampoco, en un minúsculo empeño cantonal, de la unidad invisible de la cultura universal”⁴.

Para Porras Barrenechea:

“...La universidad tiene por finalidad no sólo crear profesionales o especialistas, sino educar al hombre y crear y difundir la cultura... pero creo también que el éxito de la enseñanza no radica únicamente en los

² Puccinelli, Jorge. *Antología de Raúl Porras* (Discurso en el Colegio América del Callao, diciembre de 1943). Lima, Fundación M.J. Bustamante De la Fuente, 1999, p. 16.

³ Porras. *Mito, tradición e historia del Perú*. “La universidad y la cultura peruana”. Lima, Ed. PEISA, Biblioteca Peruana, 1974, p. 11 y en la edición del FCE, 2010, p. 15.

⁴ *Loc. cit.*

programas, sino en el espíritu de ésta, tanto de parte del profesor como del alumno. Es necesario mantener la universalidad del saber en nuestras universidades, que como sabéis fueron antiguos ‘estudios generales’, a los que ninguna disciplina debe ser ajena. Vuestra cultura literaria, entendiendo como tal los estudios de letras, historia y filosofía, necesita el complemento de algunas disciplinas científicas que os enseñen el rigor y la lógica y desarrollen vuestro espíritu de observación y de análisis.”⁵

Y concluye diciendo:

“ ‘Hombre soy y nada de lo que se refiere al hombre me es ajeno’ dijo ya el viejo Terencio. El estudio de las humanidades debe ser la base esencial de la enseñanza universitaria, antes que el de cualquier especialización profesional. El espíritu humanístico es necesario no sólo para la educación del espíritu, para la liberación y la dignidad de éste, sino que es indispensable para afirmar la solidaridad humana y para crear un espíritu de asociación y comprensión internacional.”⁶

Como se ha dicho la obra de Porras se perpetúa en el Instituto, no sólo editando sus investigaciones, reuniendo sus ensayos dispersos, sino formando una biblioteca especializada en literatura, teatro, cine, arte, historia y filosofía que ya cuenta con un repertorio de cuarentaicinco mil ejemplares. Además, el espíritu que caracteriza las múltiples actividades que se realizan, en el que fuera domicilio personal del maestro por muchos años, es el de mantener su apertura intelectual y su respeto a las diversas expresiones culturales, sean filosóficas, ideológicas o doctrinales, y que antes de morir dejó su biblioteca histórica peruana:

“...formada —específica— por cerca de 25,000 volúmenes... entre los que existen libros, folletos y periódicos que no posee la Biblioteca Nacional y que sirve ahora a mis discípulos universitarios, la he cedido testamentariamente a nuestra Biblioteca Nacional, que conocí y en la que trabajé con mis compañeros del Conversatorio Universitario en los días de oro en que la dejó Palma cuando era una de las primeras bibliotecas de América. Y este será un nuevo desinteresado presente improvisado por otro bibliotecario mendigo”⁷.

⁵ Puccinelli. *Antología de Raúl Porras. Ob. cit.*, pp. 6-7.

⁶ *Ibid.*, p. 7.

⁷ *Ibid.*, p. 28.

La vocación del maestro Porras queda sintetizada en las líneas siguientes: “No puede haber –no hay a mi juicio– mayor placer ni mayor honra espiritual, que ser maestro de segunda enseñanza. Para serlo no bastan diplomas y títulos académicos; son necesarios ante todo amor y vocación”⁸. Y agrega

“Yo he enseñado únicamente historia –e historia del Perú que también, por la vocación continental de nuestro pueblo, es historia de América– con el profundo deseo de recoger de la historia nuestra, todavía insegura y borrosa, las esencias morales que definen a nuestra patria y que sustentan en el alma de todos nosotros la conciencia y el orgullo inexplicado de ser peruanos. Mi experiencia de profesor me dice que no hay laboratorio ni templo que supere a la clase de historia para la forja del espíritu de la nacionalidad.”⁹

En lo que respecta a la contribución de Porras a nuestra historia tiene dos aspectos fundamentales el referido a cronistas y a fuentes históricas peruanas. En ambos aspectos renovó la enseñanza de la historia en la Facultad de Letras, sus clases marcaron una nueva etapa de la enseñanza de la historia, a tal punto que escuchar una clase de este historiador era, realmente, asistir a una conferencia magistral, porque para él:

“La historia –factor de enseñanza cívica, de espíritu humanitario, de dignidad nacional y de desarrollo del amor a la verdad- no puede ser usada para fines extraños a su propia misión, ni utilizarse como un instrumento de propaganda. Todo sectarismo debe ser ajeno por completo a la función de enseñar. El alumno debe ser puesto por el profesor en condición de pensar el pro y el contra de los hechos, de discernir por sí mismo lo verdadero y lo falso y de formar libremente sus convicciones”¹⁰.

Pese a sus múltiples ocupaciones, viajes de investigación y la tarea diaria y constante de la enseñanza manifiesta que:

“...he hecho algunos libros y ensayos e investigaciones originales que han renovado algunos aspectos de la historia peruana. Comenzando por la emancipación y haciendo el viaje retrospectivo, hasta los Incas y las culturas

⁸ *Ibid.*, p. 11.

⁹ *Ibid.*, pp. 11-12.

¹⁰ *Ibid.*, p. 10.

primitivas*, he rastreado y descubierto o interpretado figuras fundamentales de la Independencia como las de Arce, completamente desconocida, de Sánchez Carrión, de Vidaurre y de Pedemonte...”¹¹

Especifica que:

“... he revivido las figuras civiles y doctrinales de Felipe Pardo y Aliaga, de Toribio Pacheco, de Andrés Avelino Aramburú, la romántica de don Ricardo Palma, la del cuzqueño don José Manuel Valdez y Palacios, el perfil epónimo de Miguel Grau y la estampa humana de doña Juana Alarco de Dammert.”¹²

Y sobre sus aportes en el estudio de las fuentes históricas sostiene:

“...he desvelado el secreto de cada época con el estudio orgánico de las fuentes de los viajeros, los mapas y los periódicos. He escrito la única historia del periodismo basada en el conocimiento directo de las gacetas, los periódicos doctrinarios, las hojas satíricas y las revistas literarias.”¹³

Y sobre el estudio de las crónicas de la conquista declara con un profundo sentimiento de penetración que:

“...me llevó al descubrimiento del alma quechua y de sus manifestaciones culturales inadvertidas u olvidadas y sus supervivencias en el lenguaje, en el arte y en las costumbres de los mestizos actuales. Así surgieron mis ensayos sobre los mitos indígenas, la épica y la lírica incaicas, el yaraví criollo, quipu y quilca y los vocabularios indígenas.”¹⁴

Habría muchísimo que especificar sobre su gran aporte como investigador de nuestra historia patria que también se dio paralela a sus actividades y

* En su ensayo sobre el legado quechua y el nombre de la capital indohispánica del Sur escribe: “Es el río Rímac, torrentoso, voluble y desigual, innavegable y huérfano de transportes, desconocedor del papel unificador de los cursos fluviales, camino frustrado, carente de paisaje y de alma, pero obrero silencioso en la fecundación de la tierra y creador oculto de fuerza motriz, el que impone su nombre a la capital indo-hispánica del Sur.” (Puccinelli, Jorge. *Antología de Raúl Porras*. Lima, Fundación M.J. Bustamante de la Fuente, 1999, pp. 41-42).

¹¹ *Ibid.*, p. 27.

¹² *Loc. cit.*

¹³ *Ibid.*, pp. 27-28.

¹⁴ *Ibid.*, p. 28.

servicios como diplomático y como investigador del archivo de límites en el Ministerio de Relaciones Exteriores de 1919 a 1950. Sobre este particular manifiesta:

“...Me tocó continuar la obra diplomática e histórica prestigiosa de fundamentación del derecho a nuestra heredad, de Alberto y Luis Ulloa, Carlos Wiese, Carlos Larrabure y Correa, Arturo García y Víctor Andrés Belaúnde, que se había condensado en la tarea del Archivo de Límites, para defender con mapas, con cédulas reales y relatos de viajes y exploraciones, los contornos territoriales del Perú.”¹⁵

Para Porras se trató de una nueva actividad que, como era propio de su personalidad, la transformó con alegría y con amor en una obra de arte pues logró a través de ella enaltecer la figura geográfica de nuestro país, declarando sobre este particular que:

“Ese estudio árido, minucioso y difícil, ocupó varios años de mi juventud, me apartó de las tareas literarias e históricas propias, me encadenó a la burocracia, es decir a la pobreza y a la subordinación, pero mi hizo conocer el trasfondo de aventura, de esfuerzo y de azar que fue dibujando a través de los siglos la figura geográfica del Perú y definiendo sus constantes territoriales y anímicas.”¹⁶

Porras es la figura estelar y más representativa de la intelectualidad peruana del siglo XX. No puedo terminar su presentación sin recordar que asignaba personalmente en su curso de Historia del Perú las monografías a los futuros historiadores de la Facultad de Letras, en un sabio diálogo mayéutico, a través del cual descubría en cada alumno sus profundos intereses, logrando instalarlo en el camino del trabajo intelectual y la investigación.

Y por último su vida y su obra desde la más significativa personalidad que vislumbraba las consecuencias de su representación diplomática me lo recuerda frente a su rebeldía en el caso de Cuba. Porras no aceptó aislarla del contexto de la integración latinoamericana, rebeldía que le costaría el ser retirado como ministro de Relaciones Exteriores por Manuel Prado. El haber asistido, con su salud quebrantada, a esa importante asamblea, finalmente, lo conduciría a su deceso, y el aislamiento en que quedó Cuba la obligaría a su alianza con la Unión Soviética. Porras con su

¹⁵ *Ibid.*, p. 26.

¹⁶ *Loc. cit.*

profundo sentido humano y su intuición histórica trató de evitar la odisea de un país latinoamericano.

Bibliografía

De Raúl Porras Barrenechea

Pequeña antología de Lima (1535-1935). Madrid, 1935, 349 pp.

El Inca Garcilaso de la Vega (1539-1616). Lima, 1946, 34 pp.

El cronista indio Felipe Huaman Poma de Ayala. Lima, Talleres Gráficos de la Ed. Luman, 1948, 99 pp.

Prólogo a la *Relación de la descendencia de Garci Pérez de Vargas (1596)* por el Inca Garcilaso de la Vega, Reproducción Facsimilar del manuscrito original. Lima, Ed. del Instituto de Historia, 1951, 48 pp.

El Inca Garcilaso en Montilla (1561 – 1614). Lima, Ed. San Marcos, Instituto de Historia de la Facultad de Letras de la Universidad Mayor de San Marcos del Lima, 1955, 320 pp.

En col. con José de la Riva-Agüero. *Precursores de la Emancipación*. Lima, Patronato del Libro Peruano, 1957, 126 pp.

Cartas del Perú (1524 – 1543). Lima, Ed. de la Sociedad de Bibliófilos Peruanos, Colección de documentos inéditos para la historia del Perú, 1959, 564 pp.

Cronistas del Perú (1528-1650). Lima, Sanmartí y Cía., 1962, 440 pp.

Fuentes históricas peruanas (Apuntes de un curso universitario). Lima, UNMSM, Instituto Raúl Porras Barrenechea, 1963, 601 pp.

Las relaciones primitivas de la conquista del Perú. Lima, 1967, 106 pp.

Mito, tradición e historia del Perú. Lima, Ed. PEISA, 1974, 153 pp. (Biblioteca Peruana N° 39).

Una relación inédita de la conquista. La crónica de Diego de Trujillo. Lima, UNMSM, Instituto Raúl Porras Barrenechea, 1979, 120 pp.

En col. con Alberto Wagner de Reyna. *Historia de los límites del Perú*. Lima, Ed. Universitaria, 1981, 200 pp.

Los cronistas del Perú (1528 – 1650) y otros ensayos. Lima, Ed. del Centenario, Banco de Crédito del Perú, 1986, 964 pp. (Biblioteca Clásicos del Perú N° 2)

Indagaciones peruanas. El legado quechua. Lima, UNMSM, Fondo Ed. Instituto Raúl Porras Barrenechea, 1999, Obras Completas, Tom I, 421 pp.

Estudios Garcilasistas. Clásicos peruanos. Prólogo de Félix Álvarez Brun. Lima, UIGV, 2009, 521 pp.

Mito, tradición e historia del Perú. Lima, Fondo Editorial, UNMSM, 2010, 104 pp.

Sobre Raúl Porras Barrenechea

Puccinelli, Jorge. *Antología de Raúl Porras*. Lima, Fundación M. J. Bustamante de la Fuente, 1999, 222 pp.

JOSÉ DEL CARMEN MARÍN ARISTA (1899-1980) CONCEPCIÓN HUMANISTA DEL FUNDADOR DEL CAEN

José Luis Vigil León

El Centro de Altos Estudios Nacionales (CAEN), antes Centro de Altos Estudios Militares, fundado por el general José del Carmen Marín Arista, nació a la vida intelectual del Perú, inspirado en la teoría filosófica del Humanismo, concebida esta como una actitud de respeto profundo por el ser humano y la afirmación del valor incondicional de la condición humana. Es decir, conocer al hombre como hombre, con dignidad, libertad e igualdad.

Este movimiento, lucha consciente y racionalmente contra las desigualdades entre los hombres y los grupos –sociedades y estados– por lograr la libertad de toda dominación, eliminando la explotación, discriminación, marginación o sumisión. En otras palabras, el humanismo busca la igualdad y el ejercicio pleno de los derechos fundamentales de las personas humanas y de la sociedad. El hombre es un fin y no un medio.

De esta manera, la persona humana surge como un valor supremo de la sociedad y el estado reconoce este valor, así como la democracia en cuanto forma de gobierno y de vida, que garantiza que el ser humano es el valor supremo. La Constitución política del Perú de 1993, en su artículo primero establece que la defensa de la persona humana y el respeto de su dignidad son el fin supremo de la sociedad y el Estado. Esto refleja la concepción humanista del Estado peruano, hecho que coincide plenamente con lo que plantea el General José del Carmen Marín a través del CAEN, al considerar como fin supremo del Estado el Bien Común, el mismo que engloba dos fines esenciales que son el Bienestar General y la Seguridad Integral de todos los miembros de la sociedad.

A la luz del bello y mágico lema: *Las ideas se exponen, no se imponen*, acuñada por Marín Arista, se formó este centro intelectual.

Según Luis Trigoso Reyna, la motivación para que este gran humanista, creara el CAEN se desprende de dos ideas: la aspiración del ser humano a aceptar el cambio y su concepción moral de carácter retributivo y lo expresa cuando dice:

“...la aspiración de los seres humanos a pasar de un sistema de vida a otro mejor, es la que ha presidido en la historia la evolución de las sociedades, esa misma aspiración humana es en la actualidad, el más poderoso estímulo

de los esfuerzos para la transformación de las sociedades y cuando éstas se revelan incapaces e indolentes para hacerlo, cuando las condiciones de la existencia humana se vuelven insoportables, se convierte en la causa de convulsiones sociales”¹.

Y es que:

“...para subsistir y para afrontar exitosamente la satisfacción de sus necesidades de todo orden, los seres humanos necesitan de la colaboración de sus semejantes; por moral retributiva cada uno tiene que dar para recibir, lo cual crea entre ellos un cúmulo de relaciones que se sintetizan en derechos y deberes que es preciso normar en el marco del respeto a la Persona Humana y del respeto al Bien Común.”²

El general Marín recoge su propio mensaje, elaborado quizá desde niño y él mismo se convierte en su autor y mensajero. Nació el 2 de marzo de 1899, en el caserío de El Quillo, valle de Huayabamba, provincia de Rodríguez de Mendoza, departamento de Amazonas. Procedía de un humilde hogar y nunca negó su origen, siempre se sintió orgulloso de ello. Sus padres fueron don Marcelino Marín y doña Abela Arista.

Según sus biógrafos, cuando apenas tenía un año de nacido, sus padres se trasladaron a Iquitos, llamados por la euforia del caucho; quedó entonces al cuidado de sus abuelos y tíos. Intervino directamente en su crianza su tío paterno Esteban Arista, quien lo llevó a Chachapoyas para que estudiara en el Seminario de esa ciudad. Allí estudió hasta el segundo año de secundaria y desde entonces, ya daba muestras de una preclara inteligencia por lo que colaboraba como profesor de matemáticas e historia.

Culminó sus estudios en el Colegio San Ramón de Cajamarca y en 1916, viajó a Lima. Un año después ingresó a la Escuela de Clases del Ejército, que funcionaba en el local que hoy ocupa el CAEN. Aquejado de una enfermedad fue enviado a Ancón, donde fue asignado como uno de los ordenanzas del general Andrés A. Cáceres, quien en aquel tiempo residía en ese balneario. Conoció de cerca al Héroe de la Breña y, como él mismo relataba, quedó gratamente impresionado por la importancia especial que Cáceres daba al soldado³.

¹ Trigo Reyna, Luis, Gral. Ep. “Concepción humanista del fundador del CAEN”. Revista *Desarrollo y Defensa Nacional* (Lima), N° 19, 1999, p. 24.

² *Loc. cit.*

³ Velásquez, V.; Medina, L.; Mendoza, R. *Centro de Altos Estudios Nacionales. 50 Aniversario*. Lima, 2000, p. 29.

Marín ingresó a la Escuela Militar de Chorrillos venciendo no pocas dificultades. Una anécdota muy especial da una semblanza de aquella época. El Director de la Escuela, en esa época un coronel francés, vio en su físico un aparente impedimento para su ingreso.

Luego de rigurosas pruebas de conocimiento que se le hicieron con resultados exitosos, él mismo se encargó de ponerle nuevos problemas extraídos de los más adelantados textos europeos de entonces. Marín los fue resolviendo uno a uno, haciendo exclamar finalmente al estricto Director: *Bueno señores, el Ejército Peruano no tendrá un Oficial muy apuesto, pero sí un excelente Oficial matemático*⁴.

Cuando Marín inicia sus estudios en la Escuela Militar, éstos estaban impregnados de la corriente francesa, ya que con anterioridad, los oficiales tenían formación española llenos de tradición y costumbres de la vida cuartelera con valores propios del ejército virreinal. El Ejército del Perú, para bien o para mal, no se libró de esa influencia hasta los últimos años del siglo XIX, cuando llegaron los militares franceses contratados para dar una nueva filosofía de la guerra y por ende de la defensa nacional.

Los franceses encontraron una institución que tenía rezagos de la doctrina española y contaba con valores propios, tradición auténticamente peruana, una legión de héroes, soldados hechos a la dureza de nuestro territorio y veteranos de muchas campañas guerreras, es decir, se vieron con un ejército experimentado que ya sabía de victorias y fracasos, como lo sabía el antiguo y glorioso ejército francés.

Poco a poco, Marín se fue imbuyendo de los nuevos conocimientos de esta escuela “podía notarse claramente que el espíritu de confraternidad y respeto se confundían, estrechándose los vínculos de verdadera amistad. Las conversaciones trataban sobre temas que concernían a la vida militar, en una palabra, en esa época la vocación y el deseo por el bienestar general era un símbolo”⁵.

En esos momentos, ya se traslucía la idea de Bienestar General, concebida como el grado de satisfacción material y espiritual con la que debía contar el ser humano, lo cual se lograría con educación, cultura, formación moral adecuada y sólida, pero sobre todo inmerso dentro de la seguridad y defensa del sujeto, lo que correría a cargo del Estado. Estas ideas fueron

⁴ CAEN Revista de Publicación Oficial (Lima), N° 1, 2000, p. 30.

⁵ Comisión Permanente de Historia del Ejército del Perú. “El Ejército en la República: siglo XX” (Lima), 2005, p. 349.

posteriormente desarrolladas cuando José del Carmen Marín ocupó la dirección del CAEN.

El cadete Marín egresó de la Escuela como Oficial Espada de Honor de su promoción. En 1922, inició sus estudios en la Facultad de Matemáticas de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, donde obtuvo el grado de bachiller y posteriormente de doctor.

En mérito a su capacidad, fue enviado a Francia para cursar estudios en la Escuela de Ingeniería de Versalles, donde se graduó en 1927, de ingeniero militar, ocupando el segundo puesto entre más de trescientos alumnos. Desde el inicio de sus labores en Versalles, se dio cuenta que los alumnos franceses mostraban diferencias notables respecto a los extranjeros; los veía más lógicos, sistemáticos y capacitados para comprender de mejor manera la realidad. Desde aquél momento, Marín pensó como ellos.

Para él, era imperioso conocer la realidad nacional, porque de allí se derivarían los planes y el uso adecuado de los recursos materiales y humanos dispuestos para cualquier eventualidad. Es cuando Marín apela a Descartes para manifestar que:

“...lo pertinente para conocer la realidad es fraccionarla en sus partes heterogéneas y componentes y conducir nuestros razonamientos de modo de elevarnos de la comprensión de lo menos complejo a lo que es más y sin que en ningún momento se pierda la conformidad imperiosa que debe existir siempre entre el pensamiento y la realidad”⁶.

La realidad nacional aprendió a conocerla cuando recorrió diferentes guarniciones militares, participando en muchas obras de construcción, entre ellas, el trazo y la construcción de la carretera Olmos-Marañón por el paso de Porculla, una ruta que une la costa, sierra y selva del Perú.

Allí tuvo la loable iniciativa de constituir los Batallones de Ingeniería de Construcción, el primero de ellos denominado “Morro Solar” N° 1, conformado por personal militar y civil, logrando de esta manera una integración plena en los niveles operativos y ejecutantes o sea entre obreros y soldados, entre niveles de los que proyectaban y dirigían: los ingenieros profesionales y los oficiales de Ingeniería Militar.

Concurrentemente con la conformación de estos batallones, también planteó la necesidad de conformar en nuestras zonas limítrofes fronteras

⁶ Toche, Eduardo. *Guerra y democracia. Los militares peruanos y la construcción nacional*. Lima, DESCO, p. 106.

vivas, sugiriendo que los soldados, una vez licenciados, con el apoyo del Estado, se quedarán en aquellos lugares para poblarlos y lograr su desarrollo.

Es así donde surgieron las Unidades Militares de Asentamiento Rural, UMARES, que son entidades en donde concurren los sectores educación, agricultura, salud y defensa para establecer progresivamente las denominadas fronteras vivas en esas alejadas regiones de la patria.

Según una crónica de la época de Javier Ortiz de Zevallos, durante el gobierno del Dr. Manuel Pardo en pleno conflicto con el Ecuador en 1941, luego de aprobarse el Plan de Operaciones por el Estado Mayor, llegaron hasta el Presidente de la República algunas informaciones de que el entonces Comandante Marín, no estaba de acuerdo con el mismo.

Al llamarlo a su despacho, el Presidente lo conminó a que expusiese las razones de su disconformidad, expresando Marín que era respetuoso de las disposiciones adoptadas y que sus discrepancias eran consideraciones muy personales.

Prado, reunió al Estado Mayor e hizo exponer a Marín, quien los convenció, con razones muy bien fundamentadas de su posición errónea y de la razón de su propuesta. El Presidente ordenó las correcciones planteadas por Marín.

Según el artículo de “Apuntes históricos de héroes y personajes militares del Perú”, Marín Arista en noviembre de 1942, ascendió al grado de coronel y en febrero de 1943, fue nombrado Director de la Escuela de Aplicación de Ingeniería; al año siguiente se desempeñó como Director del Colegio Militar “Leoncio Prado”, el que organizó como un modelo de pedagogía de acuerdo a los métodos de enseñanza moderna.

En 1945, pasó a ejercer la dirección de la Escuela Militar, cargo que cumplió con singular eficiencia, imprimiendo su idoneidad en la formación de oficiales y clases⁷.

Durante su permanencia como Director de dicha Escuela, alternaba diariamente con los cadetes y aprovechaba de cualquier circunstancia para transmitir enseñanzas. Por esos tiempos, Francia había caído derrotada y el General Parra relata:

“...profunda y lógicamente francófilo, nos reunió, nos explicó la caída y nos dio una lección: ¡Sólo los que están en alto caen! Y luego exclamó: ¡Francia se levantará! En esta época también se lanzó la primera bomba

⁷ Comisión Permanente de Historia del Ejército del Perú. “Apuntes históricos de héroes y personajes militares del Perú”. Lima, 2006, pp. 100-101.

atómica. Nos volvió a reunir y nos explicó cómo era la táctica y la estrategia en boga y cómo la energía atómica la iba a transformar”⁸.

No permitía el abuso ni autoritarismo de un país sobre otro y tenía una clara idea de las consecuencias que se dieron luego de la derrota de la guerra de 1879, expresando que aún la guerra podía tener rasgos humanitarios y no eran necesarios los abusos ya que “...sólo los pueblos débiles son sanguinarios, como una forma de compensar su debilidad espiritual y su decadencia; en cambio los pueblos fuertes valoran más la vida de los hombres, la respetan, haciendo uso de la fuerza sólo en apoyo del derecho.”⁹

Respecto a esta derrota describía que faltó preparación y coordinación, ya que esto era lo mismo que una orquesta sinfónica, porque cuando los integrantes de ella se entrenan separados, cuando se les junta para tocar, el resultado podía ser cualquier cosa, menos una sinfonía y el Perú, necesitaba sinfonía y organización.

Así, como bebió de las fuentes educativas y morales de la doctrina francesa, José del Carmen Marín también se dio cuenta de la cultura de dominación en las Fuerzas Armadas. Observó, durante su trayectoria institucional, que aún quedaba un colonialismo mental en cuanto a reglamentos tácticos basados en estudios y análisis de realidades muy diferentes; percibió la necesidad de elaborar estudios estratégicos independizados doctrinariamente de normas extranjeras, constituyendo un doble reto: el de crear una doctrina nacional de guerra de acuerdo con los factores políticos, sociales, económicos y geográficos de la realidad y el de luchar contra un grupo alienado con la ortodoxia, quienes consideraban la inmutabilidad de la ciencia y arte de la guerra, determinada por países desarrollados, actores en la Segunda Guerra Mundial y sus guerras de dominación colonialista.

“No sólo se centró en lo militar, ya que consideró dependerá directa y sustancialmente del valor de las fuerzas espirituales y materiales del país y de la forma como éstas se encuentran organizadas, adaptándose a la satisfacción de las necesidades de la guerra, lo cual implica realizar estudios

⁸ Parra Herrera, Germán Gral. Brig. “Una vida al servicio de la Institución”. *Revista Actualidad Militar* (Lima), N° 265, Nov-Dic, 1980, pp. 16-17.

⁹ Comisión Permanente de Historia del Ejército del Perú. “La Gesta de Lima” (Lima), 1981, pp. 341-342.

que permitan determinar, dónde está y cómo se halla sustancialmente nuestra propia potencialidad”¹⁰.

La dependencia cultural-militar se inclinaba, desde 1950 para adelante, hacia doctrinas militares americanas, pero Marín reclamaba que se debería ir creando una doctrina propia, acorde con la naturaleza geográfica, política, económica, social y cultural del Perú. Es decir, estudiar todos estos campos para plantear soluciones donde actúe el soldado peruano; que si se impregnó de doctrinas españolas, francesas y americanas, ya era hora de buscar una propia.

Como Director de la Escuela Militar, encauzó la marcha del plantel, conteniendo un depurado cuerpo de doctrina en todo lo concerniente a la formación moral, intelectual y física del oficial y siguiendo las pautas de la llamada educación dirigida, que perseguía el conocimiento del educando para orientarlo, estimularlo y lograr el afianzamiento de su carácter y el vigor de su mente.

En un Discurso-Memoria, leído en la ceremonia de clausura del año de estudios en 1945, Marín señaló el camino a seguir en tan arduo y noble quehacer, en estos términos: “Nuestras Escuelas se ven a menudo absorbidas por la parte relativamente más fácil de su misión, que es la de instruir; más fácil, porque los resultados se constatan con respuestas y se materializan en cifras”¹¹.

Y al respecto manifiesta: “frecuentemente esas constataciones se estiman satisfactorias sólo por la cantidad de conocimientos que el alumno retiene en la memoria, prescindiendo de su habilidad para aplicarlos, es decir, para servirse de aquellos en la acción”¹².

Y ya que la teoría y la acción (*praxis*) deben constituir una unidad, expresa que:

“Trataremos de evitar este inconveniente, haciendo que la adquisición de conocimientos no sea la finalidad de la enseñanza, sino el medio de formar hombres de acción, es decir, hombres capaces de resolver por sí mismos las dificultades que les opongan las realidades de la vida de paz y las tremendas responsabilidades del campo de batalla”¹³.

¹⁰ Merino Amand, Marco Tte. Crl. Ep. “Las preocupaciones del Gral. José del Carmen Marín Arista sobre la cultura de la dominación: una primera aproximación”. Revista *Expresión Militar* (Lima), Año IV, N° 11, 2002, p. 89.

¹¹ *Historia de la Escuela Militar del Perú*. Lima, 1962, p. 113.

¹² *Loc. cit.*

¹³ *Loc. cit.*

Un año después, en su discurso leído en la ceremonia de clausura del año académico-militar de 1947, Marín sintetizaba la labor cumplida en la formación de oficiales, con estas palabras: “Nos hemos esforzado por conocer individualmente a nuestros cadetes, a fin de estimular sus buenas cualidades, inculcarles sanos principios morales y de civismo y corregir sus defectos”¹⁴.

Para la observación de la vida diaria tanto en la Escuela como fuera de ella:

“...hemos utilizado todos los incidentes de la vida diaria de los alumnos, tanto en la Escuela como fuera de ella; la observación permanente del comportamiento individual de cada uno y de los resultados alcanzados en sus estudios, todo lo cual ha sido sometido al análisis metódico del Gabinete Psicotécnico para determinar sus posibles causas así como para la acción adecuada, para eliminarlas o robustecerlas según convenga”¹⁵.

Con respecto a la necesidad de activar el aspecto cultural y el del deber, manifiesta:

“...hemos estimulado las actividades culturales de los cadetes dejando amplio margen a su iniciativa; periódicamente hemos hecho el comentario impersonal de los antecedentes y consecuencias de sus acciones meritorias, de sus faltas, para deducir enseñanzas. Estos y otros medios hemos empleado, con miras a formar oficiales que se conduzcan por sí mismos sin apartarse jamás de la senda del honor, de la dignidad y del cumplimiento austero del deber”¹⁶.

Y sobre la formación intelectual de los cadetes sostiene que:

“En la formación intelectual de los cadetes, hemos tratado de definir con la mayor precisión posible lo que debe saber hacer el oficial egresado de esta Escuela, para que cumpla eficientemente sus funciones inmediatas en los cuerpos de tropa y la formación espiritual que debe recibir para que posea en sí mismo las posibilidades de su perfeccionamiento ulterior, por esfuerzo propio”¹⁷.

¹⁴ *Loc. cit.*

¹⁵ *Loc. cit.*

¹⁶ *Loc. cit.*

¹⁷ *Loc. cit.*

En setiembre de 1948, Marín dictó un ciclo de conferencias sobre: “Bases en que reposa la preparación del Ejército”, destacándose la prioridad que le daba a la formación intelectual y moral del soldado. Posteriormente,

“...por Decreto Supremo del 21 de diciembre de 1948, se nombró una Comisión encargada de armonizar las acciones de los organismos del Estado y de buscar la unificación de las Fuerzas Armadas, en tiempos de paz y de guerra, visando su preparación integral. La Comisión debía hacer los estudios correspondientes y preparar los dispositivos legales, para crear los organismos necesarios y dictar las disposiciones adicionales... de acuerdo a este Decreto Supremo se designó a Marín presidente de la Comisión”¹⁸.

En 1950, fue nombrado Director del Centro de Altos Estudios Militares (CAEM), fundado gracias a su visión de futuro, quien a la luz de los lemas: “Las ideas se exponen, no se imponen” y “Con la voluntad y el saber se asciende a la gloria”, planteó la necesidad de estudiar e investigar profundamente la Defensa Nacional. Bajo su organización y dirección, se generó una corriente innovadora para la consecución del Bien Común, por medio de dos aspectos fundamentales: el Bienestar General y la Seguridad Integral, con las acciones de Desarrollo y Defensa Nacional.

Bajo su filosofía, se inició el proceso de la Política Nacional llamándose Política del Estado, que se empezó a ejercer en todos los campos de la vida, para alcanzar los fines fundamentales de Bienestar de la nación próspera, mediante la suficiencia económica y Seguridad Integral del Estado, como condición necesaria e ineludible para el logro del Bienestar. Se constata que en todo este proceso, el agente fundamental y exclusivo de esa transformación, es el ser humano y por ende el único beneficiario, es decir que todo es por él y para él.

El 15 de junio de 1951, en la ceremonia de inauguración, Marín expuso los lineamientos generales de los estudios y trabajos a realizar inmersos dentro de conceptos humanísticos y de desarrollo, cuyos aspectos más resaltantes fueron los siguientes:

Sobre la finalidad de la Institución dice:

“Este Centro tiene por finalidad realizar estudios y trabajos destinados a la capacitación superior para el ejercicio del Alto Mando, cuya necesidad

¹⁸ Arbulú Galliani, Guillermo Gral. Div. *El Ejército y la Ingeniería militar en el siglo XX. 1900-1980*. Lima, 1987, Vol. I, p. 354.

sentida, hace muchos años en el ejército, será de hoy en adelante satisfecha, merced a las disposiciones pertinentes de las novísimas Leyes de Ascensos y Orgánica del ejército, fruto de las reformas que fueron estudiadas por orden del señor Presidente de la República e impartidas personalmente, desde el día siguiente de haber asumido las elevadas funciones de Presidente de la Junta militar de Gobierno; esa orden fue ratificada por el D.S. de 21 de diciembre de 1948, cuyos considerandos tenían las normas esenciales para orientar la estructuración de los proyectos de las mencionadas leyes y designada la comisión encargada de prepararlos, cuya presidencia me honró la superioridad”.

Sobre el análisis y discusión de los problemas de Defensa Nacional, otra de las tareas a que dedicarse sostiene que:

“En este Centro de Altos Estudios Militares se analizarán y discutirán los problemas de Defensa Nacional y, en el marco de ésta, los que incumben al Alto Mando, o sea los que se relacionan, en sus aspectos más elevados, como la preparación integral del ejército desde tiempo de paz y su empleo en campaña, en enlace con las fuerzas del mar y aire”.

Pero, que:

“En la hora suprema de la prueba, las fuerzas armadas siguen siendo el elemento principal de la lucha y por lo tanto, de la seguridad externa de la nación, como lo confirma el hecho, no desmentido hasta hoy en la historia de la derrota de aquellas que dejan al país a merced de sus adversarios. Pero, la potencia inicial de esas fuerzas armadas, así como el mantenimiento de su capacidad combativa en el curso del conflicto depende directa y sustancialmente del valor de las fuerzas espirituales y materiales del país y de la forma como éstas se hallen organizadas y adaptadas a la satisfacción de las necesidades de la guerra”.

Para los miembros del CAEN, la solidez de los valores morales de la Nación, conducen a la victoria:

“Esto es evidente para nosotros, sin remontarnos a la historia, puesto que nos ha sido dado presenciar el hundimiento de ejércitos de los más aguerridos, por la desorganización del frente interno y la quiebra de los valores morales de su nación; y para que no haya lugar a dudas, hemos visto también que la solidez en ese frente y firmeza de esos valores morales, han sido premiados con la victoria, a pesar de serios reveses iniciales en el campo de batalla”.

Por esta razón se abordará el estudio del proceso integral del país para su defensa:

“... a fin de poner en evidencia las ideas directrices que la norman, el papel relativo de las fuerzas armadas y de las fuerzas vivas, la relación de todo orden que existe entre ambas; finalmente, para definir cómo se realiza y en qué se traduce la colaboración que corresponde al Alto Mando, en la determinación de sus necesidades de guerra, sobre todo, en lo referente a la de los medios que el país debe disponer para garantizar su seguridad integral”.

Se ha hecho necesario, agrega, que:

“Un grupo selecto de profesionales, entre los que se hallan catedráticos de nuestras Universidades y Escuelas Superiores, han aceptado, patriótica y desinteresadamente, ilustrarnos en estos elevados aspectos, así como los relativos a política internacional, desde el punto de vista de la previsión de los conflictos armados y del conocimiento de los elementos de juicio que de aquella, interesan al estratega. Estas cuestiones serán tratadas en 30 conferencias seguidas cada una de los trabajos en seminario, a cargo de 20 conferencistas”.

Y añade: “Ninguna ocasión más propicia que ésta para expresar, a esa élite de hombres de acción de las diferentes actividades del país, nuestro profundo agradecimiento por su invalorable ayuda”.

Y finalmente reitera los objetivos que los estudios deben conducir a la preparación teórica para la acción:

“...por consecuencia, las ideas doctrinarias que analicemos serán aplicadas a nuestros casos propios, tratando de llegar a conclusiones que probablemente, por falta de datos suficientes o de tiempo, no constituirán, en su mayor parte, soluciones sino más bien planteamientos fundamentados de nuestros problemas; pero en lo que sí insistiremos al máximo es en la búsqueda y determinación de los métodos más adecuados para resolverlos”¹⁹.

En estos momentos Marín planteaba la necesidad de la capacitación del Alto Mando, quien sería el que dirigiera la acción en caso de un conflicto, y debería hacer un estudio detallado militar para conocer si el país estaría

¹⁹ *Ibid.*, pp. 16-17.

preparado para hacer respetar sus derechos vitales por las armas; sólo el Comando era el llamado a informar sobre estas posibilidades.

Estas posibilidades son complejas y relativas. Complejas, porque reposan fundamentalmente “en las fuerzas morales, políticas, económicas, industriales y financieras de la nación, de donde provienen sus cuadros de oficiales y sus efectivos y relativa, porque ella no se explica, no tiene sentido, sino por lo que se quiere hacer y por las resistencias que se opongan a nuestra acción...”²⁰

Así como se necesita saber de los medios con los que se cuenta para hacer frente a un conflicto bélico, siempre le dio mucha importancia al factor humano, desprendiéndose que el valor de un ejército está dado por el de sus oficiales que deben ser moral y profesionalmente capacitados y así dar ejemplo al conjunto de hombres que dirigen. El Comando, debe preocuparse por la formación a través de varios medios, como las escuelas, pero ellas, no pueden enseñarlo todo, esto depende del esfuerzo individual de cada persona.

Las fuerzas vivas del país, es decir el elemento humano, constituyen atención especial para Marín, este factor humano

“...no se mide solamente en cifras, sino también por la educación cívica de los ciudadanos, por sus cualidades morales y por su grado de instrucción...incumbe al Comando orientar la acción bien conocida que se lleva a cabo en los cuarteles, pero principalmente la que se ejerce sobre la élite del país, en los centros de enseñanza, porque allí se encuentra el futuro elemento director de la nación en todas las actividades y al que es necesario, darle nociones precisas y suficientes sobre las necesidades, medidas y previsiones que implica la defensa nacional, puesto que sobre él recaerá un día la pesada responsabilidad de hacer frente a ellas”²¹.

Una vez más es posible constatar que José del Carmen Marín pone mucho énfasis en el aspecto educacional de las fuerzas vivas del país, pero se trasluce también que para educar es muy importante poseer un sólido prestigio moral y espiritual, al afirmar que:

“...los más brillantes razonamientos no nos harán estimables ante nuestros conciudadanos sino lo somos ya previamente por nuestra abnegación,

²⁰ Marín, José del Carmen Tte. CrI. *La organización del Alto Comando del Ejército*. Lima, Escuela Militar, 1942, p. 6.

²¹ *Ibid.*, p. 34.

probidad, espíritu de trabajo y competencia profesional. Por el contrario, pensar que obtendremos esa estimación sin merecerla, sólo en nombre de los grandes intereses de la defensa del país, es engañarnos y atentar contra esos altos intereses”²².

Desde su alto cargo de Director del CAEN, dictaba constantemente conferencias sobre diversos temas, pero particularmente, sobre el rol del Estado en el aspecto de la defensa nacional y el rol que le cabía a la persona humana, dentro de la política de bienestar general que el Estado debía proponer.

La idea de Marín es que el Estado tuvo su origen y fundamento en la sociedad de la cual formamos parte y no accidentalmente sino por causas que emanan de la naturaleza humana.

En primer lugar, los humanos somos entre los seres vivientes los más desamparados y debido a su naturaleza pensaron en asociarse; este pensamiento los hizo conocer, expresar cómo son las cosas y luego explicarlas. Las verdades encontradas le sirvieron para descubrir otras nuevas y por tanto, enriquecer su mente.

El ser debe seguir desarrollando su razón hasta hacerse dueña de ella y de sí mismo:

“...ese es su destino y no podrá lograrlo sino por el predominio del espíritu sobre la materia, que es lo que da calidad a la persona humana; lo que la distingue de otros animales y la eleva por encima del común de sus semejantes para ser guía y ejemplo de ellos. Gracias al predominio del espíritu y de su libertad, se forja su propia ley, su línea de conducta en la vida... sus necesidades más intensas no son las enraizadas en su cuerpo sino las que emanan de su espíritu: justicia, libertad, dignidad, honra, son necesidades específicamente humanas...”²³

Y en suma:

“...manteniendo esta jerarquía del espíritu sobre la materia, la persona humana no alcanzaría la solución plena de su problema existencial sino por la satisfacción armónica de sus necesidades espirituales y materiales. A este Estado ideal llamamos bienestar o la satisfacción adecuada y oportuna de

²² *Ibid.*, p. 36.

²³ CAEN. *Procesos fundamentales*. Chorrillos, 1972, pp. 74-75.

las necesidades espirituales y materiales de la persona humana, considerada individual y colectivamente”²⁴.

Esta sensación de bienestar, es la que ha presidido en la historia la evolución de las sociedades y para este fin, son elegidos entre sus miembros a las personas a quienes encomienda su representación, invistiéndolas de poder para que establezcan las normas de sus relaciones, las apliquen y las hagan evolucionar con el fin de estimular el esfuerzo hacia el bien común.

La sociedad, así organizada es lo que constituye el Estado, que tiene por consiguiente alcanzar y mantener el bienestar de todos los miembros de aquella, esa es su razón de ser.

Marín plantea que para que el Estado pueda alcanzar el bienestar colectivo, debe tener seguridad. El conjunto de medidas y de previsiones que el Estado adopta para garantizar su seguridad integral, constituyen el plan de su política de seguridad o Plan de Defensa Nacional.

La seguridad no constituye un fin en sí misma, sino que deriva de la acción que realiza el Estado en procura del bienestar; pero es condición necesaria e ineludible de éste.

Bienestar y Seguridad las persiguen todos los Estados, cuando estas finalidades se concretan en resultados se constituyen en Objetivos Nacionales que comprenden dos partes: encarnar los intereses vitales y aspiraciones de la nación y tener soberanía.

Puesto que los Objetivos Nacionales son los fines por alcanzar con la acción de un Estado, es lógico definirlos concretamente o determinar los hechos por realizar para el logro del Bien Común y Seguridad Nacional.

Por otra parte Marín plantea que para que el país alcance el Bienestar y su Seguridad, debe ejercer lineamientos dentro de una Política de Estado, o desarrollo planificado de la potencialidad del país, pero desarrollo permanentemente condicionado por las necesidades de Bienestar y Seguridad.

“Por consiguiente, con la planificación del desarrollo se trata en síntesis de transformar la realidad nacional del país y de hacerla evolucionar convenientemente, con el fin de adecuarla al mejoramiento permanente de las condiciones de existencia humana y de alcanzar y mantener mejores niveles de vida para sus habitantes”²⁵.

²⁴ *Loc. cit.*

²⁵ *Ibid.*, p. 87.

La única fuente de todos los medios que el Estado necesita para la realización de sus planes de Bienestar y Seguridad es el Potencial Nacional o las fuerzas espirituales y materiales de la nación. Este Potencial cuenta con dos factores esenciales: el Humano y el Económico.

Marín destaca que en una nación el factor humano es esencial y determinante, puesto que todo es por él y en función de él. El hombre, individuo racional y libre, es el único capaz de pensar y por tanto de hacer.

Su filosofía humanista, la recalca en el siguiente párrafo:

“...él (el hombre) es un creador de valores, el único que los comprende y trata de darles realidad material en el tiempo y en el espacio o sea que es un creador de cultura y sólo él concibe la divinidad, la justicia, la belleza, la verdad, el bien, la vitalidad, etc., y trata de dar existencia real a estos valores y de ponerlos en práctica por la religión, el derecho, al arte, la ciencia, la moral, la organización económica, etc.”²⁶

En cuanto al factor económico, sostiene que el hombre lo necesita para procurarse bienes y servicios con qué satisfacer sus necesidades materiales; comenta que hasta para ser virtuoso se requiere de un mínimo de bienes materiales, esta es la condición de la naturaleza humana, o por lo menos, del común de la gente.

Observando el sistema de relaciones interpersonales, se desprende que este se basa en el respeto de los derechos inmanentes de la persona humana y de los fueros de su dignidad

“...dentro del más amplio concepto de libertad, que es el bien supremo de las personas y de los pueblos, el fundamento de toda responsabilidad y, por tanto de todo derecho. Esos mismos principios presiden nuestra organización política, democrática y nuestro sistema económico capitalista. Nuestra cultura, se inspira en las normas y patrones de vida de la Civilización Occidental.”²⁷

Respecto al entorno geográfico o natural en que se desenvuelve el ser humano, dice que éste es un desafío a la inteligencia, voluntad y demás capacidades del hombre, quien responderá a esos desafíos de diversas maneras: sea sometién dose y adaptándose pasivamente al medio o tratando de dominarlo y sobreponerse a él.

²⁶ *Ibid.*, p. 94.

²⁷ *Ibid.*, p. 98.

Por determinadas características el medio, es la fuente originaria de todos los bienes y determina el género de actividades de sus habitantes, su distribución en el territorio y de modo general la ecología humana y natural

“...el medio físico influye en la naturaleza psicobiológica del hombre y por tanto en lo social, en lo económico y en lo cultural: le plantea un desafío en términos de facilidades y de dificultades a su existencia. Las armas para vencer a este desafío son la ciencia, la técnica y la tecnología, cuyo empleo debe estar iluminado por un humanismo sincero. En suma, exige del hombre una capacidad integral.”²⁸

Ya que el Bienestar de la persona humana es el fin del Estado, Marín define a la persona como el hombre en general, que lo convierte en actor y realizador de su propia vida.

Define filosóficamente a la persona como sustancia, individual, espiritual, de naturaleza material y libre.

“Soy porque estoy dotado de conciencia, que es lo que da la certeza de lo que pienso, siento y quiero. Comprendo y pienso, porque estoy dotado de razón. Me decido porque tengo voluntad. Elijo, porque tengo libertad. Soy responsable, porque la libertad me dota de responsabilidades. Me realizo y me supero, por el ejercicio de mi libertad. Tengo una vocación, es decir un impulso, una aspiración de perfeccionamiento personal.”²⁹

Esta persona tiene derecho a la vida física, con las condiciones necesarias; a la transmisión de una vida física o fundación de una familia; a la vida del espíritu ya sea moral o religiosa; a las libertades requeridas para el desarrollo de la vida y a las condiciones sociales para el desarrollo personal. Estos derechos, según José del Carmen Marín, deben estar inmersos en un orden social óptimo para el país, que se apoye en el respeto a la persona humana, el respeto del bien común y en las relaciones jerárquicas entre persona y bien común.

Hay que relieves que el general Marín estaba permanentemente preocupado por el bienestar de la persona humana, pero este bienestar es condicionado por la seguridad. Al respecto hay una anécdota que ubica mejor el pensamiento de Marín. Cuando en las bodas de plata del CAEN, el

²⁸ *Ibid.*, p. 100.

²⁹ *Ibid.*, pp. 108-109.

diario *El Comercio*, le hizo una entrevista y le preguntó ¿qué es la Defensa Nacional?, él manifestó lo siguiente:

“Nosotros los de cultura, podemos saber lo que es la Defensa Nacional, pero ¿podrá entender lo que es la Defensa Nacional un hombre pobre sin trabajo, que vive en una casa de esteras sin techo, sin piso, con los hijos enfermos y él sin trabajo?...no, él no podrá entender la Defensa Nacional, porque no tiene nada que defender”. Luego agregó que lo que hay que hacer es darle algo a la persona que defender. “El bienestar condiciona la seguridad y por eso los planes de desarrollo y defensa deben ser concebidos y realizados simultáneamente y coordinadamente, de ninguna manera ni separados ni sucesivamente...”³⁰

En la década de 1970, Marín fue más enfático respecto a la presencia rectora del Estado. Para entonces, el Bienestar General de la población permanecía en el centro de los argumentos, es decir, la satisfacción adecuada y oportuna de las necesidades espirituales y materiales de la persona, tanto en su dimensión individual como en la colectiva, agregando que las convulsiones sociales surgen cuando estas demandas no son satisfechas debido a la ineficacia de las instituciones.

La filosofía humanista de Marín, comprendía al Estado como la sociedad organizada y representada, teniendo como finalidad suprema el bienestar de sus miembros mediante el progreso y el crecimiento económico conseguidos con medios propios.

El pensamiento de José del Carmen Marín Arista, concebía que el desarrollo de la persona humana, dependía del avance del país, lo que sólo podía ser alcanzado bajo la condición de que todos y cada uno de los sectores que componen la sociedad peruana, también superasen sus diferencias. Era por ello, que surgió la necesidad imperiosa de construir espacios como el CAEN y, aún más, aspirar a la generación de una institución cuyo espectro fuera más amplio: es lo que décadas más tarde sería el Instituto Nacional de Planificación, entidad crucial para entender los lineamientos bajo los cuales se levantó el estado desarrollista de los años 1960-1970.

El general José del Carmen Marín Arista falleció el 6 de diciembre de 1980, hasta la víspera de su muerte, se encontraba en perfectas condiciones físicas e intelectuales. Su desaparición fue muy sentida tanto en el medio

³⁰ Trigoso Reyna, Luis Gral. Ep. *Testimonios de ayer, de hoy, de siempre*. Lima, CAEN, Publicación Oficial, Año 1, N° 1, 2000 p. 29.

castrense como civil, porque tal como lo reconoció el entonces Presidente de la República Fernando Belaúnde Terry, durante sus exequias cuando mencionó que la desaparición de Marín constituía una pérdida nacional, no sólo por lo que realizó en el campo militar, sino también en las vastas actividades que desarrolló siempre inspirado en el Perú.

Hay que resaltar que sus principales cualidades fueron el talento y la modestia. Siendo un hombre multifacético, fue sobre todo un gran maestro, conocedor de la realidad nacional y gran humanista que amó profundamente a su patria.

La idea central de su pensamiento se puede resumir en sus elocuentes palabras: “Los dos grandes aspectos de la realidad humana son: el Social y el Económico, que no son otra cosa que el Hombre y su Mundo de creaciones, o sea la causa y el efecto”³¹.

³¹ *Ibid.*, p. 31.

Bibliografía

- Arbulú Galliani, Guillermo Gral. Div. *El Ejército y la Ingeniería militar en el siglo XX. 1900-1980*. Lima, Vol. I, 1987, p. 354.
- CAEN. *Procesos fundamentales* (Chorrillos), 1972.
- CAEN. *Revista de Publicación Oficial* (Lima), N° 1, 2000.
- Comisión Permanente de Historia del Ejército del Perú. “La Gesta de Lima”. Lima, 1981.
- Comisión Permanente de Historia del Ejército del Perú. “El Ejército en la República: siglo XX”. Lima, 2005.
- Comisión Permanente de Historia del Ejército del Perú. “Apuntes históricos de héroes y personajes militares del Perú”. Lima, 2006.
- Historia de la Escuela Militar del Perú*. Lima, 1962.
- Marín, José del Carmen Tte. Crl. *La organización del Alto Comando del Ejército*. Lima, Escuela Militar, 1942.
- Merino Amand, Marco Tte. Crl. EP. “Las preocupaciones del Gral. José del Carmen Marín Arista sobre la cultura de la dominación: una primera aproximación”. Revista *Expresión Militar* (Lima), Año IV, N° 11, 2002.
- Parra Herrera, Germán Gral. Brig. “Una vida al servicio de la Institución”. Revista *Actualidad Militar* (Lima), N° 265, Nov-Dic, 1980.
- Toche, Eduardo. *Guerra y democracia. Los militares peruanos y la construcción nacional*. Lima, DESCO.
- Trigoso Reyna, Luis, Gral. EP. “Concepción humanista del fundador del CAEN”. Revista *Desarrollo y Defensa Nacional* (Lima), N° 19, 1999.

Trigoso Reyna, Luis Gral. EP. *Testimonios de ayer, de hoy, de siempre*. Lima, CAEN, Publicación Oficial, Año 1, N° 1, 2000.

Velásquez, V; Medina, L; Mendoza, R. *Centro de Altos Estudios Nacionales. 50 Aniversario*. Lima, 2000.

JUAN B. LASTRES QUIÑONES (1902-1960) MÉDICO, HISTORIADOR, Y MAESTRO HUMANISTA

Magdiel Gonzales Menéndez

Médico Cirujano, maestro, investigador e historiador estudioso de los procedimientos terapéuticos y quirúrgicos de las antiguas civilizaciones, así como de los progresos científicos registrados hasta las primeras décadas del siglo XX. Nació en Chiclayo, el 6-I-1902 y falleció en Lima el 15-I-1960. En su ciudad natal siguió sus estudios primarios y terminó los secundarios en el Colegio Nacional San José.

En el año de 1918, se trasladó a Lima e ingresa a la Universidad de San Marcos, realizando sus estudios preparatorios en la Facultad de Ciencias Naturales; después de dos años, en 1920, ingresa a la Facultad de Medicina. Luego en 1928, opta el grado de Bachiller en Medicina con la tesis titulada: *Consideraciones sobre los fundamentos de las principales clasificaciones de nefropatías, en especial de la alemana de Volhard-Fabí*; en marzo del mismo año se recibió como Médico-Cirujano. Como Doctor en Medicina se graduó en 1935 con la tesis *Investigación histórica del pasado nervioso peruano*. Viajó a diversos países de Europa para seguir estudios de perfeccionamiento y se especializó en el Sistema Nervioso y Glándulas de secreción interna.

El Doctor Lastres Quiñones, siempre estuvo preocupado por la salud en el país y en dicha perspectiva investigó sobre las enfermedades y los diversos aspectos de la evolución de la Medicina en el Perú; fruto de esas investigaciones es su producción bibliográfica que comprende 64 títulos entre libros y folletos, 163 artículos y ensayos, 33 discursos y 5 memorias.

Los temas que mayormente trató fueron sobre Neuropsiquiatría e Historia de la Medicina Peruana. Los trabajos que más se citan son: *El doctor José Manuel Valdés* (1932); *El pensamiento biológico de Unanue y algunas consideraciones sobre el clima* (1933); *Investigación histórica del pasado nervioso peruano* (1935); *La semiología en el Perú* (1935); *Conferencia de propedéutica médica* (1937); *Las enfermedades nerviosas en el coloniaje* (1938); *Terremotos, hospitales y epidemias de la Lima colonial* (1940); *Clínicos de ayer y hoy* (1941); *La obra histórica de Hermilio Valdizán* (1941); *La Medicina en la obra de Guaman Poma de Ayala* (1941); *La enfermedad de La Mariscala* (1942), ampliada en *Una neurosis célebre* (1945); *Lope de Aguirre, el Rebelde*, en colaboración con Carlos Alberto Seguí, estudio histórico psicológico (1942); *Vida y obras del Doctor Miguel Tafur* (1943); *Las neurobartolenosis* (1943) distinguida en 1946 con el premio Hipólito Unanue; *Garcilaso y la Medicina* (1944); *Historia de la Medicina peruana*, su obra principal,

publicada en tres volúmenes, que estudia desde los procedimientos terapéuticos y quirúrgicos de las antiguas civilizaciones hasta los progresos científicos registrados en los umbrales del siglo XX, y que mereció el premio nacional otorgado a la especialidad (1951); *La cultura peruana y la obra de los médicos de la Emancipación* (1954); *Hipólito Unanue* (1955); *La Medicina en el descubrimiento y la conquista del Perú* (1956); *El pensamiento de William Harvey en la Medicina peruana* (1957); *Daniel Alcides Carrión* (1957); *La salud pública y la prevención de la viruela en el Perú* (1958); *Médicos y cirujanos de Pizarro y Almagro* (1958). También contribuyó al conocimiento de la verruga peruana, en sus aspectos neurológicos y publicó: *Complicaciones nerviosas de la verruga peruana* (1934); y *Encefalopatías en la verruga peruana o enfermedad Carrión* (1956).

Por ser su obra más relevante la *Historia de la Medicina peruana*¹, ésta será la base para este estudio sobre el Dr. Juan B. Lastres y sus conceptualizaciones sobre el estado de la condición humana en cada una de estas etapas.

Luis Antonio Eguiguren², refiriéndose a la *Historia de la Medicina peruana*, manifiesta que el doctor Juan B. Lastres sigue la huella de Valdizán, y que como el Dr. Julio C. Tello y tantos otros peruanos, dedicaron horas de su vida para transmitir el resultado de sus investigaciones. En el caso de Lastres el estudio de la Medicina peruana, al igual que otros intelectuales peruanos, lo hace desde su perspectiva profesional. Lastres llegó al conocimiento del Perú profundo siendo cirujano del ejército, ocupación que le permitió recorrer el territorio del país, posibilitándole, además, un mayor acercamiento a la realidad peruana.

Con esta experiencia y sus dotes de investigador ofrece diferentes temas, propios del desarrollo histórico de la medicina, desde la época incaica, la colonia, y la naciente república.

Sobre la medicina en el mundo incaico sostenía el Dr. Lastres y con razón que, cuando inicia su trabajo, no había ninguna investigación sistematizada de la medicina incaica³; generalmente lo que se presentaba eran

¹ Lastres, Juan B. *Historia de la Medicina peruana. Historia de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos*, publicada bajo la dirección de Eguiguren, Luis Antonio. Lima, UNMSM, 1951, Tom. V, (3 Vols.): Vol. I. *La Medicina Incaica*, 352 pp.; Vol. II. *La Medicina en el Virreinato*, 368 pp.; Vol. III. *La Medicina en la República*, 386 pp.

² Eguiguren, Luis Antonio. En la Presentación de la obra la *Historia de la Medicina peruana*, Tomo V de la *Historia de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos*. Lima UNMSM, 1951, Vol. I, p. VIII.

³ Lastres. *Ob. cit.*, Vol. 1, p. 7.

algunos elementos de la medicina pero, desde la perspectiva occidental y otros trabajos negaban la existencia de la medicina en el imperio incaico.

Para poder analizar esta problemática Lastres se plantea el estudio psíquico y antropológico del hombre del incanato, pero lo realiza en el marco de sus costumbres, especialmente de la religión, pues como se sabe estos factores de la vida incaica estaban muy ligados al diagnóstico y tratamiento de las diversas patologías, llegando a la conclusión que se daban dos formas de ejercicio de la medicina: la mágica y la racional, formas íntimamente ligadas, pero que por necesidades didácticas, él las estudia separadamente. El estudio de la medicina en el incanato lo lleva a considerar su estructura social, sus destrezas en la cirugía, especialmente en materia de trepanaciones craneanas. Lastres estudia los sufrimientos y dolores que se presentaban en sus pobladores e igualmente, analiza sus temores psíquicos y sus desviaciones sexuales.

Inicialmente su trabajo lo aborda, como ya se ha señalado, a partir del conocimiento de las fuentes históricas a las que recurre, pero haciendo hincapié que esa visión no está referida a una historia política, sino más bien, a la descripción de un proceso biológico. Por ello, se sirve de casi la totalidad de las Crónicas, sobre el pasado prehispánico, donde investiga lo concerniente a la medicina, el arte de curar o los procedimientos que se utilizaban, incluyendo el aspecto folklórico. Luego estudia a la civilización incaica o del Tahuantinsuyo: analiza las características que asume esa sociedad, donde no existía la propiedad privada, sino un colectivismo agrario, un singular socialismo de Estado, bajo un gobierno despótico, explicando, igualmente, su dimensión geográfica, que abarcaba a varios países de la actual América del Sur.

Aspectos culturales que resalta Lastres es el conocimiento, dentro de la química, del índigo que aplicaron en el teñido de las fibras textiles que permite, hasta el presente, admirar y constatar la firmeza y calidad de los colores aplicados.

La literatura como parte de esa civilización y como lo señala Lastres, citando a Carlos Burga Larrea⁴, manifiesta que tuvo las características literarias de fuerza en la épica, emoción en la lírica e intensidad que llega a la grandeza en la dramática. Realidad y fantasía, ingenuidad y sentimiento, predisposición literaria y hasta cierto grado para perfeccionar la forma, fina intención, agudeza en el decir, lucimiento para captar sensaciones y otras

⁴ Burga Larrea, Carlos. Citado por Lastres Juan B. *Ob. cit.*, p. 34.

imágenes. Este aspecto cultural entre realidad y fantasía en la literatura, también se manifiesta en las prácticas de la medicina mágica.

El Dr. Lastres, con el estudio del mundo incaico, trabaja sobre las concepciones y las prácticas de la medicina mágica. Reflexiona sobre la medicina racional, en especial la que se tiene en la época del Inca Pachacútec. Las yerbas, dice, debían ser conocidas en toda sus propiedades para el arte de curar, pero sin embargo, las concepciones mágicas, no quedan desarraigadas completamente de la inteligencia de los herbolarios o médicos indígenas, la práctica de la medicina adopta un carácter más conforme con la realidad de los casos que debe atender el hombre que cura. Los hombres que ejercían el arte de curar, llegaron a conseguir éxitos asombrosos en su actividad humana, pues los cirujanos desde la etapa preincaica llevaron a cabo proezas audaces que actualmente son reconocidas, como es el caso de las trepanaciones craneanas y los instrumentos quirúrgicos que utilizaron. Otra práctica unida a sus concepciones mágico-religiosas fue, el conservar el cuerpo mediante la técnica de embalsamamiento o momificación, igualmente, el enterrar con su patrimonio personal al fallecido, fue una concepción contraria a la occidental, pues no admitía el reparto hereditario entre sus parientes ni su comunidad.

Lastres refiriéndose a la cirugía dice: “El ‘hombre de las medicinas’, como los cirujanos arcaicos, practicaron su oficio en bien de la sociedad, con elevada ética y ejercitando el arte por el arte, sin esperar recompensas, ni honores”⁵ y concluye:

“Todo era por el bien de la colectividad. Sin códigos de moral, ni leyes que reglamentasen el arte, el médico del Incanato ejercitaba su oficio, protegido por la clase elevada y defendiéndose de los explotadores, charlatanes y envenenadores que infestaban las principales poblaciones indígenas”⁶

Con respecto a la medicina aborígen y el mundo actual sostiene Lastres que: “La medicina indígena, se desarrolló dentro del marco que le limitaba la civilización de aquel pueblo y como alto exponente de la cultura que había alcanzado... y que la cirugía era una práctica rutinaria...”⁷.

Agrega que: “Del estudio de su psicología, mentalidad pre-lógica y pensamiento mágico, se deduce la forma de concebir el mundo y los fenómenos biológicos, entre ellos la medicina”. Para Lastres la única ley que

⁵ Lastres. *Ob. cit.*, Vol. I, p. 285.

⁶ *Loc. cit.*

⁷ *Ob. cit.*, p. 316.

presidía la medicina y sus fenómenos es “la participación, que interviene también para explicar la causa de la enfermedad y la forma como debe tratarse” y que “existieron dos formas definidas del arte de curar: la mágica y la racional, casi siempre interpoladas”⁸.

Lastres concluye que todo lo que ha estudiado e investigado sobre la medicina aborigen:

“... indica la preocupación del hombre del Incario, para aliviar el sufrimiento humano, interpretar la causa de la enfermedad y contribuir a su curación, alejando la muerte, mejorando el standard de vida, haciendo que la tierra, diosa primera de su sistema religioso, fuera un lugar decente y habitable y, en que la convivencia humana se realizara en las mejores condiciones biológicas”⁹.

La conclusión, después de haber examinado este aspecto de la medicina en las culturas preincaicas e incaica, es que la obra de Lastres debe ser parte del currículum de un estudiante de medicina en el Perú y que los nuevos hallazgos arqueológicos, históricos psicológicos y culturales deben ser motivo de actualización y comparación con la medicina y sus avances actuales, con el fin de continuar su aporte a la actual cultura médica.

Con respeto al estudio de la medicina en el Virreinato, sostiene el doctor Lastres, que el conocimiento de la medicina colonial no puede comenzar solamente con el estudio en América, es necesario referirse a la influencia española y las distintas escuelas europeas que fueron traídas al Perú y que luego formaron parte de la cultura médica. Afirma también, que en el tratamiento de la medicina debe tenerse en cuenta el estudio del pensamiento filosófico, es decir que es necesario reflexionar sobre los grupos sociales, las instituciones y el alma de los hombres, con la perspectiva de conocer la vida y en este sentido es necesario conocer las orientaciones filosóficas de cada pueblo.

Inicia su estudio de la medicina en la Colonia con un panorama médico y filosófico, en el mundo y en España a principios del siglo XVI, que guarda estrecha relación con el inicio de la cultura médica. Es así, que indica que la medicina venida de España es importante para poder comprender la historia médica peruana; de tal forma se refiere a las distintas corrientes que surgieron en España, Italia y Francia, especialmente en las universidades de Bolonia, Padua y Montpellier. Las universidades de España como Alcalá de

⁸ *Loc. cit.*

⁹ *Ibid.*, p. 317.

Henares, Salamanca, Toledo, Córdoba, cultivaban la medicina árabe y también recepcionarían la influencia de las universidades de Francia e Italia.

Lastres, advierte que en el año de 1526, Pizarro y Almagro durante su viaje al imperio incaico tuvieron que enfrentarse a diversos tipos de enfermedades, entre ellas la “verruca”, que Garcilaso de la Vega dice que, es un enfermedad extraña y abominable, que consistía en multitud de verrugas que aparecían en la piel de todo el cuerpo, que muchas de ellas crecían desmesuradamente y se ponían como “brevas”, que sangraban mucho, afeando el rostro, pues, muchas “colgaban de la frente, otras de las cejas, del pico de la nariz, de las barbas y orejas”¹⁰.

Gran preocupación tiene Francisco Pizarro por estas nuevas enfermedades desconocidas por ellos y que refuerzan su idea de fundar Lima, tratando de que en la Ciudad se establecieran reglas mínimas de higiene; así españoles e indios construyen esta nueva ciudad como columna biológica de la nueva colonia, dice Lastres. Pizarro determina que se debe dotar a la ciudad naciente de todo lo necesario para su desarrollo, así mismo consigna normas para su buena marcha sobre la policía municipal. El arreglo de las acequias para la distribución del agua, el arrojado de basura, el entierro de cadáveres, así como la tala de árboles. Inclusive se implanta sanciones contra los indios y negros que mutilaran los árboles.

Desde la fecha de fundación de Lima el 18 de enero de 1535, Carlos V Rey de España regula el ejercicio de la medicina o la cirugía y prohibía la práctica de aquellos que no tuvieran grado. También informa sobre los primeros médicos que llegaron al Perú y que se presentaron al Cabildo de Lima solicitando permiso para ejercer la medicina.

La práctica médica, afirma Lastres, estuvo muy asociada al pensamiento cristiano, por tal razón la caridad y la filantropía eran los factores que más se daban en el tratamiento de las enfermedades; existían órdenes religiosas encargadas de organizar y administrar los diferentes hospitales; se puede decir que, la medicina en la colonia fue prácticamente asistencial, menos técnica pero con caridad y fraternidad cristiana¹¹. Desde casi inicios de la Colonia, se hace necesario contar con centros hospitalarios a fin de combatir las enfermedades en esa época.

Como parte de la preocupación por el desarrollo de la Medicina el Dr. Lastres, manifiesta, que a mediados del siglo XVII se pide al Rey para implementar en la Universidad la enseñanza de Anatomía y que recién en el

¹⁰ Lastres. *Ob. cit.*, Vol. II, p. 20.

¹¹ *Ob. cit.*, Vol. II, p. 40.

año de 1711 se dio dicha autorización. A mediados del siglo XVIII relata Lastres, fueron fundadas las dos primeras cátedras de Medicina, la Cátedra de Prima que se dictaba en la mañana y en la que se leía los libros de Hipócrates, Galeno o Avicena y la de Vísperas que se dictaba en las tardes en las que se hacía aplicación práctica de los conocimientos teóricos.

En su estudio de la Medicina en la República el Dr. Lastres, refiere que la cirugía en el siglo XIX se encontraba atrasada, a pesar de que habían ejercido ese arte excelentes prácticos y de existir una cátedra de anatomía¹². Con este entorno describe una intervención cesárea y los instrumentos con los que se contaba en aquella fecha. Hace referencia, igualmente, a las epidemias de viruela. Agrega que la UNMSM atravesaba una grave crisis económica; sin embargo, sí se daba la presencia de varios médicos que supieron enfrentar, no solamente a las enfermedades, sino también los problemas económicos que se presentaban en las instituciones médicas y otros graves problemas sociales como la discriminación racial. Sobreponiéndose a todos estos problemas, se constituyeron en grandes hitos en la medicina nacional médicos como los doctores Hipólito Unanue (Arica 1755 - Cañete 1833) y José Manuel Valdés (Lima 1767 - Lima 1843).

De Hipólito Unanue dice que fue un maestro, educador y prócer de la Independencia Nacional y se refiere a él como humanista y gran conocedor de los clásicos de la Patología General y de la Anatomía, en especial. Refiere que nació en la ribereña ciudad de Arica, el 13 de agosto de 1755, sus padres, don Antonio Unanue de Montalivert y doña Manuela Pavón y Salgado, descendientes directos de españoles peninsulares, no contaban con grandes recursos económicos; por el contrario, su padre –unos días antes del nacimiento– había quedado en las lindes de la miseria por la pérdida de una embarcación que constituía su única fuente de ingresos.

Refiere que fue quien también influyó, a la distancia, en la carrera de Cayetano Heredia en especial, cuando le recomienda a éste para que practique la necropsia a Sánchez Carrión. Sostiene así mismo, que éste tiene gran influencia en el estudio de las ciencias naturales y afirma que son necesarias para el país. En su cuadro sinóptico de la educación médica, se advierte el rol preponderante que da a la enseñanza de las ciencias naturales como la botánica, la física, la química y la mineralogía que dice será la piedra angular del edificio médico. Unanue fue el creador del Anfiteatro Anatómico de San Marcos y lo inauguró el 21 de noviembre de 1792; se preocupó por la

¹² *Ob. cit.*, Vol. III, p. 14.

higiene y la medicina preventiva, porque consideraba que la costumbre de enterrar a los personajes importantes en los templos, que se acostumbraba en España y se conservaba en Lima, resultaba perjudicial para los moradores de la ciudad de Lima. Pero sin duda lo más destacado fue su lucha contra la viruela siendo uno de los primeros en iniciar la vacunación oficial en 1802.

Para Lastres, una de las principales obras de Unanue es *El Clima de Lima* donde describe la ciudad capital, estudia también las aguas, los vientos y observaciones metereológicas. Trata en esta obra las influencias del clima sobre los seres humanos, sus efectos en las enfermedades y cómo éste influye para curarlas.

Lastres refiere que la obra de Unanue, no sólo es importante desde el punto de vista médico sino también, desde la idea del pensamiento científico de la época. Como se puede ver de la obra de Lastres, Unanue desde su regreso de Europa se dedica por entero a la política integrándose así a todos los peruanos que luchaban por la libertad del Perú. Contribuyó a la formación de la sociedad académica de Amantes del País (1790), en cuya publicación, *El Mercurio Peruano*, empieza a escribir bajo el seudónimo de “Aristo”. Los temas del *Mercurio Peruano* son diversos y de un interés notable; Unanue contribuye con artículos, cuya importancia ideológica se anuncia en la *Idea general del Perú* aparecida en su primer número.

Sobre José Manuel Valdés dice, que fue un célebre mulato, que nacido de humildísimos orígenes, pudo elevarse, merced a sus excepcionales méritos, a los más altos cargos y honores de la medicina peruana, así mismo fue lingüista, matemático, filósofo, teólogo, literato y humanista, quien exploró todos los campos del saber humano y en torno de ellos, dejó huellas de su clara inteligencia¹³.

Como lo señala el Dr. Lastres, sintió las resistencias sociales convencionales de esa época y casi siempre fue magnánimo con los que lo ofendían; muchas veces tuvo que responder con su irónica pluma, a fin de contener las diatribas. Así mismo, indica que Valdés, estudió en el Colegio de San Idelfonso, bajo la dirección del Padre Salía, donde hizo sus primeros ejercicios literarios aunque ya sentía la postergación de sus compañeros que no perdonaban su raza. La sociedad conservadora de fines del virreinato español le cerraba las puertas, pero él seguía desarrollando su intelecto en la literatura y en la teología, llegando a ser teólogo y gran conocedor de la lengua latina. Esta afición a las letras marchó por igual a la medicina y a los veintidós años se recibió de cirujano. La anatomía y la cirugía lo atrajeron

¹³ *Ob. cit.*, Vol. III, p. 129.

vivamente y así practicó en el Hospital de San Andrés al lado del doctor Juan de la Roca donde se orientó eficientemente en la clínica, la gran preocupación de su vida; pero tuvieron que transcurrir veinte años, para que después de la autorización del Monarca español Carlos IV pudiera optar el título de médico.

El trabajo del Dr. Lastres, abarcó los períodos del incanato, colonia y la república. Pero su estudio no sólo estuvo dirigido al ámbito histórico de la medicina en el Perú, revisó también otros campos como el científico y el académico, así se ocupó de la medicina en la Universidad de San Marcos y en la cultura europea, con el fin de encontrar los fundamentos de la ciencia médica occidental, indicando, por ejemplo, que en Europa de fines del siglo XVIII la idea preponderante acerca de la medicina preventiva se adoptara en el Perú, desarrollando un gran esfuerzo destinado a prevenir la viruela.

Otro de los aspectos relevantes en el trabajo del Dr. Lastres, en su estudio sobre el desarrollo de la Medicina en el Perú, es recordar el pensamiento y la trayectoria de médicos que no solamente contribuyeron al avance de la medicina, sino que fueron también artífices de las ideas nacionalistas, muchas de ellas se conocieron a través de las páginas del *Mercurio Peruano*. Su ejemplo de dignidad, estudio y trabajo queda aún latente como un faro que alumbró y alumbrará el desarrollo de la medicina en el Perú.

Bibliografía

De Juan B. Lastres

Historia de la Medicina peruana. Historia de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, publicada bajo la dirección de Eguiguren, Luis Antonio. Lima, UNMSM, 1951, Tom. V, (3 Vols.): Vol. I. *La Medicina Incaica*, 352 pp.; Vol. II. *La Medicina en el Virreinato*, 368 pp.; Vol. III. *La Medicina en la República*, 387 pp.

El pensamiento de William Harvey en la Medicina peruana. Lima, UNMSM, Ed. San Marcos, 1957.

La trepanación del cráneo en el antiguo Perú. Lima, UNMSM, 1960.

Otras obras consultadas

Basadre, Jorge. *Historia de la República del Perú*. Lima, Ed. Universitaria, 1983, Tom. I.

Salaverri García, Oswaldo. *Historia de la Medicina peruana en el siglo XX*. Lima, Universidad, Fondo Editorial, 2000, Tomo I.

CÉSAR A. GUARDIA MAYORGA (1906-1983)

Andrés Espíritu Ávila

La preocupación por la condición humana es un eje transversal en las reflexiones filosóficas. Es así que en el siglo XVI, durante la Conquista española, se produce el encuentro de dos formas culturales sin intersección histórica previa: la europea y la americana, produciéndose así para los intelectuales europeos preocupaciones teológicas, ontológicas, gnoseológicas y antropológicas. Sobre esta última, recordemos las reflexiones de Francisco de Vitoria sobre los indígenas americanos y su derecho a la tierra, así como su rechazo al uso de la violencia para bautizar.

No todos los argumentos de los intelectuales europeos, sin embargo, fueron a favor de mejorar la condición del indígena americano. Ginés de Sepúlveda opinaba, sobre la base de argumentos aristotélicos, que los indígenas americanos han nacido por naturaleza para ser siervos y, por ende, les conviene servir a los españoles. Crítico de estas ideas, Bartolomé de las Casas considera que los indígenas americanos han nacido bajo condiciones naturales favorables, y alabó el grado de desarrollo de alguno de sus pueblos, comparándolo con la historia de otras civilizaciones.

En el siglo XVIII, con las reformas administrativas y políticas de los gobernadores borbones, y las ideas ilustradas, surge un conjunto de intelectuales progresistas, entre los que destaca Hipólito Unanue. Hay en ellos una nueva mirada a la condición humana, debido al conocimiento de ideas naturalistas y empiristas en relación con el cuerpo humano. Reflejo de ello es la fundación de la Escuela de Medicina de San Fernando. En el siglo XIX, en los primeros decenios de nuestra etapa republicana y teniendo como escenario la crisis económica y política, que se refleja en el caudillismo imperante, hay debates que giran en torno de temas políticos. Dos facciones importantes surgen en este contexto la de los conservadores y la de los liberales. El líder de los conservadores es Bartolomé Herrera, quien propone la soberanía de la inteligencia en oposición a la soberanía popular. Con ello muestra su tendencia tradicional hacia la educación de una élite que debe gobernar. Crítico de los conservadores es el intelectual liberal Benito Laso, quien, preocupado por las propuestas de los conservadores, asevera que sus argumentos tienen como fondo mantenerse en el poder. Para ello usan en la práctica la fuerza, la ignorancia, y la corrupción.

Herederero del espíritu de Laso es Manuel González Prada, quien, frente a la derrota en la Guerra del Pacífico, y preocupado por la condición

del peruano de inicios de siglo XX, critica a los políticos y a la Iglesia católica: a los primeros por su ineptitud y a los segundos por sembrar ignorancia. De la misma forma que González Prada, pero desde el marxismo, José Carlos Mariátegui elabora una interpretación de la realidad peruana, tocando el tema de la condición del indígena y su principal contradicción, que es económica. Plantea la superación de este problema mediante el proyecto de una revolución socialista. Considero que, insertadas en esta línea de preocupación por la condición del hombre, están las ideas filosóficas de Guardia Mayorga, quien de forma semejante a Bartolomé de Las Casas, Benito Laso, González Prada y Mariátegui, denuncia los atropellos, así como la violencia sutil o directa a la mayoría de la población.

César Guardia Mayorga nació en Lampa, provincia de Parinacochas (Ayacucho), el 15-V-1906 y murió en Lima el 18-X-1983. Hijo de Pedro Guardia y de Trinidad Mayorga, concluyó su educación primaria en el Colegio Nacional Nuestra Señora de Guadalupe (1921-1923). Posteriormente, se traslada al Colegio Nacional de la Independencia Americana (1924-1928) en Arequipa, donde cursó la secundaria. Estudió en la Universidad Nacional San Agustín de Arequipa, en la cual obtuvo los títulos de profesor de primero y segundo grados (1931); y, a mérito de tesis sobre *Apuntes de la sierra* y *El niño en el hogar y en la escuela*, los grados de Bach. (1931) y Dr. en Letras (1934), así como de Bach. en Jurisprudencia (1936) y el título de abogado (1937). Incorporado a la docencia (1937), regentó en la Facultad de Letras las cátedras de Historia de la Filosofía Antigua y Metafísica, Introducción a la Filosofía (1943), Psicología General y Psicología del Niño y del Adolescente (1946); inclusive fue subdecano de la misma (1945-1946), director del Colegio Universitario (1949), y editor de la *Revista de la Universidad* (1948-1951). De ahí su formación humanística, que buscó comprender la totalidad de la realidad mediante la filosofía y llegar a la justicia social. Para ello se valió de su formación jurídica. También llegó a ser decano de la Facultad de Letras de su Alma Mater.

Por su posición filosófica y política, fue retirado de la universidad por imposición gubernativa. Tuvo que irse a Cochabamba (Bolivia), donde continuó con la enseñanza de los cursos de Introducción a la Filosofía e Historia de la Filosofía Antigua, y dirigió el Seminario de Filosofía (1925-1955); y allí fue también vicerrector de la Universidad Obrera, en la cual expuso un curso de Filosofía. Pudo retornar al país (1956) cuando terminó el régimen dictatorial del general Manuel A. Odría, para ejercer la docencia en colegios particulares de educación secundaria, así como también abrir su bufete de abogados. Postuló a la Universidad de Huamanga, donde ejerció la

cátedra de filosofía (1960-1962). Posteriormente, enseñó en la Universidad San Luis Gonzaga de Ica (1963-1967), en la cual dictó lecciones de Introducción a la Filosofía y Psicología. Luego de acogerse a la jubilación, fue solicitado por la Universidad Nacional Mayor de San Marcos (1968) para asumir la nueva cátedra de Materialismo Dialéctico; pero, una incompatibilidad legal lo obligó a suspender su enseñanza. Aparte de unos textos escolares de Historia, publicó: *Manual de legislación obrera* (1938); *Reconstruyendo el aprismo* (1945), exposición y crítica del “espacio-tiempo-histórico” y otras concepciones de Víctor Raúl Haya de la Torre; *Filosofía y ciencia* (1948); *Terminología filosófica* (1949); *Psicología* (1951), publicada en fascículos; *Historia de la filosofía griega* (1953); *Reflexología* (1954); *La reforma Agraria en el Perú* (1957); *De Confucio a Mao Tse Tung* (1960); *Problemas del conocimiento* (1965); *Job el creyente [y] Prometeo el rebelde* (1966); *Cultura humana* (2 vols., 1966-1971); *Psicología del hombre concreto* (1967); *Filosofía, religión y ciencia* (1979); *En el camino* (1978), compilación de diálogos enderezados a divulgar problemas de filosofía y sociología, pensamientos y poesías; *Vida y pasión de Wamán Poma de Ayala* (1980). Además *Diccionario kechwa-castellano y castellano-kechwa* (6 eds., de 1961 a 1980); *Sonqur jaraviinin* (1961); *Runa simi jaravi* (1975), poemarios en lengua quechua aparecidos bajo el seudónimo de Kusi Paukar; *Gramática kechwa* (1974); *Conceptos de filosofía*; *Léxico de filosofía*; *Problemas de la cultura humana*; *Carlos Marx y Engels*; e *Introducción al materialismo dialéctico*.

Como se observa por los títulos de los textos, Guardia Mayorga fue un intelectual de amplia cultura, que se refleja en su interés por la comprensión de las diversas dimensiones de la actividad humana: filosofía, ciencia, política, legislación, historia, etc. Así mismo, en la lectura de la mayoría de sus textos se muestra un enfoque filosófico y político marxista, vinculado a su compromiso con los grupos sociales oprimidos. Este compromiso, en la práctica, le va a acarrear muchos sinsabores, como persecución política y problemas económicos para él y su familia. Sin embargo, a pesar de estas adversidades, él nunca renunció a su papel de maestro y crítico de los problemas que se presentaban en la sociedad contemporánea.

Guardia Mayorga considera al ser humano como el único que puede conocer la realidad; por lo tanto, quedan excluidos otros tipos de entidades, sean físicas, como animales o plantas, o metafísicas, como ángeles o Dios, de acuerdo con la tradición cristiana. El hombre es el único ser que puede conocer, pero esa posibilidad de conocimiento se suscribe sólo a la realidad exterior a su conciencia, al mundo material en sus diversas formas. Este

mundo es independiente de la conciencia del hombre y tiene sus propias leyes dialécticas. Esta realidad se aprehende mediante la práctica social: “El sujeto de la verdad es el hombre y el objeto de la verdad es el mundo exterior”¹. Con esta distinción, Guardia Mayorga cuestiona toda concepción idealista del conocimiento, la cual cae en especulación y subjetividad, y tergiversa el conocimiento sobre la realidad: “Sólo el idealista puede darse el lujo de decir esta es mi verdad, porque ella depende de él, al convertir su opinión en una verdad que aspira a imponer a los demás, aunque no tenga más fundamento ni control que a su propia razón”².

Las teorías del conocimiento idealista ponen excesivo interés en la capacidad del hombre para conocer el mundo. Si bien el hombre es el ser capacitado para conocer, el objeto de conocimiento es el mundo exterior a la conciencia del hombre, que en última instancia debe determinar el conocimiento e imponerse en la conciencia. Los idealistas, por lo tanto, han caído en error y lo han extendido a todos aquellos hombres que se han fiado sólo de discursos, y no se han valido de la realidad misma, no la han refrendado en la práctica social.

Si bien el criterio de verdad sobre lo que se es en el mundo es la práctica social, este conocimiento no es instantáneo, sino que se produce en un constante proceso, a través del desarrollo histórico de la humanidad, mediante la actividad interconectada de los sentidos, la razón y la práctica del hombre con el mundo: “Ahora bien, si la verdad se da al hombre a través del conocimiento y la práctica, ella no puede ser alcanzada de una sola vez como un todo, sino parcial y lentamente en el proceso histórico de la sociedad humana”³.

Es así que el hombre no nace con ideas innatas ni predispuesto para comprender la realidad en forma objetiva, sino que aprehende mediante una formación en la práctica social, en la participación activa y racional del conocimiento técnico, científico, filosófico acumulado por la humanidad y en constante perfeccionamiento. Por ello, para Guardia Mayorga es fundamental una educación científica, ya que el conocimiento científico, producto de la investigación empírico-racional, experimental y aplicada, garantiza un mayor nivel de objetividad sobre el conocimiento del mundo. Una educación mitológica, religiosa o idealista sólo produce hombres con conocimientos especulativos, que imposibilitan la labor central del

¹ Guardia Mayorga, Cesar A. *Concepto de filosofía*. Ica, Imprenta Fénix, 1965, p. 21.

² *Loc. cit.*

³ *Ibid.*, p 20.

conocimiento que es la interpretación objetiva de la realidad y la búsqueda de la transformación de ésta, mediante la práctica social para el progreso de la humanidad.

Otra problemática, la de la historia de la humanidad, es abordada por Guardia Mayorga y desde la filosofía marxista interpreta la historia humana. Desde Marx, la comprensión de la realidad concreta se enfoca a una comprensión materialista histórica. Aquello, es fundamental para dar a comprender el devenir dialéctico de la humanidad: sus contradicciones, sus luchas, sus avances y dificultades. La historia del hombre es la historia dialéctica de la humanidad, donde todo está interconectado. Asumiendo aquello, Guardia Mayorga realiza un deslinde con las historias positivistas, que se orientan a los hechos, fechas, datos particulares, buscando la objetividad, pero sin existir objetividad pura, ya que siempre hay mediación. En el caso del marxismo, la mediación es la concepción materialista dialéctica.

Para Guardia Mayorga la historia de la humanidad no está exenta de ser evaluada y de tomar posición frente a los acontecimientos que se producen. De ahí su parcialidad, ya que puede estar a favor o en contra de algo, dependiendo de la concepción del mundo que se tenga y de la posición de clase: “Pienso que la historia no es para recitarla fríamente de memoria, y que sus hechos y acciones no puedan estar nunca al margen de la condenación o del elogio. Las acciones de los hombres deben estar valoradas por los hombres”⁴. Para él es absurdo presentar la historia humana en forma neutral, imparcial; el hombre siempre está instalado en un contexto histórico, en una posición social, y desde allí juzga.

La visión que tiene Mayorga sobre la historia, y especialmente sobre la historia de la filosofía, es una lucha constante entre el materialismo y el idealismo. Es así que considera que la filosofía surge en Grecia como opuesta a la concepción mítica de los griegos, sin tomar en cuenta que la filosofía griega está llena de misticismo debido a la influencia de culturas orientales más desarrolladas que la de los griegos de los siglos VII y VI a.n.e: “En Grecia la filosofía aparece como una reacción contra la concepción mística, como explicación racional del mundo. El filósofo surge humanizándose y revelándose contra los propios dioses inventados por la imaginación humana”⁵. En el esquema materialismo-idealismo de Guardia Mayorga,

⁴ Guardia Mayorga. *Cultura Humana. Del renacimiento a la revolución francesa*. Lima, Ed. los Andes, 1971, p 19.

⁵ Guardia Mayorga. *Concepto de filosofía. Ob. cit.*, p. 4.

contradictoriamente con la idea del progreso, que considera de forma determinista que siempre hay un avance, pero coherente con la idea dialéctica de los saltos de lo cuantitativo a lo cualitativo y viceversa (se puede retroceder), considera que en el desarrollo filosófico de Grecia se ha pasado de un naturalismo materialista a una metafísica idealista. Con ello se aleja el saber filosófico de la realidad concreta y se olvida el papel liberador que tuvo intrínsecamente: “En el proceso filosófico que va de Tales a Aristóteles, se pasa de la naturaleza a entidades ideales, como objetivos de la filosofía, es decir, de la filosofía materialista a la filosofía idealista. En este último caso, la filosofía se aparta de su papel libertador de la conciencia humana”⁶.

Esta visión pesimista de la filosofía griega, es una limitación que no le permite apreciar suficientemente el aporte de filósofos como Platón y Aristóteles, que fueron en su tiempo propuestas progresistas frente a las explicaciones exclusivamente míticas. Esta misma dificultad no le permite comprender los aportes en la reflexión teológica y filosófica de la Edad Media, por ejemplo, en los trabajos de Boecio en campo de la lógica y de Tomás de Aquino en lógica y filosofía política. Es así que, en algunos momentos de su extensa obra, contradiciéndose con el materialismo histórico e identificándose con las ideas de los intelectuales ilustrados del siglo XVIII, considera a la época medieval como un tiempo de oscurantismo, en que la humanidad (occidental) estuvo enceguecida por la religión cristiana: “Los diez siglos que duró la Edad Media fueron conspirados como un error trágico, como una larga noche”⁷.

Para Guardia Mayorga la conciencia humana es la misma en todas las épocas. Esa es una fuerte idea que no le permite contextualizar adecuadamente los hechos: “Y cuando la conciencia humana, ya más civilizada y liberada, condenó la acción inquisitorial, los religiosos se disculparon –como hasta hoy siguen disculpándose– aduciendo que esa labor se debió al empleo político que se dio a la Santa Inquisición”⁸. Claro que los hechos históricos como el ajusticiamiento de miles de personas por motivos de sus creencias religiosas y políticas no son justificables, pero sí son comprensibles por el contexto histórico donde se desarrollan. La interpretación del mundo cambia cuando las condiciones materiales de existencia de un determinado grupo humano cambian, porque ha cambiado la lógica de sus participantes.

⁶ *Loc. cit.*

⁷ Guardia Mayorga. *Cultura Humana. Del renacimiento a la revolución francesa. Ob. cit.*, p. 23.

⁸ *Ibid.*, p. 34.

En su interpretación crítica de la historia, Guardia Mayorga enfatiza la condición de la mayoría de la humanidad, que tiene que sujetarse a la condición de dominado, sea esclavo, siervo u obrero. Esto puede ser considerado como una forma pesimista de interpretación de la historia, pero, frente a ello, Mayorga propone una visión optimista del mundo. Para él la historia de la humanidad en la que se produce lucha de clases es en verdad su pre-historia que, llegará a su fin con el término de la explotación del hombre por el hombre. Aquello es el fin del capitalismo y el tránsito al socialismo. Este *Apocalipsis* del capitalismo llegará necesariamente dado que hay leyes en la historia que se tienen que cumplir tarde o temprano: “nadie puede detener el proceso transformador porque es la expresión de leyes que son ajenas a la voluntad del hombre. Así lo demuestra la historia hasta nuestros días”⁹.

A pesar de su determinismo en relación a las leyes que gobiernan la sociedad, consideró que es importante la voluntad de los hombres, de todos aquellos que han tomado conciencia de la situación de la explotación y que por diversos medios, sean políticos, culturales o educativos, buscan cambiar la sociedad: “Lo que tienen un carácter de necesidad es el paso del capitalismo al socialismo, el tiempo y la forma en que esto deba producirse en escala nacional y mundial dependerá de la acción de los hombres”¹⁰.

Guardia Mayorga no sólo menciona la historia europea, con lo que realiza un deslinde con el eurocentrismo. También toma en cuenta la historia de otros pueblos, entre ellos Latinoamérica, *Diccionario Quechua-Castellano* cuya historia prehispánica observa en forma idealizada, considerando que el gobierno era tan bueno que todos eran felices, asunto que no es cierto porque también existían divisiones sociales. “Lo que iba a llamarse Latinoamérica tuvo que soportar el nuevo sistema impuesto, después de presenciar la destrucción de sus organizaciones económicas, sociales y políticas, que brindaron a los nativos una vida relativamente feliz”¹¹.

La posición filosófica de Guardia Mayorga tiene estrecha relación con su procedencia familiar de clase media que considera la educación como medio para poder progresar y mejorar las condiciones económicas y sociales en que la vive, por ello se le da una esmerada educación. Es así que lo vemos estudiando en un colegio de prestigio, para la época, como Nuestra Señora de Guadalupe, y la Universidad San Agustín de Arequipa. En esta última, ya

⁹ Guardia Mayorga. *Concepto de filosofía*, p. 32.

¹⁰ Guardia Mayorga. *Cultura Humana. Del renacimiento a la revolución francesa*, p. IX.

¹¹ *Ibid.*, p. 14.

asume sus propios gastos económicos al trabajar como docente en algunos colegios. De esta forma va teniendo una mayor autonomía como individuo y en el pensar. Es en la universidad en la que va asumiendo una posición marxista, y es desde este enfoque filosófico que desarrolla sus clases en los colegios y en la universidad que enseña. El tratamiento de sus clases y el enfoque de sus textos son críticos de la sociedad, ya que busca develar los principales problemas que hay en ella, como por ejemplo la contradicción entre las clases sociales. Su interpretación crítica y su denuncia de las grandes miserias de la sociedad peruana lo llevaron a tener muchos enemigos, sobre todo con poder político, como el dictador Odría.

Guardia Mayorga, al asumir la filosofía marxista, considera que el mundo está regido por leyes dialécticas, que se resumen en la ley universal de la contradicción, que está presente en naturaleza, sociedad y pensamiento. Considera que hay contradicción en toda la realidad, por ello en su interpretación de la sociedad afirma que hay lucha de clases sociales, en la que se siente y escribe como parte de la clase dominada.

Esta concepción filosófica materialista lo lleva a una posición ontológica dicotómica y a una posición política donde considera a los idealistas como defensores de los grupos dominantes y a los materialistas como adalides de la clase dominada: “El materialismo ha sido siempre la ideología filosófica de las clases insurgentes, así como el idealismo ha representado la ideología de las clases dominantes y conservadoras”¹². Aquella posición clasista lo enfrenta a la crítica de ser considerado dogmático. Pero Guardia Mayorga no asume esta observación dado que considera su concepción filosófica, como una lógica de movimiento y cambio, que constantemente asume los aportes de la ciencia y por lo tanto es ajena a una concepción estática, como es una posición filosófica dogmática:

“¿Cómo pensar que sea dogmática una filosofía que considera lo existente como proceso frente a la inagotabilidad de la materia? Es diferente que exista materialistas dogmáticos que pretenden ver en esta doctrina un conjunto de verdades absolutas y eternas y que se reducen a aprenderlas, repetirlas y defenderlas.”¹³

Se aprecia su deslinde con un materialismo dogmático, que fue la actitud típica de muchos materialistas de su época, quienes asumían los escritos de los clásicos del marxismo sin contextualizar. Sin embargo, no supera en

¹² Guardia Mayorga. *Concepto de filosofía*, p. 27.

¹³ *Ibid.*, p. 30.

forma general la crítica a su posición dicotómica, ya que no asume una interpretación de la realidad con los aportes de aquellos intelectuales que considera idealistas, como sí fue el caso de José Carlos Mariátegui, que valoró los aportes de filósofos considerados idealistas como el italiano Benedetto Croce.

En general, su posición filosófica, a pesar de no salirse de ciertos márgenes que se ha autoimpuesto, no excluye la valoración del ser humano, a la que aprecia por los avances en ciencias y técnica, que han sido producto del trabajo colectivo. Mayorga valora todo lo que considera como conocimiento que permite el progreso de la humanidad; pero del conjunto de la humanidad, valora sobre todo al sector de la humanidad que históricamente ha sido explotada. Es de esta manera que asume un partido y una identificación. Su papel de filósofo no debe ser de simple reproductor y admirador de la obra de los filósofos y científicos, sino de un interpretador crítico, un denunciador de las atrocidades a las clases trabajadoras.

Por lo tanto para Guardia Mayorga la filosofía es un conjunto de ideas que permite comprender la realidad y poder transformarla. Con ello asume el marxismo como auténtica filosofía científica. Para Mayorga sólo el marxismo tiene una comprensión objetiva del mundo. La filosofía como conjunto de ideas es reflejo dialéctico de las condiciones materiales de existencia de un grupo humano. Estas condiciones son históricas y se van transformando en la medida en que cambien por las contradicciones que se producen en la realidad:

“Es verdad que los hombres como los pueblos tienen siempre una manera especial de considerar el mundo como totalidad, de tener, digamos, una cosmovisión; de afrontar los problemas de la naturaleza, de la sociedad y del hombre de acuerdo con el nivel cultural que han alcanzado y en estrecha relación con su sistema socioeconómico”¹⁴.

Para Guardia Mayorga la filosofía no sólo debe ser una interpretación del pasado, de sus problemas, conflictos, contradicciones, aportes y retrocesos; debe ser ante todo una reflexión teórica del presente, de las condiciones materiales realmente existentes, y debe orientar la transformación del mundo a mejores condiciones de existencia para toda la humanidad, de ahí la importancia del papel del filósofo: “Si la filosofía es un producto humano

¹⁴ Guardia Mayorga. “¿Es posible la existencia de una Filosofía Nacional o una Latinoamericana?”. En *Revista Letras* (Arequipa), Universidad Nacional de San Agustín, Facultad de Letras, N° 3, 1963-1966, p 44.

social, tiene que mirar el presente y el futuro y no adormitarse en la contemplación del pasado”¹⁵.

En conclusión Guardia Mayorga se suma a la línea de intelectuales críticos que recorre la historia de las ideas en el Perú, y que enfatiza su preocupación por comprender la realidad del ser humano, especialmente del ser peruano, su condición económica y social en la realidad concreta y dar sugerencias para su liberación.

Debido a su formación humanística en Filosofía, Educación y Derecho lo llevó a estar comprometido en conocer, explicar y proponer soluciones a los grandes problemas humanos, como el de la justicia social.

Con especial preocupación valoró y se identificó sobre todo con las clases sociales oprimidas, a las que intentó contribuir a su liberación del estado en que se encuentran mediante su análisis crítico.

Por considerar al hombre como único ser consciente, con capacidad de conocer y transformar la realidad mediante la práctica social y la adecuada educación, afirmando que una educación especulativa y metafísica no permite comprender objetivamente la realidad, y hace caer al hombre en el error. En cambio, una educación técnica, científica y filosófica, permite al hombre liberarse de las creencias y los prejuicios que le impiden comprender el mundo objetivamente.

Liberar al hombre constituye la problemática más importante de la historia de la humanidad y desde el esclavismo se ha dado la lucha de clases sociales antagónicas, sea desde la concepción idealista o materialista, situándose en la concepción materialista.

A pesar de su lectura de la historia, en la que critica la forma como ha sido explotada una gran parte de la humanidad, Guardia Mayorga tiene el optimismo de pensar en una nueva sociedad, con nuevas condiciones materiales de existencia que permita justicia y bienestar para todos.

Al asumir una posición filosófica materialista, se identifica con las clases sociales menos favorecidas, en las que por medio de sus denuncias a su explotación, pretende contribuir a su liberación.

Considera que el papel de la filosofía no sólo es comprender las contradicciones que se han dado en el pasado, sino que también es útil para entender el presente, orientar y mejorar a la humanidad en el futuro.

¹⁵ Guardia Mayorga. *Concepto de filosofía*, p. 32.

Bibliografía

De César A. Guardia Mayorga

“¿Es posible la existencia de una Filosofía Nacional o una Latinoamericana?”. En *Revista Letras* (Arequipa, UN de San Agustín, Facultad de Letras), N° 3, 1963-1966.

Concepto de filosofía. Ica, Imprenta Fénix, 1965.

Cultura Humana. Del renacimiento a la revolución francesa. Lima, Ed. los Andes, 1971.

Otras obras consultadas

González Prada, Manuel. *Ensayos escogidos*. Lima, Universo, 1977.

Salazar Bondy Augusto. *Historia de las ideas en el Perú contemporáneo*. Lima, Labor, Tomo I y II, 1967.

CIRO ALEGRÍA BAZAN (1909-1967)

Martín Arroyo Benites

Nació el 4 de noviembre de 1909*, en la Hacienda Quilca, distrito de Sartimbamba, Provincia de Huamachuco, Departamento de La Libertad. Sus padres fueron José Alegría Lynch y María Herminia Bazán Lynch, primos hermanos de ascendencia irlandesa y mestiza. Es el mayor de cinco hermanos: Danilo, Hildita, Gerardo y Elmer, pertenecientes a una familia de terratenientes de la Sierra norte del Perú. Aprende a leer y escribir a los cinco años en base a la enseñanza de su padre y se convierte en un voraz e incansable lector, actitud intelectual que cultivará toda su vida. Realiza sus estudios de educación básica en el Colegio San Juan de la ciudad de Trujillo, conoce a César Vallejo (1917), su profesor en primaria. Trabaja como periodista en los diarios *El Norte*, donde conoce a Antenor Orrego (1928), y en *La Industria* (1930). Ingresa a la Universidad Nacional de Trujillo (1930), pero no terminaría sus estudios universitarios por entrar en política. Es cofundador del partido aprista en esta ciudad.

Debido a la conspiración y rebelión aprista en Trujillo (1932) contra el gobierno de Luis Miguel Sánchez Cerro, es encarcelado, y en el gobierno de Óscar Raimundo Benavides deportado a Chile (1934), país en el que atraviesa serias dificultades económicas y de salud (padece de tuberculosis). En este país escribe sus tres famosas obras que dan vuelta al mundo y ganó tres premios literarios con otras tantas novelas que le da nombradía de escritor y fama de novelista. Así publicó *La serpiente de oro* (1935) por la cual ganó el Primer Premio del concurso de novela convocado por la Editorial Nascimento de Chile; *Los perros hambrientos* (1938), el Segundo premio del concurso de novela convocado por la Editorial Zig-Zag de Chile; y, *El mundo es ancho y ajeno* (1941), Primer premio del concurso Latinoamericano de Novela convocado por la Editorial Farrar & Rinehart de Nueva York. Estas obras fueron prohibidas en el Perú¹. Se casa con Rosalía Amézquita Alegría

* Según hace notar su esposa, Dora Varona en su libro sobre la biografía de Ciro Alegría, el año de nacimiento es, en realidad, 1908, pero no fue inscrito en el registro civil. Cuando Alegría necesitó de la partida de nacimiento para ingresar a la Universidad, fue inscrito con un año menos y, a partir de aquí, el autor afirma haber nacido en 1909. Este dato fue proporcionado por su tío materno, Constante Bazán, quien lo vio nacer. Sin embargo, su esposa, para 'evitar desautorizarlo' conviene que el año sea el que Alegría afirma.

¹ La razón de esta prohibición por los gobiernos oligárquicos en el Perú se debió a que, según éstos, su contenido sería sedicioso dado que su autor era aprista. Sin embargo,

(1935), tía en segundo grado de parentesco. Tienen dos hijos, Ciro y Alonso; y tiempo después se divorciarían. Viaja a Estados Unidos (1941) a recibir el premio por su obra cumbre *El mundo es ancho y ajeno*, con todos los gastos pagados, hecho que le da cierta holgura económica, toda vez que vivía en la pobreza. Para entonces, ya es un consagrado escritor de talla mundial. Escribe para diferentes diarios y revistas internacionales, así como también para los diarios limeños sobre actualidad política, social y cultural. En este país se casa con la portorriqueña Ligia Marchand, no tiene descendencia y pronto se divorciaría.

Se separa definitivamente del APRA, por no coincidir con el tipo de práctica política de su líder, Víctor Raúl Haya de la Torre, y la del partido en su conjunto. En sus diferentes viajes a Cuba, donde realiza conferencias y cursos sobre literatura latinoamericana, conoce a su tercera y última esposa (1956), la cubana Dora Varona, con quien tiene cuatro hijos: Cecilia, Ciro, Gonzalo y Diego (nació cinco meses después de la muerte del novelista). Luego de más de veinte años de exilio, regresa al Perú (1957) con una aureola de fama internacional, hace vida política apoyando al partido Acción Popular y es elegido diputado por el Departamento de La Libertad (1963). Falleció del mal que lo aquejó durante muchos años, tuberculosis, en Chaclacayo, Lima, en 1967, a la edad de 58 años.

El novelista nunca pudo vivir a expensas de sus libros que le dieron fama internacional.

“Se sabe cómo bregamos los escritores en todas partes y más en nuestros países. Yo lograba ganarme la vida escribiendo artículos para periódicos, vendiendo tal cuento, componiendo solapas y buscando libros de ‘dominio público’ para las editoriales, corrigiendo pruebas y originales de otros, etcétera. Y en tal etcétera va envuelto un permanente trajín de huidizos logros.”²

Sin embargo, no obstante la adversidad, escribió una vasta obra literaria entre novelas, cuentos, poemas, ensayos y crónicas. Además de las ya mencionadas, sus demás obras comprenden los siguientes títulos: *Técnica de la*

podría decirse, más bien, que la causa radicaba en que su obra era prácticamente una denuncia, en forma de novela, contra la explotación que los gamonales ejercían hacia los indígenas. El estado oligárquico peruano temía una rebelión mayor a la de Trujillo realizada por los apuristas. Aun así, sus obras entraban de contrabando y, aunque en forma limitada al inicio, se llegaron a conocer.

² Alegría, Ciro. “Novela de mis novelas: El mundo es ancho y ajeno”. En *Ciro Alegría, trayectoria y mensaje*. Dora Varona (compiladora). Lima, Ed. Varona, 1972, p. 187.

novela (1949); *Posibilidad de un teatro nuevo en Indoamérica* (1950); *Cien años de vida constructiva* (1957); *La desconocida* (1961), novela corta; *Duelo de caballeros* (cuentos, 1962); *El grito* (1967), cuento inconcluso; *Panki y el guerrero* (1968), cuentos y leyendas de origen amazónico; *Sueño y verdad de América* (1968); *Gabriela Mistral íntima* (1969); *La ofrenda de piedra* (1969), cuentos; *Siempre hay caminos* (1969, y sexta ed. en 1989); *Lázaro* (1972), novela inconclusa; *La revolución cubana - Un testimonio personal* (1973); *Mucha suerte con barto palo* (1976) “memorias” formadas con los testimonios y las confidencias; *Siete cuentos quirománticos* (1978); *El hombre que era amigo de la noche* (1979), novela inconclusa; *El dilema de Krause* (1979), novela póstuma e inconclusa; *Fábulas y leyendas americanas* (1992); *Once animales con alma y uno con garras* (1997); *Nace un niño en los Andes* (2004); *Mi alforja de caminante* (2007); y otros títulos más, muchos de los cuales quedaron inconclusos. La publicación póstuma de estas obras ha sido un trabajo paciente y gradual en la compilación realizada por su esposa Dora Varona, quedando todavía muchas inéditas para ser publicadas. Gracias a ella, podemos tener un conocimiento más certero de la capacidad del gran escritor peruano. Asimismo, sus obras han sido traducidas a varios idiomas: inglés, francés, alemán, italiano, portugués, ruso, hebreo, holandés, sueco, noruego, danés, chino, serbio-croata, polaco, rumano, húngaro, árabe y checo³; lo que da cuenta de la importancia internacional del trabajo literario de Ciro Alegría. A ello, se unen las múltiples ediciones realizadas por diversas editoriales.

La novelística del autor presenta dos etapas de desarrollo. La primera, constituida por su *novelística mayor*, que reúne obras como: *La serpiente de oro*, *Los perros hambrientos* y *El mundo es ancho y ajeno*, las que por su temática y estilo literario obtienen la fama y el reconocimiento mundial. Son las obras mejor logradas de Alegría, pues en ellas trata el conflicto social entre el gamonal y el comunero indígena, en el contexto geográfico andino. La segunda etapa, conformada por su *novelística menor*, como: *Lázaro* y *El dilema de Krause*, obras literarias inconclusas que despiertan expectativas en el mundo literario, porque en ellas trata el conflicto del trabajador asalariado de la Costa con el orden económico y político imperantes, pero que el autor por razones de indignación ante la estafa y piratería editorial, no continúa desarrollándolas. Por este motivo, se vio obligado a ganarse la vida en otras modalidades literarias como cuentos, ensayos, crónicas, etc., que contienen un valor literario complementario, en tanto son géneros diferentes, pero afines a la temática que desarrolla en sus obras anteriores.

³ *Ibid.*, p. 52.

Teniendo en cuenta este enfoque de la obra de Alegría el análisis que sigue abordará, en lo fundamental, estas dos etapas. Sin embargo, es inobjetable también señalar que detrás de una novela literaria, subyace todo un proceso de investigación sobre el tema a escribir por el autor.

En tal sentido, la composición literaria de una novela “funciona... como puente que pone en contacto vivencia e imaginación y, por lo tanto, su lenguaje emite señales reconocibles y descifrables más allá de la literatura.”⁴ Estas características de la literatura en general, tienen su particularidad en la novelística de Alegría, quien al hacer referencia a su obra precisa que, “sus ingredientes bullían en mí desde mi infancia y volcarlos –dentro de la concepción del hecho en sí– fue más tarea de redescubrimiento que de imaginación.”⁵ Además, por el tipo de novela social que realiza, expresa: “Pero tanto por experiencia e ideas cuanto porque entiendo que en una novela del pueblo deben entrar los conflictos del pueblo mismo, mi posición personal frente al indio es de adhesión y como escritor afronto sus problemas básicos.”⁶ De ahí que la reflexión que sigue tomará los aspectos de la obra literaria del autor, básicamente en su primera etapa, enfocándola en la perspectiva de la condición humana⁷ en la naturaleza del hombre andino⁸, como el intento de encontrar su aporte al tema en la realidad del Perú profundo.

4 Gazzolo, Ana María. “En qué momento se había jodido el Perú? ¿Interrogación o afirmación?”. *En qué momento se jodió el Perú*. Lima, Ed. Milla Batres, 1990, p. 202.

5 Alegría. “Novela de mis novelas: Los perros hambrientos”... *Ob. cit.*, p. 150.

6 *Ibid.*, p. 193.

7 “La condición humana reposa sobre la débil e inestable base del medio social y de la educación; pero al liberarse del despotismo de la herencia, la humanidad ha podido transformarse y crecer con una rapidez desconocida hasta entonces.” (Vandel, A. “El fenómeno humano”. *Los procesos de hominización*. AA.VV. México, Ed. Grijalbo, 1969, p. 33, (Colección 70).

8 Es necesario hacer notar la concepción de Ciro Alegría al respecto, suscitado ante la crítica comparativa que hace Mario Vargas Llosa sobre el indio de José María Arguedas y el indio de Ciro Alegría. Para Vargas Llosa, los indios de éste último no tienen el estilo de los quechuas de aquél, lo que nos permitirá conocer el objeto de la novelística del autor. Éste, al respecto aclara lo siguiente: “Mi indio es el norteño, un indio que no habla quechua, amestizado, de decisiones rápidas, un tanto pragmático. El indio de Arguedas es el sureño y más específicamente el apurimeño, más silencioso y más lírico...El indio del norte es más rebelde que el indio de Arguedas, pero carga también con toneladas de dolor. En todos esos caracteres disímiles reside el futuro sustrato anímico del Perú integrado. Porque una de las preocupaciones fundamentales de los novelistas de estas latitudes es, precisamente, formar patria.” (citado en la obra de Dora Varona. *La sombra del cóndor. Biografía ilustrada de Ciro Alegría*. Lima, Ed. DISELPESA, 1993, p. 325).

Alegría describe en su obra la naturaleza andina en cuanto a su geografía y climas de múltiples variedades asimétricas, así como una tierra ubérrima en recursos materiales en provecho para el hombre y demás seres vivos. Asimismo, al hombre andino que tras larguísimos siglos de adaptación, conocimiento y formación de su cultura ha podido organizar su propia estructura productiva comunal y su consiguiente superestructura ideológica, centrado en sus creencias mágico-religiosas. Al respecto, Earl M. Aldrich precisa que estos elementos “caracterizan su obra novelística: riqueza de tema, conocimiento profundo de lo humano, y una construcción dúctil para expresar los sentimientos de los protagonistas y captar la esencia del paisaje.”⁹ Dentro de este marco se observa que Alegría hace una penetrante explicación de cómo el hombre andino está ligado a la naturaleza, al punto que se podría decir que el hombre es la naturaleza y la naturaleza es el hombre en su realidad histórica milenaria.

Sin embargo, Alegría en su obra *cumbre* anota que:

“...los seres que se habían dado la tarea de existir allí, entendían, desde hacía siglos, que la felicidad nace de la justicia y que la justicia nace del bien de todos. Así lo habían establecido el tiempo, la fuerza de la tradición, la voluntad de los hombres y el seguro don de la tierra.”¹⁰

En tal sentido, el proceso por el cual el hombre andino se adapta a los rigores de una naturaleza agreste ha realizado un gran esfuerzo por construir una civilización sobre la base de la justicia, el bienestar, la tradición y el cultivo de la tierra, valores que no fueron entendidos por el conquistador ibérico y, mucho menos, por los “mestizos criollos” de las capitales costeñas formados en el sistema de valores occidentales.

Sobre estas dos realidades –entre la del hombre del ande y el occidental– escribe: “Los hombres tienen cabeza y corazón... y de allí las diferencias, en tanto que el trigo no vive sino por sus raíces.”¹¹

Alegría, a través de sus obras, expresa su pensamiento social, el cual refleja el problema del comunero indígena norteño en una etapa histórica de la patria perteneciente a lo que los historiadores llaman “república aristocrática” o “república oligárquica”, de la era contemporánea. A él le interesa el sentido que adquiere las relaciones sociales entre el poblador

⁹ *La ofrenda de piedra*. Lima, Ed. Varona, 1978, p. 6.

¹⁰ *El mundo es ancho y ajeno*. Cap. I, p. 10.

¹¹ *Ibid.*, p. 15.

andino y el gamonal¹² en su lucha social, cultural y productiva, con el orden establecido de la cultura occidental impuesta desde la colonia y continuada en la república oligárquica, con todo sus consabidos resabios que ésta arrastra históricamente. Así, muestra la división del trabajo dentro de la comunidad andina compuesta por la tradición, afirmando que:

“Abram, el mayor era un diestro jinete; segundo, Pancho, amansaba toros con mano firme; Nicasio, que le seguía, labraba bateas y cucharas de aliso que eran un primor, y el último, Evaristo, algo entendía de acerar barretas y rejas de arado. Estas resultaban, en verdad, sus habilidades adicionales. Todos eran agricultores y su vida tenía que ver, en primer lugar, con la tierra. Se habían casado y puesto casa a parte. En cuanto a las hijas [las hermanas de éstos], Teresa, Otilia y Juanacha, ya estaban casadas también. Como conviene a la mujer, sabían hilar, tejer y cocinar y, desde luego, parir robustos niños.”¹³

Se evidencia, pues, que sobre la base de la agricultura se realizan actividades de artesanía y ganadería como actividad productiva, que a su vez configura la organización social y cultural de los hombres para el trabajo, las mujeres a parir y criar niños, tradición en la que se desarrolla la tradición comunal andina.

El carácter comunal de la organización social del poblador andino está en relación directa con la naturaleza, la cual comparten sin límite, salvo para medir la producción acorde con sus necesidades. Esto implica la formación del culto mítico, mágico y religioso sobre la tierra que hace su tradición. Sin embargo, esta *condición humana* del poblador andino está enmarcada dentro de un orden social mayor cuya estructura productiva e ideológica occidental no los ha integrado como sus iguales en una sola gran nación. Desde la colonia y durante la república, éstas estructuras se han mantenido, en lo esencial, incólumes y, por consiguiente, la asimetría social y cultural entre la cultura tradicional del ande con la cultura occidental de la costa, ha derivado en hacer perennizar el *statu quo* que diferencia al amo del

¹² “El término ‘gamonal’ es un peruanismo, acuñado en el transcurso del siglo pasado [siglo XIX], buscando establecer un símil entre la planta parásita y los terratenientes... Tenía, como es evidente, una connotación crítica y despectiva. Pero más allá de las pasiones, el término designaba la existencia del poder local: la privatización de la política, la fragmentación del dominio y su ejercicio a escala de un pueblo o de una provincia.” (Flores Galindo, Alberto. “Buscando un inca: identidad y utopía en los andes”. En *Obras completas*. Lima, Ed. Sur Casa de Estudios del Socialismo, Tom. III, 2008, p. 262).

¹³ *El mundo es ancho y ajeno*, p. 15.

esclavo. Este carácter social de la realidad peruana es el que Alegría deja claramente determinado a lo largo de su obra novelística; configurándose así, no sólo la visión de una fractura social y cultural peruanos, sino la imagen desgarradora de una existencia físico-espiritual desintegrada en la vida del hombre andino, que ve un destino no sólo incierto sino vacío y carente de sentido ante las condiciones a las que se ve sometido.

Esto explicaría la actitud del hombre andino encerrado en sí mismo, como tratando de buscar para sus adentros la protección que en el mundo exterior, dominado por los “hombres occidentales” en las relaciones sociales, no encuentra ningún tipo de realización humana, en tanto que para éstos el hombre andino no es humano¹⁴, y si lo es, está en inferioridad de condición, lo que trae como consecuencia exclusión, racismo, esclavismo y todo tipo de vejación inhumana a la cual está sometido. Así se ha construido la historia peruana y así la refleja Alegría con la característica particular de su novela.

Este antagonismo social no es una mera especulación teórica de una determinada ideología política, es un hecho real y concreto como destaca Alegría, entre gamonales y comuneros indígenas. Mientras los primeros conciben su acción social en la apropiación de la tierra comunal campesina justificándola en la “ley y el derecho”; los segundos, conciben su accionar social labrando la tierra, de esto se sigue que, “el trabajo no debe ser para que nadie se muera ni padezca sino para dar bienestar y la alegría.”¹⁵ Ciro Alegría reafirma esta relación entre gamonales y comuneros en palabras de uno de sus personajes: “Cuando un hacendado habla de derecho es que algo está torcido y si existe ley, es sólo la que sirve pa fregarnos. Ojalá que a ninguno de los hacendaos que hay por los linderos de Rumi se le ocurra sacar la ley. ¡Comuneros, témanle más que a la peste!”¹⁶

Esta actitud de rechazo ante la ley y el derecho, como la interpreta el gamonal y por la institucionalidad del Estado, hace que el comunero se sienta excluido, desprotegido como ciudadano peruano, pues es menospreciado y vilipendiado por su raza, su ignorancia, su pobreza y sus condiciones inhumanas de vida¹⁷. Y es así que Alegría exclama: “A pesar de su ignorancia

¹⁴ “...esta gente no habla, no sabe comunicarse...está como muerta.” (Roncagliolo, Santiago. *Abril rojo*. Lima, Ed. Santillana, 2006, p. 123).

¹⁵ *El mundo es ancho y ajeno*, p. 16.

¹⁶ *Loc. cit.*

¹⁷ El origen de esta demencial repulsión por lo aborigen y sus descendientes deviene después de la rebelión de Túpac Amaru. “Atribuyendo al estallido de la rebelión no sólo factores económicos (los repartos) sino también factores culturales, la administración colonial arremete contra todo lo que podría ser considerado como cultura andina: prohíben el

y su pobreza —decíase—, los comuneros jamás habían hecho mal a nadie, tratando de prosperar como se lo permitían sus pocas luces y sus escasos medios económicos. ¿Por qué, señor, esa maldad?”¹⁸. Pese a ello, el Estado pone de manifiesto, a través de su estructura institucional, su actitud política frente al comunero del ande, cuando éste tiene que afrontar sus derechos frente a la burocracia estatal. “Los diligentes funcionarios casi nunca funcionaban y entretenían sus ocios pasando, a sus inmediatos superiores o inferiores, oficios vacuos.”¹⁹ O cuando el Estado, a través de sus órganos competentes, busca mantener el orden público y actúa frente a la comunidad siguiendo el viejo esquema:

“Los conscriptos para el servicio militar caían en una sola redada; no había medicamentos para combatir y ni siquiera prevenir las epidemias; las escuelas carecían de útiles y estaban regidas por maestros tan ignorantes como irremovibles, pues su nombramiento se debía a influencias...**En el Perú las cosas se hacen solas.** Únicamente...cuando algún gamonal o diputado reclamaba sus servicios, desplegaban una actividad inusitada.”²⁰

Es evidente que el Estado —máxima expresión política de la sociedad civil— responde, en la práctica, a los intereses del poder económico de los más poderosos del país; muy por el contrario, al poblador andino no lo ve, no lo escucha, no le habla, más que para darle imposiciones legales. De ahí la expresión “en el Perú las cosas se hacen solas”, refiriéndose a intereses particulares, elitistas que desarrollan este *modo operandi* y, en continuos actos conspirativos tejen la maraña de sus mezquinos intereses proyectando la sensación de una “mano invisible”: *las cosas se hacen solas*. Alegría lo expresa en un pasaje muy representativo de su novela cumbre, cuando dice:

“Lo más malo se puede guardar cuando se trata de gamonales. He visto, he sentido...Mi agüelo perdió juicio de aguas que le ganó un gamonal. ¿Y qué iba hacer el viejo sin el agua? Tuvo que venderle la tierra a precio regalao.

teatro y la pintura indígena, la lectura de los Comentarios Reales, el uso del quechua, la vestimenta tradicional. ¿Etnocidio? Lo cierto es que el indio empieza a ser tan menospreciado como temido por quienes no lo son. La cultura andina deja los espacios públicos y se torna clandestina. Es entonces que los distingos raciales cobran una importancia que no había tenido antes.” (Flores Galindo, A. *Ob. cit.*, p. 240).

¹⁸ Alegría, Ciro. *Ob. cit.*, p. 54.

¹⁹ *Ibid.*, p. 65.

²⁰ *Ibid.*, pp. 65-66.

Mi taita vivió en arriendo, penando. Aquí todos han visto, pero no han sentido.”²¹

He allí la cuestión, el sentir de un ser humano que por su condición humana inferior ante el *statu quo* que lo rige en un medio social asfixiante y desolador, empieza a surgir en él todos aquellos sentimientos de rechazo contra el poderoso y las instituciones del Estado que, en contubernio, se muestran indiferentes cometiendo tropelías. Surge entonces el descontento, que al ir acumulándose, bastará una mínima acción de abuso para que estalle una gran rebelión o convulsión social, haciéndose incontrolable²². Al Estado no le queda más que defender los intereses de la propiedad privada y de la clase privilegiada a la cual responde en realidad, enviando a sus fuerzas represivas para imponer el orden y conservar el “estado de derecho”.

La propiedad de la tierra siempre ha sido motivo de conflicto social entre quienes la trabajan con su esfuerzo y quienes se la apropian por privilegio, ilícitamente o con el apoyo de la ley. En esto el Estado oligárquico, ha sido siempre juez y parte. Tal es el caso de la historia del Perú, la cual es testigo de las argucias políticas y legales de los poderosos y opresores de este país. Alegría lo expresa en los términos siguientes:

“Si tomo la comunidad, así me ayude la ley, se pensará siempre en un despojo. Hay que guardar las apariencias en relación con mi candidatura. Con la comunidad y la hacienda vecina, además de la explotación del mineral, seré el hombre más poderoso de la provincia y uno de los más poderosos del departamento. Seré senador...”

Y calificándose como hombre de empresa, sostiene que:

“El Perú necesita de hombres de empresa, que hagan trabajar a la gente. ¿Qué se saca con humanitarismos de tres al cuarto? Trabajo y trabajo, y para que haya trabajo precisa que las masas dependan de hombres que las hagan trabajar...Necesitamos hombres prácticos.”²³

El gamonal de la república oligárquica peruana, siempre ha querido el poder de dominio, conservar su feudo provincial como expresión de su riqueza y valerse de la ley del Estado para consolidar su poder hegemónico de

²¹ *Ibid.*, p. 118.

²² “Sólo falta uno para que la tierra se estremezca, se incendien las praderas, lo de arriba quede abajo y lo de abajo, arriba.” (Roncagliolo, Santiago. *Ob. cit.*, p. 317).

²³ Alegría, Ciro. *Ob. cit.*, p. 154.

influencia en beneficio propio. El bienestar del poderoso está en la apropiación de tierras, y en la explotación del comunero indígena; conservar los mismos privilegios es competir por más poder –haciendo uso de los medios políticos de la organización democrática– con aquellos semejantes a él, los de su misma clase social. A esto ellos llaman ser “hombres de bien, honestos y respetables”. A la clase social inferior, los campesinos indígenas, se les ha impuesto el trabajo esclavizador, en condiciones inhumanas, para que produzca una riqueza que no le pertenece y acabe su vida produciéndola en absoluta enajenación. “Entonces, muy en sus adentros, comenzaban a llegar a la conclusión de que eran indios, es decir que, por eso, estaban solos.”²⁴ ¿Qué le queda al hombre andino si en medio de sus coetáneos y compatriotas, es excluido injustamente y el contexto social coadyuva a aislarlo sin ninguna forma de defenderse, pues si lo hace utilizando los medios que instituye el poderoso, siempre sale perdiendo en esta república en la cual ellos no son considerados ciudadanos? “Muy luego crecen los expedientes cuando empapelan al pobre. Ya han visto que naides quiso declarar en nuestro favor y al que quiso lo encarcelaron.”²⁵ Esta es la forma de la que se valen los encargados de hacer cumplir la ley, pues detrás de ella existe el poder económico.

Cuando el poder económico privado encuentra su continuación y realización política en los poderes del Estado, el resultado no puede ser otro que el abuso de poder en desmedro del trabajador asalariado. En la urbe éste se podía valer de los derechos que le asiste en la ley y cuando había que reclamar lo hacía a través de paros, huelgas, etc.; pero en el área rural, la cosa era muy distinta –sobre todo en el periodo de la república oligárquica– ya que los comuneros andinos no conocían de derechos, y la ignorancia, el analfabetismo y el aislamiento cultural, lo han hecho muy vulnerables a la explotación indiscriminada e inhumana por parte de esa élite de gamonales, a quienes los comuneros, en acto de sumisión, los llamaban patronos: “Los patronos lo pueden todo, mandan sus caporales pa que nos apresen y a ellas les ayuda la fuerza pública. Todo por una maldita deuda y la vida se nos va a terminar entre la caña sin haber sabido nunca lo que es comer un pan con tranquilidad.”²⁶

Ante tal iniquidad, ¿qué le queda al indio y su prole para evitar tanta injusticia, evitando la violencia confrontacional contra el poder económico

²⁴ *Ibid.*, p. 179.

²⁵ *Ibid.*, p. 196.

²⁶ Alegría, *Ciro. Ob. cit.*, p. 355.

del sistema que los aflige, sino sólo guiándose por lo aprendido por la iglesia en los designios del amor al prójimo, los mandamientos de Dios para la redención del pecado y la salvación eterna? A ese afán de paz religiosa se puede creer en buscar mejor suerte por otros lugares, después de todo el mundo es ancho (¿tierra prometida?). ¿Qué lugar en el Perú está libre de injusticias en la cual se pueda vivir con libertad, trabajar con justicia, lograr el bienestar y reconocerse como seres humanos unidos sin discriminaciones o prejuicio cultural de cualquier tipo? En la Costa, existe la servidumbre y el racismo contra el indio; en la Sierra, la esclavitud, la pobreza y la muerte sea por el gamonal o en el aislamiento; en la Selva, “nadie vive en la selva sin recibir su marca de látigo, bala, zarpa, víbora, flecha, caucho.”²⁷ De esto se sigue que el mundo también es ajeno para el indio. Si el *mundo es ancho y ajeno* en su propia patria, qué más puede esperar el poblador andino. Es la ignominia existencial más grande que sentimiento humano alguno pueda resistir en esta raza. La justicia en el Perú, para ellos al parecer, no existe. Ciro Alegría lo refiere en los siguientes términos:

“...no hay justicia, no hay patria. ¿Onde están los hombres probos que la patria necesita? Todos son unos logreros, unos serviles a las órdenes de los poderosos. Un rico puede matar y nadie le hace nada. Un pobre da un puñete juerte y lo acusan de homicidio frustra... ¿Onde está la igualdad ante la ley? No creo en nada, mátenme si quieren...”²⁸

He aquí la resignación y el escepticismo de un poblador peruano que no se siente como tal, porque las leyes del Estado, que son para todos los peruanos, organizándolos, dándoles deberes y reconociéndoles derechos, al comunero andino, no le reconoce nada. Son, por lo tanto, los más pobres del Perú que viven en el reverso de la historia de esta patria, la más cruel realidad que los demás peruanos ignoran o son indiferentes ante esta situación y viven creyendo que la historia oficial, es la verdadera historia y única, ¿Qué le queda a esa otra parte del Perú que viven como despojos humanos? Dentro del sistema actual, la toma de conciencia y la organización. “Cuando los pobres sepamos ser pobres, acabarán nuestras desgracias. Los pobres tenemos el deber de la unión. No la unión casual, sino la unión organizada, el sindicato.”²⁹ Es decir, la asunción de una postura política, aquella que permita enfrentar, ya no en la pasividad ignominiosa del abuso del poderoso,

²⁷ *Loc. cit.*

²⁸ *Ibid.*, p. 361.

²⁹ *Ibid.*, p. 378.

sino a través de la conciencia social de clase que permita identificarse y organizadamente lograr un mejor estándar de vida, como un ser humano civilizado. Pero para lograr esto, se hace necesario luchar por la libertad, por leyes que se cumplan con justicia para todos y el trabajo sea realización humana, de esta manera dejar de ser considerados como *no personas*³⁰.

Ante este estado de cosas, la protesta es la respuesta a la toma de conciencia de una situación de injusticia. Al respecto, Alegría expone primero, en palabras de los comuneros, la conciencia que ellos tienen sobre su situación de explotación:

“Cuando la ley de tierras, se olvida de lo que va a ser la suerte de los hombres que están en esas tierras. La ley no los protege como hombres. Los que mandan se justificarán diciendo: ‘váyanse a otra parte, el mundo es ancho’. Certo, es ancho...donde nosotros, los pobres, solemos vivir...el mundo es ancho pero ajeno...En ese mundo ancho, cambiamos de lugar, vamos de un lao pa otro buscando vida. Pero el mundo es ajeno y nada nos da, nada, ni siquiera un güen salario, y el hombre muere con la frente pegada a una tierra amarga de lágrimas.”³¹

Para luego, expresar la protesta que surge de esa toma de conciencia:

“Defendamos nuestra tierra, nuestro sitio en el mundo, que así defenderemos nuestra libertá y nuestra vida. La suerte de los pobres es una y pediremos a todos los pobres que nos acompañen. Así ganaremos...Muchos, muchos, desde hace años, siglos, se rebelaron y perdieron. Que nadie se acobarde pensando en la derrota porque es peor ser esclavo, sin pelear. Quién sabe los gobernantes comiencen a comprender que la nación no le conviene la injusticia. Pa permitir la muerte de la comunidad indígena se justifican diciendo que hay que despertar en el indio el espíritu de propiedad y así empiezan quitándole la única que tiene. Defendamos nuestra vida, comuneros. ¡Defendamos nuestra tierra!”³²

³⁰ “Concebir la historia como un proceso de liberación del hombre, es percibir la libertad como conquista histórica; es comprender que el paso de una libertad abstracta a una libertad real no se realiza sin lucha –con escollos, posibilidades de extravío y tentaciones de evasión– contra todo lo que oprime al hombre. Esto implica no sólo mejores condiciones de vida, un cambio radical de estructura, una revolución social, sino mucho más: la creación continua, y siempre inacabada, de una nueva manera de ser hombre una revolución cultural permanente.” (Gutiérrez, Gustavo. *Teología de la liberación. Perspectivas*. Lima, Centros de Estudios y Publicaciones (CEP), 1984, p. 53).

³¹ Alegría, Ciro. *Ob. cit.*, p. 449.

³² *Loc. cit.*

Escindida la sociedad en un sistema económico y social que acentúa el antagonismo, sobre la base de la propiedad privada, se impone la explotación, la exclusión social, el racismo y la muerte gradual en una lucha por la existencia entre clases sociales antagónicas. Donde quiera que haya riqueza natural para la vida y en la cual se desarrolle este antagonismo económico y social –de explotadores y explotados– el mundo será ancho y ajeno. Mientras existan unos que se vean obligados a servir como herramientas de producción para producir riqueza para otros que se la apropien apoyándose en la ley del Estado, siempre habrá la necesidad imperativa de la organización para luchar por la libertad real o morir por ella para ser libres. En esta perspectiva, Alegría dice: “Con el indio se comete injusticia material tanto como injusticia intelectual, que es la peor de todas. Es frecuente escuchar a los miembros de nuestras llamadas clases altas dirigentes e intelectuales, hablar de los indios considerándolos una raza incapaz o decadente.”³³

Y expresa que:

“Habría, en cambio, que buscar la decadencia y la incapacidad en esas oligarquías criollas que no han sido capaces de asimilar siquiera los principios de la Revolución Francesa, de los cuales, para mayor ironía, se proclaman partidarias. Al menos, ateniéndose a lo que dicen sus más caracterizados voceros, son demócratas.”³⁴

Si bien esta realidad social que destaca Alegría en su novelística se desenvuelve dentro de la época de nuestra historia denominada “república oligárquica”, también es cierto que las cosas, en la actualidad, la “república liberal” del siglo XXI, no ha variado mucho la situación del comunero indígena, en tanto se tiene por principio de filosofía política y económica la privatización de tierras o como también se le conoce con el eufemismo de “inversión privada”, que será la que generará crecimiento económico y empleo para muchos.

Es evidente, que los problemas de la tierra, el hambre y los conflictos sociales entre el dominante poderoso como el gamonal contra el comunero indígena en el contexto de la república oligárquica que destaca Alegría en su novelística, no se reduce a esa etapa histórica de nuestra patria. El mundo ha cambiado, cierto, pero sólo cambió de rostros y categorías, gamonal provinciano por ejecutivo transnacional, lo que se mantiene, en

³³ “Novela de mis novelas: El mundo es ancho y ajeno”... *Ob. cit.*, p. 195.

³⁴ *Loc. cit.*

esencia, son las condiciones sociales y económicas antagónicas y, por supuesto, su consecuencia derivada: el hambre y la pobreza. Es decir, que el mundo globalizado es ancho, nadie lo niega, pero nadie podrá negar que en igual medida también sea ajeno para el excluido social, el expoliado, el miserable, el que vive en condiciones de despojo humano, o sea, la mayoría de la población mundial³⁵. En otras palabras, el espíritu de la obra de Ciro Alegría, es más actual que nunca, en tanto los problemas que hace notar, son propios de los sistemas antagónicos, como en el que vivimos.

¿Cómo afrontar tal situación en el contexto global de la llamada era del conocimiento, dentro del ámbito de nuestra realidad nacional teniendo en cuenta la cosmovisión del comunero andino, sobre la base de su actual condición social y económica? Es algo sobre lo que también el autor da las pautas referenciales para vislumbrar una salida.

La forma que tiene de entender el mundo el comunero indígena, es a través de su sistema de creencias –amalgama de catolicismo, superstición, panteísmo e idolatría– estructurada en el proceso del tiempo. En efecto, dentro de este conglomerado de elementos tan disímiles, se forma la cosmovisión de su existencia, en la cual la imaginación juega un rol determinado³⁶. Y, en tanto estos elementos se mueven en el plano de la subjetividad, la emotividad es la base de los mismos que se despliega a través del sentimiento de fe, por lo que conlleva asociarla con una conducta moral y sagrada que norma sus relaciones sociales y comportamiento intimista. Todo esto no es sino la expresión de un pasado teocrático con una religiosidad mítica y mágica muy acentuada, que subyace en su devoción religiosa,

³⁵ Este problema se vive en la actualidad con “la aplicación masiva de cultivos transgénicos no sólo no conseguiría resolver el problema del hambre, sino que, antes al contrario, podría perpetuarlo e incluso agravarlo. Si las semillas transgénicas continúan siendo desarrolladas y promovidas exclusivamente por empresas privadas, los agricultores pobres no podrán costearlas. Si la industria de la biotecnología sigue protegiendo sus productos con patentes que impidan que el agricultor guarde semilla de su propia cosecha para la siguiente siembra o para intercambiar, los pobres serán cada vez más dependientes y estarán más marginados.” (Capra, Fritjof. *Las conexiones ocultas*. Barcelona, Ed. Anagrama, 2003, p. 243).

³⁶ “el universo se refiere tanto a la parte de la naturaleza con la cual el hombre y el grupo tienen contacto así como a su proyección en la esfera de la imaginación simbólica, sin que se advierta la separación entre lo que nosotros llamamos natural y sobrenatural; puede decirse que el universo está animado de una suerte de latencia numinosa que se condensa en una serie de entidades supranaturales, cada una con un papel y una ubicación específicos, y en cuyas relaciones el hombre afirma y define su condición existencial.” (Silva Santisteban, Fernando. “El pensamiento mágico-religioso en el Perú contemporáneo”. En *Historia del Perú*. Lima, Ed. Mejía Baca, 1980, Tom. XII, p. 33).

católica, adquirida en la conquista por imposición. A ello se suma la geografía agreste que lo hace inaccesible al comercio nacional, predominantemente limeño, de fuerte arraigo occidental, lo que conlleva a su aislamiento cultural y, por supuesto, a reafirmar aquella idiosincrasia peruana que se refleja en la política gubernamental, según la cual Lima es el Perú y viceversa. Esto explica por qué a la cosmovisión andina centrada en lo tradicional ancestro-medieval, le cuesta mucho tener que adaptarse a la dinámica cultural occidental; además, claro está, de afrontar los prejuicios racistas costeños. Ello los hace más susceptibles de ser utilizados como medio de explotación de riquezas.

En la novelística de Ciro Alegría, destaca este problema expresado en términos generales. Así, nos dice:

“Ellos creen que Dios es el árbol más alto y el río más grande y tienen sus ritos y sus brujos que los adoctrinan. Si se hacen cristianos es por el interés. En tiempos pasados iban frailes misioneros que obsequiaban a los indios con el objeto de atraérselos, porque las prédicas –más todavía teniendo que emplear intérprete– no daban resultado. Les parece muy embrollado lo de los misterios de la virginidad de María o de la Santísima Trinidad y menos pueden aceptar eso de que un hombre se deje matar para salvar a otros.”³⁷

Es evidente que para entender la doctrina católica parten de lo que ellos siempre han creído, la naturaleza real y concreta, pues es ésta la que las prodiga de la vida, por lo que entender la teología católica les ha sido sumamente difícil y pueril.

Se sabe, por lo que dicen los historiadores, arqueólogos y antropólogos, que los indios eran politeístas y, entre otras cosas, creían en el dios Sol, así como en Pachacámac y Viracocha (o Wiracocha). Sin embargo, Alegría destaca en su novela y diferentes cuentos, el culto sagrado a la piedra por parte del comunero indígena. Así, destaca: “La piedra no es cosa de despreciarla... ¿Qué fuera el mundo sin piedra? Se hundiría. La piedra sostiene la tierra.”³⁸ Por lo que su significado sagrado no solo conduce a rendirle culto, sino a compenetrarse espiritualmente para entender el designio de la vida y las cosas por venir. “Rumi quiere decir piedra... El cerro Rumi era a la vez arisco y manso, contumaz y auspicioso, lleno de gravedad y de bondad. El indio Rosendo Maqui creía entender sus secretos físicos y espirituales como los suyos propios...debemos considerar el amor

³⁷ *La serpiente de oro*. Lima, Ed. Varona, 1972, p. 72.

³⁸ *La ofrenda de piedra*. Lima, Ed. Varona, 1978, p. 32.

como acicate del conocimiento y la posesión”³⁹. Así se expresa Alegría en un pasaje de su obra cumbre, pero también destaca que la comunicación entre el indio y la piedra tiene un *rito práctico*, como chacchar coca y beber chicha de maíz. Con estos componentes, se sitúa en lo más alto del cerro Rumi en actitud de solemne concentración y soledad para entrar en contacto con el espíritu de la piedra. El viento de la altura y el roce que éste hace en las roquedades pétreas del cerro hace sugerir la voz de la piedra. Este culto sagrado por la piedra como significado del deber ser y el destino, explicaría el que las diferentes edificaciones sagradas incaicas, y antes de ellas las preincas, sean de piedra. Esto nos sugiere conjeturar que aquí se encontraría la base del pensamiento organizativo del incario, que los amautas supieron desarrollar y reservar como política del Estado teocrático inca, en el sentido de que les sirvió de impulso emotivo y de instinto e intuición creativa hacia la formación de una racionalidad práctica y efectiva de su sociedad y cultura, aunque esté cubierto con el velo de la religiosidad mítica y mágica⁴⁰.

Esta práctica ritual es algo que los extirpadores de idolatrías no pudieron eliminar del sistema de creencias del indígena. Si bien, dadas las condiciones de su existencia material y espiritual, él aceptó muy a su pesar la religión católica, la entendió a su manera. De ahí que ella no pudo compenetrar su ser, esto es conseguir eliminar de su fuero interno la pervivencia de su intimismo mítico-panteísta. Sin embargo, en un ensayo de tal pretensión, habría que observar aquí un proceso de aculturación⁴¹ en donde se funden dos creencias que dejan ver sus aspectos distintivos: por un lado, la tradición ancestral exclusivamente andina que proviene de un pasado milenario, y, por otro, la tradición católica que proviene de cuatro centurias de conquista y continuada en los casi dos siglos de república. Desde una perspectiva filosófica, podríamos caracterizar a la cosmovisión andina contemporánea, como un *eclecticismo religioso aculturado*, lo que supondría un rasgo de originalidad en el proceso de su configuración histórica⁴². Pero en

³⁹ *El mundo es ancho y ajeno*, Cap. I, p. 9.

⁴⁰ “Es evidente que las creencias míticas y mágico-religiosas son para quienes las poseen una forma de conocimiento y teoría de la naturaleza del hombre y del mundo.” (Silva Santisteban, Fernando. *Ob. cit.*, p. 95).

⁴¹ “Se entiende por *aculturación* el conjunto de fenómenos que resulta del contacto directo y continuado de grupos de individuos que participan de culturas diferentes.” (*Ibid.*, p. 23).

⁴² “los vencidos se apropian de las formas que introducen los vencedores pero les otorgan un contenido propio, con lo que terminan elaborando un producto diferente. No repiten el discurso que se les quiere imponer pero tampoco siguen con sus propias concepciones... Los personajes podrán ser los mismos –Cristo, el Espíritu Santo, el rey –

tanto el medio en que vive le obliga a seguir las normas culturales imperantes, el comunero indígena las sigue dentro de su entendimiento. De allí en decir: “El indio, ser terrígena, entiende lo religioso en función de humanidad”⁴³. Mientras la prédica religiosa católica se caracteriza más por su lirismo retórico⁴⁴, la religiosidad indígena, por el contrario tiende a ser práctica y entregar resultados efectivos. Esto explica por qué mucha gente acude a los curanderos indígenas ante el asombro de la “raza dominante”, que ve los efectos prácticos inmediatos de ese tipo de creencia.

Alegría hace notar ese dinamismo de las creencias de los indígenas, en el sentido que venimos analizando, cuando las contrasta con la de los clérigos cristianos y, por extensión, a la de los pastores de las demás confesiones religiosas. Así, por ejemplo, destaca que “eso de andar con sotana y hablar sin que lo entienda nadie delante de un libro, que siempre es el mismo libro, no demanda gran trabajo”⁴⁵, no les ha dado a esos predicadores el ascendiente moral en los comuneros indígenas, como sí lo tienen los brujos curanderos de la comunidad, pues, mientras aquel espera el “milagro” en plegarias⁴⁶, éste hace el “milagro” en la práctica⁴⁷.

El alma indígena, no es un espectro sin sentido, es el hábitat de sus sentimientos oprimidos de impotencia, de soledad, de abandono y toda sensación de desgarrar desintegrador de sus emociones como humano, debido a la situación de injusticia a la que se ve sometido y que ya hemos expuesto anteriormente. Una de las fuentes de desahogo que tiene es el arte en la música. Alegría nos dice: “Es contagiosa la tremenda congoja de esos cantos que articula el dolor desde las entrañas de una raza sufrida y paciente, víctima de una servidumbre despiadada y de la cordillera abrupta y la niebla,

pero el producto final es inconfundiblemente original.” (Flores Galindo, Alberto. *Ob. cit.*, pp. 66-68).

⁴³ *El mundo es ancho y ajeno*, p. 186.

⁴⁴ “El cristianismo es una religión de la palabra: privilegia la transmisión oral, la lectura y el comentario de los textos sagrados, la prédica y el sermón, la confesión y la absolución.” (Flores Galindo, A. *Ob. cit.*, p. 44).

⁴⁵ *La serpiente de oro*, pp. 114-115.

⁴⁶ El “sacerdote católico, cuya misión es atender el culto de Dios, la Virgen y los Santos, predicar el Evangelio, administrar los sacramentos y conducir a la grey por el camino de salvación.” (Flores Galindo, A. *Ob. cit.*, p. 31).

⁴⁷ “La religiosidad andina permite vivir y resolver problemas muy inmediatos. ¿Cuáles? Desde un animal perdido hasta las amenazas de un vecino pero sobre todo: protege ante la precariedad de la vida a los miembros de una sociedad siempre próximos a los desastres (temblores, terremotos, derrumbes) y que subsisten asediados por epidemias. Las consultas más frecuentes se refieren a la salud.” (*Ibid.*, p. 83).

de la soledad y del viento.”⁴⁸ De muy poco sirvió antaño las protestas de Bartolomé, con todo el valor que estas tienen, así como del más contemporáneo como Gustavo Gutiérrez, para denunciar el abuso, la exclusión y el racismo. El problema, en realidad, no es de conceptos y discursos, el fondo de todo subyace en la base productiva del sistema sobre la cual se erige el campo ideológico y de la cual a su vez, dependen los conceptos y discursos. Esta realidad es un hecho y el hecho es historia, la historia como suceso humano, registra sus acciones y sus comunicaciones, las que juzgan su recta medida a través del tiempo, y esto, es algo que no se puede borrar, tal vez distorsionar mal intencionadamente, pero jamás eliminarla porque es el alma de un pueblo.

Al comunero indígena, los teólogos le quisieron hacer creer que Dios da la vida, y es probable que les creyera, pero el indio también les demostró que cuando el poderoso gamonal lo somete al hambre y pobreza injusta a extremos pérfidos, Dios, Santos y cualquier reliquia cristiana, no es más que un mero simbolismo espurio e inútil. En este sentido Alegría expresa:

“Qué se iba a comer ni beber, si alimento no había, y chicha se hace de maíz y no de piedras. Qué se iba a tocar si la única tonada era la fiera del viento. Qué se iba a bailar ni cantar si ya no había corazón. La Virgen hallábase olvidada de sus hijos lo mismo que San Lorenzo, el santo patrón de Páucar... la imagen tenía... tradicionalmente, un manojito de espigas. Los campesinos se la ofrendan todos los años, pues para ellos son las espigas las más bellas flores que florece la tierra. Y ya no estaba allí el grano haz.”⁴⁹

Aquí se demuestra que si no se sule lo básico para la vida, la mente no podrá elucubrar otra cosa que no sea la forma de conseguir el sustento material para sostener la vida; por eso la expresión: “no sólo de pan vive el hombre”, es una mezquina y pueril ideología de la dominación medieval que se puede responder: ¡sin pan, el hombre simplemente no vive! Todas las argucias teológicas que afloran en la imposición de la religión católica en particular y de la religión en general, para evangelizar al indio (o al inocente en general), sólo tuvo (y tiene hasta hoy) un resultado: “Todo quedaba aparentemente claro y a la vez tan oscuro como antes.”⁵⁰ No obstante los denodados esfuerzos de los clérigos para atraerlos con premios. “El premio

⁴⁸ *La serpiente de oro*, p. 78.

⁴⁹ *Los perros hambrientos*. Lima, Ed. Mantaro, 1994, pp. 116-117.

⁵⁰ *La ofrenda de piedra*, p. 132.

consistía en herramientas, telas, armas, espejos y todo lo necesario para el hombre, y en una vida mejor dentro de la iglesia.”⁵¹ Es irónico cómo la iglesia tiene que valerse de objetos materiales y anteponerla como medio de dar a conocer la espiritualidad religiosa al indio, que el milagro de la palabra de Dios, según la Biblia, no es capaz de convencer con sólo predicarla, lo que conduce a la distorsión interpretativa de la realidad para alcanzar el fin deseado, la evangelización, que en términos reales se refleja en la ignorancia y masedumbre de los creyentes cristianos y que constituyen su base social.

Esta es la forma y la esencia de la superestructura ideológica andina, es decir, mostrar la configuración de su estructura interna y la manifestación en su vida práctica a través de este análisis, que ha constituido el objetivo, en el estudio de la obra de uno de los mejores literatos, Ciro Alegría. El autor expresa descarnadamente el problema físico y psíquico del indio en el Perú; pone en tela de juicio su trato social, económico, político y cultural; llama la atención que el indio es un ser humano de una cultura ancestral milenaria diferente a la occidental que actualmente predomina, pero que en vez de integrarlo se le ha aislado con el trato despectivo y racista. Alegría expone el problema nacional en su novelística que otros autores como J. C. Mariátegui, J. Basadre, G. Gutiérrez, etc., lo han hecho desde otras perspectivas literarias. La obra del autor, es pues, humanista en un horizonte social-progresista, que lo expresa cuando dice: “mi punto de vista dialéctico está relacionado con la liberación integral del hombre antes que con ningún ismo circunstancial.”⁵²

Se puede percibir que lo expuesto por él en sus obras, si bien reflejan un problema adquirido en el decurso de la historia, también hace evidente que el destino histórico se construye con la participación de todos los ciudadanos y ciudadanas; y por lo tanto, la necesidad de transformación del estado de cosas existentes mientras no surja como una decisión colectiva, y con el conocimiento a fondo de lo que se desea transformar, de acuerdo a la realidad natural y social, difícilmente se podrá esperar una solución real a los aparentemente sempiternos problemas. Se hace evidente también que sumidos en las creencias, sean estas cristianas o mítico-mágicas, no se conduce a la solución de los problemas pues el misticismo distorsiona la realidad natural y social. El pensamiento de Alegría se actualiza, asimismo, cuando desliza entre líneas la idea de conocer la ciencia que ha traído progreso al mundo occidental, entendiéndola, desde una perspectiva ecológica, social y progresista.

⁵¹ *Sueño y verdad de América*. Lima, Ed. Universo, 1973, pp. 30-31.

⁵² “Novela de mis novelas: El mundo es ancho y ajeno”... *Ob. cit.*, p. 194.

La perspectiva del indio del ande peruano ante el proceso de globalización en su etapa de la “era del conocimiento”, es de expectativa como ser humano. Alegría, contra todo tipo de prejuicio racial de superioridad o de otra índole, dice: “el indio, según comprobación científica, no ha perdido su capacidad intelectual es apto para asimilar la cultura moderna haciendo además una sagaz selección de valores con claro juicio de fina sensibilidad, llegaremos a concluir que su postergación es transitoria.”⁵³ Ya en su obra cumbre, el autor muestra dos tipos de líderes indios: “Entre la actitud resignada estoica y de alianza mística con la tierra de Rosendo Maqui y la decididamente moderna y revolucionaria de Benito Castro, parece quebrarse toda esperanza. Es como si la servidumbre fuera su único destino. Así ocurre en la realidad.”⁵⁴ El significado social y político de estos dos personajes es importante porque si por un lado, muestra al viejo Rosendo Maqui, sabio, de decisiones prácticas, místico, que vivió en la comunidad toda su vida, lo caracteriza la resignación estoica y la lucha por el bien de la misma; por otro lado, a su sucesor Benito Castro, joven que obligado a servir en el ejército, fue destacado a diferentes partes del país, lo que le dio un panorama mayor de la realidad en que vivía y al asimilar la cultura occidental costeña, adopta una actitud revolucionaria de conciencia social por la lucha de los derechos de la comunidad ante el abuso del gamonal, y aunque esto lleve a la muerte por la libertad, da importancia al carácter del indio en no dejarse vencer por el sistema opresor y mostrarse, así mismo, con la capacidad para progresar resistiendo con paciencia en medio de la servidumbre que lo oprime. De esto se sigue que una educación aislada no trae progreso, por muy talentoso que se pueda ser, mientras una educación intercultural de perspectiva moderna, conlleva a la formación de una concepción del mundo integral y global, algo que revoluciona la mente y la acción social, en un sentido individual o colectivo. El comunero indígena, por tanto, es capaz de aprender con inteligencia creativa y en la misma forma al desarrollo nacional. Sólo es cuestión de pensar en él como ser humano e integrarlo para la formación de una cultura integral de progreso y desarrollo.

Lamentablemente la tradición colonial, dominada por el esquema mental del conquistador de “clase superior” sobre el pueblo vencido, una vez abatida su cultura, enseñó, impositivamente, a través de más de cuatro centurias, que el indio debe ser visto como objeto o herramienta para la

⁵³ *Ibid.*, p. 196.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 195.

extracción de riqueza, por lo que no era necesario educarlo, en tanto es objeto para una sola cosa, a lo sumo evangelizarlo, como sinónimo de “civilización”. Esta concepción absurda se ha venido practicando en casi dos centurias de vida republicana independiente. Se ha creído lo que han hecho creer, que ese ‘objeto indígena’, no tiene sentimientos, no piensa, no es capaz en nada, es un lastre para la sociedad, induciéndolos a ser un ser con sentido de utilidad económica de segunda categoría: más vale el metal precioso que se extrae de las minas que el indio que lo extrae arriesgando su vida en ello; más vale el producto comestible que produce la tierra en el ande, que el indio que la hace producir en condiciones climáticas adversas que ningún costeño con toda la sabiduría que se precie tener de “clase superior”, podría resistir. El problema ha sido, y lo sigue siendo, dentro de la concepción como país, el que nosotros sólo hemos creído una tradición colonial, actuando irracionalmente, indiferentes como seres humanos respecto al indio andino y amazónico: que el primero viva en las altas punas en las cuales hacen vida comunal en base a una economía doméstica, no ha interesado y es indiferente, salvo para cuando se le requiera como fuerza de trabajo en las minas o alguna otra actividad productiva que demande mano de obra barata no calificada que emplee fuerza bruta; así como tampoco nos ha interesado y nos es indiferente que el segundo viva entre las espesas vegetaciones boscosas de la selva, o si hace una vida tribal con arco, flecha, cerbatana y balsa en base a una economía de caza y recolección, en permanentes conflictos tribales que evoca al primitivismo pre-histórico. Estos sólo cobraron importancia económica en la extracción del caucho, tanpreciado oro negro, que perteneció a una época que se esfumó como progreso y desarrollo de la Amazonía peruana, para pasar a ser recuerdo en las páginas de los libros de historia; y, en la actualidad, sus tierras tienen valor para el capital transnacional que el Estado pretende vender y/o concesionar en forma inconsulta a sus pobladores oriundos, generando conflictos sociales.

De lo que se trata es de integrarlos como parte nuestra, para ello hay que despojarse de supersticiones y prejuicios de herencia colonial. Esto no se va a lograr si no se tiene una perspectiva de país integral, con base en un horizonte humanizador, no de esos líricamente teológicos o ideologías de todos los ismos, sino ese humanismo con identidad propia que debe ser construido desde las entrañas de nuestro ser como peruanos; es decir, en todas sus dimensiones: geográficas, climáticas, ecológicas, productivas, sociales, culturales y, por cierto, humanas en todas sus variedades raciales. Un humanismo que se oriente hacia una modernidad científica y tecnológica como propuesta de desarrollo ajustado a nuestra realidad y perteneciente a

ella, posible de mostrarse al mundo como un modelo propio. Sin embargo, hasta que no se tenga claro este horizonte, la educación del indio nunca será un hecho humanizador, seguirá siendo, como lo es hoy, excluyente y/o displicente e indiferente.

Ahora se analizará la segunda etapa de su novelística que transcurre en la Costa. Esta región se caracteriza por una geografía relativamente uniforme, es decir, plana, cuyos accidentes geográficos son mínimos, zonas desérticas, ríos, valles y colinda con el Océano Pacífico; su clima es tropical en el norte, semitropical en el centro y frío en el Sur. La producción característica es la agricultura y la industria. La agricultura en esta región está más desarrollada que en los Andes y la tecnología que emplea mejora notablemente la producción. En el periodo de la decadencia de la república oligárquica, en que comienza a penetrar el capitalismo, se desarrolló la producción de caña de azúcar en los ingenios azucareros, los cuales empleaban a obreros tanto costeños como indígenas andinos bajo el sistema de 'enganche'. La realidad social y económica que refleja la pobreza de los obreros de la Costa, es la que Alegría trata en esta etapa de su *novelística menor* e inconclusa. El conflicto social se centra básicamente en el trabajador asalariado y la lucha política que se deriva de la explotación económica en el sector agrícola de la Costa norte.

Las relaciones sociales en la Costa, por el adelanto de la industria y la técnica de la agricultura, así como por las cuestiones ideológicas inmersas en ella que comprometen a movimientos políticos y sociales, se vuelven mucho más complejas, por lo que el conflicto antagónico entre clases sociales es más encarnizada, que oscila entre la vida y la muerte, entre el sufrimiento de muchos y el placer de pocos, en mutua relación. La *asimetría social* es más que evidente cuando se genera en la producción material, pero es aparente —a guisa de engaño— cuando la dan a conocer los medios de comunicación masiva que, en su mayoría, son de capital privado.

Alegría deja entrever el antagonismo social existente en la Costa que estriba en la producción material y cómo esto genera la angustiada necesidad por obtener lo básico para la vida en medio del conflicto que emerge de las relaciones sociales. A diferencia de la realidad social del comunero indígena en los Andes, el trabajador asalariado de la Costa es más organizado políticamente; llevado por los ideales socialistas o anarquistas, se organizan en sindicatos en cada factor productivo, para defenderse de la explotación injustificada de la patronal y hacer respetar la calidad del asalariado por un mejor estándar de vida que le permita vivir como ser humano.

El sistema imperante establece toda una estructura de argucias legales y una fuerza armada de contención para salir siempre victorioso contra cualquier amenaza que ponga en peligro sus intereses. Éstos, por cierto, bajo el eufemismo de la política, la proyectan como interés del pueblo, por lo tanto, éste debe acatar las reglas del ‘pacto social’ que lo conduciría al bienestar y la felicidad. Sin embargo, cuando el hambre arrecia sobre la base de la injusticia y la explotación, los pobres, organizados políticamente, hacen uso de su derecho a la protesta y a la paralización del trabajo para reclamar reivindicaciones laborales que el empresario se apropia. ¿Cómo responde el sistema oligárquico? Alegría responde: “Con el propósito de rendir a los huelguistas por hambre e impedir sus reuniones, la guardia civil había prohibido que las bodegas, restaurantes, pulperías y bares abrieran sus puertas y atendiesen en cualquier forma al público.”⁵⁵ Y para que esto se cumpla, utilizan diferentes formas de imposición desde las legales hasta las ilegales. La forma legal es la fuerza pública. “Mandan al ejército a reprimir pa que el pueblo lo odie...pa que se sienta odiao y no quiera al pueblo...y el ejército sea nada más que una guardia de los que mandan, de los tiranos y los ricos.”⁵⁶ La otra forma, la ilegal, es el uso indebido del servicio de inteligencia. “La policía secreta de carácter político existe en la misma Europa. Es una institución nacional al servicio del Estado. Un instrumento del orden.”⁵⁷ Si bien el servicio de inteligencia tiene carácter legal, como parte de los órganos de un Estado, su utilización política al margen de la ley para combatir organizaciones sociales y laborales, la vuelve ilegal, en tanto esto significa, capturar y/o liquidar a los líderes de tales organizaciones. Aquí el Estado y la clase social dominante, en mutuo contubernio defienden el sistema en el cual ellos son los privilegiados a costa del trabajo del vulgo. Cuando se logra capturar a los líderes de tales organizaciones entra a tallar otro órgano legal del sistema, el Poder Judicial. La justicia en el Perú, es relativa, de ahí que Alegría haga notar: “Aunque las leyes lo reconocen, para el hombre de pueblo peruano y especialmente para el indio, no rige el *habeas corpus*. En el mejor de los casos, conseguir que se lo aplique demanda abogados y dinero.”⁵⁸ Con esto se cierra el cerco para el pobre y el sistema triunfa; aquél va a parar al sistema de carcelería que son verdaderas sepulturas, donde lo van matando lentamente, y con eso, las cosas se

⁵⁵ Alegría, Ciro. *Lázaro*. Lima, Ed. Varona, 1979, p. 99.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 25.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 128.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 60.

mantienen en el punto que sus defensores quieren, pero esto lo logran a un altísimo costo de vidas humanas, la de los pobres.

Esta experiencia forja en el ideario político de los agobiados por la pobreza cierta resignación que Alegría recalca:

“Hay puertas cerradas con dos candados y quizás con tres. Uno es la pobreza. Naces pobre, éste es el primer candado. No te puedes educar, ése es el segundo candado. Y el tercero, pues, que los ricos tienen la fuerza. Ese es el tercer candado...Entonces, si el pobre se desespera, la pobreza le duele más...Un poco de resignación en el pecho, y el pobre va pasando.”⁵⁹

He aquí el consuelo, el padecimiento, el sufrimiento, resignación aciaga de un pueblo que lucha en silencio contra el sistema que lo oprime. “La condición del sufrimiento nos iguala a todos los pobres...una cosa es sufrir los dolores corrientes de la vida y otra sufrir injusticias.”⁶⁰ Así han reducido al pueblo la elite gobernante, tanto en lo político como en lo económico, ensombreciéndolo en el temor que causa su tiranía, limitándolos a lo básico para la vida. La actividad concreta y su ideología se reducen al primitivismo histórico de lucha por la vida, que Alegría expresa: “¡Cuánto sudor y pensamiento dedica el pobre al mero problema de sustentarse!”⁶¹

El pobre al que se refiere Alegría en la Costa, es aquel que trabaja en los ingenios azucareros del Norte del país, haciendas pertenecientes al capital privado. Éste, para poner en marcha esta actividad productiva, requiere de brazos humanos que la hagan producir y, para ello, se valen del sistema de enganche, según el cual, se contrata al trabajador pagándole una cantidad monetaria determinada por adelantado. Y mientras más solicite el enganchado, más tiempo estará comprometido con la patronal a quien ahora le pertenece; no importa la condición del trabajo, lo central es que, con su trabajo, pague el adelanto dado. Los trabajadores contratados pueden ser de la Costa o de los Andes, su procedencia no cuenta, sino el producto de su trabajo, la ganancia para la patronal. En tal sentido, Alegría en su novela, expresa lo siguiente:

“Como veinte nos vinimos cerros abajo, a pie y alforja al hombro, trote y trote por los andes, cinco días, hasta llegar a la costa. El calor y el cambio de presión nos tuvieron atontados varios días. Y fue extraño, algo grande,

⁵⁹ *Ibid.*, p. 48.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 69.

⁶¹ *Ibid.*, p. 73.

hermoso y extraño, ver el mar. El cañaveral nos recibió como a todos. De los veinte que bajamos en esa partida, ya han muerto quince.”⁶²

Si el trabajo dignifica al hombre, las condiciones del mismo deben permitirselo y el resultado de ello debería ser esa dignidad humana de amor al trabajo. Sin embargo, en el Perú no parece ser así, la esclavitud es su condición y la muerte la desgracia inevitable, si a cambio de ello redunda en ganancia al empresario. Por lo tanto, el conflicto social entre el poderoso y el débil, está precisamente en la estructura económica y social que lo rige; de esta manera, el poderoso se asemeja al verdugo que impone su ley al débil que en sí, es la víctima del despojo. Alegría al respecto dice: “Si el hombre fuera capaz de matar a los verdugos, no habría injusticia y tiranía en el mundo.”⁶³ Las mismas condiciones de injusticia hacen que vaya forjándose el rencor y el rechazo contra el abuso que viene desde las altas esferas del poder.

Entre el Estado y la elite económica en el Perú ha existido siempre una alianza implícita. Ésta se ha roto transitoriamente sólo cuando han llegado al poder del Estado caudillos populistas que no se dejaron dominar por esa elite, pero que duraron muy poco en el mismo, debido a todo el sistema de conspiración y confabulación existente. Mas como los casos que resaltan, son la tendencia uniforme de tal alianza como parte del *statu quo* y su *modo operandi*, Alegría destaca este carácter, en el manejo de las haciendas azucareras en el Norte del país, que constituye el reflejo de lo que en efecto pasó y que algunos ideólogos liberales, hoy en día, pretenden restar importancia. Así, dice:

“...el contador va hacer un chanchullo. Aprentará en los libros que la hacienda gana poco, para pagar menos impuestos. Es decir, para robarle a la nación. Dijo que no lo hacía por su cuenta. Que estaba de acuerdo con el dueño de la hacienda. Y que el dueño estaba también de acuerdo con el jefe de la Oficina de Almagro encargado del cobro, para que haga la vista gorda, mediante cierto soborno desde luego. Y eso no es todo. Los que nombran a dicho funcionario, es decir, en Lima, la gente del gobierno, ya saben que los sobornos de las haciendas son parte de las ganancias del puesto y por eso se lo dan a quien desean favorecer con la excelente rebusca.”⁶⁴

⁶² *Ibid.*, p. 78.

⁶³ Alegría, Ciro. *El dilema de Krause*. Bogotá, Ed. La Oveja Negra, 1980, p. 74.

⁶⁴ *Lázaro*, pp. 81-82.

El sistema funciona, por lo general, de esta manera, por lo que no nos sorprende. La otra parte que completa el mismo, es que los perjudicados son los pobres porque con su trabajo, si lo tienen, se ven obligados a pagar impuestos y con ello, cubrir lo que los ricos no pagan y que el Estado no hace pagar, lo que va en desmedro de obras públicas, menos educación para el pueblo y la que existe es deficiente, etc. Aun el que no tiene trabajo, si quiere ser parte del sistema, tiene que ajustarse. Pero como suele ocurrir, la angustiante pobreza lleva al robo, la prostitución, etc., hasta convertirse en estilo de vida de algunos pobres y con ello el sistema ha creado una lacra social, por lo que los procesos legales en el Perú, en general, son perjudiciales para los pobres. Esto lleva a Alegría a expresar: “El Perú de la pobreza era el procesado.”⁶⁵

Al resto de los pobres les queda, como ya se ha visto, sólo resignación; y en ello radica el consuelo religioso que alivia el dolor en la esperanza de la salvación, la redención y la vida eterna en la justicia divina. Sobre esta opción Alegría dice: “En los espíritus religiosos he advertido, frecuentemente, un fondo de tristeza y aun de temor.”⁶⁶ A pesar de ello, a los trabajadores asalariados les queda la lucha política organizada en el sindicato para protestar contra la iniquidad, la injusticia y la explotación, aunque ello traiga riesgos. “Hemos aguantao de hambre un mes. ¿Y qué? Mandan más guardia civil y a la tropa.”⁶⁷ O, arriesgarse a morir ante la fuerza militar del Estado, engeguedada irracionalmente, que Alegría lo expresa así: “El pueblo sólo se detiene cuando tropieza con sus muertos. Disparen.”⁶⁸

La aciaga lucha de los pobres por su vida, en el sistema antagónico, conlleva a un conflicto social permanente, en el cual entran a tallar intereses, mezquindades, injusticias, etc. La permanente lucha del pobre lo enfrenta a un mundo sin corazón y con el corazón partido en dos mitades vive: en un lado se alojan los sentimientos, sus pocas alegrías y esperanzas que son momentos de tregua en una guerra constante y sin cuartel; en el otro lado, el inmenso dolor que agobia al pueblo, éste resiste se hace fuerte, pero también se forma el rencor, odio y demás sentimientos encontrados que en la voz de libertad los volcará contra sus opresores, como otrora, éstos lo hicieron con los suyos en la Revolución Francesa. De allí que Alegría sentencie: “El dolor hace fuerte al hombre, pero lo daña también.”⁶⁹ Pero a ello, habría que

⁶⁵ *Ibid.*, p. 63.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 106.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 49.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 55.

⁶⁹ *El dilema de Krause. Ob. cit.*, p. 114.

agregar, que el hombre cuando forja sus condiciones propicias se transforma a sí mismo y con ello se renueva.

En un país como el Perú, que es tierra fértil para la injusticia, crece la vejación, el servilismo, la explotación, el racismo, etc., floración aciaga que refleja la existencia de su situación como país heredero de una historia contingente, asimétrica e incierta. Sin embargo, en los espacios de tal floración crece, pugnando por la vida, la hierba verdeamarillenta clamando libertad real y no virtual, luchando por la vida en la producción de los nutrientes que la floración dominante aprovecha para imponerse. Éstas, vierten las lúgubres y turbias aguas de religiosidad cristiana para evitar su crecimiento, podándolas con herramientas coercitivas políticas y militaristas propias del sistema, postrándolas en su desarrollo natural, condenándolas a la mansedumbre y doblando su cerviz hacia la tierra, manteniendo incólume la injusticia como norma moral y de derecho jurídico estatal. Y en tanto regadas con tales aguas que envenenan su raíz, crece la sed, el hambre, la ignorancia, etc., agobiadas por cambios climáticos que se caracteriza en la primavera por la esperanza de salvación, redención y vida eterna en el paraíso celestial; el verano, la desolación, el decaimiento, la depresión y la desidia; el otoño, por el escepticismo y el conformismo; el invierno, por el abandono material y espiritual en las fronteras del lugar donde nacieron. Las lágrimas que brotan de su situación inmisericorde es el mejor riego que le permite sobrellevar la vida con resignación, buen humor y estoicismo. Tal es el espectro de la realidad peruana desde el reverso de la historia.

Bibliografía

De Ciro Alegría Bazán

El mundo es ancho y ajeno. Lima, Ed. Varona, 1971.

La serpiente de oro. Lima, Ed. Varona, 1972.

Sueño y verdad de América. Lima, Ed. Universo, 1973.

Mucha suerte con harto palo. Buenos Aires, Ed. Losada, 1976.

La ofrenda de piedra. Lima, Ed. Varona, 1978.

7 cuentos quirománticos. Lima, Ed. Varona, 1978.

Lázaro. Lima, Ed. Científica, 1979.

El sol de los jaguares. Lima, Ed. Varona, 1979.

El dilema de Krause. Bogotá, Ed. La Oveja Negra, 1980.

Los perros hambrientos. Lima, Ed. Mantaro, 1994.

Sobre Ciro Alegría Bazán

Varona, Dora. *Ciro Alegría, trayectoria y mensaje*. Lima, Ed. Varona, 1972.

_____. *La Sombra del cóndor. Bibliografía ilustrada de Ciro Alegría*. Lima, DISELPESA, 1993.

Otras obras consultadas:

Capra, Fritjof. *Las conexiones ocultas*. Barcelona, Ed. Anagrama, 2003.

Flores Galindo, Alberto. Buscando un inca: identidad y utopía en los andes. En *Obras completas*. Lima, Ed. Sur Casa de Estudios del Socialismo, Tom. III, 2008.

Gazzolo, Ana María. “En qué momento se había jodido el Perú? ¿Interrogación o afirmación?”. En *En qué momento se jodió el Perú*. Lima, Ed. Milla Batres, 1990.

Gutiérrez, Gustavo. *La fuerza histórica de los pobres. Selección de trabajos*. Lima, Centros de Estudios y Publicaciones (CEP), 1979.

_____. *Teología de la liberación. Perspectivas*. Lima, Centros de Estudios y Publicaciones (CEP), 1984.

Roncagliolo, Santiago. *Abril rojo*. Lima, Ed. Santillana, 2006.

Silva Santisteban, Fernando. “El pensamiento mágico-religioso en el Perú contemporáneo”. En *Historia del Perú*. Lima, Ed. Mejía Baca, Tom. XII, 1980.

Spinoza, Baruch. *Tratado teológico-político*. Barcelona, Ed. RBA Coleccionables, 2002.

Vandel, A. “El fenómeno humano”. *Los procesos de hominización*. AA.VV. México, Ed. Grijalbo, 1969. (Colección 70).

MARIA LUISA SACO MIRÓ QUESADA (1911-1982) ARTISTA HUMANISTA

Sara Acevedo Basurto

María Luisa nació en 1911. Terminados sus años escolares, en los Sagrados Corazones de Belén, María Luisa Saco ingresó a la Escuela de Bellas Artes, en la que conoció y cultivó el oficio plástico y se nutrió de las propuestas artísticas del momento, como las del pintor Daniel Hernández, quien fuera convocado por el presidente Pardo para la creación de la escuela y la enseñanza académica, cuyos postulados propendían a una formación artística moderna, pero dentro de los cánones academicistas; las del español Piqueras Cotolí, quien dirigía la corriente denominada “neo peruana” que buscaba conjugar los elementos del arte barroco y del arte indígena; y también las del movimiento indigenista liderado por el joven José Sabogal, quien proponía el rescate de los valores del arte indígena como un arte nacional. Estas ideas debieron decidir su quehacer posterior. Es decir estudiar nuestras expresiones artísticas en el marco de la teoría y de la historia universal del arte así como orientar sus investigaciones hacia el arte del Perú antiguo, aspectos que profundizaría con estudios paralelos de estética, historia general del arte y literatura en la Universidad de San Marcos y su vinculación al material arqueológico en el Museo de Arqueología Peruana a través de las facilidades que le brindara el arqueólogo Julio C. Tello quien destacaba por sus importantes aportes al conocimiento del Perú prehispánico.

Entre sus grados académicos figuran el de Profesora de Segunda Enseñanza en Gramática y Literatura por la UNMSM, 1939; Master of Art por la Universidad de Mills, Oakland, California, 1944; Bachiller en Letras, Especialidad de Arte por la UNMSM, 1960; Profesora de Artes Plásticas por la Escuela Nacional de Bellas Artes; y Doctora en Arte por la UNMSM, 1973.

En lo que respecta a sus trabajos de investigación y publicaciones hay que mencionar “Arte Medieval Español en Nueva York” (1955), “Joyas del Arte de los Museos Norteamericanos” (1969), *La cerámica Ibérica y su relación con la cerámica del período orientalizante*, Tesis para optar el grado de Bachiller en Letras (1960), *Estilos artísticos pre-tiabuanaquoides en el Antiguo Perú*, Tesis para optar el grado de Doctor en Arte (1973), *Escultura Chavín de Huantar y de los Valles de Casma y Nepeña* (1974), “Algunos aspectos de los tejidos Paracas” (1977), “La cultura Vicús. Hallazgos y expresiones artísticas” (1977-79) y *Fuentes para el estudio del arte peruano precolombino* (1980).

En su permanente búsqueda de perfeccionamiento María Luisa Saco complementó su formación en diversos centros superiores de los Estados Unidos y, sobre todo, de México, donde estudió los monumentos prehispánicos coloniales y modernos, ampliándolos con otros complementarios en técnicas artísticas, cerámica, acuarela, grabado y pintura mural. Durante su estadía en Norteamérica estudió las colecciones de arte precolombino y arte moderno en Museos de Chicago; realizó investigación artística en la Galería Willenstein de Nueva York; dictó cursos de lengua española en Berkeley y de historia del arte en la Universidad de Marymount, de Nueva York, y fue traductora en las Naciones Unidas.

Desde su retorno al país, en 1955, desarrolló una intensa labor docente en la Escuela Nacional Superior de Bellas Artes, en la Sección Superior de Investigaciones Artísticas de la misma escuela, en la Universidad Nacional San Cristóbal de Huamanga y en la Universidad Comunal del Centro, filial Lima (hoy Universidad Nacional Federico Villarreal). Posteriormente formó parte del Comité Organizador de la Escuela Nacional de Turismo en la que dictó varios cursos que permitieron despertar el interés por las riquezas culturales y artísticas del país porque ofrecieron conocimientos serios y adecuadamente documentados y organizados, que facilitaron su difusión por los alumnos.

En 1965 se integró a la plana docente de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, a la que accedió por concurso. Es en esta institución donde desarrolló una connotada pero silenciosa carrera académica hasta su jubilación en 1982. Todas sus acciones las dedicó a la universidad y, con su natural capacidad académica y generosidad personal, logró importantes avances en el desarrollo de su especialidad: la Historia del Arte. Empezó dictando cursos complementarios de *Arte Colonial Peruano* e *Historia General de Arte II* en el Departamento de Arte de la Facultad de Letras y Ciencias Humanas. Luego asumió la titularidad de las asignaturas de *Arte Republicano*, *Arte Colonial del Perú II (arquitectura)* y *Arte Colonial de Perú II (pintura y escultura)*. A partir del año 1970 se hizo cargo de los cursos de arte universal, los que comprendieron desde la Edad de Piedra hasta la época Barroca, y también le fueron encargadas las asignaturas dedicadas al *Arte Precolombino del Perú y de América*.

A partir de 1974 decidió aplicar el mayor tiempo disponible a la Universidad y fue profesora a dedicación exclusiva. Esto le permitió desarrollar una encomiable labor académico-administrativa en el entonces Departamento Académico de Humanidades. Intervino en las Jornadas Curriculares universitarias proponiendo, conjuntamente con los profesores

de la Escuela de Arte, de la que era miembro fundador, el perfeccionamiento de sus planes de estudio. María Luisa Saco aportó en ellos su visión integradora del proceso creativo así como la importancia de la investigación aunada al reconocimiento del país como una fuente primaria del trabajo de campo. A partir de ello profundizó en la indagación del contexto geopolítico en el que las manifestaciones culturales se producían, y en su análisis como hechos artísticos. Posteriormente intervino como Coordinadora del Programa de Arte y en el comité organizador del Instituto de Investigaciones Humanísticas que se creó para brindar apoyo a la investigación de los docentes y propiciar la publicación de sus resultados. Por ello tuvo especial interés en organizar una biblioteca especializada en ese espacio académico. Representando a la Sección Arte fue miembro del Comité Directivo del Instituto en varias gestiones para posteriormente asumir la Dirección. Durante esta última etapa promovió muchos proyectos, en especial del cuerpo docente joven al que incentivaba con su entusiasmo, generosidad, dedicación y ejemplo. A la par, fue elegida delegada del Departamento Académico de Humanidades por el área de Arte, ante el Programa Académico de Filosofía, Psicología y Arte. Su labor permanente en beneficio de la institución la llevó a la dirección del Programa, que asumió por esos años. Su amplia capacitación en diversos aspectos de la actividad artística permitió que se hiciera cargo, de manera interina, de la Dirección del Museo de Arte y de Historia, hoy Museo de Arte del Centro Cultural de la Universidad.

Como Delegada de la Facultad de Letras y Ciencias Humanas integró, en varias ocasiones, el Jurado Calificador de los Premios Nacionales de Cultura como el “Baltasar Gavilán” de escultura y el “Ignacio Merino” de pintura que otorgaba el gobierno central en reconocimiento a los artistas peruanos que habían contribuido con su obra al desarrollo del arte en el Perú. Estos encargos fueron en virtud tanto de su calidad académica como al espíritu de justicia que conducía sus acciones, a la vez que permitía la presencia de la Universidad, una preocupación que mantuvo durante toda su actividad profesional. Por su interés en involucrar a la Universidad en el quehacer cultural aceptó ser miembro del Jurado en los Juegos Florales de la misma en el año 1970.

Movida por su vocación hacia las expresiones artísticas del Perú antiguo, materia de sus cursos, emprendió un sistemático trabajo que tomó como fuente primaria las descripciones de los cronistas, quienes vieron algunos de los monumentos y objetos de arte cuando formaban parte de la vida y el quehacer cotidiano de los pueblos en tiempos de la conquista y

durante la colonia “cuando eran expresión de algo viviente, de una cultura que no se había extinguido, y aún ostentaba toda su prestancia”¹; estudió a los cronistas indios; a los viajeros de la ilustración y las fuentes de la arqueología científica, cuyos descubrimientos fueron relevantes por dar a conocer las realizaciones del pasado para una mejor comprensión de lo que consideraba genuinamente peruano, y expresión de nuestra tierra y de la raza aborígen, con el fin de ir extrayendo de este acervo cultural valiosos elementos que integrasen y enriquecieran nuestra cultura moderna². Parte de esta investigación se concreta en la publicación de las *Fuentes para el estudio del arte precolombino* (1978). El fino y profundo trabajo hermenéutico y crítico de este texto lo ha convertido en una guía segura e indispensable para las investigaciones acerca del Perú antiguo, y una presencia permanente en las relaciones bibliográficas pues por vez primera se sistematizó la información brindada por las fuentes testimoniales europeas iniciales, desde su importancia para el conocimiento y la mejor comprensión del arte indígena. Otros proyectos de mayor envergadura como “El arte del antiguo Perú descrito por los cronistas” y “El tejido en el antiguo Perú”, quedaron lamentablemente inconclusos. En ellos, trabajó a pesar de la precariedad de su salud, hasta sus últimos días.

Participó en el Congreso Internacional de Americanistas, en el Simposio “Bruno Roselli” organizado por el Programa de Arte y en el III Congreso del Hombre y la Cultura Andina exponiendo algunas de sus investigaciones sobre lo que siempre fue su interés: el arte peruano precolombino.

Recordar a la Dra. María Luisa Saco Miró Quesada es sumamente grato para quienes fuimos sus alumnos en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Tuvimos la ocasión de recibir de ella no sólo sus enseñanzas en el aula, sino valorar su disciplina, sensibilidad, generosidad e integridad, cualidades que demostraría en los complejos e importantes cargos académico-administrativos que le tocó asumir en nuestra universidad. Igualmente fue una destacada investigadora del arte peruano, que supo enriquecer con sus amplios conocimientos del arte universal y latinoamericano.

Su formación humanista, especialmente en el campo de las artes, y el interés por difundir sus conocimientos en beneficio del fortalecimiento de la

¹ Saco, María Luisa. *Fuentes para el estudio del arte peruano precolombino*. Lima, Retablo de Papel Edic., INIDE, 1978, Introducción.

² *Loc. cit.*

especialidad de Historia del Arte la llevó a consolidar, al lado de destacados profesores, la hoy Escuela Académico Profesional de Arte de la Facultad de Letras y Ciencias Humanas. Esta especialidad tiene una presencia singular en el ámbito académico nacional por brindar un plan curricular básicamente en Historia del Arte, pero que aborda el estudio de los diferentes aspectos del fenómeno artístico y de sus procesos de desarrollo tanto teóricos cuanto históricos, analíticos y críticos; se buscó profundizar en el examen y la apreciación de la plástica, la música, la danza, el teatro, el cine y las artes populares; insertando los estudios en la historia del arte universal, del arte latinoamericano y en especial el arte peruano en todas sus etapas.

María Luisa Saco Miró Quesada falleció en Lima en 1982 cuando estaba preparando un texto sobre la crónica de fray Martín de Murúa. Fue la Dra. Saco, como la llamaban sus alumnos, una insigne maestra cuya vida la dedicó a su alma mater, donde difundió las artes de todos los pueblos en tanto expresión humana, cultural e histórica. Hoy muchos de sus discípulos se encuentran emulándola, ya en la cátedra, y/o trabajando en el estudio y la protección de nuestro patrimonio artístico. Cabe reconocer su presencia en el reducido ámbito de una generación de mujeres intelectuales, de la primera mitad del siglo XX, que optó por una profesión y una formación humanista que aplicaría al estudio del arte precolombino como una de las primeras historiadoras del arte del país. La Universidad Nacional Mayor de San Marcos, a través de sus discípulos, la ha recordado permanentemente como modelo de práctica académica, de profunda concepción humanista, así como de principios éticos y voluntad indismallables, que conjugaban con su gran generosidad en el trato humano con “los otros”.

María Saco Miró Quesada, fue una humanista que inició la corriente académica “neo peruana”. En su estadía en México comprendió la importancia de estudiar los monumentos prehispánicos, coloniales y modernos. Su docencia por eso fue fundamentalmente dedicada al estudio sobre el arte peruano antiguo, colonial, republicano, la arquitectura, la pintura y la escultura en el Perú y en nuestra América. En su visión del proceso creativo fue una integradora, pero, aunada al reconocimiento del país que estudiaba como fuente indispensable y primaria del trabajo de campo. Tuvo también interés especial en la organización de una Biblioteca especializada en la Universidad para atender a las fuentes de información indispensable, mostrado igualmente en su apoyo en el Museo de Arte y de Historia. Movida por su profunda vocación hacia las expresiones artísticas del Perú antiguo, emprendió el estudio de los Cronistas, interesándose sobre todo en los cronistas indios, de los viajeros de la ilustración y de las fuentes

de arqueología científica cuyos descubrimientos, desde Julio C. Tello, fueron relevantes para dar a conocer las realizaciones humanas del pasado peruano y llegar así a una mejor comprensión de lo que consideraba original y *sui generis* de nuestra tierra o *pachamama* y de sus pueblos originarios. Tal como señaló:

“Resaltar la labor paciente de tantos investigadores ha constituido para mí un incentivo más para escribir esta obra, pues es justo que se rinda homenaje a quienes han realizado una epopeya silenciosa, descubriendo o estudiando con muchos desvelos y fatigas las antiguas culturas y sus tesoros artísticos, muchos de los cuales pueden hoy admirarse en los museos y colecciones del Perú y otras partes del mundo, expresando el mensaje de belleza de nuestro arte milenario”³.

Por ello anunció que ampliaría este trabajo con una publicación que, lamentablemente, no tuvo el tiempo de concretar “El Arte del Antiguo Perú descrito por los Cronistas”

María Luisa Saco será recordada como una intelectual humanista desde la perspectiva prehispánica y desde la occidental trasladada a nuestra América con la conquista, siguiendo su proceso de creación hasta llegar a la etapa del arte contemporáneo.

³ *Ibid.*, pp. 9-10.

Bibliografía de María Luisa Saco Miró Quesada

“Arte Medieval Español en Nueva York”. En *Cultura Peruana* (Lima), Vol. 15, N° 85, 1955, (6 p.)*.

“Joyas del Arte de los Museos Norteamericanos”. En *Cultura Peruana*, (Lima), Vol. 17, Nos. 103, 104 y 105, 1957 (Tres artículos de 7 p. cada uno)**.

La cerámica ibérica y su relación con la cerámica griega del período orientalizante. Tesis de Bachiller en Arte. Lima, Facultad de Letras y Ciencias Humanas, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1960 (inédita).

Estilos artísticos pre tiabuanacoides en el Antiguo Perú. Tesis de Doctorado en Arte. Lima, Facultad de Letras y Ciencias Humanas, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1973 (inédita).

Escultura Chavín de Huantar y de los Valles de Casma y Nepeña. Ponencia en el Simposio “Bruno Roselli”. Lima, 1974 (inédita).

“Algunos aspectos de los tejidos Paracas”. En *III Congreso del Hombre y la Cultura Andina. Actas y trabajos*. Lima, Matos M., Ramiro (ed.), Tomo II, 1977, pp. 765-781.

“La cultura Vicús. Hallazgos y expresiones artísticas”. En *Letras* (Lima), Nos. 86-87, 1977-1979, pp. 5-16.

Fuentes para el estudio del arte peruano precolombino. Lima, Retablo de Papel Edic., Subdirección de Publicaciones y Material Educativo del Instituto Nacional de Investigación y Desarrollo de la Educación INIDE, 1978.

* La revista no consigna la numeración de las páginas.

** La revista no consigna la numeración de las páginas.

EL CONCEPTO DE LA CONDICIÓN HUMANA EN EMILIO ADOLFO WESTPHALEN (1911-2001)

Leonel Patricio Silva Montellanos

El escritor Emilio Adolfo Westphalen Milano nace en la ciudad de Lima, el 15-VII-1911¹. Hizo sus estudios escolares en el Colegio Alemán, teniendo como condiscípulos a los literatos Rafael de la Fuente Benavides y Estuardo Núñez y egresando en 1926. Al año siguiente, dada su afición por los números, postula a la Escuela Nacional de Ingeniería. Al fracasar esta tentativa, inicia, en 1928, sus estudios de Letras en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, estudios que concluirá en 1932. Westphalen, ya desde su adolescencia, posee una rica vida interior². Dicha espiritualidad lúcida, sin embargo, lo prepara para ser un esteta, un creador y un hombre de pensamiento; más no un místico o un creyente:

“Lo que me sorprende (...) es que desde tan temprano no aceptara otros principios y creencias sino los que en mi fuero propio encontrara válidos. Me aparté así a los catorce años de toda práctica religiosa, sin ninguna ostentación pero sin hacer tampoco concesión alguna (...).”³

Es notable, que siendo un poeta, haya sabido orientarse en el ámbito de la creación con espíritu crítico pues, a pesar de su inicial impulso surrealista no sucumbió al delirio ni a la atracción de los excesos irracionalistas. Cabe recordar que el autor siempre señaló su deuda con el poeta simbolista peruano José María Eguren⁴, cuya sensibilidad mágica y pura se ubica lejos de la sordidez y la pesadilla.

Los estudios biográficos no hacen mención de una militancia específica en los partidos de izquierda de la época (partido aprista, partido comunista) o de haber sido un partidario del anarquismo. Pero Westphalen pertenece a una generación todavía marcada por la impronta de Manuel González Prada y que había presenciado el proceso contingente de la

¹ Martos, Marco. *Emilio Adolfo Westphalen. Poesía completa y ensayos escogidos*. Lima, PUCP, 2004, pp. 45-47.

² Comparar con el racionalismo individualista cartesiano. Cf. Descartes, René, *Discurso del método*. Madrid, Biblioteca EDAF, 1982, pp. 50-51.

³ Westphalen, Emilio Adolfo. *Escritos varios sobre arte y poesía*. Poetas en la Lima de los años treinta. De dos soledades. Instituto Nacional de Cultura, 1974. Lima, FCE, 1996, p. 136.

⁴ *Ob. cit.*, pp. 137-138.

revolución mexicana, la revolución bolchevique, la I Guerra Mundial y la aparición del fascismo, en su vertiente reaccionaria y nazi; así como en su vertiente stalinista y pseudo-marxista. En plena juventud, en el año de 1936, junto con César Moro (Alfredo Quispez Asín) y Manuel Moreno Jimeno, publican un boletín a favor de la República Española que enfrentaba la revuelta fascista del Gral. Francisco Franco. Teniendo en cuenta la cercanía ideológica de Westphalen con el surrealismo –cercanía que se mantuvo aún cuando el poeta afirmaba, ya en su madurez, no ser un surrealista– y que dicho movimiento tuvo una relación problemática con el marxismo –que lo hizo pasar de la militancia en el PC francés, al troskysmo en el exilio mexicano de Breton, para en 1955, adherirse al movimiento anarquista francés– podemos ubicar a Westphalen en líneas generales, como un pensador crítico de ideología progresista:

“(...) se me acusó al menos de dos crímenes mayúsculos. El primero ser poeta, el segundo ser comunista, aunque respecto al primero, si alguna vez lo fui, ya había abandonado toda veleidad de pretenderlo; y lo segundo solo podía entenderse en la acepción de una disconformidad total con el régimen establecido, pero también de un desconocimiento completo de los medios concretos para volcar la situación”⁵.

Sólo comprenderemos a cabalidad su labor poética y reflexiva, si tenemos presente dicho marco ideológico que condicionaba, a modo de *weltanschauung*⁶, su acercamiento a la realidad, su comprensión de la problemática socio-cultural de occidente y de Latinoamérica y el desarrollo de la propia labor intelectual:

“[la actividad poética]... Sería una expresión más de la condición humana, del impulso a no admitir lo real como definitivo e incambiable, a querer superarlo. En la poesía, en la revolución y en el amor veo actuantes los mismos imperativos esenciales: la falta de resignación, la esperanza a pesar de toda previsión razonable contraria.”⁷

Westphalen publica en Lima, en 1933, su primer poemario: *Las ínsulas extrañas*. Su escritura se enmarca en los cánones vanguardistas del momento; propiamente surrealistas. Tres años después, junto con su amigo, el poeta

⁵ *Ibid.*, p. 133.

⁶ Concepción del mundo (idioma alemán).

⁷ *Ibid.*, p. 145.

César Moro publica un contundente manifiesto contra las imposturas intelectuales que con el pretexto de la originalidad vanguardista, aprovechaban la oportunidad con descaro: Vicente Huidobro o El obispo embotellado. Posteriormente, Westphalen se consagrará a la labor de activista cultural publicando revistas prestigiosas como *Las Moradas* (1947-1949) la *Revista Nacional de Cultura* (1966) o *Amaru* (1967-1971) publicación de la Universidad Nacional de Ingeniería. También fue agregado cultural peruano en Italia (1971-1977), México (1977-1980) y Portugal (1980-1981). Recibió del Estado peruano las Palmas Magisteriales y la Orden del Sol (1995) la medalla José de la Riva Agüero y el Doctor Honoris Causa de la Universidad Nacional de Ingeniería (1997) así como el Doctor Honoris Causa de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos (1999). Nuestro autor fallece en Lima el 18-VIII-2001.

Pasemos ahora, al análisis de las concepciones filosóficas del autor. Westphalen concibe al hombre como un ser libre, que aunque está inmerso en una cultura y sociedad organizadas de modo autoritario y utilitario, tiene la capacidad de generar sus propios espacios de socialización, labor y creación, de modo libre y tolerante. Para el autor, el problema del nacionalismo carece de sentido en un arte como el contemporáneo, en el que la profundización en los aspectos subjetivos, emotivos e irracionales, no busca la mercantilización del arte ni la hegemonía de determinado modelo cultural o étnico, sino, hacer de este un documento de reflexión y conciencia espiritualizada en medio del caos contemporáneo.

“(…) Por nuestra parte no comprendemos cuál sea la estructura mental de Braque⁸, a que se refiere, que lo hace tan distinto de los ‘pintores americanos’. Como tampoco nos explicamos en qué sentido pueda hablarse de una mentalidad ‘arcaica’ en estos últimos. Si existe un desnivel entre uno y otros, tal vez sea, no por diferencia de estructura mental, sino de capacidad artística, lo cual naturalmente es otra cosa”⁹.

La actitud de vanguardia se manifiesta en la crítica radical de los paradigmas oficiales. Pero esto no significa desconocer, que aun en la crítica de la tradición, existe el reconocimiento de referentes. Aquello que dará valor a la producción estética o cultural propia de América, no será el gastado estereotipo de lo que debe ser “americano” sino el ser fiel a una autenticidad

⁸ Braque, Georges, (1882-1963) escultor y pintor cubista francés.

⁹ Westphalen. “Nota sobre el arte americano”. *Las Moradas* (Lima), FCE, 1996, Vol. III, N° 7-8, enero-julio 1949, p. 254.

que en el debate de la modernidad, sabe defenderse y hacerse entender en un diálogo intercultural, que asimila lo mejor y más productivo de lo propiamente humano, sin repeticiones carentes de alma, burdamente mecánicas.

“(…) La preocupación del artista no puede ser un programa –arte ‘americano’, arte ‘moderno’ –sino por poner fuera de él y de acuerdo con las reglas de su arte, de manera convincente, que a muchos o unos pocos turbe, lo que dentro de él bulle por la contraposición perenne del hombre y el mundo, y por el pertenecerse eterno del hombre y el mundo”¹⁰.

Lo propiamente americano, en el mundo contemporáneo, no está reñido con una sociedad, en que la ciencia, la técnica, la tecnología y la industrialización, favorecen al progreso material y así permiten a los individuos y a las colectividades organizarse de manera racional y equitativa, con sentido ético, moral y solidario.

Ciertamente, en la reflexión de nuestro autor, el mundo del arte es un mundo de libertad, pero al igual que los juegos infantiles, es un juego con reglas que deben tomarse muy en serio. El arte, en tanto producto del humanismo, debe sostener valores reafirmantes y si artistas como los surrealistas, procuraban una ruptura radical con la academia y la tradición, lo hacían porque dichas academia y tradición eran baluarte del autoritarismo, del belicismo y la injusticia. La genuina vanguardia es, pues, libertaria, en tanto defiende la justicia; radical, en tanto aspira a un mundo en que el deber y el derecho coexistan de modo sano y correcto en la humana cotidianeidad; honesta, en tanto no acepta las imposturas, oportunismos, ni fraudes. El surrealismo, como correlato estético del pensamiento socialista y libertario aspira a disolver las fronteras de lo real y lo fantástico, haciendo de lo maravilloso, algo constante y vivo. La historia de guerras, masacres y conquistas debe ser reemplazada por una historia de paz, justicia y liberación. Dichos valores deben ser el legítimo contenido del arte. Un arte de la crítica y una crítica de la vida en el real sentido del término.

“(…) El señor Dalí (...) Tiene entonces el cuajo de proclamarlo con desfachatez dentro del mismo grupo surrealista. Le tocó ser uno de los primeros artistas ‘de vanguardia’ en aceptar y ensalzar a los nuevos amos difusores de una irracionalidad manida –peligrosa–mortífera ... [que] esparcirán sus miasmas por el mundo y desenfrenarán guerras civiles e

¹⁰ *Ibid.*, p. 256.

internacionales con su secuela de las mas grandes hecatombes y genocidios que registren los anales históricos”¹¹.

El Valor de lo académico solo puede justificarse, en tanto el arte es un producto social definido que requiere de ciertas reglas básicas para ser tal. Es un producto de la cultura humana y, en tanto tal, hace referencia a los conflictos, las vicisitudes, las esperanzas y los ideales del ser humano. Es una perfecta continuidad de los debates de la filosofía, la religiosidad, la ideología política, la opción sexual, profesional, existencial, etc. Pero para su real comprensión, no basta con la aplicación consciente de una racionalidad crítica; también requiere de una sensibilidad que se comienza a desarrollar en los primeros años y que forma parte del mundo interior; tanto del artista como de aquel que aprecia y juzga.

“Si la intención es estructurar una teoría del arte moderno, establecer las grandes coordenadas que sirven de puntos fijos de referencia a esas múltiples (y desconcertantes) expresiones del arte de nuestros días, quizá la mejor introducción sería (...) dilucidar,...el momento (o los momentos) en que hemos tomado conciencia de lo que arte significa en nuestra vida...”¹².

Si asumimos que el arte es producto de sensibilidad, de técnica y de decisión, cabe señalar que el artista es un individuo que desempeña una determinada labor en la estructura económica de la sociedad que lo alberga. Para el autor, el artista es un ser humano que interactúa con sus semejantes y que, si bien tiene determinadas peculiaridades de personalidad y visión, no es ni un místico, ni un anacoreta, ni un orate. Ser artista no es ni más ni menos que una manera de encarar la propia humanidad.

El valor del humanismo y de la modernidad a la que dio origen, radica en ser un espíritu y un clima de cambio. La objetividad y actitud de mesura permiten a diversas teorías con sus matices y puntos de vista, coexistir, enriqueciéndose y expresando la humana diferencia y riqueza, que lejos de anularse en la diversidad; constituye una polifonía, con sus correspondientes polisemias, reflejos y tonalidades.

¹¹ *Ob. cit.* Sobre surrealismo y César Moro entre los surrealistas. Ponencia del Coloquio. Avatares del Surrealismo en el Perú y la América Latina (Lima), 3, 4 y 5 de julio 1990, p. 211.

¹² *Ob. cit.* “La teoría del arte moderno”. *Las Moradas*, Vol. I, N° 3, diciembre 1947 - enero 1948, p. 231.

“Hay además, un descubrimiento en nuestra época que respecto al arte tiene la misma significación que los descubrimientos geográficos tuvieron para el hombre europeo del Renacimiento (...), pues ¿Qué otra cosa quiere decir sino que reconocen sus aspiraciones relativas y que no está asido a eternidades, a preceptos invariables y permanentes?”¹³.

El arte contemporáneo, desde las pre-vanguardias de mediados del siglo XIX y las vanguardias propiamente dichas de comienzos del siglo XX¹⁴ expresa en las artes escénicas, urbanísticas, visuales, musicales y literarias la crisis, el conflicto y las diversas aportaciones de los colectivos e individualidades al problema reflexivo que hace de la condición humana, su objeto y su meta. Creemos que América Latina, desde la obra de intelectuales y creadores como Emilio Westphalen, participa de dicha discusión con aportes valiosos.

El tema de la vanguardia, en sus acepciones artística, cultural, política, fue abordado por nuestro poeta: el hombre en tanto, ser social; se define por el rol que desempeña en compañía de otros seres humanos, en la sociedad que conforma. Esta primacía del hecho material, sin embargo; no anula las otras dimensiones de la vida como la subjetiva, espiritual, mental, estética, lúdica, etc. Esta vulgarización del marxismo; que menciona el autor citado, ciertamente fue asimilada por el surrealismo en su inicial y troncado acercamiento al estalinismo burocrático del Partido Comunista Francés. Los propios surrealistas superaron esta etapa y enriquecieron su actividad crítica y creativa en Europa. Así mismo, en América latina Emilio Westphalen, quien encontró en el surrealismo¹⁵ un impulso inicial para su actividad poética e intelectual, superó las limitaciones dogmáticas de dicho discurso elaborando un planteamiento original en el que el humanismo y la preocupación por los valores y riquezas morales del ser humano eran fundamentales. Esta importancia de la condición humana y su análisis ideológico, llevó a creadores y pensadores al ámbito del debate, con lo que se benefició y diversificó el espectro de voces novedosas, cada cual con sus perspectivas y delimitaciones.

“(...) Los surrealistas (...) aceptaron demasiado pronto (...) la realidad de la interpretación materialista, (...) en todo tiempo los artistas significativos

¹³ *Ibid.*, p. 236.

¹⁴ Revisar el papel de la vanguardia, sus recursos tecnológicos y sus implicancias ideológicas. Cf. Benjamin, Walter. “La obra de arte en la era de su reproductibilidad técnica”. *Discursos Interrumpidos*. Madrid, Taurus, 1982, pp. 20-23.

¹⁵ Breton, André. “Primer manifiesto del surrealismo”, Paris, 1924. *Manifiestos del Surrealismo*, Visor Libros. Trad. Andrés Bosch. Madrid, 2002, p. 34.

han sido, más o menos, teorizantes –pero cuando subsistía un sistema de coordenadas de una actividad intelectual común, no era necesario que se saliera del campo de su experiencia específica. Es evidente que en nuestro tiempo no se da tal sistema.”¹⁶

Westphalen, surrealista y divergente, señaló que no existía solo la tradición del autoritarismo. Existía también la tradición de la inconformidad y la diferencia. Esta riqueza de lo humano, lo social y cultural es el mejor fundamento contra extremismos, intolerancias, burocracias de iluminados y toda secta con pretensiones de inmaculada infalibilidad. La existencia de tradición, en sí misma no es negativa. Lo perjudicial ha sido que a lo largo de 2000 años en la historia de occidente ha servido para justificar abusos, prepotencias, crímenes y miserias. Pero una tradición libertaria y renovadora, en la que el ser humano recupere su lugar de dignidad y futuro, no es imposible, simplemente debe construirse todos los días, respirando convicción y esperanza.

“Por fin ocurre, (...) que dentro de esta sociedad, los heterodoxos, que nunca antes fueron más que un pequeño número, en ella, se han vuelto legión; en realidad muchas legiones de heterodoxos, para quienes muy poco es común y entre si se miran extraños y distantes. Será reconocible en esta situación la del mundo actual; (...)”¹⁷.

Una tradición se justifica en la medida que proporciona un marco teórico y metodológico para el vivir, sustentándose en paradigmas y jerarquías de valores. La obra de arte como texto no solo estético, sino de valor conceptual e ideológico, adquiere su justificación como elemento del debate, expresando ideas, creencias, puntos de vista y opciones de vida.

“Una obra de arte dentro de una cultura, y en la vida del individuo, ha estado siempre destinada a llenar una función, (...) como componente imprescindible de lo que entendemos por condición humana. (...), este hundirse en las esencias del ser, que para nosotros es la apreciación del arte, no parece que está alentado por esa institución de los museos.”¹⁸

¹⁶ Paalen, Wolfgang. *View, New York*, No 8-9, octubre-noviembre 1939. Citado por Westphalen. “La teoría del arte moderno”. *Las Moradas. Ob. cit.*, Vol. I..., p. 234.

¹⁷ Westphalen. *Ob. cit.* “La tradición, los museos y el arte moderno”. *Las Moradas*, Vol. II, No 5, julio 1948, p. 244.

¹⁸ *Ibid.*, p. 250.

Solo esta conciencia de la importancia de la poesía, las artes y la actividad intelectual, puede permitir un desarrollo fructífero de la sociedad en su conjunto, desarrollo que no puede ignorar la importancia del factor humano, sensible, consciente, actuante, pleno de memoria y vitalidad. Creemos que el autor, lo tenía en consideración.

Líneas atrás, hemos afirmado que el autor estudiado, podría ser catalogado como un pensador –pues la poesía y los ensayos de estética son a fin de cuentas, pensamiento, reflexión, algo que no está reñido con la creatividad ni con la inteligibilidad– de actitud progresista. Esto se evidencia en sus posiciones respecto de la libertad, valor fundamental en la condición humana. Su actitud de apertura enfrentó los autoritarismos que abundaron en el siglo XX –y que lamentablemente en nuestros días, no han desaparecido–. Como el autor afirma más adelante, ser intelectual es ser un buscador de la verdad, ya no solo alguien que ama la sabiduría, como en la clásica definición del filósofo contemplativo, sino alguien que ubicado en el mundo concreto asume los principios de la verdad y también las consecuencias. Si en el pasado, hubo autores que sirvieron a la mezquindad de intereses políticos sórdidos; el intelectual que postula nuestro autor se pone al servicio de la vida justa, de la razón valiente, en su austera belleza.

“(…) lo que nos interesaría aquí es esclarecer por qué algunos intelectuales –aparentemente en oposición a los fundamentos mismos de su condición de ‘investigador de la verdad’ o ‘de las verdades’, pues ¿no sería esta la definición mas admisible de lo que esencialmente es un intelectual? –no hallan otra manera de combatir ideologías contrarias si no es arrogándose poderes para la condenación, para sentenciar a pena de exterminio las obras que no son de su agrado.”¹⁹

Si bien la moral es un principio de acción individual y la ética, el producto social y consensuado de las diversas morales coexistentes, con el respeto y tolerancia necesarios, esta afirmación carecería de sentido si se la asume solo como elegante juego de palabras sin consecuencias prácticas en el mundo real. Hemos señalado que el mundo social es el mundo de los hechos, de la ciencia, la técnica, la tecnología y la industria; pero todo ese mundo quedaría vacío sin los escrúpulos morales, sin la sensibilidad ante las situaciones críticas²⁰. Tanto los surrealistas como nuestro Westphalen, en su valoración

¹⁹ *Ibid.* Quién habla de quemar a Kafka, Vol. I, No 1, mayo 1947, pp. 367-368.

²⁰ Estaríamos aquí ante el moderno proceso desacralizador de los discursos fundamentales: un paso de la metafísica teológica a la ideología con base científica que en su

de la afectividad y el amor, hacen un llamado a enfatizar lo más noble del ser humano: ante la angustia de la sinrazón y el caos de la brutalidad, contestan con la afirmación de la vida. Pero: ¿no es el surrealismo, el arte de la belleza convulsiva y de lo extraño? La respuesta es afirmativa, pero al igual que en Kafka —autor que Westphalen defiende en la presente cita— no estamos ante un elogio del absurdo y la barbarie. Los surrealistas y Franz Kafka²¹ —de quien se ha señalado afinidades de estilo con el expresionismo alemán, además de su relación crítica con su propia tradición étnica y religiosa judía— no defienden el absurdo. Lo muestran planteando un mundo de belleza nueva y plenamente humana. Un mundo en que la crítica es libertad tolerante y no una justificación de condenas a beber la cicuta o llamado al linchamiento. Reconocer la autoridad del conocimiento no debe significar el someterse a la prepotencia, el oprobio o la sevicia. De no ser así ¿en qué se convierte el hombre?

“(…) Se cita a un señor que ha decidido que ‘la literatura es una supervivencia condenada a desaparecer’ (...) y que hay que quemar a Kafka porque la sociedad debe tomar medidas ‘contra las actividades que ponen en peligro sus intereses esenciales’. La obra de Kafka sería merecedora de tales medidas, ya que ‘expresa de manera contagiosa un cierto estado de descomposición social’ ”²².

Un genuino humanismo solo puede funcionar en una libertad plena que reconozca el rol crítico y social del arte. Un artista de tiempos de vanguardia, en adelante, no puede aislarse del mundo ¡pues vive en el mundo! Y es desde su lugar en este, que realiza sus afirmaciones, mostrando con metáforas o diciendo categóricamente lo que piensa de la realidad en la que le ha tocado vivir. El artista, aquel que tiene el don innato de la imaginación estética y que además, gracias a un contexto favorable puede ejercitarse en el oficio de la creación; ¡no por ello está realizando un rol semi-divino! más bien, está

secularización no debería perder valores propiamente humanos como la libertad y la dignidad. En dicha evolución y contraste, la moralidad superaría sus bases tomadas de discursos religiosos irracionalistas, consolidándose en práctica ético-política. Puede compararse el humanismo teista del iluminismo con el humanismo agnóstico de la vanguardia, en distintos momentos de la modernidad. Kant, Immanuel. *Crítica de la razón pura*. Madrid, Alfaguara, 1988, p. 648.

²¹ Kafka, Franz. *Obras completas*. Novelas-Cuentos-Relatos. Barcelona, Edición al cuidado de Alberto J. R. Laurent, Edicomunicación, 2003, Tomo I, pp. 9-13.

²² Westphalen. *Ob. cit.*, Quien habla de quemar a Kafka, Vol. I, No 1, mayo 1947, pp. 368-369.

oyendo su voz interior y realizando sus capacidades innatas. En un mundo libertario, el que planteaban los surrealistas y con ellos, nuestro poeta; utópico pero no por ello imposible, esta libertad de desarrollar las capacidades innatas no sería el privilegio de determinada casta, sino una conquista para todos los hombres que hermanados por la libertad consciente vivirían plenamente su condición de seres finitos e imperfectos, pero liberados de la opresión deshumanizante del capitalismo, de sus guerras y su contaminación destructora.

“[A Franz Kafka]... Al artista podrían aplicarse las palabras que se dirigen al héroe de ‘El Castillo’²³ en la misma novela: ‘porque ¿qué es lo que persigue?, ¿qué extraña especie de sujeto es este?, ¿qué es lo que pretende? ¿Qué importantes asuntos son esos que le tienen ocupado y que le hacen olvidar lo más cercano, lo mejor, lo más hermoso?’ ”²⁴

La necesidad del arte y de la libertad es evidente para aquel que en el mundo contemporáneo, se plantea la defensa de aquello que nos hace verdaderamente humanos y dignos en nuestra imprevisible y diversa condición. Creemos que en la obra de Westphalen, tanto la poética como la ensayística, se da una apología de valores ciertamente históricos y contingentes, pero que rescatan lo mejor y más valioso de la sociedad humana; como el amor, la libertad, la justicia, la solidaridad y la esperanza. El mundo que le tocó vivir a nuestro autor fue un mundo cambiante, antecedente del nuestro actual y, este mundo solo cobrará sentido en tanto se desarrolle teniendo presente al hombre y sus necesidades concretas. Toda especulación metafísica, decía Marx en las ya clásicas tesis sobre Feuerbach²⁵, se resuelve en la vida práctica. Esa fue la orientación del surrealismo y ese fue el impulso nunca perdido de Westphalen. Creemos que dicha intención es noble y correcta.

“(...) ¿Se nos admitirá si concluimos que toda amenaza contra las libres expresiones artísticas, que toda limitación del campo de influencia del arte grande y excelso, nos parece atentar contra el nivel muy inestable de una cultura adquirida a gran costo y esfuerzo, de una cultura siempre vulnerable

²³ Kafka, Franz, *Ob. cit.* El Castillo (Der Schloss, 1922). Munich, Tomo 3, 1926.

²⁴ Westphalen. *Ob. cit.*, p. 374.

²⁵ Marx, Karl, Engels, Friedrich. “Tesis sobre Feuerbach (1845)”. *Obras escogidas*. Apéndice de Engels, Friedrich: Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana, 1888, traducción al español (Tesis). Moscú, Ed. Progreso, 1973, N° 8, p. 9.

y que tiene menester a cada instante que la defendamos contra las corrientes del oscurantismo y el egoísmo?”²⁶.

A modo de reflexión final, cabe agregar lo siguiente: Si la dimensión ético-política del arte es algo indiscutible, esto es así porque la filosofía solo es legítima filosofía como factor dinámico de la vida social de la comunidad. Y el arte es expresión de la filosofía de su tiempo y de los constantes cuestionamientos que revisan la tradición vigente, la consolidan o la redefinen²⁷. Sea en el caso del autor que analiza Westphalen –Franz Kafka– sea en el caso del mismo Emilio Westphalen, la literatura y la reflexión crítica alcanzan su valor porque elijen ser cuestionamiento de lo vigente, de aquello que por sentado no es criticado y es aceptado con la resignación que se acepta lo eterno.

“(…) comenta Hannah Arendt: ‘no tenía amor por el mundo como se le ofrecía y tampoco tenía amor por la naturaleza. El deseaba construir un mundo de acuerdo con las necesidades humanas, un mundo donde las acciones del hombre estén determinadas por él mismo y que se rija por sus leyes y no por misteriosas fuerzas que emanen de lo alto o de lo bajo’ ”²⁸.

La condición humana, aquello que nos hace ser lo que somos y que se manifiesta tanto en los grandes momentos irrepetibles como en lo más simple de nuestra vida diaria, solo puede desarrollarse en la libertad de una sociedad en que la vida esté por encima de todo y en que la libertad de creer, de crear, de existir y de fundamentar con la propia labor, no sean ya una utopía, sino la alegre convicción y aliento de cada despertar, en cada cielo, en cada libro leído, en cada poema imaginado.

Sostenemos que la obra de Emilio Westphalen; tanto desde la poesía, como desde la prosa ensayística y reflexiva, constituye un aporte desde las letras latinoamericanas, a la discusión y reflexión crítica de temas genuinamente filosóficos, como el tema de la condición humana, aquí analizado. La síntesis, por él realizada, es un hito a alcanzar y desde el cual, se puede desarrollar toda una veta de nuestro pensamiento colectivo. Creemos que esta obra suya esperanzada, debe considerarse parte del mejor legado del

²⁶ Westphalen. *Ob. cit.*, p. 375.

²⁷ Recordar la importancia que para el surrealismo tiene el discurso estético de la filosofía hegeliana. Cf. Hegel, Georg Friedrich Wilhelm. *Estética*. Barcelona, RBA Coleccionables, 2002, Vol. I, p. 70.

²⁸ Arendt, Ana. Franz Kafka. “A Revaluation”, *Partisan Review*, New York, Fall, 1944. Westphalen, *Ob. cit.*, p. 379.

surrealismo, correlato estético del socialismo libertario y que autores como Emilio Westphalen, contribuyeron desde la coherencia de vida y obra, a superar, redefinir y consolidar.

Bibliografía²⁹

De Emilio Adolfo Westphalen

Poesía

Las ínsulas extrañas. Lima, Compañía de Impresiones y Publicidad, 1933.

Abolición de la muerte. Lima, Ediciones Perú Actual, 1935.

Otra imagen deleznable (poemas 1930-1978), incluye sección inédita Belleza de una espada clavada en la lengua. México D.F., FCE, 1980.

Arriba bajo el cielo. Lisboa, 1982.

Máximas y mínimas de sapiencia pedestre. Lisboa, 1982.

Nueva serie (de escritos). Lisboa, 1984.

Belleza de una espada clavada en la lengua (poemas 1930-1986). Lima, Ediciones Rikchay, 1986.

Cuál es la risa, Aquí. Barcelona, 1988.

Ha vuelto la Diosa Ambarina. Tijuana, 1988.

Bajo zarpas de la quimera (poemas 1930-1988). Madrid, Alianza Tres, 1991.

Falsos rituales y otras patrañas (poemas en prosa). Presentación de Iván Ruiz Ayala. Fotografías de Herman Schwarz. Lima, PUCP, 1999.

²⁹ Martos, Marco. *Emilio Adolfo Westphalen*. Poesía completa y ensayos escogidos. Lima, PUCP, 2004, pp. 697-699.

Prosa

La poesía, los poemas, los poetas. México, Universidad Iberoamericana, 1995.

Escritos varios sobre arte y poesía. Lima, FCE, 1996.

Revistas dirigidas por Emilio Adolfo Westphalen

El Uso de la Palabra (Codirigida con César Moro) (Lima), único número, diciembre 1939.

Las Moradas (Lima), ocho números, 1947-1949.

Revista Peruana de Cultura (Lima), números del 2 al 8, 1964-1966.

Amaru (Lima), catorce números, 1967-1971.

Sobre Emilio Adolfo Westphalen

Fernández Cozman, Camilo. *Las ínsulas extrañas de Emilio Adolfo Westphalen.* Lima, Naylamp, 1990. 2ª ed. Lima, Fondo Editorial UNMSM, 2003.

Rodríguez Padrón, Jorge. *El pájaro parado* (Leyendo a E. A. Westphalen). Madrid, Ediciones del Tapir, 1992.

Ruiz Ayala, Iván. *Poética vanguardista westphaleana.* Lima, PUCP, 1997.

Úzquiza, José Ignacio. *La Diosa Ambarina: Emilio Adolfo Westphalen y la creación poética.* Cáceres, Universidad de Extremadura, 2001.

JAVIER PULGAR VIDAL (1911-2003)
DEFENSOR DEL INDIO Y DE LOS DESCENDIENTES
DE LOS PUEBLOS ORIGINARIOS

María Luisa Rivara de Tuesta

Geógrafo. Hijo de Francisco Javier Pulgar Espinoza y Eumelia del Carmen Vidal Ijurra. Nació en Panao (Huánuco) el 2-I-1911 y murió en Lima el 18-V-2003. Egresado del antiguo Colegio Nacional de Minería de Huánuco (1929), trasladóse a Lima; cursó estudios en la Pontificia Universidad Católica del Perú, en la cual optó los grados de Br. en Filosofía, Historia y Letras (1936) y Dr. en Historia y Letras, especialidad de Geografía (1939), presentando para este último una erudita tesis que definió como *Introducción al estudio del río Huallaga* (4 vols.); y luego de graduarse también como Br. en Derecho y Ciencias Políticas (1941), con una tesis sobre la *Situación jurídica del profesor de institutos particulares de enseñanza*, optó el título de Abogado; también estudió Ciencias Económicas y Análisis Integral del Área y Planificación en su calidad de Geógrafo Analista en The National Planning Association de Washington D.C. Incorporado a la docencia en la Pontificia Universidad Católica del Perú (1932), regentó las cátedras de Filosofía de la Religión, de Geografía Humana General del Perú y de Arqueología (1934), a pedido de su maestro, el sabio Julio C. Tello. Fue profesor de secundaria en Lima y Callao. Nombrado secretario del Ministerio de Fomento y Obras Públicas (1941-1944); viajó a Estados Unidos, en relación con The National Planning Association, de Washington (1943-1944). Elegido diputado independiente por la provincia de Pachitea, Huánuco (1945-1948); ingresó al partido Aprista, por invitación de Haya de la Torre y de Manuel Seoane Corrales (VIII-1945); ejerció la secretaría de su cámara (1945-1947). Asumió la cátedra de Geografía del Perú en la Facultad de Letras de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos (1946), donde funda el Instituto de Geografía (1947) y el Fondo Toponímico Peruano (1948). Desterrado a Colombia (1948), sirvió como profesor en la Universidad Nacional, donde fundó la cátedra de Geografía Económica General de Colombia (1949-1958) y la División de Recursos Naturales (1956); fue también catedrático en el Gimnasio Moderno, en la Universidad de América, la Universidad de los Andes, la Gran Colombia. Geógrafo Asesor de la Oficina de Censos Nacionales (1949-1951); fundó y dirigió el Fichero Científico Agropecuario del Ministerio de Agricultura (1951-1954); el Fichero Científico del Arroz para la Federación de Arroceros (1954); fundó la Universidad de Bogotá Jorge Tadeo Lozano

(1954), donde creó facultades nuevas como las de Geografía, Recursos Naturales, Oceanografía y Diplomacia, en la cual tuvo a su cargo el decanato de la Facultad de Recursos Naturales y de Ciencias Geográficas. De vuelta en el Perú, es nombrado Asesor Jurídico de la Cámara de Diputados (1958-1959); trabajó para el Plan del Sur (1959); miembro de la Comisión Mixta Peruano-Colombiana. Fundador y primer Rector de la Universidad Comunal del Centro del Perú en Huancayo (1959) y de sus filiales en Lima, Huacho, Cerro de Pasco y Huánuco; creó ocho facultades nuevas en el país y que fueron luego adoptadas por casi todas las universidades: Ciencias Geográficas y Planeamiento, Recursos Naturales, Zootecnia, Ciencias Forestales, Acuicultura y Oceanografía, Ingeniería Industrial, Administración Pública y Privada y Contabilidad, Comercio y Cálculo Actuarial. A partir de 1961 se nacionalizan estas cinco universidades convirtiéndose en las Universidades Nacional del Centro (Huancayo), Federico Villarreal (Lima), Hermilio Valdizán (Huánuco), Daniel Alcides Carrión (Cerro de Pasco) y José Faustino Sánchez Carrión (Huacho).

Se reincorpora a la Facultad de Letras de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos (1962), donde retoma sus cátedras de Geografía y de Recursos Naturales; durante varios períodos ejerció en ella la dirección del departamento de Geografía y del Instituto de Investigaciones Toponímicas hasta su jubilación (1975); optó el título de geógrafo profesional (1975) e inició la compilación de un ambicioso *Diccionario geográfico toponímico del Perú*. Al solicitar su jubilación (X-1975), se le designó catedrático emérito. Asesor de la Asamblea Constituyente en las Comisiones de Recursos Naturales, Descentralización y Amazonía (1978-1979). Integró el equipo vencedor en el concurso promovido por el gobierno para planear la fundación y la construcción de Ciudad Constitución, en la región trasandina (1982); recibió las Palmas Magisteriales en el Grado de Amauta (12-XII-1984). Fue nombrado director de la Oficina Nacional de Evaluación de los Recursos Naturales (1985) y luego embajador extraordinario y plenipotenciario en Colombia (VII-1986 a VIII-1988 y V-1989 a VI-1990). Fue nombrado profesor emérito de la Universidad Nacional Hermilio Valdizán de Huánuco (1986) y de la Universidad Nacional Federico Villarreal (1993); y profesor honorario de la Universidad Nacional de Piura (1984) y de la Pontificia Universidad Católica del Perú (1989). También recibió la orden de San Carlos en el grado de Gran Cruz de Colombia (11-VII-1988); fue asesor científico del Instituto Nacional de Salud (1992).

Fue miembro de las siguientes instituciones: del Comité Nacional de Protección a la Naturaleza, la Sociedad Peruana de Historia, la Sociedad

Geográfica de Lima, del Instituto Panamericano de Geografía e Historia, la Orden de la Legación Mariscal Andrés A. Cáceres-Olmo, de la Red Nacional de Acción Ecológica del Perú, de la Academia Colombiana de Historia, de la Academia Colombiana de Letras y Filosofía, de la Sociedad Bolivariana de Colombia, de la Sociedad Geográfica de Colombia (1987), del Frente Ecológico Peruano (1991), entre otras. Fundó la primera maestría en Ecología en el Instituto Cambio y Desarrollo, conjuntamente con la Escuela de Post-grado de la Universidad Inca Garcilaso de la Vega (1991). Presidente de la Comisión Organizadora de la Universidad Alas Peruanas (1995-1996), primer Rector de esa casa de estudios (1996-2000); Rector Honorario y Vitalicio de la misma (III-2000 a 18-V-2003), día en que falleció.

Obras: *Algo sobre el indio que yo conocí* (1931), *Filosofía de la religión* (1932), *Geografía humana general y del Perú* (1932, 1944), *Ensayos geográficos* (tres tomos, 1938, 1939-1941), *Introducción al estudio del río Huallaga* (cuatro tomos, 1939), *En torno a la condición jurídica del profesor del Instituto Particular de enseñanza del Perú* (1941), *Geografía del Perú - Las ocho regiones naturales del Perú* (1941, corregida y aumentada en sucesivas ediciones; onceava edición, 1998), que expone una original teoría sobre diferenciación de las regiones en relación con los pisos ecológicos; *Lambayeque Arid Zone* (Estados Unidos, 1944), *Historia y geografía del Perú* (1946), *Apuntes del viaje de Bogotá a Ipiales* (Colombia, 1949), *El curi, cuy, sucuy, cuye, jaca o conejillo de Indias en Colombia* (Colombia, 1951), *Bibliografía de la fiebre aftosa en Colombia* (Colombia, 1952), *Geografía económica general de Colombia* (Colombia, 1953), *Primer Diccionarios biográfico profesional de ingenieros agrónomos* [dos tomos, Colombia, 1953], *El mangle* (Colombia, 1953), *Réplica del Doctor Javier Pulgar Vidal al Licenciado Milciades Chaves* (Colombia, 1953), *La quinua o suba en Colombia* (Colombia, 1954), *El hombre de la Guajira* (Colombia, 1954), *El eucalipto* (Colombia, 1955), *El ganado blanco orejinegro* (Colombia, 1955), *El arroz en Colombia* (Colombia, 1955), *La Universidad de Bogotá "Jorge Tadeo Lozano"* (Colombia, 1955-1956), *Los recursos naturales de Colombia* (Colombia, 1956), *Voces claves agropecuarias de la América tropical* (Colombia, 1957), *Realidad Universitaria y Normal en el sur del Perú* (1959), *Universidad Comunal del Centro del Perú* (tres tomos, 1960), *Primera Exposición Nacional de Quilcas* (1962-1963) como Director del Departamento de Geografía de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, *Notas para un diccionario de huanuqueñismos* (1967), *El cuy en el Perú* (1968), *El cocotero* (1977), *Los recursos naturales del Perú* (1985), *Perfil ambiental del Perú* (1986); *Análisis geográfico de la región Nor Oriental del Marañón* (1989), *Mapa de las ocho regiones naturales del Perú* (1989), *Regionalización transversal del Perú* (2006), de la cual

efectuó tres proyectos, además escribió folletos y diversos artículos sobre este particular.

Fue casado con Margarita Biber Poillevard compañera intelectual y eficiente colaboradora de todas sus obras, a quien se deben muchas publicaciones ya editadas e inéditas de sus estudios sobre nuestro singular y complejo espacio geográfico.

En este ensayo interpretativo sobre Javier Pulgar Vidal ante la condición humana sólo será posible resumir sus **conceptualizaciones sobre el indio, la geografía de las ocho regiones, sus estudios sobre la quilca** y, por último, **la regionalización transversal del Perú**.

Javier Pulgar Vidal escribió en 1931 una monografía para el curso de Geografía Humana en la Pontificia Universidad Católica del Perú denominada “Algo sobre el indio” o “El indio que yo conocí”¹. El profesor del curso Dr. Rodolfo Goycochea calificó el trabajo con la nota de veinte. Hay que agregar que esta monografía permaneció extraviada por más de setenta años y que en ella se expresan las raíces de su pasión defensora del indio.

En *El indio que yo conocí* puntualiza en la introducción lo siguiente: “INDIO, de ti se ha dicho tanto que talvez ya te perturbe al escuchar de tus dolores el innúmero relato... ¡Fuiste grande!... Has sido el mitimae de los blancos caballeros...”².

Terminada la introducción desarrolla cuarenta temáticas a través de las cuales se percibe la hondura de su conocimiento del indio con el cual convivió; y más todavía llama la atención cuán apasionante resulta la forma de querer transmitir todo ello al lector. De esta manera, su verdad sobre el indio se desliza desde la primera temática en la que hace referencia a su nacimiento, para terminar con el desarrollo de sus artes. Un resumen del recorrido que realiza Pulgar Vidal en *El indio que yo conocí* permitirá que el lector se juzgue a sí mismo sobre la validez y vigencia de posibles apreciaciones discriminatorias que tenga:

Su nacimiento: “Nació una tarde en la cumbre i la lluvia lo bañó. Su madre con una manta lo cubre, se echa a la espalda al niño i con él, tras los carneros, hasta su choza bajó...”³. **Su muerte:** “Diré que el indio es pobre aún para la muerte... El entierro se hace al día siguiente donde lloran las mujeres con sus voces destempladas, desgarrando el alma con sus ayes,

¹ *Algo sobre el indio o el indio que yo conocí*. Lima, Universidad Alas Peruanas, 2007, 302 pp.

² *Ob. cit.*, p. 7.

³ *Ibid.*, p. 21.

haciendo llorar a los curiosos i reír de miedo a los incrédulos...”⁴ **El indio de la puna:** “Indio de la puna, tu eres bueno, tu eres sano como un chuño”. Helados en Tí se encuentran el bien i la moral... No es que tú seas inservible... Pues el medio es la causa... Cuando de algo de comodidad se dote a tus casuchas indio-puna, estas frases que yo escribo, necedad serán, sin valía alguna.”⁵ **Indio de la región de poblamenta:** “... tú, que vives en los contrafuertes, laderas i lomas de los Andes... Tú, que eres cual ganado trashumante... Esa vida de caminante te ha marcado profundamente i ya no aspiras tener tú mucho, sino lo poco para un verano,... por éso eres ocioso: tu ambiente es causa i no tú mismo... I como dije, cuando haya moral, caminos i santo empeño, serás tú, el NUEVO.”⁶ **Indio de la montaña:** “Indio que jamás la luz del siglo veinte a ti llegó... tienes tus primitivos conocimientos del bien... Tus buques surcarán los ríos... Más ahora, indio, aislado en tu idioma i en tu raza por el desprecio i el olvido sólo versos (!), en verdad de ti se pueden hacer ante la triste realidad.”⁷ **El indio de las llamadas haciendas:** “A ti no podré menos que darte lo que es tuyo, tú que naces entre cañaverales o cafetos o cocales... Trabajar desde los siete años, sin escuela ni botica, sin más que el antojo del déspota patrón que es ley,... Eres esclavo aunque no parezca: catorce horas de trabajo diarias... Destruyamos esa hacienda mal administrada. Vayamos contra quienes maltratan a sus peones.”⁸ **El empleado en la ciudad:** “Muchas veces el hacendado lleva al indio a la ciudad. Aunque mejora momentáneamente... esa servidumbre es un mal para todos: para él mismo, sus iguales, el mestizo i la urbe... Por éllo, mucho tino i estudio, educación, escuelas, gimnasios, lectura, jornada i al tóxico repudio para mejorar al mestizo i se creará al nuevo indio, se liberará del todo a los hombres para vivir nuestro siglo.”⁹ **El hortelano de la ciudad:** “Alguno que huyó de aquel infierno de la hacienda que tanto hastía, jurando no volver por el ETERNO, empezó de puerta en puerta un día. No a pedir caridad que no conoce, sino con la pica al hombro ¿Hay trabajo?, ¿Hay trabajo? ... Reglamentar el latifundio. Que el terrateniente sea bueno i no habrá tu miseria... Que se te eduque. Que se te pague más. Educación, hacendado. I caridad, justicia con el ser humano...”¹⁰ **El indio soldado:** “¡Ah! no es que yo haga cargos... Llega la vez de recluirlos porque casi nunca hay voluntarios... No se le enseña gran cosa que pueda

⁴ *Ibid.*, pp. 31-32.

⁵ *Ibid.*, pp. 41-42.

⁶ *Ibid.*, pp. 45, 47, 49.

⁷ *Ibid.*, pp. 53, 55.

⁸ *Ibid.*, pp. 61-62, 65, 70.

⁹ *Ibid.*, pp. 73, 79-80.

¹⁰ *Ibid.*, pp. 83, 87.

serle útil, pero a ocioso se le acostumbra en dos o tres años... Soldado indio, algún día no lejano ni utópico sino real i cercano, te haremos digno en la vida i vivirás con la honra i contento...”¹¹. **El indio licenciado:** “CUANDO CONCLUYE el llamado servicio, se le da un pasaje al “cachaco” para que se vaya a su tierra... Cuando no resultó enfermo, corrompió su corazón, adquirió táctica en el engaño, insensatez en la acción... ¡Soldado!... no luches por tu jefe que es igual que Tú. Pelea valiente cuando se trata del Perú.”¹² **El cargador i el aguador indios:** “Pobre cargador de la sierra: eres el más explotado... Con que se te pague, revolución tendremos resignado ‘agüero’, noble corazón que imita el oficio de nazareno...”¹³. **El indio arriero:** “De cargador otra clase existe que carga aún más duro... que muchas veces encontró... Va detrás de sus mulos cargados durante muchos días por caminos –no enlozados– sino por sobre débiles huellas que han marcado las pisadas. Va junto a su bestia deteniéndola, siempre del lado del abismo... quitar impuestos a la rústica i al predio, al azúcar i a la sal, es mejorar al indio arriero de su mal.”¹⁴ **La alimentación del indio:** “Es sobrio, vegetariano i miserable, gusta poco del sabor,... Monótona comida come toda su vida... El maíz es la base de su vida: en mote, choclo i cancha... La papa es su indispensable de cada día... Calabazas i zapallos come también, pero muy poco; come oca, mashua i olluco todos ellos con **rocotos** (ají muy picante)...”¹⁵. **Su vestido:** “Lana, lana i lana, eso es todo su vestido. I si usa algodón, es porque es suyo siendo áspero peruano... El hombre usa un pantalón de hilo grueso, calzoncillo, camisa fuerte –**cotón** (camisa con cuello pegado, generalmente blanca i de bayeta gruesa)– de lana pura, poncho i chalequillo i manta a la cintura...”¹⁶. **La obscuridad en que vive el indio:** “Más cuando haya luz pública i barata, ya tendrá el indio otro alumbrado que fogata... Pues ama la luz...”¹⁷. **Su falta de relojes:** “¿Como puede el indio dedicar diez y veinte soles a comprar un reloj que le indique la hora de salida i la de entrada?... Sin relojes, no es puntual...”¹⁸. **Sus enfermedades:** “Desde antiguo tiene sífilis en sus múltiples aspectos i algunas otras variedades de la especie de venéreas; algún anquilostoma... alguna fiebre palúdica i el reumatismo... i así él se fabrica unos emplastos de yerbas i brebajes que lo matan sin curarlo... Con educación e higiene, el

¹¹ *Ibid.*, pp. 91, 93, 95, 97-98.

¹² *Ibid.*, pp. 101, 105.

¹³ *Ibid.*, pp. 109, 111, 113-114.

¹⁴ *Ibid.*, pp. 117, 121.

¹⁵ *Ibid.*, pp. 125-126.

¹⁶ *Ibid.*, p. 131.

¹⁷ *Ibid.*, p. 139.

¹⁸ *Ibid.*, pp. 143, 145.

problema ya es sencillo; unas boticas i asilos; baños públicos... ya sería el músculo sano i vigoroso que... construyó los acueductos i los inúmeros andenes.”¹⁹ **Los llamados vicios – “el tritóxico”:** “Coca, tabaco i aguardiente ese es el estupefaciente con que se mata i degenera el indio i la raza entera... EL CUATRITÓXICO es el vicio de los seres más degenerados: es shacta, tabaco, coca i cal, sin comida ni sueño... Contra tantos males sólo queda una espada que esgrimir: LA EDUCACIÓN...”²⁰. **Sus labores personales i sus crías:** “El indio trabaja... seis meses en lo suyo, seis meses en lo ajeno. Sabe él lo que es **ayne** (voz quechua que literalmente significa “ayuda”) –la más grande moral de una ley natural–... Ayuda a sus vecinos i parientes... Sus crías son escasas... i a veces redúcense ellas a unas cuantas gallinas... Con escuelas técnicas i establos modernos es fácil de solucionar...”²¹. **Sus transacciones:** “Sus transacciones comerciales i jurídicas son los hechos más desleales que se pueden contemplar... Sus transacciones comerciales son a base del engaño, de lo que también él ha aprendido... En lo jurídico es un litigante incansable i muy puntual... con catolicismo cumplido tendrá solución i para ello necesitamos EDUCACIÓN.”²² **¿Por qué pelean judicialmente?:** “Lo que parece que se pelea no es la tierra, es la idea de conservar supremacía, de ser el rey de sus dominios. El sentimiento de ser dueño, el placer de litigar... i no por hombre bruto, sino porque eso es lo SUYO i nada más...”²³. **Sus contribuciones:** “Su contribución de sangre es la más crecida que percibe la nación... el más ultrajado i estropeado es el primero que salta a defenderla en la guerra...”²⁴. **Su instrucción:** “Sabias leyes nos han dado un buen número de escuelas... Pero los nuestros profesores jamás cumplen su deber. No es cargo que levante ni calumnia que yo invente... Además, los profesores deben saber quechua i castellano... algo les enseñan en dialecto i nada en nuestro idioma, ...”²⁵. **Su religión:** “Fue el adorador de Viracocha, Pachacútec, Pachacámac, trinonimia que responde a uno, a un Dios creador de Pacha. Los españoles diéronle de Cristo la Santa Religión... Es en consecuencia un catolicismo a su manera... Los sermones de los frailes, los descalzos misioneros influyen grandemente sobre ellos... el indio aún es católico. Por ello es, creo yo, que se resiste porque espera otra vida con gran resignación... Para mejorar la religión, para mejorar todo el Perú, hay que hacer maestros a los Santos

¹⁹ *Ibid.*, pp. 149, 152.

²⁰ *Ibid.*, pp. 155, 160, 162.

²¹ *Ibid.*, pp. 165-166.

²² *Ibid.*, pp. 171, 173, 174.

²³ *Ibid.*, p. 177.

²⁴ *Ibid.*, p. 181.

²⁵ *Ibid.*, pp. 187, 189, 191.

Misioneros...²⁶. **El fetichismo:** “De esta forma religiosa algo tiene nuestro indio: adora a los cerros i a la luna, no ya con necia idolatría sino como a genios subpotentes... Cuando viajan i encuentran la **apacheta** (montones de piedras. Adoratorios de caminantes), la piedra es infalible no dejar... haciéndose así la apacheta inmensa. Como éstos son residuos de antiguos ritos incanales, los conservan por costumbre, que con algo de conocimientos quedarían olvidados para siempre.”²⁷ **El tabuismo:** “Del tabú de los primeros le ha quedado al cholo el ‘tabú doméstico’. Una mazorca de maíz que sea triple o de extraña formación, de colores no comunes i de granos mal dispuestos: ése es el gran tabú... Una papa caprichosa, una coca achatada, una calabaza en miniatura, son todos para ellos el tabú, inviolables i sagrados, que ni los comen, ni los venden, pues es peligro inminente el hecho de pensar así...”²⁸. **El culto a los muertos:** “Ellos juzgan que los muertos, el Día de Finados, regresan siempre a verlos i casi tienen un culto para ellos... Así como la ‘ofrenda’, es indispensable la luz ardiendo cinco días en la casa en que velaron al difunto; al cabo de los cuales lo despiden, haciendo el tétrico **pichigachi** (ceremonia familiar que se realiza cinco días después de fallecida una persona adulta y durante la cual se velan los vestidos que dejó el difunto)... Cuando haya educación i verdadero cristianismo, ya no habrá tal presunción.”²⁹ **Un filón que el indio explota:** “El indio reconoce su ignorancia i la explota como medio de pedir... Hay que instruirlo práctica i sencillamente para tener jornaleros, ciudadanos, peones i obreros que sepan leer i discurrir; no enciclopedistas lechuguinos sino prácticamente sindicalistas dentro del catolicismo. Educación!!!!... i habrá indios nuevos.”³⁰ **Sus costumbres públicas:** “El indio, como todos, siguiendo la ley de multitudes, cambia claramente su carácter; se torna ‘guapo’ i atrevido, destructor e insolente. Es capaz de movimientos decisivos. Se reúnen los ancianos, la Junta de **Mayores** (los viejos del pueblo), i con gran solemnidad son ellos los jurados, fiscales i compurgadores que deciden de los pleitos, de declarar algún litigio, de hacerse una acequia o un camino de devolver algún prestigio... Salvo algunas, no son malas todas las costumbres... Instruyendo a los Tenientes i a los Jueces de Paz, no habrá temor de que ignorantes se dejen engañar.”³¹ **Sus diversiones:** “Después del ‘**gashpanacuy**’ (llamado también **gaspanacuy**, es un juego que se practica en los velorios cuando el sueño a vencido a los dolientes. Consiste en quemarles el cabello o el vello),

²⁶ *Ibid.*, pp. 195, 196, 198, 199, 200.

²⁷ *Ibid.*, pp. 203-204.

²⁸ *Ibid.*, p. 207.

²⁹ *Ibid.*, pp. 211-212.

³⁰ *Ibid.*, pp. 215, 217.

³¹ *Ibid.*, pp. 221-224.

tenemos la **'tirapa'** (primera labor de desyerbe que da al trigo y que además tiene por objeto doblar las plantas a fin de que echen raíces adventicias y macollen)... Cuando el trigo está en estado de arrancarle la maleza, se reúnen hombres i mujeres, niños i ancianos, a jugar i sobre el trigo tiernecillo se revuelcan i retozan, hasta no dejar un tallo sin voltear... Para la primavera cambia el juego, usándose entonces el **chuchunacuy** (mamar)... Cuando llega el carnaval se juega bruscamente... las cuadrillas de **auquillos** (danzantes que representan viejos), de **jijas** (danza aborigen tradicional), de **caballos** (danzantes que representan caballos) i de **pallas** (danzantes mujeres que representan a las servidoras del Sol), son otras tantas diversiones que el indio tiene en sus programas... Estas i otras diversiones no están muy arraigadas i bien podríanse quitar con tal de presentarles otra diversión en su lugar.”³² **Sus costumbres privadas:** “Cuando un mozo se enamora, acude presuroso a compromiso i el cambio de aros se realiza en el camino, a la sombra de un aliso... Cuando son más habladores van a pedir la mano a sus papás. La piden por mujer por medio de sus representantes: sus tíos o sus tías i papá, acto al que le llaman el **rimayacu** (es el hablado, petición)... a lo que casi siempre llegan; o de hecho en matrimonio, aunque es casi nunca visto que se casen sin tener un hijo... En su hogar son felices, más o menos. La mujer es respetada como esposa i como madre; pero nunca puede oponerse a las disposiciones del marido, no porque sea esclava, sino por su honor i fama, desde que el **huarmi-mandana** (hombre que se deja mandar por la mujer) es el mayor degenerado... Son estas las saltantes i sui generis, sus propias formas de actuar que no son muy peligrosas ni tampoco santas son...”³³ **El bandolerismo:** “Son muy pocos. Ya no quedan los llamados bandoleros... pero por una gran desgracia, el cinema ha contagiado sus maldades a mestizos i han sido reemplazados... debemos destruirlos totalmente, corruptores maldecidos de la vida i del vivir i que pronto a los indios volverán a corromper.”³⁴ **La adivinación:** “Parece que de antiguo el indio conservara una actitud de pitonisa. Con granos de maiz blancos i morados, un haururo i su caliza —a la que llama **keka** (piedra blanda que parece el calcáreo asirio, muy susceptible de modelar; tiene consistencia de talco laminar i molida sirve para los mismos usos que aquél. Los indios la emplean para sus criaturas.)—, dispone en figuras caprichosas i moviendo uno por uno traza, según dice, el plano de la suerte. Con coca masticada exclusiva i especialmente para adivinar, después de haberle avisado en secreta confidencia el objeto de su adivinación: sabe que si ésta está dulce, será feliz el porvenir; si está amarga, que habrá desgracias, que padece algún

³² *Ibid.*, pp. 227-230.

³³ *Ibid.*, pp. 233-234, 236.

³⁴ *Ibid.*, pp. 239-240.

mal. En fin, sabe de todo. I muchas veces, yo no sé por qué, han coincidido los tales vaticinios hasta el extremo de merecer fé... Es pues el indio un elemento digno de aprovechar muy bien; no como hasta ahora despreciado, con el miserable desdén de ‘serrano inservible’...”³⁵ **La brujería:** “La brujería incuestionablemente no pasa de ser mito, pues los indios mismos persiguen a los brujos i los queman en hogueras... Usan el chamico i la tierra de panteón. El floripondio, el barbasco i quien sabe el **curare** (veneno activísimo). Pero esa clase de individuos no abundan ni se sabe si habrá... Ahí el gran peligro de comer si se es mal querido, de beber si no se sabe que antes el indio haya bebido.”³⁶ **La superstición:** “Algo de ella el indio tuvo; pero si algo ha aprendido de su detractor ‘con barba’, es a ser un gran creído... [muchas son sus supersticiones] Son defectos heredados que no los tienen todos i son sencillos de extirparlos con cierta educación.”³⁷ **El shogpi** (práctica mágica o médica que consiste en frotar o sobar animales o vegetales en el cuerpo de un enfermo, con el objeto de curarlo o de averiguar qué dolencia le afecta): “La medicina entre ellos tiene un valor egipcio casi. Se cura a todos en la misma forma i esa es la vernacular del ‘shogpi’. Un hombre que se enferma, quizá de hipocondría... enfermedades ellas de baja caloría, las diagnostica el indio como ‘susto’. Recoge flores, no de cultivadas sino del campo... i con ellas... le frota murmurando enigmáticas palabras... Otras veces se cambian las flores por sapos i cuyes... La fé influye mucho i el enfermo creído, con su gran tranquilidad, obtiene el alivio que impone la psiquis a la enfermedad.”³⁸ **La yagua** (“se dice que una persona, principalmente un niño, es ‘yagua a...’ o ‘yagua de...’ otra persona, animal o cosa. Así, del niño que tiene la frente calzada y es velludo, se dice que es ‘yagua-mono’)... Los ‘yaguas’ son muchos: hay a los sonsos, al gallo, a los muñecos i perros, a la calabaza i zapallo, al toro i al buey... Hay algo de misterioso en tales acciones que a los médicos debe de interesarles i se sepa el valor del ‘shogpi’ i el ‘yagua’. Se sabrá que los Incas no han sido los legos de una civilización material; pues ya que sus quipus han sido destruidos i el secreto jurado por todos los indios, ha hecho que nadie traduzca los muchos misterios que ellos tenían. Los cráneos trepanados, la escasez de enfermedades, nos revelan buenos médicos que han dejado sus recuerdos en los ‘shogpis’ i en los ‘yaguas’ como actos externos capturados de una ciencia de valor...”³⁹ **Las comunidades:** “he oído tanto de Comunidad, la que yo he visto se reduce solamente al agua i al pasto. Las comunidades son por nombre... Es un comunismo especial:

³⁵ *Ibid.*, pp. 243, 245.

³⁶ *Ibid.*, pp. 249-250.

³⁷ *Ibid.*, pp. 253-254.

³⁸ *Ibid.*, pp. 257-258.

³⁹ *Ibid.*, pp. 261-262.

los caminos los hacen todos, así como las acequias, la Iglesia i el caserón municipal... COMUNIDAD DE IDEAS allí existe... COMUNIDAD DE RAZA I DE TALANTE... la raza de peruanos ha de ser el indio que algún día volverá a imponerse con valor. Pues el medio es el de él.”⁴⁰ **Su industria:** “Desde el punto de vista comercial no tiene industria en verdad. Si su materia prima la transforma no es para cumplir algún proceso de movimiento económico, sino para cambiarla o usarla. I si llega a vender no es tampoco para acumular fortunas de dinero, sino para pagar impuestos o adornos para él con los colores que pondrá a su vestido. Tiene telares de carácter primitivo donde teje para él i su familia, a quince centavos cada medro... Tiene la **callhua** (telar aborígen. Se dice también de una de las piezas de dicho telar que se usa para ajustar los hilos de la trama) i los moldes con que hace mantas para ellos i hace medias que las vende... De la leche hace queso... De las papas, el chuño i el moray; de la oca, el pano i la caya; i la chochoca del maíz. Hace jamón de sus cochinos, chalonga de sus cabras i carneros... Curte suelas de novillos... Nunca aspira hacerse rico, no le importa el dinero... Le gusta trabajar i así se podría dar gran movimiento a todo lo incipiente en que trabaja el indio hoy...”⁴¹ **Sus artes:** “No es escultor ni arquitecto, ni dibuja, ni versifica. Pero se compone, se personifica en lo rítmico-doliente de su música. La cerámica que a él le dá oportunidad de expresarse... Es el indio el que armoniza todos esos sentimientos, cuando vive, cuando es libre; pero cuando ya es operario de la hacienda i ganará salario, cuando ya su alma se ha muerto por el contagio del alma del patrón, olvida, se asimila a él i su música es alegre por el sarcasmo de la vida... Pero en fin, en tesis general, es el caso que el indio músico tampoco crea a cada rato. Es un bardo que se entretiene en siempre repetir las mismas expresiones... Porque esa profunda cisterna es siempre la misma... sin cambiar en su sistema, sin pedir ya nada nuevo, porque hasta ahora no se sacia, porque nadie la ha cegado respondiéndolo que pide.”⁴²

En la **Conclusión de lo inconcluso** Pulgar Vidal pide literalmente pensar en la necesaria participación de los indios porque:

“... nadie hace, cuando habla del indio, REALIDAD... se exagera o se describe de acuerdo con las leyes de alguna comunidad i en falsas generalizaciones se cree resolver el problema de explicar nuestras cuestiones. I nos presenta el dilema: o se le salva, se dice, o se le mata i no hay más”. PERO NOSOTROS ESTAMOS LOCOS. Hemos perdido el

⁴⁰ *Ibid.*, pp. 265-267.

⁴¹ *Ibid.*, pp. 271-272.

⁴² *Ibid.*, pp. 275, 278-280.

juicio ciegos de toda realidad... i nadie hasta ahora ha pensado en CONVOCAR A AUN CONGRESO DE MAYORES, A UNA DISCUSIÓN DE INDIOS, EN LOS QUE ÉLLOS DIERAN EL MATERIAL DE SUS NECESIDADES I EL MESTIZO LA FORMA DE LA LEY...”⁴³.

La justicia y el conocimiento antropológico del indígena son dos verdades expuestas en este largo ensayo del *Indio que yo conocí*, sobre cuya antropología - conocimiento del indígena, de su espacio y de su historia- ha de crear Javier Pulgar Vidal su *Geografía de las ocho regiones naturales del Perú*⁴⁴, a través de la cual renovó la concepción del espacio geográfico transversal de costa, sierra y montaña por el de las ocho regiones naturales. Esta obra, que fuera publicada por primera vez en 1941, comprende en su versión ampliada cuatro partes: (i) Las ocho regiones naturales del Perú (ii) Otros criterios sobre la división y sub-división del territorio peruano (iii) La regionalización transversal del Perú y (iv) La sabiduría ecológica tradicional.

En apretada síntesis se expondrá la primera parte, que se refiere a estas ocho regiones naturales del Perú. Al respecto Pulgar Vidal sostiene que:

“Ateniéndome a la sabiduría geográfica tradicional, procuro ofrecer en este libro una visión completa de nuestra geografía. Para ello, se han recogido las experiencias milenarias de quienes, en el Antiguo Perú, divulgaron sus conocimientos geográficos ‘escribiendo en el suelo’... las características más importantes de lugares, conjuntos orográficos, cursos de ríos y regiones naturales.”⁴⁵

Experiencias milenarias de aquellos hombres que “en aquel entonces, recorrieron nuestro vasto territorio llegando a conocerlo a plenitud y adquiriendo así conocimientos prácticos que expresaron mediante el significado de los nombres geográficos.”⁴⁶

Para Pulgar Vidal “la división de un territorio en regiones naturales debe basarse necesariamente en la consideración analítica de todos los factores del medio ambiente natural de dicho territorio...”⁴⁷.

⁴³ *Ibid.*, pp. 283, 286-288.

⁴⁴ *Geografía del Perú*. 10ª ed. Lima, PEISA, 1996, 302 pp.

⁴⁵ *Ob. cit.*, p. 9.

⁴⁶ *Loc. cit.*

⁴⁷ *Ibid.*, p. 16.

Y reitera que “el análisis cabal del territorio sólo es posible mediante la consideración íntegra de todos los factores del medio ambiente natural, combinados de manera armoniosa y en proceso histórico y actual con la obra, la adaptación y las modificaciones que el hombre ha realizado y realiza en el territorio peruano.”⁴⁸

Y en relación con este criterio asegura que:

“...los antiguos peruanos y los campesinos, sus actuales herederos – poseedores milenarios de esta tierra–, llegaron a configurar una imagen clara del territorio peruano, conforme a la cual el Perú está dividido en OCHO REGIONES NATURALES, cuyos nombres han quedado guardados en la Toponimia Regional Peruana: Chala, Yunga, Quechua, Suni, Puna, Janca, Rupa-Rupa y Omagua.”⁴⁹

1. La Región Chala o Costa. “En el pasado, esta región recibió los nombres de CHALA, CHALLA, TCHALLA, LLANOS y COSTA. Actualmente, se le designa preferentemente con el de Costa, aunque nosotros proponemos se adopte el nombre de CHALA, conforme a su etimología y al contenido geográfico que conlleva... CHALA es la REGION DE LAS NIEBLAS. Por otro lado, CHALLANI es sinónimo de garúa o lluvia fina que engendra la niebla al rozar el piso ocupado por el hombre.”⁵⁰

“... se extiende desde la orilla del mar, a cero metros, tiene adentro hasta donde la pendiente alcanza los 500 metros de altitud... se extiende de sur a norte, a lo largo del Pacífico, en forma de una faja longitudinal de anchos diversos, con una inclinación variable que la hace subir desde cero metros hasta más o menos 500 metros sobre el nivel del mar...”⁵¹.

“El hombre adaptado secularmente a esta región es el ‘chalaco’, maestro en el desvío de las aguas fluviales por medio de canales o brazos de río con el objeto de irrigar los valles costaneros en toda su amplitud.”⁵²

El paisaje de la Costa corresponde al de un inmenso desierto interrumpido longitudinalmente por estrechos oasis transversales, en los que están situados las ciudades, pueblos, villas y haciendas con sus cultivos y fábricas⁵³.

⁴⁸ *Loc. cit.*

⁴⁹ *Loc. cit.*

⁵⁰ *Ibid.*, p. 33.

⁵¹ *Ibid.*, pp. 34, 37.

⁵² *Ibid.*, p. 56.

2. La región Yunga. “En lengua Runa-Shimi, la palabra YUNGA o YUNCA significa ‘valle cálido’. Según esta etimología, habría una perfecta relación entre la idea de ‘valle cálido’ y el hecho geográfico de que los lugares cálidos del Perú reciban, por lo general, la denominación de YUNGAS, YUNCA o YUCAY o algunas de sus metátesis, tales como ‘Cuyo’ o ‘Cuyun’ en el valle del río Chancay o Pasamano.

En lengua Aymara, esta misma palabra significa ‘mujer estéril’ o que ‘no tiene hijos por haberlos perdido’... que corresponde también, en forma plenamente satisfactoria, a la realidad geográfica de todas las tierras yungas del Perú que, más arriba de la línea de canales de riego, son yermas, abertales, pétreas y desérticas.”⁵⁴

La obra del hombre antiguo en la Yunga: “el poblador tradicional es el ‘yunga’ llamado ‘yuncachu’ y despectivamente ‘mapayunga’. Como las tierras cultivables en la yunga son muy escasas el hombre antiguo procedió a la construcción de numerosos andenes siendo el andén de la quebrada Yunga el más típico de los andenes peruanos:

“...sobre la pendiente escarpada y rocosa de los cerros construyeron importantes muros de 2 y 5 metros de altura, empleando piedras grandes, medianas y pequeñas, acomodada con mortero de barro o sin él; la cavidad resultante entre el plano inclinado del monte y la perpendicular del muro, fue rellena... acomodaron piedras grandes, sobre ellas echaron las piedras medianas y chicas, luego piedra menuda y cascajo y la parte superior se relleno con tierra cultivable...” traída desde grandes distancias⁵⁵.

Sobre el hombre actual Pulgar Vidal dice que:

“... ha descuidado las tierras de las quebradas de la Yunga Marítima y los andenes... y miles de andenes, con centenares de kilómetros de extensión, yacen abandonados en nuestro territorio constituyendo un tesoro difícil de aprovechar y un ejemplo de la magnitud de las tareas cumplidas... por los hombres que pusieron el esfuerzo comunal al servicio del bienestar social.”⁵⁶

⁵³ *Ibid.*, pp. 57-58.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 61.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 75.

⁵⁶ *Ibid.*, pp. 76-77.

3. La región Quechua. “Las palabras QUECHUA, KESWA, QUICHUA, QUESHUA o QUECHÚA se empleaban, en el Antiguo Perú, para designar a las tierras de clima templado... y este término se ha desfigurado en su significado y se emplea ahora para designar al idioma aborígen más difundido en el país y para calificar al elemento étnico descendiente de los pobladores del imperio del Tahuantinsuyo. O sea, que la palabra QUECHUA es actualmente, por doble error, tanto el nombre de un idioma, cuanto el de una raza.”⁵⁷

La Región Quechua “se encuentra ubicada en los declives oriental y occidental del sistema andino y se eleva entre los 2,300 y los 3,500 metros sobre el nivel del mar, constituyendo fajas longitudinales que se extienden a lo largo de todo el país, entre las fronteras con Bolivia y Ecuador.”⁵⁸

Con relación a la obra del hombre antiguo en la Quechua, Pulgar afirma que:

“Por la esplendidez del clima, esta región fue aprovechada más que ninguna otra por el hombre antiguo y le fue fácil desarrollar en ella una intensa actividad agrícola... los ayllus fueron posesionándose de toda la tierra cultivable; y parcelándola, la poblaron de numerosas casas, alejadas unas de otras. Abrieron canales... para atender a las necesidades de la vida doméstica y de la agricultura, logrando así aumentar la densidad de la población, que en algunos sitios se acumuló formando pueblos. Para impedir que la erosión destruyera los suelos, construyeron muros de contención...y plantaron árboles... que con sus raíces contrarrestaron la acción destructora de las aguas... las tierras de la Quechua guardan en sí el valor que les otorgan millones de jornadas de trabajo que les dedicaron, colectivamente, hombres quechuas de otras edades, que fijaron sus moradas en la mejor región natural para la vida del hombre, los animales y las plantas.”⁵⁹

Al referirse a la obra del hombre actual en la Quechua, Pulgar dice que “desde hace algunos años se ha venido contemplando la posibilidad de continuar las obras de irrigación de la Quechua”. Hay que mencionar que la reforestación por medio de eucaliptos produce troncos que se emplean como leña y la explotación de las hojas de eucaliptos comenzó en el valle del río

⁵⁷ *Ibid.*, p. 79.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 81.

⁵⁹ *Ibid.*, pp. 93-94.

Mantaro donde se ha instalado una planta extractora de esencias que abastece y da lugar a un pequeño negocio de exportación⁶⁰.

4. La Región Suni* o Jalca. Pulgar, al ocuparse de esta región, dice al respecto:

“En Runa-Shimi, la palabra SUNI significa ‘alto’, ‘largo’; por extensión y con relación a las tierras Quechuas, se aplica a los lugares ‘altos’ que, debido a su altitud, tienen clima frío. En lengua chibcha, la voz ‘sone’ o ‘suni’ es el nombre de una gramínea alta (*Chasquea* sp), que en diversas lenguas peruanas recibe también los nombres de suro, chaglla, chaella, chiclla, chicla, shaglla, jaclla, jalca, etc.”⁶¹

Sobre la ubicación y elevación de la Suni o Jalca, sostiene que “está ubicada en los declives oriental y occidental de los Andes, en parte de los altiplanos del Collao y sobre el lomo de los Andes en el norte del país. Se eleva desde los 3,500 hasta los 4,000 metros sobre el nivel del mar.”⁶²

Con respecto a la obra del hombre antiguo en la Suni, debido a la falta de tierras para la agricultura, se vio obligado a construir andenes y a la típica construcción de “corrales”: muros de uno o dos metros de altura que destinaban para “asentamiento del lodo contenido en las aguas durante las crecientes de la época lluviosa... en la actualidad, casi todos los corrales están cultivados y se dedican al sembrío de tuberosas.”⁶³

En la actualidad “a causa de la estrechez de las tierras cultivables, de la deforestación y de la exigüidad de éstas, la mayor parte de los habitantes de la Suni emigran... las parcelas quedan abandonadas. Asistimos pues al despoblamiento de la Suni, en consecuencia no podemos hablar de ninguna obra en esa región.”⁶⁴

5. La Región Puna. Pulgar al tratar sobre la etimología del término explica que:

“La palabra PUNA está muy extendida en la geografía de la América Meridional, pues se la utiliza en casi todas las naciones andinas. Su

⁶⁰ *Ibid.*, p. 94.

* Anota Pulgar que la palabra Suni “queda como nombre de muchos parajes del país, y corresponden a toda una enorme extensión como es la pampa de Sunin o Junín, que ocupa el límite superior de la Región Suni”.

⁶¹ *Ibid.*, p. 97.

⁶² *Loc. cit.*

⁶³ *Ibid.*, pp. 109-110.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 110.

significado varía algo según los pueblos y así, en el Ande chileno-argentino, 'Puna' es lo mismo que 'soroche' o 'mal de altura'. Como es fácil apreciar, dicha sinonimia tiene un fundamento en el hecho geográfico de que el mareo, los vómitos, etc. se producen, en la mayoría de las personas, sólo al llegar a la región Puna; de lo cual se ha inferido que 'estar en la Puna' es lo mismo que 'tener Puna' o 'apuntarse'...⁶⁵.

Sobre la ubicación y elevación de la Puna, Pulgar, asegura que "se eleva desde los 4,000 metros hasta los 4,800 metros sobre el nivel del mar... Su ubicación es variada. Así, aparece a ambos lados del declive andino, separando cumbres nevadas entre sí, reuniendo las cumbres de menos de 4,800 metros para formar nudos y mesetas y hendiendo las cordilleras para dar paso a las abras y portachuelos."⁶⁶

Con respecto a la obra del hombre antiguo de la Puna, Pulgar, dice:

"... construyó **andenes** en las punas del sur y del centro; pero como el resto de las punas se dedicó preferentemente al pastoreo más que a la agricultura, su verdadera obra modificadora de la geografía está representada por los **bofedales artificiales**. Se llama bofedales a aquellos lugares en que la presencia de una delgada capa de agua permanente transforma la vegetación de gramíneas en juncos y otras especies de plantas acuáticas, que viven sumergidas o semisumergidas y cuyas hojas carnosas son buen forraje... Los bofedales pueden ser naturales y artificiales."⁶⁷

Y sobre la obra del hombre actual en la Puna, afirma que gracias "a la apertura de los caminos carreteros, se ha comenzado actualmente el aprovechamiento de las lagunas de la Puna por medio de obras de represamiento, con el objeto de captar las aguas pluviales durante la época de lluvias y almacenarlas para regularizar la dotación de aguas durante la época de escasez."⁶⁸

Concluye Pulgar en que la "Puna es el más perfecto diorama de todos los fenómenos meteorológicos del Ande. En su infinito escenario surgen a la vista desde el gris de los estratos, el aborregado luminoso de los cúmulos y el asperjado blanquecino de los cirrus, hasta la compleja nube de las tempestades."⁶⁹

⁶⁵ *Ibid.*, p. 113.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 114.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 104.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 134.

⁶⁹ *Ibid.*, pp. 135-136.

6. La Región Janca. Para Pulgar Vidal:

“La palabra JANCA aparece numerosas veces en el mapa peruano y siempre corresponde a las tierras frigidísimas del remate de nuestras cumbres andinas... En cauqui, JANCA significa ‘blanco’. En aymara, existen las palabras ‘jonco’ y ‘onco’, parecidas a JANCA, que también significan ‘blanco’. En runa-shimi JANCA o JAMCA corresponde a ‘maíz tostado o reventado’, vale decir ‘maíz blanco’ o simplemente ‘blanco’...”⁷⁰.

“Nosotros preferimos la palabra JANCA porque es la más generalizada entre los campesinos para designar... a los lugares más encumbrados del Ande y porque hay correspondencia perfecta entre el significado etimológico de la palabra y la blancura de los nevados”⁷¹.

Pulgar, aclara que la Janca “está ubicada en lo más alto del Ande. Es la cima y remate de un complejo sistema de cadenas y contrafuertes”⁷².

Sobre la obra del hombre peruano antiguo en la Janca, Pulgar sostiene que:

“... visitó frecuentemente la Janca con los fines económicos principales: el primero era construir cochas o pequeñas lagunas, aprovechando la obra natural de las morrenas, con el objeto de almacenar muchísimos pequeños volúmenes de agua que aprovechaban para irrigar las chacras ubicadas en las regiones más bajas: el segundo fin era extraer hielo que arrancaba de los glaciares y llevaba a las poblaciones para fines de consumo y de anestesia.”⁷³

7. La Región Rupa-Rupa o Selva Alta, Pulgar explica que:

“La palabra ‘Rupa-Rupa’ procede del Runa-shimi ‘Rhúpha’, adjetivo que significa ‘ardiente’ o lo que ‘esta caliente’. En la misma lengua, la palabra ‘Rúphay’ designa al astro sol. En ambos casos, es perceptible la referencia que hace el nombre al clima cálido de la Selva Alta... El nombre de ‘Rupa-Rupa’ es el menos difundido de todos los topónimos de tipo regional que venimos estudiando.”⁷⁴

⁷⁰ *Ibid.*, p. 139.

⁷¹ *Ibid.*, p. 140.

⁷² *Loc. cit.*

⁷³ *Ibid.*, p. 153.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 155.

Pulgar afirma que la Rupa-Rupa “está ubicada en el lado oriental del Perú en la base del Ande, entre los 400 y los 1,000 m.s.n.m. Al igual que la Omagua o Amazonía... es una región exclusivamente oriental...”⁷⁵.

Al referirse a la obra del hombre antiguo en la Rupa-Rupa, indica que: “Es indudable que los antiguos utilizaron la RUPA-RUPA como tierra óptima para obtener la coca, la miel, ciertos remedios y venenos, las hermosas plumas de colores de sus aves y el oro deslumbrante. Los hombres de la selva la poseyeron sin dejar un solo lugar por explotar, ni planta por aprovechar, ni animal por conocer.”⁷⁶

Con relación a la obra del hombre en la actualidad, en la Selva, Pulgar reconoce que son múltiples las obras y que se están realizando en forma creciente, indicando que las más importantes son: “las carreteras de penetración, la instalación de centros poblados, la extracción de maderas preciosas, la tala de los bosques cuyas maderas ‘malas’ se emplean para la fabricación de maderas prensadas, el cultivo en escala de ciertas especies vegetales y la aclimatación de numerosas especies de animales.”⁷⁷

Pulgar concluye afirmando que la Selva Alta “ofrece toda clase de seguridades a la vida del hombre, pues sus tierras son fáciles de sanear...” es la “imagen clara del Dorado misterioso, realidad inconclusa del relato indígena...” y un “Regalo de Dios para el Perú, cuna para los hijos de nuestros hijos, morada de dicha y abundancia [penetra en los ojos y en el corazón de la juventud]!”⁷⁸

8. Región Omagua, Selva Baja o Amazonía. Pulgar al respecto afirma que “Esta importantísima región natural ha tenido y tiene varios nombres: algunos se encuentran en desuso; otros pertenecen a la mitología geográfica oriental, como los de ‘Gran Paititi’, ‘Imperio de Enim’, etc.; otros se usan a veces, como los de ‘llano amazónico’ y ‘región de los lagos’; pero los más empleados son ‘Amazonía’ y ‘Selva Baja.’”⁷⁹

“La palabra ‘**Omagua**’ tiene muy diversas acepciones: es el nombre de una tribu, de un gran sector de la selva, de una cultura primitiva, de un legendario país que hacía par al del Dorado. Etimológicamente, significa ‘la región del pescado de agua dulce’... La palabra ‘Amazonía’ es un peruanismo o americanismo derivado de la voz ‘Amazonas’, nombre de

⁷⁵ *Ibid.*, p. 156.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 174.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 175.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 177.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 179.

cierta tribu legendaria que los descubridores del Gran Río creyeron haber hallado... durante aquel célebre y tremendo viaje a órdenes de Francisco de Orellana. El uso confirió el nombre de ‘Amazonas’ al río; y éste, a la inmensa región en la que discurre solemnemente.”⁸⁰

“A pesar de todos los inconvenientes para la vida del hombre no oriundo, los inmigrantes, ya sean de otras regiones del Perú o del exterior y principalmente los blancos, se adaptan perfectamente y con un régimen de vida regular, higiénico y buena alimentación, la vida en la Amazonía se desenvuelve rodeada de grandes atractivos de alegría y de salud...”⁸¹.

El hombre peruano procede de la Selva, según Julio C. Tello, en consecuencia, dice Pulgar, “su obra creadora es tan importante que por sí sola da materia para un volumen y ante la imposibilidad de hacer un análisis completo de ella, nos limitaremos solamente a insinuar algunas de las tareas colosales que llevó a cabo el hombre antiguo en la Selva Baja.”⁸² Y agrega:

“Su obra no ha sido transformadora del paisaje geográfico como en las demás Regiones Naturales, sino transformadora y creadora de cultura... tuvo que enfrentar la terrible tarea de conquistar un mundo completamente desconocido... la conquista primitiva de la Selva es la más maravillosa obra creadora del hombre... centenares de tribus se han extinguido, llevándose a la tumba su sabiduría, sus conocimientos sobre plantas, animales, suelos, etc...”⁸³.

Para Pulgar el “hombre arrancó a la Selva el secreto de la yuca y la hallamos en las antiguas tumbas de la Costa. El camote es todavía en la Selva una enredadera avasalladora y terrible por su feracidad que mata a las malezas; pero sus dulces tubérculos han sido hallados en las tumbas más antiguas...”⁸⁴.

Desde la perspectiva del conocimiento de aclimatación, selección y creación, exclama Pulgar:

“¡Qué procesos magníficos de aclimatación, de selección y de creación fueron realizados por el hombre antiguo de la Amazonía!... Aprendamos a sentir al hombre antiguo de la Amazonía como al genio creador de las

⁸⁰ *Loc. cit.*

⁸¹ *Ibid.*, p. 187.

⁸² *Ibid.*, p. 214.

⁸³ *Loc. cit.*

⁸⁴ *Loc. cit.*

simientes que han hecho florecer y fructificar al Ande. Su obra no pasará mientras los andinos y selváticos actuales comprendan que deben continuar la tarea: hay miles de especies vegetales por aprovechar, hay decenas de miles de animales por domesticar, hay ingentes depósitos y yacimientos por trabajar.”⁸⁵

Tarea que es de vital importancia para la selva amazónica, cuando se sabe, como dice Pulgar, que:

“El hombre actual es un transformador del paisaje amazónico casi tan activo como los grandes ríos de la Selva: en cada alto construye un centro poblado y cuando no lo hace así (como en Contamana) el río se encarga de destruir al pueblo mal ubicado. Está abriendo caminos a través de los filos y de las pampas; y está tendiendo puentes sobre los grandes ríos...”⁸⁶.

Agrega que “pero para destruir y para crear, para vivir, se necesita caminos, hospitales, escuelas, centros industriales transformadores de las materias primas, leyes democráticas y probos funcionarios que fomenten el reinado de la paz y la justicia.”⁸⁷

“La naturaleza es rica y eminente para el hombre que ha vivido hasta hoy en tan intolerable inferioridad, sin culpa suya. Los otros hombres, los nuevos, deben ser justos, buenos y severos. Si no cumplen con las normas morales y legales, si no buscan el bien y la justicia, la Selva no podrá rendir la riqueza que guarda en su corazón.”⁸⁸

“La Amazonía aguarda la vuelta del hijo que salió de la casa paterna para adiestrarse, para adquirir métodos que capaciten a fin de poder aprovechar los tesoros primitivos de la selva; y cuando vuelva consciente de su destino, cuando vuelva a construir una patria y no a destruirla, la selva lo recibirá plena de gozo y él volverá a ser hombre pleno de vida.”⁸⁹

Con estas palabras finaliza Pulgar Vidal la presentación de las *Ocho regiones naturales del Perú*.

En la Segunda parte de la obra, Pulgar se refiere a Otros criterios sobre división y sub-división del territorio peruano, donde responde a cada

⁸⁵ *Ibid.*, p. 215.

⁸⁶ *Loc. cit.*

⁸⁷ *Ibid.*, p. 216.

⁸⁸ *Loc. cit.*

⁸⁹ *Ibid.*, p. 218.

uno de los criterios expresados por otros geógrafos, que no es posible tratar este aspecto de la publicación, por su extensión; e igualmente, la Cuarta parte que trata sobre La sabiduría ecológica tradicional y donde agrega: a las ocho grandes zonas ecológicas del Perú, las veinticuatro zonas medianas de la ecología, las cuarenta y ocho zonas menores de la ecología y las noventa y seis zonas pequeñas de la ecología peruana.

Otro de los aportes de Javier Pulgar Vidal fue el estudio sobre las Quilcas. Siendo director del Departamento de Geografía de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, en Diciembre de 1962 y en enero de 1963, hizo la presentación de la *Primera Exposición Nacional de Quilcas*⁹⁰, donde puntualiza que:

“Esta Exposición es el resultado de largos años de trabajos previos: En 1947, fundamos el DEPARTAMENTO DE INVESTIGACIONES TOPONIMICAS, como dependencia del entonces recientemente creado Instituto de Geografía. El mencionado Departamento inició las investigaciones relativas a la ejecución de Diccionarios Toponómicos del Perú y de la América Andina. Después de quince años de paciente labor, se ha logrado reunir más de doscientos mil topónimos y se ha procedido al estudio de algunos de los numerosos géneros toponímicos, como el Género Toponímico ‘GRAFIA’ cuyos topónimos más representativos son: QUILCA, QUILLCA, QUIL, QUILLA, QUIRCA, QUELCA, QUELLCA, QUELL”⁹¹.

Indicando que ya “En 1959, se realizó el Mapa del Género Toponímico ‘GRAFIA’... y que ha permitido establecer la existencia de casi trescientos nombres de lugares en los cuales el antiguo peruano ha inscrito en el suelo, por medio del topónimo; la importante indicación de que en dichos sitios existen pictografías o petroglifos.”⁹²

“Las quilcas que presentamos en la Exposición son calcos fieles de los originales, al tamaño natural; y hemos procurado, en lo posible, reproducir sus colores. En las pictografías predomina el rojo indio u ocre; el negro es muy escaso: sólo se utiliza para hacer el diseño previo a la pintura; también aparecen los colores amarillo, verde y azul.”⁹³

⁹⁰ *Primera Exposición Nacional de Quilcas*. Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Facultad de Letras, Departamento de Geografía, 1963.

⁹¹ *Expos. cit.* Presentación, p. 1.

⁹² *Loc. cit.*

⁹³ *Loc. cit.*

“En esta Exposición –dice Pulgar– ofrecemos parte del material recogido en veinticuatro Centros de Quilcas: ciento cuarenta y nueve láminas con un gran total de más de dos mil figuras, grafías o temas susceptibles de análisis ulteriores.”⁹⁴

“Los trabajos de campo han corrido a cargo del suscrito, fundador y actual Director del Departamento de Investigaciones Toponómicas; del Profesor Máximo Barrantes Zamora, Jefe de la Sección de Toponimia; del Dr. Ciro Hurtado Fuertes, Catedrático de Geografía del Perú; del Profesor Ernesto Curril, Catedrático de Meteorología; y del Profesor Américo Albarrán, actual Secretario del Departamento de Geografía y Jefe de la Sección de Quilcas. En todos los trabajos de campo han intervenido un equipo especializado de alumnas y alumnos del Departamento de Geografía, quienes han realizado los calcos y siguen actualmente estudiando otros centros. Ellos son: César Alcántara, Alberto Andrade Gamarra, Patrón Contreras, Enriqueta Gutiérrez, Consuelo Jáuregui, Nuri Kuong, Julio Llanos, Roger Montesinos, Moisés Muñoz, Leticia Ponce de León, María Luisa Rivara, Leonidas Silva, Teófilo Sotomayor, Matilde Taboada, Juana Torres, Pedro Valencia, Félix Vidal y Lidia Zúñiga.”⁹⁵

Para Pulgar Vidal el vocablo Quilca:

“...es el nombre peruano actual de antiguos y aún supérstites sistemas gráficos muy bien representados en el Perú y en América y también fuera de nuestro Continente. Según el valioso testimonio de Fray Domingo de Santo Tomás, autor del primer léxico del idioma Runa-Shimi, hoy conocido con el nombre de Quechua, la palabra ‘Quilca’ significa: *‘letra o carta mensajera’*. El no menos renombrado autor del Vocabulario de la Lengua Quechua, Diego González Holguín, dice que la palabra ‘Quilca’ significa: *papel, carta o escritura*”. Y en el idioma Aymara “conforme al testimonio de Antonio Ricardo la palabra ‘Quelca’ significa: *papel, carta o escritura*”⁹⁶.

Y un Centro de Quilcas es:

“...todo lugar en el cual exista una piedra aislada, grande o pequeña; un grupo de piedras, un roquedal, un acantilado, un desfiladero, una marmita ólica, una semi-caverna, una caverna pequeña o una gran caverna, en cuyas

⁹⁴ *Loc. cit.*

⁹⁵ *Loc. cit.*

⁹⁶ *Ibid.*, p. 2.

superficies, planas, cóncavas o convexas, se haya inscrito, por medio de pintura o por incisión, una grafía cualquiera o un conjunto de ellas.”⁹⁷

“Las grafías o quilcas en el Perú son de dos clases: las Pictografías y los Petroglifos. Las *pictografías* o *petrogramas* suelen estar pintadas a mano, sin plantilla, con colores diversos: rojo indio, distintos tonos de ocre, amarillo, azul, verde, negro, blanco, etc... Los *petroglifos* o *litoglifos* son, por lo general, incisiones cuya profundidad varía entre medio milímetro y tres o cuatro milímetros o más. Según la edad del glifo, ofrecen o la coloración superficial de la roca en que han sido practicados o el color de la roca después de raspada y despojada de la capa superficial.”⁹⁸

Los Centros de Quilcas estudiados están, además, localizados, según los anexos, a lo largo del territorio peruano*.

En suma, la importancia de la Quilca y los años de constante estudio sobre estas manifestaciones sustentan la teoría de una escritura que conduciría a la creación del Quipu, como instrumento *sui generis* de acumulación y transmisión del conocimiento.

⁹⁷ *Loc. cit.*

⁹⁸ *Loc. cit.*

* El segundo mapa me ha sido proporcionado del archivo del autor por su esposa la Dra. Margarita Biber viuda de Javier Pulgar Vidal.

Como última temática de los aportes del ilustre geógrafo que se aborda en este ensayo, es su novedosa propuesta sobre la *Regionalización transversal del Perú*, de carácter eminentemente técnica y geopolítica, que él la resume en la siguiente expresión “se regionaliza para descentralizar y se descentraliza para desarrollar”⁹⁹.

Ha sido examinada, discutida y “aprobada en numerosos foros, seminarios y talleres de estudio, así como por la Asociación de Clubes Departamentales del país”, igualmente respaldada unánimemente por los Alcaldes Provinciales de la Costa del Perú, reunidos en la “III Mesa Redonda de Coordinación Técnica”, convocada por el Instituto de Fomento Municipal (INFOM) en la ciudad de Ica, el 30 de mayo de 1985¹⁰⁰.

Para Javier Pulgar Vidal:

“Regionalizar transversalmente el territorio nacional es dividirlo en sectores que, partiendo del mar territorial con sus doscientas millas de amplitud, comprendan todas las regiones naturales, pisos ecológicos y geosistemas andinos, hasta terminar en el semi-llano surcado por el río Amazonas y sus grandes afluentes.”¹⁰¹

La regionalización transversal del territorio peruano tiene como propósito “asegurar a cada futura región la posibilidad de disponer de toda clase de riquezas y recursos naturales que le permitan alcanzar un desarrollo sostenido y lograr la consiguiente abundancia y holgura.”¹⁰² Es decir que:

“...cada región debe disponer de las proteínas animales y vegetales del Océano Pacífico, que es muy rico en especies comestibles; debe aprovechar todas las riquezas mineras, agrícolas, pecuarias y las fuentes de energía existentes en la Costa y en las cadenas andinas; y, finamente, debe utilizar, conservar y mejorar los recursos forestales, hidrobiológicos, agrícolas y pecuarios de las Selvas Alta y Baja, así como de la Ceja de Selva.”¹⁰³

Los fundamentos de su teoría de *Regionalización transversal*, serían:

1. El Fundamento Geográfico, que “demuestra que nuestro territorio es de forma alargada en el sentido de los meridianos, es decir, de

⁹⁹ Pulgar Vidal. *La regionalización transversal del Perú*. Lima, Universidad Alas Peruanas, 2006, p. 7.

¹⁰⁰ *Ob. cit.*, p. 9.

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 13.

¹⁰² *Loc. cit.*

¹⁰³ *Loc. cit.*

sur a norte o al revés, con cierta inclinación hacia el noroeste. En dicha dirección se extienden cuatro grandes elementos geográficos: el Mar Pacífico, el Semi-Llano Costanero, la Cadena de los Andes y el Semi-Llano Amazónico”¹⁰⁴.

2. El Fundamento Ecológico, determinado por el “minucioso análisis de la ecología peruana demuestra que desde la orilla del mar territorial hasta el Semi-llano Amazónico se extienden, emplazadas longitudinalmente, ocho regiones naturales, pisos ecológicos o geosistemas.

3. El Fundamento Prehistórico y Arqueológico que, conforme a la “teoría del sabio Julio C. Tello, el hombre llegó a los Andes siguiendo el curso inverso de los ríos que bajan a las selvas. Subió como los peces, contra la corriente, hasta que alcanzó la Puna, región natural rica en camélidos, en papa amarga, en huevos de aves sedentarias.”¹⁰⁵ “Las quilcas que se encuentran en los valles de ambas vertientes de los Andes demuestran claramente que sus autores conocían las Selvas orientales y la Puna...”¹⁰⁶.

Lo cual prueba que había “indudablemente un **intercambio transversal** entre todos los geosistemas del territorio patrio. Las gentes iban desde las Selvas hasta la Puna y a través de las abras, proseguían hasta la Chala o Costa y retornaban siguiendo los mismos senderos.”¹⁰⁷

Por último el relato recogido por Felipe Guaman Poma de Ayala sobre las primeras edades o cuatro generaciones de hombres anteriores a la conquista ofrece, dice Pulgar, el más valioso cuadro de la sabiduría tradicional. El singular proceso evolutivo del hombre peruano en cuatro edades, y desde la perspectiva de ocupación del territorio peruano habría sido: “1. Los Pacarimoc-runas: gentes de la aurora de la humanidad. 2. Los Wari-runas: agricultores primitivos. 3. Los Purun-runas: agricultores, pastores, ceramistas, tejedores, orfebres, arquitectos, etc. 4. Los Auca-runas: guerreros, conquistadores, políticos, etc.”¹⁰⁸

En conclusión, las investigaciones prehistóricas y arqueológicas demuestran que “efectivamente el relato reordenado de Guamán Poma guarda armonía con los hechos recientemente descubiertos”¹⁰⁹.

4. El Fundamento Histórico. “En el momento anterior a la llegada de los españoles al Nuevo Mundo, el territorio del actual Perú era calificado

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 17.

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 21.

¹⁰⁶ *Ibid.*, pp. 21-22.

¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 22.

¹⁰⁸ *Loc. cit.*

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 23.

por sus vecinos del norte como el **área privilegiada que gozaba de abundancia**, riqueza y bienestar.”¹¹⁰ “Los pobladores del Tahuantinsuyo nunca denominaron Perú a su país –dice Pulgar Vidal–. Fueron los españoles quienes impusieron dicho nombre creado por los aborígenes del Darién y del Chocó. Y andando los años, la voz ‘Perú’ rodó por el mundo como el nombre de un país muy rico, suntuoso y opulento.”¹¹¹ Y agrega:

“Una vez descubierto el Perú y recorrido su territorio, se comprobó que, en realidad, **era un país con abundancia porque estaba bien administrado**: se guardaban, convenientemente protegidos, los alimentos de los años buenos para los años de reducidas mieses, utilizando innumerables y singulares construcciones, llamadas colcas, tambos, pirúas, collonas o cullanas, huachipas, etc.”¹¹²

Es significativo –dice Pulgar Vidal– que:

“Una de las causas de la abundancia era el trabajo tesorero y metódico, coordinado con las cuantiosas posibilidades de la geografía... Los restos arqueológicos prueban que en aquel entonces, se cumplía a plenitud lo que actualmente se llama ‘**el dominio vertical de las ecologías**’ y que nosotros venimos estudiando, desde hace muchos años, con el nombre de complementación armoniosa de **las ocho regiones naturales o pisos ecológicos en altitud.**”¹¹³

5. El fundamento de la experiencia actual. “En el momento actual, dice Pulgar, no existe ninguna disposición que permita hablar de un criterio operante de regionalización transversal...”, sólo “el propósito del Gobierno de las Fuerzas Armadas expresados en el Anteproyecto de Decreto Ley de Regionalización Administrativa, publicado el año de 1975...” que “sostiene: ‘las regiones administrativas se han conformado buscando... **la integración neoeconómica transversal.**’”¹¹⁴

Se incluye como anexo el mapa del Primer Proyecto de Regionalización Transversal del Dr. Javier Pulgar Vidal de 1976 que comprende nueve regiones, el mapa del Segundo Proyecto de Regionalización Transversal en Seis Regiones y el Área Metropolitana de

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 27.

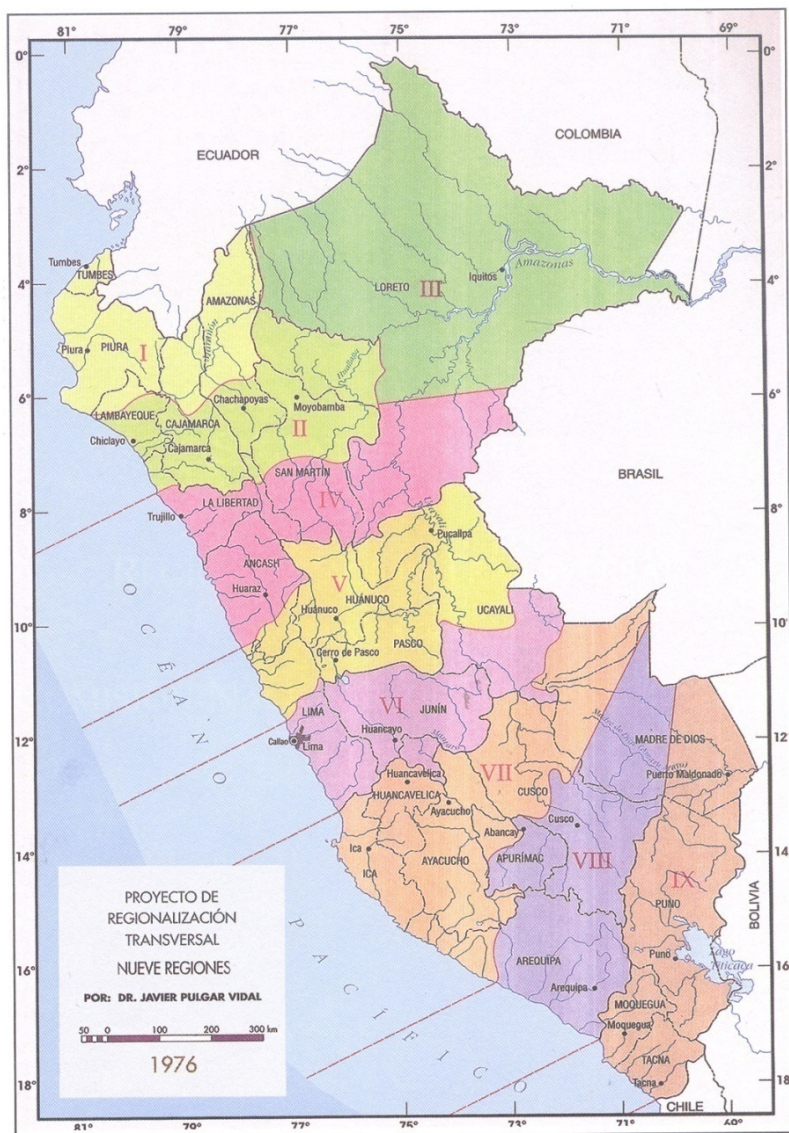
¹¹¹ *Ibid.*, p. 29.

¹¹² *Loc. cit.*

¹¹³ *Ibid.*, p. 30.

¹¹⁴ *Loc. cit.*

1982 y el mapa del Tercer Proyecto de Regionalización Transversal en Cinco Regiones, y el Área Metropolitana de 1984.



Mapa del Primer Proyecto de Regionalización Transversal del Dr. Javier Pulgar Vidal 1976



Mapa del Segundo Proyecto de Regionalización Transversal en Seis Regiones y el Área Metropolitana del Dr. Javier Pulgar Vidal 1982



Mapa del Tercer Proyecto de Regionalización Transversal en Cinco Regiones y el Área Metropolitana del Dr. Javier Pulgar Vidal 1984

A manera de conclusión, no obstante que en el presente ensayo no se ha cubierto la totalidad de la obra de Javier Pulgar Vidal, el breve recorrido efectuado por cuatro de sus grandes aportes –como indigenista, estudioso del espíritu religioso del mundo andino y su asimilación con el catolicismo, investigador sobre quilcas* y, por último, su vocación de fundar universidades– constituyen referencias importantes para tomar conciencia de su grandeza intelectual y su posición ante la *condición humana*, además de que el análisis de los temas seleccionados ha permitido visibilizar que en su obra la palabra *inclusión* adquiere tempranamente la dimensión y significación que hoy en día no sólo la filosofía sino también las ciencias sociales –principalmente la antropología y la sociología– pretenden legitimar como expresión de una humanidad que se reconoce –o debe ya reconocerse a sí misma– como multicultural, multiétnica y plurilingüe.

Ese carácter *inclusivo* de la obra de Pulgar Vidal se expresa en *El indio que yo conocí* cuando el autor pone el énfasis de manera directa en la descripción de las diferentes manifestaciones de la *condición humana* del indígena –con quien convivió, según precisa–, como intentando resumir en sus cuarenta temáticas toda una historia de grandeza y sometimiento en la que se sincretizan costumbres y prácticas ancestrales y las aprendidas a través de la evangelización occidental. Asimismo, en el estudio de las *quilcas* cuando se percibe su deseo de transmitir a las futuras generaciones, a través de las toponimias, la magnitud que alcanzaron los saberes del antiguo peruano. Y finalmente, con su presentación de las ocho regiones, estructuralmente articuladas a su propuesta de la regionalización transversal del país, en la que invoca la reivindicación del indígena como imperiosa necesidad de integrarlo a la nación, desde su defectiva realidad.

* Que continúan siendo investigados como lo ha hecho en el 2007 Guffroy, Jean. *Imágenes y paisajes rupestres del Perú*. Lima, Fondo Editorial/USMP, IRD/Institut de recherche pour le développement, 2009, 307 pp.

Bibliografía de Javier Pulgar Vidal

- Primera Exposición Nacional de Quilcas.* Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Facultad de Letras, Departamento de Geografía, diciembre 1962 - enero 1963.
- Geografía del Perú. Las ocho regiones naturales. La regionalización transversal. La sabiduría ecológica tradicional.* 10ª ed. Lima, PEISA, 1996, 302 pp.
- La regionalización transversal del Perú.* Lima, Universidad Alas Peruanas, 2006, 66 pp.
- Algo sobre el indio o el indio que yo conocí.* Lima, Universidad Alas Peruanas, 2007, 302 pp.

CARLOS DANIEL VALCÁRCEL (1911-2007)
LA HISTORIA COMO CIENCIA ANTROPOLÓGICA ESPECÍFICA
DE LO HUMANO

María Luisa Rivara de Tuesta

Historiador. Hijo de Carlos Valcárcel y María Esparza, nació en Lima el 3-I-1911 y murió el 4-VI-2007. Egresado del Colegio Nacional Ntra. Sra. de Guadalupe (1929), ingresó por un tiempo al ejército; luego cursó estudios superiores en la Universidad Católica (1935-1936) y en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Sucesivamente, optó en ésta los grados de Br. en Humanidades (11-XI-1941), Dr. en Filosofía (10-XII-1941), Dr. en Pedagogía (20-XII-1944) y Dr. en Historia (7-XII-1945), con tesis consagradas a *Ideas para una fundamentación teórica de la historia; Filosofía de la historia (primera investigación); La historia en la educación secundaria; y Levantamientos anteriores y contemporáneos a la rebelión de Túpac Amaru y de su continuador Diego Cristóbal*. Ejerció la docencia en la sección nocturna del Colegio Nacional Alfonso Ugarte y en la Escuela Normal Superior; y desde 1945 en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, donde también dirigió el archivo central de la Universidad y la dirección universitaria de Biblioteca y Publicaciones (1977-1981). Fue director de la Sociedad Peruana de Historia (1954-1956). Dictó cátedra en diversas universidades peruanas y de América Latina; y ejerció como investigador asociado en la Escuela de Estudios Hispanoamericanos de Sevilla y en el Instituto Panamericano de Geografía e Historia. Ha sido nombrado profesor emérito de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos (1990) y ha recibido las Palmas Magisteriales en grado de Amauta (1990).

Obras principales: *Garcilaso Inca* (1939, 1986); *Rebeliones indígenas* (1946); *La familia del cacique Túpac Amaru* (1947, 1979); *La rebelión de Túpac Amaru* (1947; corr., 1965, 1973; y trad. al japonés, 1980); *Recibimientos a San Martín y a Bolívar en la Universidad Mayor de San Marcos* (1951); *La historia como ciencia antropológica* (1952); *Ignacio de Castro, humanista tacneño y gran cuzqueñista 1732-1792* (1953), que en 1949 mereció el Premio Nacional de Cultura en Historia; *Fidelismo y separatismo en el Perú* (1954); *Teoría de la historia* (1956); *Biografías hispanoamericanas en el Archivo de Indias* (1959); *Perú borbónico y Emancipación* (1960); *Historia de la educación incaica* (1961); *La Facultad de Letras y Ciencias Humanas* (1967); *Túpac Amaru* (1965, 1966 y 1980), ensayo dramático; *Historia de la educación colonial* (1968); *San Marcos, universidad decana de América* (1968, 2001); *Fuentes documentales para la historia de la Independencia de América*

(1974); *Túpac Amaru, el revolucionario* (1970); *Relaciones de méritos y servicios* (1975), suscritas por personajes que actuaron en el Perú durante el dominio hispánico; *Breve historia de la educación peruana* (1975); *Túpac Amaru, el precursor de la Independencia* (1977), obra ganadora del premio internacional de la OEA en torno al tema; *Introducción a una teoría de la Historia* (1980); *Rebeliones coloniales sudamericanas* (México D. F., 1981); *Bolívar y la integración hispanoamericana* (1982); *¿El problema de Maynas?* (1983); *Ensayo de Filosofía de la Historia* (1988); *Lincoln, prócer de justicia* (1990); *Garcilaso, el inca humanista* (1995). Además, ha publicado algunos inventarios de documentos, destacando los referidos a la rebelión de Túpac Amaru incluidos en la Colección Documental de la Independencia del Perú (tomo II, vols. I-III, 1971); y *La relación del Cuzco* del prócer tacneño Ignacio de Castro (1978).

El Dr. Carlos Daniel Valcárcel, transparente, entre sus libros y opúsculos editados, que llegan a algo más de cincuenta títulos, sus inquietudes pedagógicas y reflexivas en el campo de la Historia de las ideas en el Perú y en el de la Filosofía de la historia.

En la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, en 1961 tenía a su cargo el curso de Filosofía de la historia, curso que correspondía al quinto año de estudios doctorales en Historia. La materia cubría dos aspectos, el práctico que consistía en ir al Archivo de la Nación a inventariar y fichar manuscritos inéditos del siglo XVI y XVII, que obligaba a la lectura paliográfica de los mismos y a localizar temáticas de investigación originales para la tesis; el otro aspecto era propedéutico y consistía en estudiar las problemáticas teóricas fundamentales del quehacer histórico.

De su magna obra cabe destacar que en el curso de Filosofía de la historia desarrolla sus investigaciones: *Sobre la historia* (1949) y *La historia como ciencia antropológica* (1952), impresos que corregidos y aumentados lo conducen a la elaboración de su Ensayo: *Teoría de la historia*¹ en 1956, texto universitario que cubría el aspecto teórico del curso, y el de las condiciones a priori que debía tener en cuenta el historiador, es decir su obligada propedéutica.

A la que se refiere en la parte introductoria, cuando dice:

“... no trata este ensayo de los hechos humanos empíricamente realizados, su interés está dirigido al estudio de las condiciones que hacen posible el conocimiento de éstos, es decir a las condiciones a priori de la Historia.”²

¹ Valcárcel, Daniel. *Teoría de la historia* (Ensayo). Lima, 1956, 81 pp.

² *Ob. cit.*, p. 6.

Se trata –agrega– de un “planteamiento especulativo, independiente de toda realización concreta, es sin embargo imprescindible para un posterior estudio descriptivo-interpretativo de la vida histórica de pueblos, hombres e instituciones...”³.

Su Ensayo *Teoría de la historia* consta de seis partes: 1ª. Problemática; la 2ª. Estructura de la historia; la 3ª. Modalidad de la historia; la 4ª. El historiador y la crítica; la 5ª. Ciencias auxiliares de la historia y la 6ª. Conclusión y epílogo.

En cada una de las partes desarrolla aspectos de su concepción teórica coherentemente expuestas, sobre la historia, para esta ocasión se ha escogido sus conceptualizaciones referidas a la historia como disciplina científica, y al historiador, como el hombre específico que redescubre lo que una vez acaeció.

Para Carlos D. Valcárcel la historia es una ciencia, porque persigue el conocimiento positivo de fenómenos, es, por lo tanto, un saber objetivamente válido. Posee un principio y un método. Su materia muestra constantes que permiten al historiador prever no profetizar. Su perfil característico, no es el de la heterognosis –conocimiento hacia afuera– que constituía el conocimiento tradicional, el del mundo, sino el complementario y renovado de la autognosis –conocimiento hacia dentro– y es por eso –dice– que la historia aparece, de inmediato como una ciencia antropológica, como una ciencia específica de lo humano.

La estructura de la historia está constituida por dos partes correlativas: una descriptiva o historiográfica, donde se enuncia el cómo de la vida histórica; y otra interpretativa o historiológica, enunciativa del qué, de su correspondiente significado.

El interés fundamental de la historia –nos dice– está orientado hacia el estudio de los acontecimientos o hechos univaliosos de la vida histórica, es decir, limitada a los fenómenos humanos y a la actividad del hombre, pero en todo posible campo donde él haya intervenido.

Intenta, finalmente, una definición de historia más allá de toda pretensión dogmática interrogándose: ¿podría definirse la historia como una ciencia antropológica que describe, comprende e interpreta el sentido de los acontecimientos humanos? con lo cual entiende la historia como historia de los acontecimientos humanos.

³ *Loc. cit.*

Otro aspecto significativo de su *Teoría de la historia* está referido al historiador y la crítica por eso anticipa que “abordar el tema referente al historiador y a la crítica histórica, significa destacar aspectos dueños de una importancia fundamental para comprender el por qué y el cómo de la historia.

Al destacar el papel del historiador señala:

“Sin documentos –testimonios de vida histórica– no hay posible Historia, pero sólo con documentos tampoco existe ésta. Para que haya Historia es necesario la presencia del hombre específico: el Historiador, cuya labor crítica haga patente su proceso, objetivando un disperso y latente contenido. Porque la multiplicidad de documentos constituyen trozos de un suceso, cuya primitiva unidad orgánica es susceptible de restablecer gracias al esfuerzo técnico del Historiador”⁴.

Y concluye en que:

“... en lugar de girar la Historia alrededor del documento, gire en torno al hombre específico que es el Historiador... La verdad histórica saldrá no de algo aislado, sino de una pluralidad de documentos, técnicamente tratados por el Historiador, quien descubre la verdad de lo acaecido.”⁵

De las breves menciones extraídas de su Ensayo *Teoría de la historia* es posible destacar dos connotaciones importantes sobre su reflexión: su afán de verdad y su humanismo.

En lo que respecta a la temática corresponde a su preocupación por hacer desde esa tempo-espacialidad que es el Perú, filosofía de la historia y es por esta razón que se constituye, en la historia de nuestro pensamiento, en la primera y auténtica reflexión sobre una materia no abordada por historiadores peruanos.

En conclusión y, en verdad, “la audacia” de Carlos Daniel Valcárcel consistió en que, sin complejo de inferioridad, frente al pensamiento occidental, se afirmó como pensador, peruano reflexionando y respondiendo sobre las cuestiones problemáticas en torno a la historia y al historiador en nuestro país.

⁴ *Ibid.*, p. 54.

⁵ *Ibid.*, p. 56.

CARLOS RADICATI DI PRIMEGLIO (1914-1990)

María Luisa Rivara de Tuesta

Historiador. Hijo de Carlos Radicati di Primeglio y Rosa Peracchio, nació en Coconato, en el norte de Italia, cerca de Turín el 6-VII-1914 de una vieja y noble familia que hunde sus raíces en los tiempos medievales. Él, muy orgullosamente, recordaba siempre que era conde. Aún queda una calle de los Radicati en su pueblo natal. Falleció en Lima el 20-II-1990. Iniciados sus estudios en la Escuela Ludovico Antonio Muratori, pasó al Gimnasio Gioberti (1925-1926). Su padre era diplomático y cuando llegó al Perú (1926) para asumir el cargo de cónsul Italiano del Callao, él tenía tan sólo once años. Hizo los estudios secundarios en el Colegio San José, regentado por los maristas en el Callao. Luego ingresó a la Facultad de Letras de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos (1931), y no pudo concluir los estudios por el receso de ésta, continuándolos en la Pontificia Universidad Católica del Perú, donde cursó las especialidades de Letras y Ciencias Políticas y Económicas. Tras optar los grados de Bachiller en Letras (1935) y Bachiller en Ciencias Políticas y Económicas (1937), graduóse de Doctor en Ciencias Políticas y Económicas (23-VII-1937) con una tesis acerca *De las antiguas a las modernas corporaciones*. También se graduó de Doctor en Letras con especialidad en Historia (30-XII-1952) con un estudio sobre *Seis quipus peruanos* que demuestra sus investigaciones sobre el Quipu como un sistema mnemotécnico (o nemotecnia) de conservación y transmisión del conocimiento, y la historia en esta parte del continente sudamericano, temática en la que concentró su mayor preocupación y esfuerzo intelectual, llegando a recolectar, silenciosamente, una importante colección. Optó, además, el grado de Doctor en Ciencias Políticas (1-VI-1939) en la Universidad de Milán. Finalmente obtuvo una Licenciatura en Historia en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos en el año 1974.

Ejerció la docencia en el Colegio Antonio Raimondi (1939-1963) y se desempeñó como asesor de catalogación en la Biblioteca Nacional (1941-1943). Su profundo conocimiento del idioma italiano lo llevó a hacer traducciones o ayudar a hacerlas. Así, con Fernando Tovar, tradujo el drama de Pirandello *Enrico IV*, que fue representado por primera vez en el Perú en el Teatro Municipal el 20-XI-1948. Incorporado a la Universidad Católica (1934-1966), dictó cursos de Historia Universal y de la Cultura en las facultades de Letras y de Ciencias Económicas. Asimismo lo hizo en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos (1949-1990). Participó

activamente en los Congresos de Americanistas, de Historia de América y de las Sociedades Bolivarianas. En 1951 fue miembro de la Comisión Organizadora del “Primer Congreso Internacional de Peruanistas” que se realizó en Lima. En 1961 fue Delegado de la Facultad de Letras de la Pontificia Universidad Católica del Perú ante la Comisión Técnica que tuvo que evaluar el concurso nacional del “Premio Nacional de Fomento a la Cultura Inca Garcilaso” (1959-1960). Fue también profesor de la Universidad Nacional de Ingeniería (1957-1962, 1959-1960 y 1969), y en la Universidad Nacional Agraria (1962-1963). En 1967, el Centro de Estudios Históricos Militares le otorgó el “Premio de mención honrosa” por su publicación sobre Girolamo Benzoni. Fue miembro fundador de la Sociedad Peruana de Historia en la que llegó a ser Director Interino en 1952 y Secretario General. Además, entre los años 1949 y 1950 fue Director de *Documenta*, publicación de dicha institución. Fue también miembro de la Sociedad Peruana de Numismática de la que formó parte en varios consejos directivos; asimismo, fue Miembro Honorario del Departamento de Estudios Etnográficos y Coloniales de Santa Fe (Argentina), de la Sociedad Geográfica de Lima, del Instituto Peruano de Cultura Hispánica, del Instituto Riva Agüero de la Pontificia Universidad Católica del Perú y del Instituto Peruano de Investigaciones Genealógicas. En 1985 es reconocido como profesor Emérito de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

Obras: *De las antiguas a las modernas corporaciones* (1938); *L'Inca Garcilaso (1539-1939)* (1939); *Giovanni Reginaldo Carli, economista y americanista del siglo XVIII* (1944, 1948); *Los incas del Perú* (1960), edición ilustrada simultáneamente aparecida en español, inglés, francés e italiano; edición de la *Historia del Mundo Nuevo*, de Girolamo Benzoni, traducida por primera vez al castellano y precedida de un estudio alusivo (1966); *Azarosa vida y obra de Jerónimo Benzoni* (1967); *Antonio Ricardo Pedemontanus* (1984), “nuevos aportes para la biografía del introductor de la imprenta en la América Meridional”. Y, fundamentalmente, realizó un sistemático y continuado estudio de los quipus, dirigido a facilitar su desciframiento, a saber: *Introducción al estudio de los quipus* (1949, 1950, 1951, 1961); *La seriación como posible clave para descifrar los quipus extranumerales* (1964); *El sistema contable de los Incas. Yupana y quipu* (1979, 1990), que identifica la yupana como instrumentos inca para las operaciones contables registradas en los quipus; *El secreto de la quilca* (1984); “Hacia una tipificación de los quipus” (1987, 1990); Quipu preincaico: “El cromatismo en los quipus. Significado del quipu de canutos” (1990); Yupana: “Tableros de escaques en el antiguo Perú” (1990), Instrumentos similares al quipu: “El sulava y el quipu” (1990) y su trabajo póstumo “L'interpretazione del quipu”

(1991, 1992, 1995, 1999, 2002) y *Estudios sobre los quipus* (2006), publicado en la colección *Clásicos sanmarquinos*, que contiene: *Introducción al estudio de los quipus*, *La “seriación” como posible clave para descifrar los quipus extranumerales*, *El sistema contable de los Incas* y *El secreto de la quilca*.

Estuvo casado con Ella Dunbar Temple, eminente historiadora y docente de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, con quien colaboró estrechamente en la Sociedad Peruana de Historia y en la organización de su valiosa biblioteca. La Dra. Temple constituyó la *Fundación Biblioteca-Museo Temple Radicati Centro de Altos Estudios y de Investigaciones Peruanistas* el 27 de junio de 1996 donando a la Universidad Nacional Mayor de San Marcos todo su patrimonio consistente en: el inmueble que habitaron por más de 35 años ubicado en Valle Riestra 591, distrito de San Isidro; igualmente su:

“...valiosa colección de libros, pinacoteca de cuadros cusqueños, de personajes virreynales, mapoteca, colección de quipus del doctor Carlo Radicati Di Primeglio, quizá la más completa a nivel mundial, un unku, un yupana, colección de estampillas y de monedas, entre estas últimas seis de la ceca de los Radicati, mobiliario antiguo, incluyendo lámparas y arañas y muchos objetos de indiscutible antigüedad, a lo que se agrega un importante conjunto de fondos manuscritos, entre ellos correspondencia institucional académica y personal, así como también materiales inéditos de trabajos históricos en preparación míos y del doctor Carlo Radicati de Primeglio y ficheros de documentos investigados en repositorios nacionales y extranjeros”¹.

Esta donación a la Universidad Nacional Mayor de San Marcos fue efectuada con el fin de salvaguardar la obra de sus vidas y seguir colaborando en la investigación histórica.

Sobre los estudios e investigaciones en materia de quipus, realizado en el ámbito nacional e internacional, puntualiza Duccio Bonavia que: “el único que ha reunido los trabajos publicados por el Dr. Radicati, sobre esta materia, hasta 1957, ha sido Julio Espejo Núñez (1957)”².

Refiriéndose Bonavia a los que se dedicaron a investigar sobre el quipu, manifiesta:

¹ Leyton Zárate, Oscar (Notario de Lima). *Testimonio Constitución de Fundación*. Lima, 27 de junio de 1996, Serie A N° 2226592, p. 3230.

² Bonavia, Duccio. “Proemio”. Radicati di Primeglio, Carlos. *Estudio sobre los quipus*. Lima, Fondo Ed. UNMSM, COFIDE, Instituto Italiano di Cultura, 2006, p. 23. (Clásicos Sanmarquinos).

“En el Perú, sin embargo, son muy pocos los que han tenido interés por este tema. ... los primeros que se dedicaron a investigar los *quipu* fueron Rivero y Ustariz (1857), y Larrabure y Unanue³ (1888, 1893 [1935])... Larrabure y Unanue se dio cuenta de que,... los *quipu* no eran solamente incaicos como se afirmaba, sino que eran más antiguos”⁴.

Y agrega que: “Se debió llegar al año 1968 para confirmar estas ideas precursoras, cuando Yoshitaro Amano ... encontró un conjunto de fragmentos deteriorados de un *quipu* en una tumba del Horizonte Medio en Pampa Blanca en la Costa Sur”⁵, pero que:

“Dicho hallazgo quedó desconocido hasta el año 1978 cuando Amano le comunicó la información a Junius Bird y ésta fue publicada en 1982 por William J. Conklin (1982 [1990]). Por esos años el American Museum of Natural History de Nueva York recibió varios *quipu* que, por sus características, deben corresponder a la misma época”⁶.

Refiriéndose a otros estudios y aportes pioneros, Bonavia menciona en el ámbito nacional:

“... los estudios de Guimaraes *(1907 [1922, 1978]), Urteaga (1919), Loayza (1923a, 1923b), Llano Zapata (1933), Porras *(1947a [1947b, 1951, 1955,

³ “Larrabure y Unanue, Eugenio. *El Perú ilustrado* (Lima), Semanario para las familias, Año 2, semestre 1, N° 72, 1888, pp. 350-351.”

⁴ Bonavia, Proemio cit. p. 23.

⁵ *Ibid.*, pp. 23-24.

⁶ *Ibid.*, p. 24.

* “Guimaraes, Enrique de. ‘Algo sobre el quipu’. *Revista Histórica*. Lima, 2 (1), 1907, pp. 55-62. (Nota: Ha sido reproducido: *Revista Universitaria*. Trujillo, 2, 1922, pp. 96-102; *Ravines*, 1978, pp. 773-779).”

* “Porras Barrenechea, Raúl. “Quipu y quilca. Contribución histórica al estudio de la escritura en el antiguo Perú”. Lima, *El Comercio*, Año 108, N° 56126, 1 de enero de 1947, pp. 8 y 20. (Nota: Este estudio fue expuesto en la cátedra de Fuentes Históricas de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, el año de 1945. Luego se publicó en *El Comercio* y ha sido reproducido, corregido y con el mismo título: Lima, *Mercurio Peruano*, 1947b, 238, pp. 3-35; Luego con el mismo título ha sido reproducido: *Revista del Museo e Instituto Arqueológico* (Cuzco), Universidad Nacional del Cuzco, Año VIII, (13-14), 1951, pp. 19-53; *Fuentes históricas peruanas*. Lima, Juan Mejía Baca & P.L. Villanueva Ed., 1955, pp. 103-135; *Indagaciones peruanas. El legado quechua*. Raúl Porras Barrenechea, *Obras completas* de Raúl Porras Barrenechea. Lima, UNMSM, Fondo Ed.-Instituto Raúl Porras Barrenechea, I, 1999, pp. 123-162. Es importante señalar que en ninguna de las publicaciones mencionadas, ni siquiera en la de 1955, se ha hecho la cita bibliográfica completa del trabajo original [1947a]).”

1999]), Núñez del Prado *(1950 [1990]), Mejía Xesspe *(1952a, 1952b), Espejo Núñez *(1953a [1953b, 1954, 1957a], 1957b) y las contribuciones recientes de Robles (1982, 1990), Rostworowski (1990), Pease (1990), Bueno (1990), Ruiz (1990), Prada (1995), Pereyra (1996, 1997), Arellano (1999), Regalado de Hurtado (2001)”⁷.

Es pertinente agregar que en el homenaje póstumo de la publicación *Quipu y yupana. Colección de escritos* en Mackey, Pereyra, Radicati, Rodríguez, Valverde (1990), participaron los siguientes especialistas nacionales y extranjeros: William J. Conklin: “El sistema informativo de los quipus del Horizonte Medio”, John Murra: “Las etno-categorías de un khipu regional”, María Rostworowski: “Los kipu en la planificación inca”, Franklin Pease G.Y.: “Utilización de quipus en los primeros tiempos coloniales”, Alberto Bueno Mendoza: “Hallazgo de kipu en Pachacámac”, Marcia Ascher: “El sistema lógico-numérico de los quipus”, Carol J. Mackey: “Comparación entre quipu inca y quipus modernos” y “Nieves Yucra Huatta y la continuidad en la tradición del uso del quipu”, Froilán Soto Flores: “Los kipus modernos de la localidad de Laramarca”, Arturo Ruiz Estrada: “Notas sobre un quipu de la costa nor-central del Perú”, Román Robles Mendoza: “El kipu alfabético de Mangas”, Hugo Pereyra Sánchez: “La yupana, complemento operacional del quipu”, Juan Ansión: “Cómo calculaban los incas”, Percy Aitken-Soux, Faustino Ccama: “Abaco andino, instrumento ancestral de cómputo”, Olaf Holm: “Quipu o sapán (un recurso mnemónico en el campo ecuatoriano), Jacque Perret. “El udakuru de los indígenas de la Guayana Francesa”, Gustavo Solís F., Jorge Chacón S.: “La gramática de la numeración quechua”.

* Núñez del Prado, Óscar. “El kipu moderno”. *Tradicción, Revista Peruana de Cultura* (Cuzco), Año 1, II (3-6), 1950, pp. 42-57. (Nota: Con el mismo título ha sido publicado en Mackey, Pereyra, Radicati, Rodríguez, Valverde, 1990, pp. 165-182).

* Mejía Xesspe, Toribio. “Un nuevo tipo de kipu peruano”. *El Comercio*. Lima, 19 de octubre de 1952^a. (Nota: Con el mismo título y el mismo año ha sido reproducido en: *Revista del Museo Regional de Ica* (Ica), IV (5), 1952b, pp. 41-44).

* Espejo Núñez, Julio. “El kipu peruano, sistema de contabilidad o estadística”. *The Aitdalg International Review*. Estocolmo, 2, 1953^a, p. 29. (Nota: Ha sido reproducido con el mismo título: *Cultura*. Lima, II (3), 1953b, p. 5; *Perú en Marcha*. Lima, II, 1954, pp. 6-7, 38; *La Tribuna*. Lima, N° 1117, 19 de julio de 1957^a). “Bibliografía básica de Arqueología Andina. VI – Kipu Peruano”. *Boletín Bibliográfico*. Lima, Biblioteca Central de la UNMSM, Año XXX, XXVII (1-4), 1957b, pp. 42-48.

⁷ Bonavía, Proemio cit., p. 24.

Cabe mencionar la ponencia (1998)⁸, traducida al italiano por Silvia Faini y publicada en la Revista *Nuova Secondaria* (Brescia, Italia, 2001) y dos recientes artículos periodísticos, el de Gabriela Machuca (2009)^{9*} y el de Carlo Trivelli (2009)^{10*}.

Refiriéndose al ámbito internacional, Bonavia puntualiza que:

“Debemos recordar, en orden cronológico, los trabajos de Strong (1827), T. P. Thompson (1829), Swanton (1843), Böllaert (1864), Pérez (1864), Ernst (1871), Saffray *(1876), Anónimo *(1888), Bastian *(1895), Uhle (1897* [1949, 1990], 1907* [1978], Locke con sus aportes seminales (1912*

⁸ Rivara de Tuesta, María Luisa. “El quipu y su importancia en el sistema educacional prehispánico”. Ponencia presentada en el XX Congreso Mundial de Filosofía: *Paidea. La filosofía en la educación de la humanidad* (Bostón, Massachusetts), Federación Internacional de Sociedades de Filosofía, 16 de agosto de 1998.

⁹ Machuca Castillo, Gabriela. “La última quipucamayoc” (Lima), *El Comercio*, 12 de setiembre del 2009, p. A28.

* “Gregoria ‘Licuna’ Rivera confecciona quipus cada vez que alguien muere en su remoto pueblo, Cuspón, en la región Áncash. Es heredera de una tradición que combina visiones incas y católicas.” Y según Federico Kauffmann Doig explica que: “En pueblos pequeños y remotos es posible encontrar que se sigue costumbres y tradiciones ancestrales, como ha ocurrido en el caso de Cuspón” (*Art. cit.*, p. A28).

¹⁰ Trivelli, Carlo. “¿Un nuevo tipo de quipu?” (Lima), *El Comercio*, 25 de octubre del 2009, p. C4.

* “La excavación de la tumba de una alta funcionaria Wari en la Huaca Puccllana ha deparado un sorprendente hallazgo. La mujer, claramente un personaje de élite, fue enterrada con lo que parece ser un tipo de quipu hasta ahora desconocido” (*Art. cit.* p. C4).

* Saffray, N. “Exposition de Philadelphia”. *La Nature*. Filadelfia, 2, 1876, pp. 404-405.

* Anónimo. *Archiv für Post und Telegraphie. Das alt peruanische Reich und sein Verkehrswesen*. Berlín, Erg Heft.

* Bastian, Adolph. Aus Briefen Herrn Dr. Uhle’s. *Ethnologisches Notizblatt* (herausgegeben von der Direktion des Koeniglichen Museum fuer Voelkerkunde in Berlin). Berlín, Druock und Verlag von A. Haak, Heft 2. Seiten, 1895, pp. 80-83.

* Uhle, Max. “A Modern Kipu from Cutusuma, Bolivia”. *Bulletin of the Free Museum of Science and Art of the University of Pennsylvania* (Filadelfia), I (2), 1897, pp. 51-63. (Nota: La traducción ha sido publicada: “Un Kipu moderno procedente de Cutusuma, Bolivia”. *Revista del Museo Nacional* (Lima), IX (2), 1949, pp. 183-190; con el mismo título en 1990 en Mackey, Pereyra, Radicati, Rodríguez, Valverde, 1990, pp. 127-134).

* Uhle. “Algunas observaciones al artículo precedente”. *Revista Histórica* (Lima), 2, 1907, pp. 63-64. (Nota: Ha sido reproducido con el mismo título en Ravines, 1978, pp. 781-782).

* Locke, L. Leland. “The Ancient Quipu: A Peruvian Knot-Record”. *American Anthropologist*. Menasha, 14 (2), 1912, pp. 325-332. (Nota: En el libro *Quipu y Yupana. Colección de Escritos*. Lima, C. Mackey, H. Pereyra, C. Radicati, H. Rodríguez, O. Valverde, Editores. Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología, CONCYTEC, 1990, pp. 73-75 se publicó un artículo

[1990], 1923*, [1978], 1927*, 1928*, 1932*), Schaw (1923), Nordenskiöld *(1925 [1979, 1990]), Wassen* (1931 [1940, 1990]), Imbelloni *(1935), J. E. Thompson (1935), Altieri (1937* [1990], 1939*, 1941*), Schedl *(1943), Poznansky (1943), Ashley (1944), Bennett (1949), Jacobsen (1964), Molina Muntó (1966), Birket-Smith (1966-1967), Day (1967), Holm (1968 [1990]),

con el título “El quipu N° 8713 del Museo de Historia Natural de Nueva York” y en la parte referente al “Origen de los artículos” sólo se dice “Seleccionado por Carlos Radicati, traducido por Hugo Pereyra” [*Op. cit.*, p. 309] pero no se cita su origen. En realidad es la traducción libre de parte de la página 330 del trabajo de Locke en la que el traductor ha introducido cambios y adiciones de su cosecha. La fig. 1 [*Op. cit.*, p. 73] es un dibujo de la fig. 45 [p. 329] del trabajo original; la tabla que se publica en la p. 74 de la traducción es la que en el original aparece en la p. 331 pero tiene errores; la fig. 2 de la p. 75 de la traducción corresponde a “Plate XXIII” que está entre las pp. 328 y 329 del original).

- * Locke. *The Ancient Quipu or Peruvian Knot Record*. Nueva York, The American Museum of Natural History, 1923. (Nota: Es importante señalar que Porras (1955: nota 6, pp. 131 [1999: nota 9, pp. 156-157]) ha señalado algunas omisiones y errores que comete Locke en el uso de los cronistas. El artículo ha sido traducido al español: “El quipu antiguo o registro peruano de nudos”. En *Ravines*, 1978, pp. 705-731).
- * Locke. “A Peruvian Kipu”. *Contributions of the Museum of the American Indian*. Nueva York, Heye Foundation, 7 (5), 1927, pp. 3-6.
- * Locke. “Supplementary Notes on the Quipus in the American Museum of Natural History”. *Anthropological Papers of the American Museum of Natural History*. Nueva York, American Museum of Natural History, Vol. XXX, pt. II, 1928, pp. 39-74.
- * Locke. “The Ancient Peruvian Abacus”. *Scripta Matemática*. Nueva York, I, 1932, pp. 37-43.
- * Nordenskiöld, Baron Erland. “The secret of the Peruvian Quipus”. *Comparative Ethnographical Studies*. Gotemburgo, Gotheburg (Göteborg) Museum, Vol. VI, part.1, 1925, pp. 1-37. (Nota: Ha sido publicado posteriormente, en 1979, con el mismo título por AMS Press, Nueva York; ha sido traducido al español: “El secreto del quipu peruano”. En Mackey, Pereyra, Radicati, Rodríguez, Valverde, 1990, pp. 105-108).
- * Wassen, Henry. “The Ancient Peruvian Abacus”. *Comparative Ethnographical Studies*. Gotemburgo, Erland Nordenskiöld, Ed., 1931, 9, pp. 189-205. (Nota: Hay una traducción española: “El antiguo ábaco peruano según el manuscrito de Guaman Poma”. *Ethnological Studies*. Gotemburgo, 11, 1940, pp. 1-30; con el mismo título ha sido publicado nuevamente en Mackey, Pereyra, Radicati, Rodríguez, Valverde, 1990, pp. 205-218).
- * Imbelloni, José. “Quipu”. *Enciclopedia Italiana*. Roma, Vol. XXVIII, 1935, p. 641.
- * Altieri, Radamés Andrés. “El Kipu peruano”. *Revista Geográfica Americana* (Buenos Aires), Año IV, VII (40), 1937, pp. 1-14. (Nota: Ha sido reproducido: “El Kipu peruano”. En Mackey, Pereyra, Radicati, Rodríguez, Valverde, 1990, pp. 77-87).
- * Altieri. “Sobre un Kipu peruano”. *Revista del Instituto de Antropología de la Universidad Nacional de Tucumán* (Tucumán), 1 (1), 1939, pp. 7-13. (Nota: Aparentemente se hizo una separata: Instituto de Antropología. Publicación N° 248, pp. 1-13, Tucumán).
- * Altieri. “Sobre 11 antiguos Kipu peruanos”. *Revista del Instituto Antropológico de la Universidad Nacional de Tucumán*. Tucumán, 2 (8), 1941, pp. 177-211.
- * Schedl, Armando. “El quipu peruano según Martín de Morúa”. *Revista Geográfica Americana* (Buenos Aires), Año IX, Vol. XX (118), 1943, pp. 37-42.

Marcia y Robert Asher (1969, 1972 [1978a], 1975 [1981a], 1978b [1988], 1981b [1997], 1986, 1997), Mackey (1970, 1990^a, 1990 b), Kuzmishev (1970 [1972]), Murra (1973 [1975, 1981, 1990, 2002], Conklin (1982 [1990], 2001), Marcia Asher (1983 [1990], 1986 [1988a], 1988b, 1988c, 1991, 2002), Burns (1984), Zuidema (1989), Pärssinen (1992 [2003], Urton (1994, 1997, 1998 [2003], 2001, 2002^a, 2002b, 2003^a, 2003b, 2004) Boone (1994), Salomon (1997, 2002, 2004), Loza (1998), Brokaw (1999, 2001, 2002, 2003), Robert Asher (2002), Quilter (2002) y Quilter y Urton (2002)¹¹.

Igualmente, debe mencionarse la importante contribución de Evandro Agazzi^{12*}, Past presidente y Representante al XX Congreso Mundial de Filosofía de la Federación Internacional de Sociedades de Filosofía (Federation Internationale des Societes de Philosophie) del 10-16 de Agosto de 1998, publicada en Italia en el 2001.

Esta larga referencia a estudiosos nacionales y extranjeros vinculados al quipu tiene como finalidad (i) ubicar al lector en los antecedentes de los estudios realizados sobre él y (ii) enfatizar el hecho de que Radicati conocía cada una de las fuentes que se han mencionado; fuentes que había analizado y valorado como aportes significativos a la existencia e interpretación de su rol en la organización estatal de la civilización encontrada por los españoles al posesionarse del espacio geográfico del Tahuantinsuyo.

Su conocimiento e interés por estudiar la institución de los quipucamayoc se hace evidente cuando se gradúa de Doctor en Letras, con especialidad en Historia el 30-XII-1952 con su estudio sobre *Seis quipus peruanos* en el que demuestra sus conocimientos, erudición y serio interés científico en investigar el rol y sentido del quipu y de los quipucamayocs como un sistema sui géneris de conservación y transmisión de los conocimientos adquiridos e igualmente de las historias locales y de los diversos grupos humanos que fueron situándose y extendiéndose en esta parte del continente sudamericano.

¹¹ Bonavia. Proemio cit. p. 23.

¹² Agazzi, Evandro. "Storia, memoria, scienza e scrittura". "Il sistema dei quipus". *Nuova secondaria* (Brescia, Italia), Ed. La Scuola, N° 8, Anno XVIII, 15 Aprile 2001, pp. 48-52.

* Agazzi considera a los quipus como un sistema de escritura pictográfica y mnemotécnica para transmitir el conocimiento adquirido y cuya función fue de suma importancia en la cultura prehispánica. Los quipus son prueba de la existencia de una cultura docta, superior y especializada ejercida por los quipucamayoc y promovida por las autoridades públicas para el mejor control de su sistema socialista. Hay que agregar que la temática del quipu se realiza con el propósito de su divulgación y tema de estudio en la escuela secundaria superior en Italia.

Siguiendo la secuencia de sus más importantes estudios e investigaciones se examinarán sus conceptualizaciones sobre el quipu, los quipucamayoc, la yupana y otras variantes creadas para la administración matemática y organizativa de la sociedad encontrada por los conquistadores.

Estas conceptualizaciones acerca del quipu y el rol de los quipucamayocs en el antiguo Perú serán presentadas en cuatro importantes etapas:

La primera etapa corresponde a su “Introducción al estudio de los quipus”¹³ (1951), la segunda a *La “Seriación” como posible clave para descifrar los quipus extranumerales*¹⁴ (1964), la tercera es la que trata del *El sistema contable de los Incas* [la yupana y el quipu]¹⁵ (1979) y la cuarta corresponde a “Kipus y kipucamayocs: Historia y evolución”¹⁶ (1990).

En “Introducción al estudio de los quipus”, define éstos en los siguientes términos:

“Los quipus, cuerdecitas de diferentes colores y nudos, cuyo empleo estuvo muy difundido entre los incas, constituyen sin lugar a duda uno de los problemas más difíciles que puedan presentarse al investigador de la antigua cultura peruana. Estas cuerdas anudadas, llamaron poderosamente la atención desde el momento mismo de la conquista del Tahuantinsuyo y fueron después señaladas o descritas por casi todos aquellos cronistas que con sus informaciones contribuyeron al mejor conocimiento de los incas y sus costumbres”¹⁷.

Sobre la atención que prestaron los cronistas a los quipus, manifiesta a pie de página: “De ellas habla ya Hernando Pizarro en su *Carta* a la Audiencia de

¹³ “Introducción al estudio de los quipus”. *Documenta. Revista de la Sociedad Peruana de Historia* (Lima), Año II, N° 1, 1949-1950, Serie I, Monografías, pp. 244-339. Y en *Estudio sobre los quipus*. Proemio de Duccio Bonavía. Lima, Fondo Editorial UNMSM, COFIDE, Instituto Italiano di Cultura, 2006, pp. 59-154.

¹⁴ *La “Seriación” como posible clave para descifrar los quipus extranumerales*. Lima, Biblioteca de la Sociedad Peruana de Historia, UNMSM, 1964, Serie: Monografías, VI, 109 pp. Reproducido en *Documenta. Revista de la Sociedad Peruana de Historia* (Lima), N° 4, 1965, pp. 112-216. Y en *Estudio sobre los quipus*. Proemio de Duccio Bonavía. Lima, Fondo Editorial UNMSM, COFIDE, Instituto Italiano di Cultura, 2006, pp. 155-264 (Clásicos Sanmarquinos).

¹⁵ *El sistema contable de los Incas* [la yupana y el quipu]. Lima, Librería Studium, 1979, 116 pp. Y en *Estudio sobre los quipus*. Proemio de Duccio Bonavía. Lima, Fondo Editorial UNMSM, COFIDE, Instituto Italiano di Cultura, 2006, pp. 265-354 (Clásicos Sanmarquinos).

¹⁶ *Quipu y yupana. Colección de escritos*. Lima, Carol Mackey, Hugo Pereyra, Carlos Radicati, Humberto Rodríguez, Oscar Valverde, Eds., CONCYTEC, 1990, 310 pp.

¹⁷ Radicati. “Introducción al estudio de los quipus”. *Ob. cit.*, 2006, p. 61.

Panamá (1533) en la cual consigna el relato del viaje de Cajamarca a Pachacamac”; y Cieza de León, en *La crónica del Perú. Segunda parte*, siendo “prácticamente el primer cronista que presenta una descripción detallada del quipu”. Puntualiza, además, que “Después de Cieza, los cronistas que complementan los datos y precisaron los diferentes usos de los quipus fueron, entre otros, Zárate, Cabello Balboa, Molina el Cuzqueño, Murúa, Acosta, Garcilaso, el jesuita anónimo, Oliva y Calancha”¹⁸.

Al referirse Radicati a la información recogida por los cronistas, directamente por los quipucamayocs, juzga que:

“Desgraciadamente, este lento, pero seguro proceso de recopilación de noticias, que hubiera permitido resolver felizmente el problema de los quipus, se detuvo en el siglo XVIII... todo lo publicado al respecto no fue sino repetición, adulterada las más de las veces, de lo que ya habían dicho los antiguos cronistas... [y que] Esta manera de estudiar los quipus perduró también en el siglo pasado [siglo XIX]...”¹⁹.

Especificando que:

“Es solamente en los últimos años del pasado siglo [S. XX] que se inició, podemos decir, la investigación científica de los quipus. Fue la publicación de dos ejemplares modernos [lo] que llevó al estudio y descripción de los antiguos. Dichos especímenes, fabricados por pastores de la sierra peruana, fueron expuestos por Bastian (1895) y Uhle (1897), quienes lo compararon con los datos que contienen las viejas crónicas...”²⁰.

Ello condujo a que “otros investigadores de prestigio... decidieron estudiar el quipu arqueológico... el norteamericano Locke, el sueco Nordenkiöld, el italiano Cipriano y el argentino Altieri”²¹.

Sin embargo, Radicati sostiene que poco se ha avanzado en la investigación y que en nuestros días se continúa discutiendo, y que hoy como ayer el quipu apasiona más bien al *dilettante* del saber que al verdadero investigador insistiendo en que:

“Es necesario... que el hombre de ciencia dedique al quipu mayor atención y que lo estudie valiéndose no sólo de la fuente histórica sino de la

¹⁸ *Ibid.*, p. 61.

¹⁹ *Ibid.*, pp. 61-62.

²⁰ *Ibid.*, p. 62.

²¹ *Ibid.*, p. 63.

arqueológica, hasta ahora por desgracia demasiado descuidada”, y siguiendo el “método arqueológico que se basa... en tres etapas sucesivas: del hallazgo, de la descripción y de la interpretación del monumento”²².

Se refiere a las características de los quipus, diciendo que se trata de “una cuerda bastante gruesa de la que cuelgan, a manera de franja, cuerdecitas más pequeñas, sobre las cuales se distinguen varios nudos;... y que, tanto la cuerda principal como sus colgantes, son a menudo de diferentes colores y que los nudos no son todos de la misma forma y tamaño”²³.

Después de examinar sus características, Radicati, destaca las siguientes observaciones:

“Al examinar un quipu nos damos cuenta, en seguida, de que los nudos no están colocados al azar a lo largo de la cuerda, sino que existe cierto orden y hasta un sistema algo rígido de conservación de altura ... se ve que, por lo general, los nudos simples aparecen en la parte superior de la cuerda, formando ellos también grupos nunca mayores de nueve nudos y que, en cambio, los compuestos y flamencos se encuentran más bien en la parte inferior” y que este mismo orden “se sigue también para la colocación de los nudos dentro de las subsidiarias... se advierte también que los nudos del mismo tipo están aproximadamente a la misma altura en todas las cuerdas...”²⁴.

Esta particularidad fue observada por Garcilaso, quien dice “que los nudos estaban dispuestos en las cuerdas tal como un buen contador coloca las cifras, una debajo de la otra, para hacer una suma grande”²⁵.

Detalla también el material empleado (lana o algodón) y las diferentes clases de cuerdas: las transversales, las colgantes y las subsidiarias, de primer y de segundo orden. Sobre los nudos, se refiere a el “nudo simple”, el “nudo en ocho”, el “nudo compuesto”, el “nudo aoyal” y el “nudo que sujeta un mechón de lana”. Indica, igualmente, que lo más característico del quipu, después de los nudos, es la diferencia de colores “que se nota tanto en la cuerda transversal como en las colgantes y subsidiarias”. Al respecto, “hasta ahora han aparecido en los quipus editados los siguientes colores, en sus varias tonalidades: blanco, azul, amarillo, rojo, negro, verde, gris y marrón”; precisando que “las combinaciones de dichos

²² *Loc. cit.*

²³ *Ibid.*, p. 67.

²⁴ *Ibid.*, pp. 76-77.

²⁵ *Ibid.*, p. 77.

colores son muchísimas, habiéndose registrado hasta diecisiete de ellas en un mismo quipu”²⁶.

Con respecto a las descripciones y ediciones de quipu, Radicati presenta un catálogo cronológico de los quipus descritos y publicados y que corresponden a: 1827 quipu Strong; 1846 quipu Tschudi; 1876 quipu Saffray, 1881 quipu Pacheco Zegarra; 1888 quipu del “Archiv für Post und Telegraphie”; 1891 quipu Berger; 1895 quipu Bastian; 1897 quipu Uhle; 1907 quipu de Guimaraes; 1923-1928 quipu Locke; 1925-1931 quipus Nordenkiöld; 1928 quipus Cipriani; 1935 quipu Enciclopedia Italiana; 1937-1941 quipus Altieri; 1950 quipus Núñez del Prado²⁷.

En lo que respecta a los quipus inéditos Radicati efectúa un ensayo de descripción y clasificación de ocho quipus, todos con “características verdaderamente notables”. Seis de ellos, son del tipo Ica y dos del tipo Cajamarquilla, los primeros son notables por la seriación basada exclusivamente en el número seis, la colección está formada por seis ejemplares encontrados, todos ellos, en una tumba y concluye diciendo que todas las particularidades encontradas en estos quipus las indica en un apéndice al final de la monografía²⁸.

Sobre la antigüedad de los quipus, sostiene Radicati “que hay autores que piensan que el quipu es preincaico y de uso muy antiguo; otros en cambio, sostienen que es del período inca, esto es, que se remonta a unos pocos siglos antes de la llegada de los españoles” y “entre los cronistas que hablan del origen de estos instrumentos sobresalen Oliva, Montesinos y Calancha” esta lectura de las crónicas son contradictorias unas con otras y por lo tanto no pueden proporcionar datos seguros sobre los quipus asegurando, sobre este particular, que “solamente la arqueología puede resolver las dudas que aún subsisten”²⁹.

Otro aspecto lo constituyen las cuerdas anudadas fuera del Perú y que “pensar en la antigüedad del quipu significa relacionar su uso con el de las cuerdas con nudos en los más remotos tiempos de la historia china, argumento éste, predilecto de todos aquellos que buscan en América elementos culturales derivados de otros continentes”. Añade que en “nuestros días, esta opinión no ha cambiado y es dable encontrar todavía muchos escritores que pretenden demostrar que los quipus son originarios

²⁶ *Ibid.*, pp. 67-79.

²⁷ *Ibid.*, pp. 81-92.

²⁸ *Ibid.*, pp. 92-94.

²⁹ *Ibid.*, p. 94.

de China”³⁰. Además “muchos son también los cronistas y los autores del Virreinato que traen citas y referencias acerca de cuerdas parecidas a los quipus en diferentes países de América”, como México entre los indios del Orinoco, en Paraguay río de La Plata y Tucumán, y especifica que los “tupiguaraníes contaban sus tradiciones sirviéndose de los quipus”, sobre este particular Radicati concluye diciendo que el empleo de las cuerdas anudadas usadas en muchas localidades americanas no fue sino el resultado de la influencia cultural incaica³¹.

Todas estas observaciones, de suyo importantes, le proporcionaron a Radicati una concepción acerca de la supervivencia de los quipus en el Perú, por eso se refiere a que el quipu perduró en muchas naciones americanas y que: “mayor razón debe haber para [sostener] su supervivencia en el Perú”. Se apoya así en lo expresado por Tello y Miranda* “sobre las enseñanzas que ofrece al estudio de los quipus, cuyo uso subsiste en muchos lugares del país”. Por último sostiene que “rezagos de este sistema incaico se encuentran todavía en casi toda la sierra, y los españoles se sirvieron de él para su organización tributaria”³². Y añade que:

“La costumbre de anudar cuerdas estaba tan arraigada, que los españoles no trataron de desterrarla; antes bien, permitieron a los indios servirse de sus quipus para muchos menesteres, como el de prepararse a una buena confesión. Podemos decir que todos los doctrineros de indios aconsejan... que los naturales ‘hagan quipus, pues muchos se confiesan muy bien con ellos’ ”³³.

Y Acosta relata que una india al confesarse: “traía escrita una confesión general de toda su vida, y por ellos se confesaba, como yo lo hiciera por papel escrito; y aún pregunté de algunos hilillos que me parecieron algo diferentes, y eran ciertas circunstancias que requería el pecado para confesarle enteramente”³⁴.

³⁰ *Ibid.*, p. 95.

³¹ *Ibid.*, p. 97.

* “Tello, Julio C. y Próspero Miranda. “Wallallo. Ceremonias gentilitas realizadas en la región cisandina del Perú central”. *Inca, Revista trimestral de estudios antropológicos* (Lima), 1923, Vol. I, N° 2.”

³² Radicati. “Introducción al estudio de los quipus”. *Ob. cit.*, p. 98.

³³ *Loc. cit.*

³⁴ Acosta, José de. *Historia natural y moral de las Indias*. En *Obras del P. José de Acosta*. Madrid, Ed. Atlas, 1954, Libro VI, Cap. VIII, p. 190 (Biblioteca de Autores Españoles N° 73).

Así pues,

“...como en los tiempos antiguos, también en el Virreinato, no sólo fue permitido, sino impuesto a veces en el desempeño de determinado trabajo, como lo demuestra –consigna Radicati– un documento del siglo XVIII, referente a las labores realizadas en el obraje de tejidos que poseía la Compañía de Jesús en Cajamarca en el que se dispone que: ‘aquel que guarda la majada de orejas o carneros debe tener un quipu de cada premio’”³⁵.

Reafirma Radicati su uso generalizado a nivel del pueblo afirmando que:

“En nuestros días los quipus continúan auxiliando a los pastores de la sierra, quienes fabrican interesantes ejemplares cuyo estudio ya ha sido emprendido”^{*} y agrega que “al lado de estos quipus modernos... hay otros instrumentos... que se basan en el mismo sistema de registro como esas tablas de madera de que hablan Tello y Miranda” –quienes afirman- que “son empleadas para controlar el trabajo de los obreros dedicados a la construcción de canales, ... donde se registran sus nombres ... y se indica, mediante una cuerda de variados colores y nudos que cuelga al lado de cada nombre, las características del trabajador”^{*36}.

Para Radicati, el tratar sobre las interpretaciones es el argumento más delicado de su investigación y es el que ha provocado las más diversas y a veces peregrinas respuestas, o sea saber para qué servían los quipus.

* “Tecnología indígena. El obraje de Cajamarca”. *Inca, Revista trimestral de estudios antropológicos* (Lima), 1923, Vol. I, N° 3.

³⁵ Radicati. “Introducción al estudio de los quipus”. *Ob. cit.* p. 99.

* “Antes aun de estas ediciones de quipus, De Rivero y J. Tschudi (*Antigüedades peruanas*) habían señalado que era posible encontrar quipus en uso entre los pastores del Norte de Bolivia y del Sur del Perú. Actualmente persiste este empleo, como lo demuestran los quipus publicados por Núñez del Prado. En el mes de noviembre de 1950, el señor Froilán Soto Flores expuso en el Instituto de Investigaciones Antropológicas de la Universidad de San Marcos de Lima dos quipus modernos procedentes del distrito de Laramarca, provincia de Castrovirreyna en el departamento de Huánuco. Por los datos que el señor Soto gentilmente nos proporcionó, poco después de su exposición a la que no pudimos asistir, parecerían ser sus quipus muy semejantes a los de Paucartambo descritos por Núñez del Prado.”

* “Según M.E. Rivero *Memorias científicas* ‘también en ciertas parroquias de indios se hace uso de estos cordones pegándolos a una tabla, para indicar el número de habitantes con distinción de sexo y edades, y las ausencias que hacen los feligreses en los días de enseñanza de la doctrina cristiana’”

³⁶ Radicati. *Ob. cit.*, p. 99.

Dejando de lado las opiniones curiosas, reduce las interpretaciones a tres tesis fundamentales:

“1° los quipus tienen valor numérico, sirven únicamente para expresar números; 2° los quipus son instrumentos mnemotécnicos de valor personal,...sirven como auxiliar recordatorio para quien los ha confeccionado..., o para unos cuantos individuos que conocen el significado de los elementos que lo componen; y 3° los quipus son verdadera escritura,... sirven para expresar toda clase de ideas mediante signos convencionales”³⁷.

Al tratar la primera interpretación referida al quipu numérico, dice que “es preciso admitir que ellos servían efectivamente para registrar números, pues claramente lo declaran todos los cronistas”³⁸. Lo que queda en discusión para Radicati es la cuestión de si “eran exclusivamente registros de números, como parecen indicar Molina el almagrista, Santillán y el padre Lozano, o si eran instrumentos en que se podía consignar ideas diferentes a las de los números, como dan a entender muchos otros cronistas”. Como Hernando Pizarro que escribió que los indios “contaban por nudos en unas cuerdas”, Cieza que dio el nombre de “contadores que entendían el guarismo de los nudos” y, Garcilaso que agregó que quipu quiere decir no sólo nudo y “añudar” sino también cuenta³⁹.

Se contaban de sus depósitos las entradas y salidas que proporcionaba cada cacique de lo que se distribuía entre los súbditos, y así los quipus del incario, dice Radicati, “fueron una verdadera contabilidad en la cual se consignaba, como en nuestros libros de doble partida, los ingresos o entradas y los egresos o salidas”⁴⁰.

De este manera o “mediante este sistema de registro numérico, se lograba también el más estricto control demográfico de la nación”, según Murúa “tenían cuenta de todas las personas del pueblo, grandes y chicas”, y Garcilaso sostiene que con distinción de edades “desde los viejos de sesenta años hasta los niños de teta”, además de la función y actividad de cada individuo y “Cabello Balboa informa que, al resolverse Huáscar a detener el avance de Quiquiz, enviando contra él un ejército al mando de Mayta Yupanqui, ordenó que se hiciera registro de los guerreros por medio de

³⁷ *Ibid.*, pp. 99-100.

³⁸ *Loc. cit.*

³⁹ *Loc. cit.*

⁴⁰ *Loc. cit.*

quipus' y con una estadística minuciosa que comprendía la relación de los hombres alistados y el material de guerra disponible"⁴¹.

Después de proporcionarnos esta detallada información de los cronistas, afirma que existía también un fichado de oficio o función para todos sus habitantes.

“Podemos entonces sostener con certeza que dentro del totalitarismo incaico todos los habitantes del imperio eran fichados por quipus de acuerdo con su oficio o función” pues según Murúa “los marcacamayocs se auxiliaban de los quipus para repartir las personas de cada pueblo según su propia tarea o trabajo”⁴².

Igualmente, muchos otros datos quedaban consignados en las cuerdas: “el resultado de los cosechas y el recuento del ganado”, el número de animales según la especie, edad, sexo y hasta el color. Este método –dice Radicati– “continúa empleándose en nuestros días entre los pastores de la sierra... llegando a indicar hasta el número del ganado que fue consumido por el propietario de la hacienda o por el propio pastor”⁴³.

Radicati, refiriéndose a la eficiencia del sistema contable y estadístico por quipus, sostiene que:

“...era inmejorable, pues muchos cronistas declaran su admiración más sincera, como el minucioso Cieza que los considera como ‘método tan bueno y sutil que eccede en artificio a los caracteres que usaron los mexicanos para sus cuentas y contratación?... ‘Todo –escribe el cronista– estaba allí, sin faltar nada, con el maíz, ganado y otras cosas que, en verdad, yo quede espantado dello’ ”⁴⁴.

Concluye Radicati: “Cuanto hemos expuesto constituye la tesis contable y estadística sustentada por muchos historiadores de prestigio... Empero, no se debe olvidar que los mismos quipus numéricos sirvieron también para el cálculo del tiempo o sea que fueron como calendarios que registraban días, meses y años” y añade sobre su relación con la astronomía ya que las frecuentes citas de los cronistas confirman que el pueblo de los incas desde tiempos remotos se dedicó, por motivos religiosos y económicos, a la consulta de los astros⁴⁵.

⁴¹ *Loc. cit.*

⁴² *Loc. cit.*

⁴³ *Ibid.*, p. 102.

⁴⁴ *Loc. cit.* 102.

⁴⁵ *Loc. cit.* 102.

Un último aspecto dentro del estudio del quipu numeral es su relación con el empleo de los llamados contadores o ábacos, típicamente incaicos, con los que se auxiliaban para sus cálculos y sobre los cuales Radicati examina la copiosa literatura existente, indicando que es innegable que el contador fue un auxiliar poderoso para el quipucamayoc, quien lo empleaba para hacer sus cálculos, utilizando pequeños guijarros y granos de maíz⁴⁶.

Finalmente siguiendo al cronista Murúa afirma que:

“... ‘Los indios hacían sus cuentas *por piedras y por nudos*’, o sea, que empleaban ambos sistemas. Cuando el quipucamayoc lo deseaba podía consignar las cifras en el quipu y realizar, luego, la operación aritmética [de las cuatro operaciones, de suma, resta, multiplicación y de división] con facilidad pero cuando la operación debía hacerse con rapidez... prefería seguramente emplear el ábaco, cuyas piedras eran fácilmente removidas de los casilleros después de la operación. La cifra obtenida era inmediatamente registrada en el quipu...”⁴⁷.

Hay otro aspecto que estudia Radicati que es el de los quipus con valor extranumeral,

“...pues ellos –dice– no sólo sirvieron para expresar números (contables, estadísticos, astronómicos y, probablemente, mágicos) sino también para otros fines..., ‘de guerra, de gobierno, de tributo, de ceremonias, de tierra, etc.’ En otras palabras, que hubo también quipus que servían para conservar la historia del pueblo incaico, las leyes y las disposiciones administrativas y las fórmulas o datos relativos al cumplimiento de los ritos y demás ceremonias religiosas”⁴⁸.

La existencia de los quipus históricos, afirma Radicati, está probada por los cronistas de más crédito ya que insisten en que sus narraciones se basan en la consulta a los quipus que les descifraban los quipucamayocs sobrevivientes a la caída del imperio. Estos escritores imitaron a los gobernantes españoles: Vaca de Castro, Gasca, Cañete y Toledo, quienes consiguieron información sobre el pasado de los reyes Incas, convocando “a los viejos quipucamayocs

⁴⁶ *Ibid.*, pp. 113-114.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 115.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 116.

premunidos de sus quipus”, denominados “grandes quipucamayocs” porque sabían el pasado y las cosas que habían sucedido en el reinado de cada Inca⁴⁹.

Al admitirse el significado extranumeral de muchos quipus –dice Radicati– surgieron dos teorías que trataron de determinar la capacidad expresiva de estos instrumentos. “La primera sostiene que el sistema no es sino un sistema mnemotécnico” que estimulaba la memoria o el recuerdo “no solo de números sino también de hechos o circunstancias históricas y de disposiciones administrativas. La segunda tesis es, en cambio, más audaz y pretenciosa, pues, sostiene que el quipu es un sistema perfecto de escritura... que permite la expresión, mediante signos, de toda clase de ideas”⁵⁰.

Después de contemplar en todos sus aspectos la tesis del valor exclusivamente mnemónico de los quipus, emprende Radicati “el estudio de una tesis que apasiona y tiene gran número de partidarios: la que afirma rotundamente que los quipus fueron un verdadero sistema de escritura”⁵¹.

Radicati sostiene, después de la larga exposición acerca de los argumentos a favor y en contra del quipu-escritura,

“...no nos queda sino rechazar tanto la afirmación de Uhle de que el quipu no es escritura porque ‘no es la reproducción fonética de la palabra’, como la respuesta que a ella dio Kimmich* cuando observó que ‘el hecho de que un quipucamayoc pudiera –según Blas Valera– leer en un quipu nada menos que el yaraví Sumac Ñusta, es más que suficiente para demostrar que mediante las cuerdas y los nudos se expresaban fonéticamente las palabras’ ”⁵².

Radicati concluye por todos los argumentos que hemos presentado en que de lo examinado es necesaria una mayor investigación sobre el quipu considerado en todos sus aspectos, inclusive en el de su significado de su escritura fonética y deja para el final de su monografía el aspecto más importante de su investigación sobre el estudio de los quipus, “aquel que se refiere a la difusión de su empleo entre la gente del imperio incaico”, es decir los quipucamayocs⁵³ y añade:

⁴⁹ *Loc. cit.*

⁵⁰ *Ibid.*, p. 117.

⁵¹ *Ibid.*, p. 124.

* “Kimmich, J. (*El Deber*. Arequipa). Cf., Urteaga. *El Perú. Monografías históricas*. Lima, 1928.”

⁵² *Ibid.*, p. 132.

⁵³ *Ibid.*, p. 134.

“...cuando se habla de los quipus se piense en seguida en esas personas cuyo oficio exclusivo era valerse de los nudos para fines típicamente burocráticos; se llamaban estos individuos quipucamayocs y su figura parece identificarse en mucho con la de los escribas del imperio faraónico.”⁵⁴

Sobre el uso del quipu sostiene que no era exclusivo de la burocracia especializada sino que su conocimiento era aprovechado por el hombre común:

“Es preciso, sin embargo, decir también que no hay que imaginarse que fueran solamente estos funcionarios los que se servían de los quipus. Su empleo estaba muy difundido y lo aprovechaba hasta el hombre común para uso personal, como lo demostraría el hecho de que nuestro instrumento ha subsistido precisamente bajo este aspecto entre los pastores de la sierra peruana. Pero, repetimos, en el Imperio el quipu estaba sobre todo al servicio de la organización burocrática que caracterizó el Incario.”⁵⁵

Otro aspecto interesante, que confirma su uso en todo el territorio del incario es según “los cronistas que, en cada pueblo, toda persona que tuviera una función oficial, se valía de los quipus para consignar en ellos los datos referentes a su labor...”⁵⁶. Luego “Estos quipus eran entregados a los quipucamayocs, que eran funcionarios de jerarquía superior”, quienes centralizaban las informaciones y levantaban los quipus generales para las grandes unidades administrativas y proporcionaban los datos a los *tucuricos*, “quienes, por quipus también, elevaban los informes al propio Inca.”⁵⁷.

Así en cada pueblo se estableció archivos de quipus, cuyo cuidado estaba a cargo de los quipucamayocs: eran “casas públicas llenas de estas cuerdas, las cuales con gran facilidad”, dice Zárate, las “da a entender el que las tiene a su cargo”. Radicati nos recuerda que había “dos clases de quipucamayocs: los que eran como nuestros contadores y aquellos que venían a ser como historiadores y juristas” e insiste en que los “cronistas declaran haber recurrido a los ‘quipucamayocs’ para obtener datos sobre la organización administrativa del Imperio y la historia de los reyes Incas.”⁵⁸

⁵⁴ *Loc. cit.*

⁵⁵ *Ibid.*, pp. 135-136.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 136.

⁵⁷ *Loc. cit.*

⁵⁸ *Loc. cit.*

Para estas dos clases de quipucamayocs existía la especialización en quipus contables y estadísticos: “unos se dedicaban a los quipus demográficos, otros a los tributarios, etc. La especialización aparece también entre los quipucamayocs historiadores, siendo igualmente no sólo de materia sino de lugar” y los cronistas se refieren a quipus históricos de las diferentes provincias del imperio (los quipus del Cuzco, Cajamarca, Quito, Huamanga y hasta de Pacaritambo). La especialización se extendió también a la historia misma de la familia imperial⁵⁹, es decir cronistas oficiales del imperio para cada inca. Anello Oliva dice:

“Los Reyes Incas tuvieron cuidado que hubiese quipucamayocs los cuales con sus quipus iban como escribiendo y anotando las cosa más memorables que sucedían, dejándolas y enseñándolas los padres a los hijos, con tan gran distinción y claridad como si estuvieran escritas en historia, que han durado y duran hasta nuestros días y los tales eran como cronistas e historiadores nombrados por los reyes y señores del Perú que tenían repartidos en diversas partes del reino”⁶⁰.

Según Oliva “el oficio era hereditario”, pero en otros cronistas –dice Radicati– “leemos también que dichos quipucamayocs ‘estaban obligados a enseñar a sus hijos y tenerlos bien examinados y verdaderos, dándoles a conocer la significación de cada cosa’ ”. Hay que anotar que la herencia en el oficio funcionaba sólo para los quipucamayocs historiadores y que no se aplicaría en cambio para el oficio de quipucamayocs encargados de la contabilidad y estadística^{*61}.

⁵⁹ *Loc. cit.*

⁶⁰ *Ibid.*, p. 137.

* “Dice Garcilaso: ‘aunque en aquel tiempo había poca diferencia en los indios de buenos a malos, que según su poca malicia y buen gobierno que tenían, todos se podían llamar buenos, con todo eso *elegían* para este oficio y para otro cualquiera los más aprobados y los que hubieren dado más larga experiencia de su bondad’. Guamán Poma dice, en cambio, que muchos viejos y lisiados eran dedicados a quipucamayocs. Existe, por último, un interesante dato arqueológico que hace sospechar que mayor inclinación al oficio que quipucamayocs demostraron las personas naturales de determinadas regiones del imperio inca. En Nazca se han encontrado sepulcros cuyas momias están envueltas en telas estilo chanca con manojos de quipus al lado. Esto prueba quizá que los Incas designaban como quipucamayoc, de preferencia, a personas de la nación chanca. Este dato ha sido obtenido de la leyenda explicativa al quipu extendido que se halla expuesto en el Museo de Antropología de Magdalena Vieja. Lima.”

⁶¹ Radicati. *Loc. cit.*

Otro aspecto importante que señalan los cronistas Montesinos, Murúa y otros es que existían escuelas destinadas a formar, en general, la alta clase dirigente. Montesinos cita la de Pacaritambo y Murúa describe el funcionamiento de aquellas destinadas a formar, en general, la alta clase dirigente:

“...los hijos de 105 señores principales –explica él– seguían en estas escuelas un curso de cuatro años, bajo cuatro diferentes maestros: en el primer año aprendían la lengua del Cuzco, en el segundo la religión, en el tercero se les enseñaba, en ciertos quipus, cosas importantes para el gobierno y autoridad y en el cuarto aprendían *también en los cordeles* muchas historias y trances de guerra”⁶².

El quipucamayoc en el Perú disfrutaba de muchos privilegios pero su misión era sumamente difícil, delicada y hasta peligrosa. Pues, según Calancha “el quipucamayoc, tenía pena de muerte, que al punto, y sin remisión se ejecutaba, si faltaba algo de la verdad, o ignoraba algo de que debía saber, o si desdecía en algo de lo que contenía el suceso, la legacía, o el oráculo”. Radicati considera que probablemente a los quipucamayocs incumbía también el deber de difundir en los pueblos el conocimiento de los hechos pretéritos pues como dice Murúa los antiguos peruanos “se juntaban en sus teatros para oír las memorias de sus antepasados”⁶³.

Después de este largo resumen sobre la “Introducción al estudio de los quipus” Radicati, en su conclusión considera que, contrario a toda precipitada interpretación, todo el trabajo que ha realizado es solamente, como el título lo indica, una introducción al estudio de los quipus y que lo que ha hecho es examinar “tanto el aspecto arqueológico como el histórico”; y, además, que lo ha expuesto en forma crítica presentando las diferentes opiniones y proponiendo nuevos métodos de investigación. Por estas razones será en otra oportunidad que se animará a enfrentar el delicado problema de las conclusiones. Más aun si se tiene en cuenta que ya investigadores serios han emprendido el estudio arqueológico del quipu⁶⁴.

Su última reflexión lo lleva a la siguiente invocación: “A los sabios, entonces, y al tiempo dejemos la última palabra, acerca del significado de los

⁶² *Ibid.*, pp. 137-138.

⁶³ *Ibid.*, p. 138.

⁶⁴ *Ibid.*, pp. 139-140.

‘quipus’ que son el secreto de una civilización y que encierran más arcanos que el rostro mismo de la esfinge.”⁶⁵

Después de la “Introducción al estudio de los quipus”, primera etapa de los estudios de Radicati sobre el quipu, se publica la segunda etapa de su investigación bajo el título de *La “Seriación” como posible clave para descifrar los quipus extranumerales*.

Radicati señala que:

“Tres lustros han pasado, al cabo de los cuales nos es dable hacer dos comprobaciones, triste una, agradable otra. La primera es que ese despertar de entusiasmo por el estudio de los quipus, que fue propósito de nuestro planteamiento introductorio, no se manifestó en ningún momento, ni siquiera entre la juventud que se inicia en la investigación histórica. Salvo unos cuantos artículos periodísticos, donde la mayoría de las veces se demuestra conocer bien nuestra obra.”⁶⁶

Y comenta que: “ningún estudio científico, ni siquiera la simple descripción de un ejemplar de quipu, se ha producido sobre tema tan interesante”⁶⁷.

Manifiesta que:

“...La otra comprobación deriva de un examen de conciencia que hicimos poco antes de coger la pluma para escribir la presente introducción: o sea, que en estos años hemos cumplido la promesa de dedicación total a la labor de reunir mayores datos sobre los quipus, porque continuamos convencidos de que cada investigador debe concretar sus estudios a un solo tema si quiere hacer obra de verdadero provecho para el mejor conocimiento del antiguo Perú”⁶⁸.

Considera Radicati que “nuevos quipus han sido ubicados, minuciosamente descritos, y nuevas fichas con transcripciones de documentos inéditos han venido a enriquecer el material que integró” su ponencia al Primer Congreso Internacional de Peruanistas (1951) y en la cual sostuvo “la urgencia de editar

⁶⁵ *Ibid.*, p. 140.

* “Agradecemos a Edoxio H. Ortega por haber calificado nuestra obra como ‘la mejor descripción que se ha dado hasta la fecha de los kipus’ (‘Los Kipus’, por Eudoxio H. Ortega, en *El Comercio* (Lima), 19 de junio de 1963)”.

⁶⁶ *La “Seriación” como posible clave para descifrar los quipus... Ob. cit.*, p. 157.

⁶⁷ *Loc. cit.*

⁶⁸ *Ibid.*, pp. 157-158.

científicamente el mayor número posible de ejemplares... si es que se deseaba que ellos adquirieran su justo valor”⁶⁹.

Y efectivamente, Radicati, como avance de ese “corpus” presenta los resultados que se pueden obtener del análisis de los quipus anteriormente descritos y que en este nuevo ensayo monográfico, quiere resaltar que su características más notables es la de la “seriación” que consiste en la presencia constante de agrupaciones o series de cuerdas, determinadas por colores diferentes o por distancias y que su estudio se ha elaborado sobre la base “de la fuente arqueológica, habiendo servido las crónicas solamente para completar los datos obtenidos de la consulta del monumento”⁷⁰.

Radicati aplica la ‘seriación’ al estudio de los quipus que consiste en un trabajo minucioso, científicamente aplicado en forma matemática a cada característica de los quipus que pudo estudiar directamente, midiendo la distancia y la calidad entre cada nudo.

Sobre la seriación explica Radicati que:

“...Con este nombre se designa la agrupación que en ellos se advierte de las cuerdas colgantes, las cuales forman series de un número igual de cuerdas (dos, cuatro, diez, etc.), series que permanecen, por lo general, constantes a lo largo de todo el quipu. Esta seriación o agrupación de cuerdas puede determinarse mediante el empleo de la distancia (unos cuantos centímetros sobre la cuerda transversal separan un grupo de otro) o mediante la señalación cromática (un grupo de cuerdas de un color es seguido inmediatamente por otro de diferente color).”⁷¹

La seriación método científico matemático creado por Radicati es expuesto en forma sistemática y ordenada en esta obra que está estructurada en tres capítulos: los dos primeros puramente descriptivos y el tercero, el más importante, de índole interpretativa y crítica, pues contiene las conclusiones a que ha llegado y “entre ellas también la tesis de la existencia del quipu ideográfico como un perfecto sistema de escritura”⁷².

Radicati gran conocedor y estudioso del origen de la cultura china no sostiene la influencia de ésta sobre los incas ya “que ningún contacto cultural fue posible entre ambas civilizaciones”. Se limita a señalar que se trató de

⁶⁹ *Ibid.*, p. 158.

⁷⁰ *Loc. cit.*

⁷¹ *Ibid.*, p. 169.

⁷² *Ibid.*, p. 158.

“un caso de idéntico proceso formativo de la escritura en dos pueblos que no llegaron a tener nunca relaciones de ninguna especie”⁷³.

Radicati dice textualmente: “Vista así en su origen la escritura china, apliquemos este mismo proceso formativo a los quipus extranumerales”. Ya que en el Perú:

“...el quipu mágico se basó en un sistema combinatorio de igualdad y desigualdad de signos, que representaban al principio simples cantidades numéricas pares o impares y que se manifestaban formando series de cuerdas con distintos colores y nudos. Por ser esta etapa inicial de los quipus muy parecida al exagrama adivinatorio de los chinos, no es absurdo suponer que los antiguos peruanos hayan podido hacer derivar de ella, mediante el mismo proceso de transformación, sus propios ideogramas, asignando a cada combinación serial el significado de una idea.”⁷⁴

Es así como Radicati plantea la tesis del quipu ideográfico pero, antes de seguir desarrollándola, va hacer una observación muy interesante y es que, en el Perú “el brujo, al realizar su práctica adivinatoria ‘anotaba’ los resultados ya sea con rayas de colores o con piedrecitas y granos de maíz o bien con cuerdas anudadas” y deduce entonces que:

“...las operaciones mágico- adivinatorias dieron nacimiento a los tres sistemas de escritura ideográfica que con insistencia señalan los cronistas: el de las cuentas con piedrecitas o granos practicada con instrumentos de casilleros, parecidos y que quizás se han confundido con los ábacos; el de las rayas de colores sobre madera llamado quilca; y, por último, el de los quipus, cuya característica fundamental es la seriación.”⁷⁵

“Por lo que a nuestra investigación se refiere, -sostiene Radicati- no pretendemos haber descubierto con ella la clave del quipu ideográfico, pues lo que hasta ahora se ha conseguido es únicamente estructurar una hipótesis que ha sido tratada en forma científica, no tanto con pruebas contenidas en las crónicas, sino más bien con un interrogatorio del monumento, fuente hasta ahora poco aprovechada.”⁷⁶

⁷³ *Ibid.*, p. 220.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 221.

⁷⁵ *Loc. cit.*

⁷⁶ *Ibid.*, p. 243.

Resumiendo sus años de dedicación al estudio de los quipus califica su propio trabajo, en los siguientes términos:

“De esta manera nos parece que nuestra labor ha conseguido que el estudio de los quipus ingrese a una etapa que puede compararse a la que, para el conocimiento de los jeroglíficos egipcios, representaron las tesis de Zoega y de Young y, para el de los signos cuneiformes, las afirmaciones de Grotefend; también simples hipótesis que, empero, resultaron ciertas y sirvieron como punto de partida para la interpretación definitiva de estas escrituras.”⁷⁷

Y con respecto a su método de seriación opina que:

“Probablemente, éxito igual se pueda alcanzar para la ‘seriación’ de los quipus, cuando se logre reunir en un solo corpus y en cantidad considerable, ejemplares aún inéditos de esta clase de monumentos, describiéndolos con la misma minuciosidad que hemos puesto al hacer el análisis y al confeccionar los esquemas incluidos en esta monografía. Tales descripciones permitirán, con la ayuda indispensable de un computador electrónico, proceder a un interrogatorio que, por estar basado en infinidad de pruebas combinatorias de colores y nudos en las series, dará como resultado la evidente y clara revelación de la clave de los quipus ideográficos.”⁷⁸

En la tercera etapa Radicati continúa sus investigaciones sobre el quipu y publica en 1979 *El sistema contable de los incas* [la yupana y el quipu]. Inicia su estudio tratando la yupana con una cita del Inca Garcilaso de la Vega que dice:

*“[L]os contadores, delante del curaca y del gobernador Inca, hacían las cuentas con piedrezuelas y las sacaban tan ajustadas y verdaderas que no sé a quién se pueda atribuir mayor alabanza, si a los contadores, que sin cifras de guarismo hacían sus cuentas y particiones tan ajustadas de cosas tan menudas, que nuestros aritméticos suelen hacer con mucha dificultad, o al gobernador y ministros regios, que con tanta facilidad entendían la cuenta y razón que de todas ellas les daban.”*⁷⁹

Radicati inicia su obra indicando que “Los incas tuvieron, al igual que los mayas e hindúes, un sistema de numeración basado en el valor de posición

⁷⁷ *Loc. cit.*

⁷⁸ *Loc. cit.*

⁷⁹ *El sistema contable de los incas* [la yupana y el quipu]. *Ob. cit.*, p. 269.

de los signos, los cuales, en vez de ser gráficos, tenían la forma de nudos situados a lo largo de una cuerda y eran llamados quipus”. Agrega que “la numeración incaica por ser decimal, se identifica, más que la de los mayas, con la numeración de la India y presenta... gran parecido con el sistema que practicamos en la actualidad mediante el empleo de los denominados números arábigos.” Y asegura “que con los quipus se podían realizar perfectamente las operaciones de cómputo, sin tener que recurrir forzosamente al empleo del ábaco...”⁸⁰.

Entre estos antiguos tableros con escaques están: el tablero de madera encontrado en las ruinas de Chan-Chan y conservado en el Museo Etnográfico de Gotemburgo (Suecia); el tablero de piedra “de algún lugar del Callejón de Huaylas” (Ancash) que pertenece a la colección de Radicati; otro tablero de piedra de Ancash descrito por E. Nordenskiöld en su obra *Origen de las civilizaciones indígenas de América del Sur* (1931); tres tableros de hueso de cachalote de Cárhua (Pisco), que están el Museo Regional de Ica; el tablero de piedra de Huancarcucho (alto Ecuador), descrito por Max Uhle; entre otros⁸¹.

Radicati señala en relación con su uso:

“... las tablas de escaques fueron interpretadas de tres maneras: como maquetas arquitectónicas, como yupanas o ábacos y como taptanas o tablas empleadas en los juegos de azar, especialmente aquellos que se practicaban en cumplimiento de ciertos preceptos o ritos funerarios ... Con el tiempo, la hipótesis arquitectónica fue prácticamente abandonada y se impuso más bien la creencia de que los tableros sirvieron para la realización de operaciones de cálculo y fueron, por consiguiente, verdaderos contadores o ábacos”⁸².

Sobre los tipos de taptanas asegura que: “el que mejor se presta para la finalidad contable es el más simple, o sea aquel formado por casillas del mismo tamaño, distribuidas uniformemente en sentido vertical y horizontal...”⁸³.

Y que:

“... el único ábaco peruano auténtico que por ahora se conoce es el que ha dibujado Guaman Poma en su *Corónica* escrita a principios del siglo XVII.

⁸⁰ *Loc. cit.*

⁸¹ *Ibid.*, pp. 271-278.

⁸² *Ibid.*, p. 280.

⁸³ *Loc. cit.*

Siguiendo la costumbre de los amautas historiadores que ampliaban mediante dibujos los datos anudados en los quipus, también... completa su relato con ilustraciones toscas e imperfectas pero de contenido revelador”⁸⁴.

Se refiere a H. Wassén como “el primer investigador que trató de dar una interpretación al tablero incaico de calcular fue H. Wassen, autor de un estudio publicado en 1931, cuando aún Paul Rivet no había reproducido en facsimilar el manuscrito de Guaman Poma (Wassén 1931; 1941)”⁸⁵.

La forma de traslado de los cálculos se hacía –según Radicati– de la siguiente manera: “realizados los cálculos con la yupana, el resultado era trasladado, con igual procedimiento de notación vertical, al quipu, cuya función era esencialmente registradora y ofrecía, mejor que la yupana, la posibilidad de reunir y perpetuar una cantidad mayor de datos contables.”⁸⁶

Según Radicati el quipu es casi reproducción de la yupana porque:

“La prueba más convincente de que, en el aspecto numeral, el quipu es casi la fiel reproducción de la yupana se tiene en el procedimiento empleado para indicar el *zero* recurriendo simplemente al *vacío*; en la yupana, con la ausencia de fichas en los casilleros y, en el quipu, con la inexistencia de nudos a lo largo de toda la cuerda o en algunas de sus alturas. Para el quipu, esto significó indudablemente el peligro de que se confundieran las posiciones y se atribuyeran valores equivocados a los nudos. Este inconveniente se hubiera podido evitar fácilmente con la adopción de un signo especial que, como ocurre con nuestro ‘0’, determinase con exactitud la existencia del espacio vacío. Sabemos, sin embargo, que los incas no se valieron de este recurso, sino que prefirieron copiar fielmente el sistema del vacío de la yupana.”⁸⁷

“Otro aspecto de coincidencia entre el quipu y la yupana lo hallamos en la capacidad que ambos ofrecen para expresar ideas extranumerales, o sea las que no se representan mediante simples guarismos. Dicha capacidad de expresión, por el momento, es imposible de precisar, pudiendo estar reducida a una sencilla manifestación de técnica mnemónica o extenderse a un sistema de comunicación comparable a una verdadera grafía más o menos evolucionada. De todos modos, significativo es el hecho de que los indios, según relatan los cronistas, para sus plegarias y confesiones

⁸⁴ *Loc. cit.*

⁸⁵ *Ibid.*, p. 287.

⁸⁶ *Loc. cit.*

⁸⁷ *Loc. cit.*

utilizasen, además de los quipus, también los guijarros dispuestos de diferentes maneras, como en esas ‘ruedas de piedras’ señaladas por el padre Acosta (1940 [1590]: lib. VI, cap. VIII) que les servían, con sólo mirarlas, para no incurrir en error durante el rezo y para confesar sus pecados sin ninguna omisión”⁸⁸.

Al tratar sobre el quipu Radicati se refiere al impacto que éstos tuvieron en los conquistadores al hallarse frente a una sociedad perfectamente organizada.

“Al descubrir el Perú, los conquistadores españoles encontraron un Estado de tipo socialista cuya administración estaba perfectamente organizada. Sin embargo, los funcionarios públicos encargados de esta administración no eran conocidos con una denominación que significase ‘escriba’, como sucedió, por ejemplo, en muchos Estados de la Antigüedad, sino con el término *quipucamayoc*, puesto que el instrumento que se empleaba para la labor burocrática, en vez de ser una escritura, era un ramal de cuerdas anudadas que se llamaba precisamente quipu, o sea, nudo.”⁸⁹

En lo concerniente a los quipus, cuerdas con nudos y su uso, aclara Radicati:

“... no fue, ... una exclusividad de los antiguos peruanos, habiéndose presentado en muchos otros pueblos desde los tiempos más remotos hasta la actualidad. La tradición china ha conservado el recuerdo de ellas en la época anterior a la invención de la escritura y su empleo ha subsistido hasta nuestros días en poblaciones rurales de organización socioeconómica poco desarrollada de la República Popular China, o, algo más al oriente, en las islas Ryukyu, al sur del archipiélago japonés. La práctica de estas cuerdas ha sido observada también en las islas Carolinas, en las Hawái, en algunos distritos montañosos de California, en varios lugares del África Occidental e igualmente de Europa, donde ha ido pareja, casi con carácter competidor, con el empleo de los bastones con muescas.”⁹⁰

Las conclusiones sobre estos instrumentos lo conducen a sostener que:

“Los grandes analistas del origen y evolución de la escritura, al estudiar tanto los bastones con muescas como las cuerdas con nudos en todo el mundo, han llegado a la conclusión de que nos encontramos frente a una

⁸⁸ *Ibid.*, pp. 296-297.

⁸⁹ *Loc. cit.*

⁹⁰ *Loc. cit.*

de las primeras manifestaciones del uso de los signos como medio de expresión permanente o de registro; en otras palabras, frente a un instrumento mnemotécnico de tipo individual o, a los más, siempre que exista cierto convencionalismo en la interpretación de los signos, a un sistema embrionario de escritura.”⁹¹

La opinión anterior –piensa Radicati–

“... fue aplicada, como lógica deducción, también al quipu incaico, el cual fue considerado por mucho tiempo como un simple recurso memorístico cuya capacidad de expresión fue casi exclusivamente numeral. De semejante manera de juzgar se hizo portavoz, en el siglo pasado, el viajero Jorge Squier al afirmar rotundamente que los quipus eran a lo sumo, ‘auxiliares de la memoria, comparables al almanaque de muescas de Robinson Crusoe o a la cuenta en palotes de un mozo de cervecería analfabeto’ (1927 [1877]: 161)”⁹².

Según Radicati:

“A fines del siglo pasado, el gran arqueólogo Max Uhle recogió cerca del lago Titicaca, dos quipus empleados por los pastores para el recuento de ganado. Uno de ellos, procedente de Challa, lo remitió al profesor Bastian de Berlín, quien lo publicó en sus *Noticias Etnográficas* (1985: II, 80).”⁹³

Con las crónicas se tiene una fuente de noticias indudablemente valiosa, pero que, por sí sola, no satisface las exigencias de la investigación científica, porque no contiene el material informativo suficiente para explicar con precisión el funcionamiento del quipu y, sobre todo, para determinar el auténtico alcance de su capacidad expresiva. Para lograr la verdadera conquista científica del quipu, se requiere emplear, además de la información erudita, los datos de la llamada fuente monumental, formada por el material obtenido en las excavaciones arqueológicas: en otras palabras es preciso analizar con minuciosidad y describir con detalle el mayor número posible de ejemplares de quipus”⁹⁴.

Pero en realidad

⁹¹ *Ibid.*, pp. 299-300.

⁹² *Loc. cit.*

* “Reproducido por L. L. Locke (1923) y a. R. Altieri (1937).”

⁹³ Radicati. *Ob. cit.*, p. 302.

⁹⁴ *Ibid.*, pp. 304-305.

“... la investigación sobre la base de la fuente monumental no fue, como es natural, posible realizarla sino a partir de la segunda mitad del siglo pasado, cuando nació la arqueología peruana. Fue justamente uno de los precursores de la investigación arqueológica en el Perú, J.J. Tschudi, quien en 1846 presentó por primera vez el dibujo exacto de algunas cuerdas de un quipu antiguo por él encontrado en las inmediaciones de Lurín, cerca del templo de Pachacamac.* Este dibujo fue seguido por otras reproducciones de quipus que integraron la colección particular que en Lima había formado el doctor José Mariano Macedo y que, llevada a Europa, se distribuyó entre los Museos de París y Berlín. Una de estas reproducciones acompañó el ensayo que sobre ‘Cerámica Americana’ presentó Gavino Pacheco Zegarra al IV Congreso Internacional de Americanistas de 1881.”⁹⁵

En resumen para Radicati:

“Quienes han tenido ocasión de ver un quipu o, simplemente, una fotografía del mismo, han podido notar que se trata de una cuerda de unos cuatro o cinco milímetros de diámetro, de la cual cuelgan, a manera de franja con flecos, cuerdecitas más pequeñas (dos o tres milímetros) en las que se distinguen nudos; quienes han tenido, además, la posibilidad de examinar con mayor detenimiento algunos ejemplares, habrán igualmente comprobado que, tanto la cuerda principal, llamada también cuerda madre o transversal, como sus colgantes, son a menudo de diferentes colores y los nudos no tienen siempre la misma forma y tamaño.”⁹⁶

Hasta aquí se desarrolla la tercera etapa de estudio sobre el quipu.

La cuarta etapa corresponde al Seminario Internacional “Kipus y Kipucamayocs: Historia y Evolución” realizado en Huampaní en 1988, donde Radicati presentó, aparte del Proemio⁹⁷ cuatro ponencias: “El cromatismo de los quipus. Significado del quipu de canutos”⁹⁸; “Hacia una tipificación de los quipus”⁹⁹; “Tableros de escaques en el antiguo Perú”¹⁰⁰ y “El sulava y el quipu”¹⁰¹.

* “Reproducido también por M.E. Rivero y J.J. Tschudi (1851 y 1854), M. E. Rivero (1857), L. L. Locke (1923)”.

* “Pacheco Zegarra 1881. Reproducido por L. L. Locke (1923)”.

⁹⁵ Radicati. *Ob. cit.*, p. 305.

⁹⁶ *Ibid.*, p. 309.

⁹⁷ *Quipu y yupana Colección de escritos. Ob. cit.*, pp. 15-17.

⁹⁸ *Ibid.*, pp. 39-50B.

⁹⁹ *Ibid.*, pp. 89-96.

¹⁰⁰ *Ibid.*, pp. 219-234.

¹⁰¹ *Ibid.*, pp. 279-281.

En el Proemio, Radicati se refiere a este evento como una reunión de “distinguidos investigadores y jóvenes universitarios en la tarea conjunta de considerar científicamente no sólo el tema del quipu, sino también el de la yupana que con él está estrechamente relacionado”¹⁰² y de publicar no solamente la reproducción de las ponencias,

“...sino que representara una especie de colección de ensayos que ofreciera la visión de conjunto de toda la temática del seminario. Una comisión de cinco miembros se encargó de reunir el material, recurriendo a la colaboración, espontánea o solicitada, de conocidos investigadores y espigando en la bibliografía del quipu aquellos trabajos que mejor pudieran integrar la recopilación... crestomatía o selección de escritos destinados a la enseñanza y difusión del tema”¹⁰³.

Señala que “integran dicha colección veinticinco ensayos que han sido agrupados en las siguientes secciones: Qipu preincaico, quipu incaico, quipu moderno, yupana, instrumentos similares al quipu.”¹⁰⁴

Después de exponer los propósitos y señalar el contenido de la obra Radicati reconoce que esta es una más entre las muchas que se han escrito sobre los quipus, pero más original que las otras y de mayor utilidad, “en especial para aquellos que se inician en el difícil conocimiento de un curioso monumento arqueológico que, sin lugar a duda, ocupa un sitio privilegiado dentro de la cultura incaica y continúa siendo uno de los grandes enigmas del Perú precolombino.”¹⁰⁵

En esta cuarta y última etapa Radicati obtuvo como homenaje póstumo el reconocimiento de ser el estudioso más significativo, a nivel nacional e internacional, de la alta aristocracia intelectual del Perú prehispánico representada por los quipucamayocs, quienes tuvieron la responsabilidad tanto matemática como de creación de un sistema de escritura *sui generis* que dio origen a los diversos relatos de los cronistas españoles, indios y mestizos que al admirarse de la organización burocrática socialista y la responsabilidad recaída en el oficio generalizado basado en el uso y conocimiento del quipu lo utilizaron y lo vertieron en la lengua castellana.

¹⁰² *Ibid.*, p. 16.

¹⁰³ *Loc. cit.*

¹⁰⁴ *Loc. cit.*

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 17.

A manera de conclusión, es relevante destacar lo señalado al inicio de este trabajo en relación a la dedicación de Radicati de poner sus conocimientos, erudición y serio interés científico al servicio del rol y sentido del quipu y de los quipucamayocs como la institución más importante en el Tahuantinsuyo. Y reconocer que su mayor logro ha permitido reivindicar la condición del hombre peruano como persona con identidad y cultura propias pero, sobre todo, haber asegurado que los quipus son verdadera y original forma de transmitir y expresar toda clase de ideas mediante signos convencionales.

Bibliografía

De Carlos Radicati di Primeglio

Libros, artículos y proemio

“Introducción al estudio de los quipus”. *Documenta. Revista de la Sociedad Peruana de Historia* (Lima), Año II, N° 1, 1949-1950, Serie I, Monografías, pp. 244-339. Y en *Estudio sobre los quipus*. Proemio de Duccio Bonavia. Lima, Fondo Editorial UNMSM, COFIDE, Instituto Italiano di Cultura, 2006, pp. 59-154. (Clásicos Sanmarquinos).

La “Seriación” como posible clave para descifrar los quipus extranumerales. Lima, Biblioteca de la Sociedad Peruana de Historia, UNMSM, 1964, Serie: Monografías, VI, 109 pp. Reproducido en *Documenta. Revista de la Sociedad Peruana de Historia* (Lima), N° 4, 1965, pp. 112-216. Y en *Estudio sobre los quipus*. Proemio de Duccio Bonavia..., 2006, pp. 155-264 (Clásicos Sanmarquinos).

El sistema contable de los Incas [la yupana y el quipu]. Lima, Librería Studium, 1979, 116 pp. Y en *Estudio sobre los quipus*. Proemio de Duccio Bonavia..., 2006, pp. 265-354 (Clásicos Sanmarquinos).

“Proemio”. *Quipu y yupana. Colección de escritos*. Lima, Carol Mackey, Hugo Pereyra, Carlos Radicati, Humberto Rodríguez, Oscar Valverde, Eds., CONCYTEC, 1990, pp. 15-17.

“El cromatismo de los quipus. Significado del quipu de canutos”, Quipu preincaico. *Quipu y yupana. Colección de escritos*. Mackey, Pereyra, Radicati, Rodríguez, Valverde, Eds., 1990, pp. 39-50B.

“Hacia una tipificación de los quipus”, Quipu incaico. *Quipu y yupana. Colección de escritos*. Mackey, Pereyra, Radicati, Rodríguez, Valverde, Eds., 1990, pp. 89-95.

“Tableros de escaques en el antiguo Perú”, Yupana. *Quipu y yupana. Colección de escritos*. Mackey, Pereyra, Radicati, Rodríguez, Valverde, Eds., 1990, pp. 219-234.

“El sulava y el quipu”, Instrumentos similares al quipu. *Quipu y yupana. Colección de escritos*. Mackey, Pereyra, Radicati, Rodríguez, Valverde..., 1990, pp. 279-281.

Estudio sobre los quipus. Introducción al estudio de los quipus. La “Seriación” como posible clave para descifrar los quipus extranumerales. El sistema contable de los Incas. El secreto de la quilca. Proemio de Duccio Bonavia. Lima, Fondo Editorial UNMSM, COFIDE, Instituto Italiano di Cultura, 2006, 408 pp. (Clásicos Sanmarquinos).

Sobre Carlos Radicati di Primeglio

Duccio Banavia. Proemio. *Estudio sobre los quipus*. Introducción al estudio de los quipus. Lima, Fondo Editorial UNMSM, COFIDE, Instituto Italiano di Cultura, 2006, pp. 19-37.

Urton, Gary. “Carlos Radicati di Primeglio: Patrocinador de los estudios sobre los quipus”. *Estudio sobre los quipus*. Introducción al estudio de los quipus..., 2006, pp. 39-54.

Villarán Estolaza, Luis Felipe. “La publicación de Estudios sobre los quipus de Carlos Radicati, crónica del poder de la amistad”. *Estudio sobre los quipus*. Introducción al estudio de los quipus..., 2006, pp. 15-17.

Sobre quipu

Agazzi, Evandro. “Storia, memoria, scienza e scrittura”. “Il sistema dei quipus”. *Nuova secondaria* (Brescia, Italia), Ed. La Scuola, N° 8, Anno XVIII, 15 Aprile 2001, pp. 48-52.

Machuca Castillo, Gabriela. “La última quipucamayoc” (Lima), *El Comercio*, 12 de setiembre del 2009, p. A28.

Rivara de Tuesta, María Luisa. “El quipu y su importancia en el sistema educacional prehispánico”. Ponencia presentada en el XX Congreso Mundial de Filosofía: *Paidea. La filosofía en la educación de la humanidad* (Boston, Massachussets), Federación Internacional de Sociedades de Filosofía, 16 de agosto de 1998.

Trivelli, Carlo. “¿Un nuevo tipo de quipu?” La excavación de la tumba de una alta funcionaria Wari en la Huaca Pucclana ha deparado un sorprendente hallazgo (Lima), *El Comercio*, 25 de octubre del 2009, p. C4.

ALBERTO TAURO DEL PINO (1914-1994)

Osmar Gonzales

Pronunciar el nombre Alberto Tauro del Pino es referirse a un investigador nato, a un escritor prolífico y a un maestro en toda la línea. Nació en el puerto del Callao el 17-I-1914, y murió en Lima el 18-II-1994: 80 años de una vida dedicada a la búsqueda de los cimientos de la nacionalidad desde diferentes perspectivas: literatura, derecho, historia, periodismo, así como desde la docencia y la recuperación documental y bibliográfica, especial pero no únicamente cuando fue funcionario de la Biblioteca Nacional.

Alberto Tauro del Pino vino al mundo en un año crucial de la vida política peruana –el de la irrupción de Guillermo E. Billinghurst en la campaña electoral de ese año que terminó desordenando la jerárquica vida política oligárquica–, y se fue de este mundo cuando presidía la comisión que preparaba el homenaje por los 100 años del nacimiento de José Carlos Mariátegui, uno de sus autores preferidos y al que dedicó numerosos estudios. Perteneció a una generación sufrida, que creció durante los años de la autocracia del oncenio de Augusto B. Leguía (1919-1930), y después tuvo que pasar su adolescencia y juventud esperando la guerra civil entre apristas y ejército, y soportando los años férreos de la dictadura de carácter fascista que implementó el general Óscar R. Benavides en los años 30. El dictador, aparte de golpear mortalmente la vida social y política, dio un duro zarpazo a la vida cultural, al cerrar la Universidad San Marcos en el año 1932, so pretexto de combatir a los comunistas.

A la generación de Tauro del Pino pertenecieron otros distinguidos personajes de nuestra cultura. Solo mencionaré, a modo de ejemplo, y según fecha de nacimiento, a Ciro Alegría y Carlota Carvallo de Núñez (1909), Francisco Izquierdo Ríos y Alfredo Yépez Miranda (1910), José María Arguedas, Emilio Adolfo Westphalen y Luis Fabio Xammar (1911), Pedro Benvenuto Murrieta y Manuel Moreno Jimeno (1913), Augusto Tamayo Vargas (1914), Guillermo Lohmann Villena, Enrique Solari Swayne y Alberto Wagner de Reyna (1915). Esta generación debió remontar la tragedia nacional del oscurantismo cultural y político y construir sus propios espacios para, desde ellos, incrementar el conocimiento de nuestro pasado e identidad. No creo que se pueda decir que se trató de una generación fundadora, pero sí que fue una que consolidó los cimientos de la profesionalización de la investigación histórica y literaria, iniciada en las dos generaciones anteriores fundamentales: la del novecientos y la del Centenario de la Independencia.

Uno de sus amigos más cercanos, Javier Mariátegui, el hijo menor del Amauta, escribió en algún momento lo siguiente:

“Alberto Tauro fue personalidad singular, un peruano representativo de su tiempo ... quizá la figura más lograda de la generación que hubo de suceder a la de 1920 ... Investigador serio y responsable de nuestro pasado, su pasmosa erudición se iluminaba con las nuevas luces del conocimiento actual, Tauro perteneció a esa especie, lamentablemente en extinción, de enciclopedistas peruanos, capaces de ofrecer una imagen de conjunto del país real, de sus compromisos actuales y de sus responsabilidades futuras.”¹

Tauro del Pino además de ser prolífico investigador fue un destacado y dedicado profesor. Su labor docente no se circunscribió al ámbito de las aulas universitarias, pues también enseñó en colegios de educación secundaria, en el Instituto Nacional de Varones y en la Escuela Nacional Superior.

Hombre de libros, en 1941 Tauro del Pino ingresó –como no podía ser de otra manera– a la Biblioteca Nacional cuando era su director Jorge Basadre. En dicha institución realizó una prolífica y fundamental labor. Luego de ser el jefe del grupo que realizó la primera catalogación (1941-1943), antes, incluso, que Basadre fundara la Escuela Nacional de Bibliotecarios (de la que fue también su profesor); de dirigir diferentes departamentos (de catalogación, ingresos e investigaciones), de editar la revista *Fénix* y el *Boletín* (entre 1947 y 1956) y el *Anuario Bibliográfico* (1943-1954), fue su director hasta en cuatro oportunidades desde el año 1945.

Fue en el mismo año 1945 en que Tauro del Pino ingresó como catedrático a la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, el centro de sus investigaciones y de sus amores. En la Facultad de Letras de dicha casa de estudios obtuvo el bachillerato y luego el doctorado con sendas tesis originales. La primera, en 1939, sobre la “Mocedad de José Rufino Echenique”, y la segunda, en 1940, titulada “Presencia y definición del indigenismo literario”. Tesis que fue publicada al parecer en México pero sobre la que no se ha tomado la debida atención. Acerca de este trabajo versa el presente artículo. Además, en San Marcos dirigió el Departamento de Publicaciones (1964-1969), el Programa Académico de Ciencias Histórico-Sociales (1969-1970), y la Coordinación Académica y Evaluación Pedagógica (1973-1977).

¹ Mariátegui, Javier. “Alberto Tauro en la ruta del Amauta”, Suplemento Dominical de *El Comercio* (Lima), domingo 13 de marzo de 1994, p. 8.

El maestro también integró comisiones importantes, como la presidida por Cristóbal de Losada y Puga (conformada además por Rafael Morales Ayarza y Estuardo Núñez) que elaboró el Anteproyecto de ley de protección de los derechos de autor; la Comisión Nacional del Sesquicentenario de la Independencia en representación de la universidad peruana (para la cual preparó siete volúmenes, además de los siete de la *Historia del Protectorado* de Germán Leguía y Martínez), y la Comisión Nacional del Centenario de José Carlos Mariátegui.

La labor de Tauro del Pino fue tempranamente reconocida cuando, en 1938, resultó designado por el Instituto Superior de Lingüística, para realizar una gira cultural por Italia, con auspicio del gobierno de ese país. Luego, en 1943-1944, fue invitado por el Departamento de Estados Unidos para seguir estudios de perfeccionamiento bajo los auspicios de la Asociación Americana de Bibliotecarios y el Comité Norteamericano de Ayuda a la Biblioteca Nacional. En 1945 obtuvo el Premio Nacional de Fomento a la Cultura Antonio Miro Quesada, en Periodismo; en 1959 también obtiene otro galardón para periodistas, el Premio Cabotin. En 1975, el Embajador de Venezuela le otorga la Banda de la Orden de Andrés Bello. En 1980 es incorporado como miembro de la Academia Peruana de la Lengua y en 1994 es designado Presidente honorario de la Comisión Nacional del Centenario de José Carlos Mariátegui.

Las publicaciones también merecieron un impulso especial de parte de don Alberto. Muy joven, en 1930-1931, dirigió la revista *Prometeo*, entre 1936 y 1937, editó la revista *Palabra*, al lado de José María Arguedas, Emilio Champion y Augusto Tamayo Vargas. Luego, en 1942, dirigió la revista *Biblión*. Además de las publicaciones de la Biblioteca Nacional ya mencionadas fue director del *Anuario Mariateguiano* desde 1989 hasta su muerte, junto al destacado investigador italiano, Antonio Melis.

Por otra parte, Tauro del Pino fue un autor muy prolífico. En la bibliografía preparada en su honor por la Biblioteca Nacional, se registran 805 entradas distribuidas de la siguiente manera: “Libros y folletos” 70; “Otras publicaciones” 115; “Cuentos, leyendas poesía y relatos” 13; “Artículos y ensayos” 444; “Discursos y conferencias” 44; “Entrevistas y encuestas” 49; y “Comentarios bibliográficos y cinematográficos” 97². Un rápido repaso por su obra confirma nuestro juicio sobre don Alberto Tauro del Pino: hombre de fecunda y amplísima obra, maestro que investigó y

² Dejo de lado “Cartas, informes y oficios”, “Referencias” y “Referencias bibliográficas”. Véase *Boletín de la Biblioteca Nacional*. Lima, Año XLI, N° 96, 2000.

enseñó a investigar, y que tuvo entre sus discípulos a quienes después serían destacados estudiosos de nuestra vida cultural e histórica, como María Luisa Rivara, coordinadora de esta serie. Luego de sus tesis sanmarquinas, Tauro del Pino publicó constantemente.

Sin ser exhaustivo, solo menciono algunos títulos (entre libros propios, enciclopedias, bibliografías, diccionarios y compilaciones) que permiten tener un panorama de sus contribuciones e intereses intelectuales.

En 1935 publicó *El indigenismo a través de la poesía de Alejandro Peralta*, dos años después su *Allá vamos*, al año siguiente analizó dos revistas fundamentales de nuestra vida cultural, *Contemporáneos* y *Cultura: dos revistas de la generación modernistas*, en 1942 publica *El espejo de mi tierra*, en 1945 *Amarilis indiana*, al año siguiente su *Elementos de literatura peruana*, en 1948 *Navidad en la literatura peruana*, después *Historia e historiadores del Perú, 1943-1946*, en 1954 *Los pequeños grandes libros de historia americana*, en 1955 *Guía de estudios históricos*, en 1960 *Amauta y su influencia*, dos años después *El enigma de Amarilis indiana*, en 1966-1967 su monumental *Diccionario enciclopédico del Perú ilustrado*. Su muy útil libro, *Hacia un catálogo de seudónimos peruanos*, apareció en 1967. En 1976 dio a conocer *Clorinda Matto de Turner y la novela indigenista* y *Noticia de Amauta*, al año siguiente *Debates doctrinarios en la independencia del Perú* y *Rectores de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos en el siglo XIX*, en 1979 *La defensa de Lima*, en 1986 *Un año fecundo en la vida de Andrés A. Cáceres*, en 1987 *José Carlos Mariátegui: poesía, cuento, teatro*, en el mismo año publicó su indispensable *Enciclopedia ilustrada del Perú: síntesis del conocimiento integral del Perú, desde sus orígenes hasta la actualidad*, entre otras publicaciones, en las que se debe destacar la recuperación de los textos juveniles de Mariátegui en ocho volúmenes.

En el análisis de su tesis doctoral, lo que llama la atención es que no pusiera a disposición del amplio público lector su tesis de 1940, es decir, cuando contaba con 26 años de edad: “Presencia y definición del indigenismo literario”, y que es motivo de estas páginas. Su trabajo está dedicado a su padre, don Miguel Ángel Tauro con las siguientes palabras:

“A la memoria de mi padre, hombre sin par, íntegro, honesto.

Fue marino. Viajó mucho. Bajo el imperio del sentimiento, quiso vivir para el sosegado ensueño que esta tierra le brindó. Y, a través de largos años, calló la nostalgia que le hacía desear su propia tierra, su tradición, su paisaje. Hasta que su aliento se confundió con el silencio de la nada.

En el intenso ejemplo de su vida, sus hijos tenemos la más perdurable herencia que pudo legar, una bella i siempre renovada lección.”³

Como un apunte entre paréntesis, deseo señalar que en 1946 Tauro del Pino publicó en libro de alguna manera complementario de su tesis, *Elementos de literatura peruana* (Ediciones Palabra en defensa de la cultura, Lima), que dedica a su madre, doña Catalina del Pino.

En *Presencia y definición del indigenismo literario*, Alberto Tauro del Pino ofrece una lectura polémica en su tiempo sobre el indigenismo, propiamente dicho, y sobre el indigenismo literario. Su objetivo es, desde él, comprender la diversa y amplia realidad cultural del Perú:

“[...] al reivindicar los valores humanos de los indios, el ‘indigenismo’ literario se me presentaba como una fiel, aunque parcial versión de nuestra realidad social, nacida al calor de una remota y brillante tradición histórica. Mas, comprendí que la vida de los indios no determina toda la realidad social del Perú, que la tradición incaica no es toda la tradición histórica de nuestro país. Comprendí que los criollos, los cholos i los negros también tienen derecho a destacar la relativa importancia de sus aportes a la cultura del país i su peruanidad.”⁴

En primer lugar, destacamos la “reivindicación de los valores humanos de los indios” que Tauro del Pino entiende como la principal virtud del indigenismo, no obstante, no cae en el romanticismo fácil de identificar lo indígena con lo nacional, pues rescata el aporte de las otras culturas y contingentes étnicos en la conformación espiritual de la nación. Recordemos que para 1940 José María Arguedas había publicado *Aguá* en 1935, el mismo año en que Ciro Alegría había ganado un concurso literario en Chile con su célebre *La serpiente de oro*. En 1938, José Diez Canseco había puesto en circulación su *Estampas mulatas*. Tres obras que, de manera inicial, mostraban la diversidad cultural del Perú.

Pero para ubicar a Tauro del Pino es necesario reiterar que perteneció a la generación inmediata posterior de la del Centenario, es decir, la que protagonizó la llamada “polémica del indigenismo”, que tuvo como a sus principales interlocutores a José Carlos Mariátegui y Luis Alberto

³ Tauro, Alberto. *Presencia y definición del indigenismo literario*. Tesis presentada a la Facultad de Letras de la UNMSM, para optar al grado de Doctor en Literatura. Lima, 1940, pp. 1-2. Aprovecho la oportunidad para agradecer al poeta José Luis Ayala, quien me proporcionó una copia de esta tesis, y sobre la cual realizo mi análisis.

⁴ *Loc. cit.*

Sánchez. Este debate se dio cuando Tauro del Pino contaba con solo 14 años, pero que dado su interés precoz por los temas culturales, no es descabellado pensar que lo siguió con atención. Pero también debió tomar nota de los cuentos de motivo indígena pero que traslucen la mentalidad criolla, como es *La venganza del cóndor*, de Ventura García Calderón, y que fue el motivo que llevó a Arguedas a publicar sus primeros cuentos bajo el título de *Agua*, en 1935.

Por otro lado, los estudios exhaustivos de Luis Alberto Sánchez (*Panorama de la literatura actual*, de 1934), y de Jorge Basadre sobre nuestra historia (que concluyen en su voluminosa *Historia de la República del Perú*), dejaron un modelo a seguir que retomaron Tauro del Pino y sus compañeros generacionales como Tamayo Vargas, Lohmann Villena o Benvenuto Murrieta, por ejemplo. Las investigaciones bibliográficas de Tauro del Pino constituyen una expresión del esfuerzo por poner en orden la producción intelectual nacional y facilitar con ello nuevos estudios integrales de carácter peruanista, que escarbara en los fundamentos de la identidad nacional.

De este brillante ejercicio intelectual, Tauro del Pino extrajo como conclusión de que el indigenismo no es la única matriz de la identidad nacional. Por el contrario, tendió a explicar la nacionalidad como una síntesis, término cercano a Víctor Andrés Belaunde. El mismo don Alberto lo dice explícitamente: “creo haber llegado a una síntesis, al re-crear la significación del indigenismo, fundamentando su valorización como nacionalismo literario”⁵. De alguna manera, la generación de Tauro del Pino buscó concluir las promesas de las generaciones anteriores.

Sobre el sustento teórico, metodológico e histórico de la primera parte de la tesis comentada, que lleva el mismo título, “Presencia y definición del indigenismo literario”, es la que revela la concepción teórica, metodológica e histórica del análisis de Tauro del Pino. Para él, la búsqueda del indigenismo literario es la indagación por la conciencia nacional. La premisa de la que parte es la siguiente:

[...] no subordino el origen de la literatura nacional a la mera existencia de la nación, sino a la aparición y el desarrollo de la conciencia nacional. Porque la nación engendra e individualiza sus propias formas de vida, cuando actúa como tal, para beneficiarse a sí misma; cuando su situación histórica forja la unidad de sus elementos fundamentales.”⁶

⁵ *Tesis. cit.*, p. 2.

⁶ *Ibid.*, p. 10.

Otro elemento de la original explicación de Tauro del Pino, es que sostiene que el término “indígena” lo único que significa es originario, no se refiere a un grupo cultural específico; en este sentido, indígenas somos todos, en tanto que somos propios de un lugar:

“[...] si bien se observa, tales acepciones de los términos ‘indigenismo’ e ‘indigenista’ son inexactas: porque ambos se derivan de la palabra ‘indígena’, que designa a lo originario de un país determinado; y es obvio que los indios no constituyen el único núcleo de población originaria del Perú, pues a su lado estamos los cholos y otros mestizos, los negros y los descendientes de emigrados europeos.”⁷

Ya desde su punto de partida, Tauro del Pino está enfrentando a las definiciones usuales del término: “En nuestra literatura se ha venido aplicando el nombre de ‘indigenismo’, para designar la corriente que otorga preferente atención al indio peruano, destacando su importancia social y sus grandes cualidades humanas”⁸. Pero si de lo que se trata es de encontrar la identidad de lo peruano, el observador no puede cerrar los ojos a las diversas tradiciones y culturas. En ese sentido, no ayuda mucho encasillar a los diferentes contingentes en espacios acotados de la explicación y definiciones, pues perderíamos lo que es justamente nuestra mayor riqueza: la diversidad. De lo contrario, caeríamos en una mentalidad estamental propia del periodo colonial:

“Como los encomenderos de otros tiempos, hemos llamado ‘criollos’ a los descendientes de españoles que se adaptaban a las costumbres del país, hemos llamado ‘cholos’ a los mestizos cuyo nacimiento se debía al matrimonio de un blanco y una india —o viceversa—, hemos llamado ‘negros’ a los de esta raza, y ‘zambos’ a los mestizos cuyo nacimiento se debía al matrimonio de un blanco y una negra —o viceversa—. Solo a los indios hemos aplicado el apelativo de ‘indígenas’ ”⁹.

Pero recordemos que el Inca Garcilaso se refería a sus hermanos como indios, como una forma de distinción de los otros contingentes culturales. Dentro de la línea argumentativa de Tauro del Pino, indígenas serían todos los originarios, sin distinción. Ante ello: “Para designar a sus hermanos de América, los españoles idearon un nuevo término: ‘Indiano’”. Y, aún después

⁷ *Ibid.*, p. 5.

⁸ *Loc. cit.*

⁹ *Ibid.*, p. 6.

de la independencia, continuaron siendo indios los europeos que se enriquecían en América, o los americanos que no eran indios”¹⁰.

Por más que el orden colonial impidiera el entrelazamiento de las culturas, especialmente la de europeos e indios mediante el establecimiento de la división en República de españoles y República de indios, el contacto se dio, y de manera muy intensa; pero lo que sí consiguió fue subordinar a la población autóctona y despojarla de su legítima aspiración a conducir la nacionalidad. Como señala nuestro autor:

“[...] la conquista española ahogó la posibilidad de que la cultura incaica presidiera la unificación de nuestras formas de vida. Y durante tres siglos se fue preparando el alumbramiento; pues, aunque los conquistadores y los conquistados mantenían una oposición esencial, éstos habían desmembrado la sobria tonicidad de su antigua cultura, y aquellos no conservaban intacto el ligamen que los unía a España.”¹¹

Posteriormente, advino una nueva actitud desde el romanticismo, de la identificación con el pasado que no necesariamente excluía a los otros elementos no indígenas. Por el contrario, el ímpetu por cambiar el estado de cosas tenía como objetivo modificar los patrones de vida, dejando las exclusiones a favor de la convivencia. En esta actitud resalta el poeta arequipeño Mariano Melgar:

“Y esta fue la esencia de la actitud romántica, la esencia de su pregón a favor de la amorosa identificación del hombre con el paisaje y con las tradiciones, a favor de un acercamiento al ensueño simbolizado en los países lejanos. Con su gran sensibilidad, nuestro Mariano Melgar intuyó tal actitud y fue su precursor, pues cantó la libertad, supo reconocer las más gloriosas tradiciones nacionales, amó el paisaje y, con gesto fraterno, se acercó a ese pueblo indio, tan preterido e ignorado.”¹²

Derrotado Melgar en el terreno político-militar, y los románticos en general en el campo literario, que es lo que expresa la conciencia nacional según Tauro del Pino, se necesitó esperar el advenimiento de un gobierno firme, que estabilizara la vida social y la pacificara, para que el romanticismo se pudiera propalar en el Perú:

¹⁰ *Ibid.*, p. 7.

¹¹ *Ibid.*, p. 11.

¹² *Ibid.*, p. 13.

“El romanticismo solo se expandió en el Perú, bajo la influencia pacificadora de don Ramón Castilla, porque su ordenamiento del gobierno y su liberalismo práctico le crearon un clima propicio. Por lo tanto, su aparición es un resultado del ambiente histórico, y mal juzgan quienes la presentan como un producto exclusivo de la imitación.”¹³

A pesar de su práctica expulsión de la nacionalidad, que se reflejaba en las leyes y en el funcionamiento de las instituciones, y hasta en el propio lenguaje, el indio dio siempre pruebas de querer ser parte de ella como miembro en igualdad de condiciones a cualquier otro. Quizás para ello debió esforzarse el doble que los grupos privilegiados, básicamente criollos y occidentalizados. No obstante, en los momentos de crisis y desgracia, como en la Guerra del Pacífico (1879-1883), a pesar de no gozar de los derechos plenos ciudadanos, su entrega fue total:

“Después del desastre, se hizo necesaria la esforzada reconstrucción del país; y, herido por la cruda realidad, el pensamiento se incorporó sin reservas a la magna tarea, como si aspirara a movilidad todas las energías. Aún estaba fresca la imagen del soldado indio, tesorero sostén de la resistencia opuesta al invasor extranjero, milagrosamente eficaz en las improvisadas guerrillas que poblaron las breñas andinas; y en su defensa se alzaron las voces más preclaras del momento, considerando la magnífica esperanza que su ‘regeneración’ abriría ante el porvenir de la patria. Devino el realismo.”¹⁴

El reconocimiento de la abnegación del indio se trasladó a la literatura. Fue entonces, sostiene Tauro del Pino, cuando “el indio fue convertido en personaje literario”¹⁵, surgiendo toda una corriente de denuncia de las opresoras condiciones en las que transcurría su vida. Evidentemente, el proceso del indio no seguía su cauce en solitario, sino que a su lado, paralelamente a veces, cruzándose en otras, se iban consolidando las otras expresiones auténticas de la vida nacional. En tal sentido, por ello...

“Hoy conviven, por eso, el criollismo costumbrista y el indianismo que antaño florecieran, y surgen empeñosos defensores del cholo mestizo y del negro. Esto significa que los elementos de nuestra nacionalidad se hallan en pleno proceso de afirmación y sedimentación, proceso que anuncia el

¹³ *Ibid.*, pp. 12-13.

¹⁴ *Ibid.*, p. 8.

¹⁵ *Loc. cit.*

próximo y luminoso advenimiento de la unidad nacional y, consecuentemente, el advenimiento de una conciencia nacional.”¹⁶

Tómese nota que esto lo escribe Tauro del Pino en 1940, es decir, mucho antes de que surgieran las reflexiones y los debates acerca de la identidad chola del Perú, primero con el aporte de José Varallanos, *El cholo en el Perú*, de 1962, y luego con el texto de Aníbal Quijano, *Lo cholo y el conflicto cultural en el Perú*, de 1980, proponiendo que la identidad peruana se fundamenta en el contingente cholo, precisamente, como síntesis de las diversas herencias culturales pero desde el componente popular.

Desde su mirada sobre la evolución histórica, que se engarza con los diversos momentos espirituales de la nación, nuestro historiador prosigue:

“[...] después de la guerra con Chile, se alza, en el Perú, la voz denunciatoria de don Manuel González Prada, fustigando a la oligarquía que labró la barrancota i condujo al país hacia el desastre, levantando el ánimo de las juventudes para orientarlas hacia la reconstrucción.”¹⁷

González Prada constituye, entonces, un hito en nuestra evolución cultural, quien ofrece un doble registro: el de la denuncia social y el aporte literario. Por un lado, analiza los problemas del país para encauzar sus esfuerzos hacia la reconstrucción nacional y, por otro lado, su “parnasianismo i simbolismo revelan el ansia que lo impulsaba hacia la adaptación de las experiencias ajenas.”¹⁸

Un momento clave en perspectiva de la mencionada reconstrucción lo constituyó la llamada “revolución de 1895”, comandada por Piérola. Cerrado el tiempo del militarismo post-guerra advino un tiempo de estabilidad política, crecimiento económico y aparición de nuevos sujetos sociales, lo que en conjunto, permitieron el surgimiento de nuevas expresiones literarias:

“[...] el cisma del civilismo i la demagogia populista de Billinghamurst forjaron las condiciones favorables para la aparición del modernismo en el Perú: porque interrumpieron el señorío de las costumbres feudales y la doméstica trabazón de la oligarquía, e introdujeron nuevos elementos en la vida activa del país, nuevos matices en su tonalidad política, nuevos gérmenes en su rica floración espiritual.”¹⁹

¹⁶ *Ibid.*, p. 9.

¹⁷ *Ibid.*, p. 14.

¹⁸ *Ibid.*, p. 15.

¹⁹ *Ibid.*, pp. 15-16.

Y agrega:

“Precisamente, se debe al modernismo una subjetiva exaltación de la flora y fauna peruanas, el susurro de aquella conciencia que luego ha venido clamando por la incorporación de las regiones interiores al medio nacional, y cierta apreciación del incario como antecedente primigenio de nuestra cultura. Tal como lo anuncia el aliento poético de José Santos Chocano, Abraham Valdelomar o Enrique Bustamante y Ballivián.”²⁰

Aparece entonces una literatura de carácter regional que “se pronuncia a favor de la incorporación de los indios”. La “ideología del pueblo se infiltra en la cultura”, y se impone una inquietud por el folclor: “es evidente que nuestros problemas históricos, sociales i culturales se han reflejado en la literatura”²¹. Pero no olvidemos que no hay obra literaria sin su autor, sin la presencia insoslayable del escritor que se identifica con su pueblo y traduce en sus escritos su preocupación por los problemas nacionales y “resume la cálida simpatía amanecida en la solidaria comunidad de la nación; a esta literatura la identifico con el nombre de indigenista”²².

Luego, Tauro del Pino arremete en contra de los exclusivismos literarios que pretende, cada uno de ellos por su parte, que la realidad de carácter regional, étnico o local que expresa represente a la nación en su conjunto. Por ello, sostiene, “se necesita equilibrar la participación que esas tendencias deben tener en el desarrollo de la conciencia nacional”²³. Ello implica combatir el afán que muestran por “imponer la fuerza normadora de su tesis, con el propósito de convertirla en pauta y medida de los esfuerzos conducentes a la unidad espiritual de nuestra literatura”²⁴.

La mirada que trasunta Tauro del Pino es amplia y tempranamente se opone a los particularismos, que no permiten entender “el complejo entrelazamiento que vincula todos los problemas nacionales. Tanto el indianismo como el criollismo, tanto la tendencia que exalta al cholo como la que reivindica al negro, son la manifestación de un particularismo, basado en los caracteres étnicos de los núcleos humanos predominantes y en la afirmación de sus latentes cualidades espirituales”²⁵. Por ello, el indigenismo literario debe ser entendido como un “fenómeno social concreto”, de lo

²⁰ *Loc. cit.*

²¹ *Ibid.*, p. 17.

²² *Loc. cit.*

²³ *Ibid.*, p. 18.

²⁴ *Ibid.*, p. 19.

²⁵ *Ibid.*, p. 20.

contrario, cada manifestación particular y concreta será desconectada del “fenómeno social que la engendra”²⁶.

Tauro del Pino propone que, para entender a cabalidad el carácter y la extensión del indigenismo literario, hay que tomar en cuenta dos factores: “1º, la influencia histórica de ese medio social; y 2º, la intervención personal del escritor. De manera que el origen del indigenismo se explica mediante la influencia de la sociedad y del individuo”²⁷.

Con respecto a José Carlos Mariátegui, nuestro autor sostiene que sus reflexiones se refieren solo a la “tendencia indigenista”, que es fundamentalmente la “reivindicación de lo autóctono”:

“Y, en efecto, la literatura indigenista se insinúa y florece cuando el hombre vuelve sus miradas hacia la tierra, cuando se identifica con ella y pugna por enaltecer sus valores. Es fruto sazonado por la sabia naturaleza, proliza auscultación de las energías que impulsan nuestra vida, serena o dolida versión de nuestra intimidad. Revela estupor del alma ante la variedad y la grandeza del paisaje, y, sobre todo, esa humanísima aspiración que a todos conduce hacia la búsqueda de tiempos mejores.”²⁸

No obstante, Tauro del Pino enuncia el reparo, pues afirma que en tanto todos los climas pueden ser propicios para ese florecimiento, no podemos hablar de un fruto excepcional: “Nosotros lo hemos llamado indigenismo, alentados por el deseo de presentar al indio como eje de la realidad social de nuestro país”²⁹. Pero precisa aun más su definición:

“[...] la denominación más exacta, o más universal, sería la que presentara este fruto como nacionalismo literario. Porque su virtud consiste en volcar el espíritu hacia los propios valores, a despecho de ese espejismo que siempre convierte en seductores los valores ajenos. Porque acrecienta y fortalece la solidaridad, la comprensión y la simpatía que deben vincular a los elementos de nuestra nacionalidad.”³⁰

Esto ya es conquista de nuestra originalidad, a la que solo se puede acceder cuando se alcanza la madurez, “que implica una paciente y discreta asimilación de cultura. Es síntesis de lo universal y lo particular, de lo

²⁶ *Ibid.*, p. 22.

²⁷ *Ibid.*, p. 23.

²⁸ *Ibid.*, p. 25.

²⁹ *Ibid.*, p. 29.

³⁰ *Loc. cit.*

permanente y lo perecedero”³¹. Y aquí aparece una de las propuestas más interesantes de Tauro del Pino, al sostener que el indigenismo literario solo puede ser original “en tanto que sus elementos particulares convivan al lado de lo universal, en tanto que su aliento sentimental coincida con las inquietudes contemporáneas y revele una sincera identificación con las necesidades nacionales”³². La huella de Mariátegui está presente en la propuesta de Tauro del Pino, cuando aquel vinculaba, especialmente en su artículo “Lo nacional y lo exótico”, la experiencia nacional con la del mundo entero. Para nuestro personaje, el indigenismo literario es parte de nuestra emancipación intelectual: “tanto su grado de originalidad como su calidad intrínseca, depende del acierto con que fraternice lo universal y lo particular, o de su aproximación a un ideal de belleza que refleje la convivencia de lo permanente y lo perecedero”³³. Concluye Tauro del Pino esta parte teórica de su tesis con la siguiente afirmación que es, también, su base metodológica:

[...] al estudiar una obra indigenista, el crítico no deberá limitar su atención a las modalidades exclusivamente estéticas o literarias: de manera primordial, deberá relieves las influencias que han determinado su creación. Y, por eso, estudiará el medio social que vive en la obra literaria indigenista; procurará armonizar tal estudio con el conocimiento de la historia social, para aquilatar las perspectivas que la obra literaria compendia, y para penetrar en su más profundo sentido humano; y hará un esclarecimiento, en torno a los impulsos y el alcance de la intervención del escritor.”³⁴

Tauro se pronuncia en contra del sectarismo del indigenismo indianista de “Alfredo Yépez Miranda, exégeta del indigenismo indianista”. En La segunda parte de su tesis Tauro del Pino pasa a contrastar sus propuestas teórico-metodológicas con dos representantes opuestos. Por un lado, polemiza con Alfredo Yépez Miranda, exegeta del indigenismo indianista y, por otro lado, con Teodoro Núñez Ureta, detractor del indigenismo. El objetivo de Tauro del Pino es demostrar cómo ambos autores representan a sendas posiciones absolutamente divergentes, y que, por ello, ninguno puede comprender la literatura nacional.

Yépez Miranda, miembro de la misma generación de Tauro del Pino, escritor cusqueño que llegó a ser rector de la Universidad San Antonio de Abad, ofrece una lectura demasiado particularista que desdeña otras

³¹ *Ibid.*, p. 30.

³² *Loc. cit.*

³³ *Ibid.*, p. 31.

³⁴ *Ibid.*, p. 32.

expresiones literarias del país. Los juicios que Tauro del Pino emite sobre él son absolutamente duros, aunque justificados:

“Bajo la influencia de un estrecho sentimiento localista, Alfredo Yépez Miranda niega su comprensión a todas las manifestaciones de cultura que no le hablen de su localidad; niega valor a los hechos históricos, económicos, sociales e individuales que hubieran sido determinados en extraños lares; y, consecuentemente, se podrá apreciar que en su concepción del mundo se reflejan tales limitaciones, que su sensibilidad ha sido deformada.”³⁵

Tauro del Pino detecta en Yépez Miranda un “deficiente conocimiento de la historia nacional, que lesiona la sustentación ideológica del indigenismo”. No hay en sus enunciados, afirma nuestro estudioso, una comprensión cabal de nuestro proceso nacional que ayuda a explicar, precisamente, las diferentes manifestaciones espirituales que se transmiten por medio de la creación literaria. Esta ignorancia impide la formación de la conciencia histórica que obnubila la serenidad de juicio y espíritu constructivo, y este desconocimiento abre paso “a una necia censura o al nihilismo”³⁶. Un ejemplo de lo dicho es la afirmación superficial de Yépez Miranda, continúa Tauro del Pino, cuando se refiere a que la independencia fue un mero cambio de nombres, mostrándose incapaz de comprender el heroísmo “que debieron almacenar nuestros próceres para adaptar su conciencia a la necesidad de la emancipación”³⁷. Y sentencia:

“Quien no siente esa identificación, quien no se muestra sensible a los soberbios motivos que arraigan el alma al terruño, quien no encamina sus esfuerzos a lograr la precipitación de una síntesis nacional, ese, es tan poco permeable a los altos estímulos de la conciencia nacional como lo es Alfredo Yépez Miranda.”³⁸

Por otra parte, este autor deja traslucir su “precipitada y errónea visión de la realidad nacional, que parcializa y deforma la comprensión de las proyecciones inherentes al indigenismo”. Tauro del Pino afirma, llevando su reflexión a niveles filosóficos, que la expresión literaria es parte de la relación entre paisaje y espíritu. En un primer momento, el paisaje domina al espíritu,

³⁵ *Ibid.*, p. 35.

³⁶ *Ibid.*, p. 37.

³⁷ *Ibid.*, p. 39.

³⁸ *Ibid.*, p. 43.

pero luego, y lentamente, este se va haciendo cargo de la sucesión de vivencias imprimiéndole fuerza; así, “el espíritu observa, aprehende y explica las cualidades de los objetos; y llega, a veces, hasta atribuirles las propias vivencias”³⁹. Es decir, el espíritu se apropia del mundo exterior para proyectarse luego sobre él hasta casi modelar sus manifestaciones en el paisaje, imprimiéndole sus características, contradiciendo aparentemente “la ‘división espiritual’ engendrada por la ‘demarkación geográfica’ ”⁴⁰. Esto es lo que no logra percibir Yépez Miranda, afirma Tauro del Pino, pues solo es capaz de reconocer la influencia del medio en el espíritu, dejando su análisis trunco, “y, cuando trata de precisar cuáles son nuestras modalidades espirituales, las circunscribe a las fundamentales regiones geográficas del país”⁴¹. Desde esta perspectiva, no debe sorprender su mirada dual de la realidad peruana entre Costa-Sierra en detrimento de la primera, y en beneficio exclusivo de la segunda: “no es justo creer en la dualidad del Perú, pues su fisonomía general es más compleja”⁴².

Continuando con sus críticas a la obra de Yépez Miranda, Tauro del Pino refuta sus premisas marxistas, pues no ayuda a explicar nada, dice, sustentar mecánicamente que la creación literaria deriva siempre “de la estructura económica y las tendencias políticas de un país determinado”. Nuevamente, aquí ingresa el papel del individuo-escritor: “Porque el escritor es mui sensible a los cambios que se operan en la estructura económica y en la correlación de las fuerzas sociales que ella mueve, y en sus obras puede registrar hechos que no hayan alcanzado concreción definitiva, contribuyendo a precipitar su desenvolvimiento”⁴³. El elemento humano es fundamental en la interpretación de Tauro del Pino, pues señala que si bien el hombre “se aferra a su hogar, a su parcela, a su terruño, y, al vivir para ellos, cree portarse egoístamente; pero, afirmando el sentimiento de su localidad, contribuye a estructurar la conciencia nacional”⁴⁴.

En la propuesta de Tauro del Pino, el indigenismo literario involucra varios componentes que tienden a la constitución del nacionalismo literario. Dice: “Sus aspectos –indianista, cholista, criollista, etcétera– no revelan oposición entre los elementos formativos de la nacionalidad, sino la

³⁹ *Ibid.*, p. 46.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 47.

⁴¹ *Loc. cit.*

⁴² *Ibid.*, p. 49.

⁴³ *Ibid.*, p. 62.

⁴⁴ *Ibid.*, pp. 64-65.

afirmación y la negación que prepara la síntesis nacional”⁴⁵. Nuevamente, aparece la idea cara a Belaunde, quien en diferentes textos, y ya vuelto a su fe católica, entendía la realidad nacional como una “síntesis viviente”. No obstante, no se puede afirmar que Tauro del Pino compartiera el *corpus* ideológico del pensador arequipeño, pero sí reivindicaba como él la conjunción de las distintas vertientes culturales y espirituales, sin exclusivismos. En este sentido, Tauro del Pino afirma:

“El Perú no es la obra exclusiva de los indios, ni de los cholos, ni de los criollos, sino una síntesis de los esfuerzos realizados por estos y otros elementos; y, por lo tanto, aquella literatura que sólo se inspire en el espíritu de los indios, no será una ajustada expresión del alma nacional.”⁴⁶

Para concluir su refutación a Yépez Miranda, Tauro del Pino tiene páginas dedicadas a la reivindicación de lo costeño como parte de la nacionalidad. Aquello de suponer que todo lo positivo y exaltable proviene de la sierra únicamente, es para nuestro autor, una concepción deleznable. Para muestras, ahí están los ejemplos señeros de pensadores como Manuel González Prada, Ricardo Palma, José Santos Chocano, José Carlos Mariátegui y José María Eguren⁴⁷. Finalmente, “Lima es el centro donde con más intensidad se vive el doloroso proceso de amalgamación y síntesis, a través del cual se va forjando nuestra idiosincrasia”⁴⁸.

Se pronuncia, igualmente, en contra del sectarismo anti-indigenista. En la Tercera Parte de su tesis sobre “Teodoro Núñez Ureta, detractor del indigenismo”, Tauro del Pino se va al otro extremo de la polémica, para analizar y criticar los postulados de Núñez Ureta, tenaz opositor de la corriente indigenista. En primer lugar, sostiene que este autor ha tenido una gran influencia de la cultura europea. Pero en vez de aprovechar tan benéfica influencia para llegar a una elaborada síntesis, lo ha llevado, por el contrario, a sostener conceptos falsos sobre el arte y su determinación, por lo tanto, a una mala comprensión del indigenismo artístico. Es cierto que cada medio social influye en la manera de ver del artista, pero ello no supone, no debería al menos, que se pueda legitimar una manera de ver particular por encima de

⁴⁵ *Ibid.*, p. 68.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 69.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 79.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 81.

otros modos de existencia⁴⁹. Sobre la relación artista-vida social, Tauro del Pino sostiene la siguiente tesis:

“[...] es justo concebir que hoy vive el arte una época de crisis, por haberse roto el acuerdo entre el artista y la vida social. Pero no es estrictamente justo creer que el artista y la vida social marchan, ahora, por caminos ideológicos distintos, o por caminos encontrados, pues ello equivale a mirar de una manera simplista la evolución de la sociedad y del arte”⁵⁰.

Lo que no permite:

“[...] percibir que está impulsada, en realidad, por un doble proceso: decadencia y desintegración del arte de los grupos dominantes, por un lado, y por otro, oponiéndose a este proceso y superándolo, el proceso de formación y desarrollo progresivo del arte de los grupos sociales más vigorosos.”⁵¹

Por esta razón, resulta equivocado negar al indigenismo conciencia universalista. No se puede objetar, afirma Tauro del Pino, que los problemas de la conciencia humana son universales, y que sus manifestaciones que responden a su época y lugar son particulares: “Y, en lo que respecta al indigenismo, hemos de ver que contribuye a determinar los valores de la conciencia universal, en tanto que revela las manifestaciones de conciencia de una colectividad determinada”⁵². La corriente indianista del indigenismo artístico no puede, en exclusividad, pretender “salvar al indio”, pero sí actúa a favor de su integración de acuerdo a los valores democráticos y que se “favorezca la conquista de sus aspiraciones económicas y espirituales”⁵³.

Pero Tauro del Pino advierte que no se trata de adoptar una posición protectora del indio, como lo quiere la posición indianista, pues ello supone ver al habitante de los Andes de una forma que lo minusvalora, que ofende su condición humana, como si de caridad se tratara⁵⁴. Justamente en este punto es que Tauro del Pino encuentra el principal foco de crítica a la postura de Núñez Ureta: lo que él define como protección no es sino un elemental acto de justicia. No hay razones para suponer diferencias entre el

⁴⁹ *Ibid.*, p. 100.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 102.

⁵¹ *Loc. cit.*

⁵² *Ibid.*, p. 107.

⁵³ *Ibid.*, p. 111.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 114.

indio y nosotros⁵⁵: los indigenistas “no se sienten ultrajados, sino olvidados por un absurdo centralismo”⁵⁶. Finalmente, Tauro del Pino, concluye con una reivindicación de nuestra pertenencia a la humanidad entera:

“Nosotros somos una parte de la humanidad porque existimos, y porque tenemos nuestros propios derechos, intereses y aspiraciones. Nosotros podemos crear nuestras propias formas de cultura, porque la filosofía de nuestros problemas es específica. Y desde que tenemos consciencia de lo que representamos y de lo que podemos hacer, tenemos nuestra propia personalidad.”⁵⁷

En conclusión el análisis de la tesis de Alberto Tauro del Pino nos permite constatar que la mirada que él echaba sobre nuestro proceso literario estaba ligada íntimamente a otros procesos que excedían al fenómeno propiamente literario, como el social, el económico, el proceso histórico, y otros. No por ello ofrece una explicación estructuralista sino que interpone, entre el medio social y la obra, al propio autor. Por esta razón es que en el primer punto de sus Conclusiones sostiene lo siguiente: “en la literatura peruana se debe aplicar el nombre de indigenismo a la corriente que se inspira en la identificación del escritor con la tradición, la realidad y el destino del Perú”⁵⁸. Complementariamente, el indigenismo literario, al ser y tratar temas de peruanidad, debería ser denominado mejor como “nacionalismo literario”.

Contrario a lo que puede parecer a primera vista, el uso del término indígena en Tauro del Pino adquiere un contenido y una dimensión mucho más amplias de las que usualmente se le daba (y, en cierto modo y determinados espacios sociales, se le sigue dando). Con el término indígena, nuestro autor se refiere a lo propio en su totalidad, y elude con ello cualquier pretensión particularista. Esta mirada le permite entender la literatura nacional como la convivencia mutuamente retroalimentada de las diversas expresiones literarias, tramontando las adscripciones locales, regionales o culturales. A partir de este reconocimiento de la diversidad en igualdad de condiciones Tauro del Pino reitera la humanidad de lo propio dentro de la experiencia universal, con un sentido profundamente democrático.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 115.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 120.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 123.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 125.

ALBERTO WAGNER DE REYNA (1915-2006)
PENSADOR Y HUMANISTA PERUANO

Luz González Umeres

Alberto Wagner de Reyna nació en la ciudad de Lima en su casa familiar de la Plaza Bolognesi el 7-VI-1915 y fallece en la ciudad de París, Francia, el 9-IX-2006. Es hijo del matrimonio de Otto Wagner, alemán de nacimiento y de educación, y de Carmen María de Reyna, limeña de tradición, familia y costumbres. Estudia en el Colegio Alemán, en la Recoleta y en Santa Rosa de Chosica. Luego en el Gruenau de la ciudad de Berna, en Suiza. En 1932 ingresa a la Universidad Católica del Perú en la ciudad de Lima, y en 1935 es nombrado agregado civil a la legación del Perú en Berlín, Alemania, y cursa estudios en las Universidades de Berlín y Friburgo. En 1938 se gradúa de Doctor en Filosofía en la Pontificia Universidad Católica del Perú. En 1939 se recibe de Abogado en el Distrito Judicial de Lima, y es profesor de Filosofía en la Pontificia Universidad Católica del Perú. En 1941 contrae matrimonio con Victoria Grau Wiese, nieta de Miguel Grau y Seminario gran héroe naval, emblemático para todos los peruanos. De 1941 a 1945 es Cónsul del Perú en Bello Horizonte y trabaja en la Embajada del Perú en Río de Janeiro. En 1945 es Secretario en la legación peruana en Lisboa, Portugal. De 1946 a 1949 es Secretario de la legación peruana en Berna, Suiza, y de 1949-1961 en la Embajada de Santiago, en Chile. En 1961 y hasta 1966 desempeña el importante cargo de Secretario General del Ministerio de Relaciones Exteriores del Perú en Lima. En 1963 es profesor visitante del Colegio de México. Desde 1964 hasta 1972 es Miembro del Consejo Ejecutivo de la UNESCO en París. De 1966 a 1968 es Embajador ante la UNESCO en París y en Grecia, Atenas. De 1969 a 1972 es Embajador del Perú en República Federal de Alemania y en Grecia. En 1972 es Embajador del Perú en Colombia hasta 1975. A partir de 1975 hasta 1978 es Embajador del Perú en Yugoslavia y Albania. De 1976 a 1980 es Miembro del Consejo Ejecutivo de la UNESCO en París. El año 1980 pasa al retiro del Servicio Diplomático del Perú por límite de edad. En 1984 recibe el nombramiento de Miembro del Consejo Pontificio para la Cultura de la Ciudad del Vaticano y lo ejercita hasta el año 1989.

Obras publicadas: *La ontología fundamental de Heidegger* (1939); *Introducción a la liturgia* (1948), que ha sido vertida al portugués; *La filosofía en Iberoamérica* (1949); *El concepto de verdad en Aristóteles* (1952), que mereció el premio nacional otorgado ese año a los estudios filosóficos; *Hacia más allá de*

los linderos (1959), ensayos; *Analogía y evocación* (1976). Su contribución a la literatura es la siguiente: *Psyche, tecedeira de estrelas* (1943) y *La sonata de una nota perdida* (1958), cuentos; *La fuga* (1955) y *Como todo en la tierra* (1962), novelas de fondo autobiográfico; *Las tres Marías* (1946), auto sacramental; *Mesa redonda* (1950), farsa; *El cuaderno de las siete invocaciones* (1945); y *Leyendas de Santa Rosa* (1947), meditaciones poéticas. Y sus contribuciones a la historia son *Las relaciones diplomáticas entre el Perú y Chile durante el conflicto con España, 1864-1867* (1963); *Historia diplomática del Perú 1900-1945* (2 vols., 1964); y *La intervención de las potencias europeas en Latinoamérica, 1864 a 1868* (1974) tomo VII de la Historia Marítima del Perú editada por el Instituto de Estudios Histórico-Marítimos del Perú; *Analogía y evocación* (Madrid 1976); *Pobreza y cultura. Crisis y concierto* (1982); *Armut als Ausweg* (1988); *La poca fe* (1993, 2003). Ha publicado sus memorias en *Bajo el jazmín* (1997); y *El privilegio de ser Latinoamericano* (2002).

A lo largo de su carrera diplomática, extensa y brillante, Wagner de Reyna está en contacto permanente con la realidad del continente latinoamericano, sus aspiraciones, sus deseos, sus riquezas y sus carencias. En una obra suya¹ plantea el difícil asunto de la distribución de la riqueza en la América hispánica. Ya en un inicial Ensayo titulado “La Filosofía en Hispanoamérica”² había hecho notar a su retorno al Perú después de una larga permanencia de estudios en Alemania, las diferencias culturales que separan el mundo europeo del mundo sudamericano.

La identidad mestiza de Latinoamérica se le aparece como un privilegio, rebotante de valores espirituales y humanos, de tradición y aprecio por los bienes del espíritu, y así lo manifiesta en el ocaso de su vida³. En un Manifiesto para Iberoamérica que trabaja hasta su fallecimiento, en diálogo con amigos argentinos, queda patente su visión optimista del futuro de la América hispánica en relación con la cultura utilitarista y globalizada que ha puesto en vigencia un paneconomicismo que se extiende por el mundo de la mano de la filosofía políticamente correcta y del pensamiento único⁴.

¹ Wagner de Reyna, Alberto. *Pobreza y cultura. Crisis y concierto*. Lima, Fondo Editorial de la PUCP, 1982.

² Wagner de Reyna. “La filosofía en Iberoamérica”. Lima, Sociedad Peruana de Filosofía, 1949.

³ Wagner de Reyna. *El privilegio de ser latinoamericano*. Córdova, A. Korn, 2002 (Colección *Reflexiones*).

⁴ González Umeres, Luz. “Iberoamérica en tiempos de Globalización. Un Manifiesto y un lema de Alberto Wagner de Reyna: amarra tu arado a una estrella”. *Mercurio Peruano*, (Piura), 520, 2007, pp. 102-104.

Para Wagner “la globalización del mundo descansa sobre presupuestos de la cultura occidental que se han impuesto por diversos medios –bélicos, intelectuales, económicos– desde Europa al orbe entero”⁵. Anota que paralelamente a la globalización se advierte en Occidente “un alejamiento de las bases de su propia esencia, una desviación del propio modo de ser. Occidente es el producto histórico de la confluencia de lo judío, lo helénico y lo romano, bajo la acción determinante del Cristianismo, en que la síntesis de sus componentes cobra su cabal realización”⁶. En los últimos siglos la desviación del modo de ser de Occidente “constituye el materialismo actualmente imperante, que caracteriza nuestra civilización de abundancia y desperdicio, de permisividad y espectáculo, y que en ella históricamente se expresa”⁷.

Iberoamérica tiene muchos valores que aportar al mundo globalizado y debe ser consciente del peso específico de su propia cultura, el cual debe llenarla de orgullo y seguridad, así como de pujante esfuerzo por alcanzar las metas de la necesaria justicia social en su propio ámbito social y político. Dice: “Nuestra Casa Iberoamérica, tiene una ventana hacia el futuro, debido a que en nosotros aún está vivo lo pasado; una ventana que otros no poseen y constituye nuestra especificidad; nuestra especificidad, se entiende, dentro de Occidente”⁸.

Wagner subtitula su libro sobre el privilegio de ser latinoamericano con las siguientes frases: “dignidad en la pobreza y cultura”, antecedidas por la “fe”. Nuestro pensador es un hombre de sólidas creencias y ricos ideales. Así lo ha reconocido un intelectual peruano, José Agustín de la Puente, en el Prólogo al libro de las Memorias de Wagner⁹, en el cual refiriéndose al talante de Alberto Wagner de Reyna y a su personalidad intelectual dice:

“está el diplomático en momentos graves y en instantes risueños aparece el estudioso en los predios de la filosofía, su vocación medular; está presente, del mismo modo, el erudito y serio conocedor de nuestra historia; muéstrase, asimismo, el amante de nuestras tradiciones y el escritor con originalidad y gracia. Y todos los planos intelectuales descritos se encuentran presididos en la vida de Alberto Wagner de Reyna por su jamás

⁵ *Loc. cit.*

⁶ *Loc. cit.*

⁷ *Loc. cit.*

⁸ Wagner de Reyna. *El Privilegio de ser Latinoamericano*, *Ob. cit.*, p. 3.

⁹ Wagner de Reyna. *Bajo el Jazmín. Memorias*. Lima, Academia Diplomática del Perú, PUCP, Publicación del IRA, 158, 1997, p. 5.

disimulada fe religiosa y por su creencia en el Perú y en su personalidad histórica; estos dos valores impregnan su vida y sus tareas”¹⁰.

En la Carta a los Latinoamericanos que escribe conjuntamente con el argentino Pedro Frías, dice:

“Ante la actual situación mundial, y en especial de Latinoamérica, creemos es nuestra obligación moral difundir algunas reflexiones al respecto y hacer un llamado a la conciencia cívica de los habitantes de nuestro subcontinente, para contribuir a que, asumiendo su responsabilidad, enfrenen con conocimiento de causa y solidariamente los desafíos del futuro”¹¹.

Wagner considera a Latinoamérica como un Occidente marginal y en ella:

“...se conserva en su pureza, en su espontaneidad original, su tradición cultural, en este caso el espíritu de Occidente. Gracias al aporte indígena que no lo niega sino más bien lo pone de relieve, gracias a la cercanía a la naturaleza –étnico y lo telúrico– sobrevive, con mayor intensidad que en sus centros de gravedad, la auténtica esencia de Occidente”¹².

Observa nuestro autor que si bien el paneconomicismo no ha perdonado a Iberoamérica, “le es accesorio y accidental: tras manifestaciones que parecen emparejar a Iberoamérica con el resto de Occidente, persisten vivas en lo sustancial las esencias matrices de éste”¹³.

Insiste en mostrar a Iberoamérica como un continente de esperanza para Occidente y sostiene:

“...es la comarca mundial más occidental de Occidente y también su componente más joven. La más separada de Oriente y la que le hace frente por encima de la inmensidad del Océano Pacífico. Con 15 siglos menos que el núcleo de Occidente, la Europa cristiana, tiene aún la ingenuidad de la adolescencia, lo que es un tesoro”¹⁴.

¹⁰ *Ob. cit.*, p. 5.

¹¹ Wagner de Reyna. *El privilegio de ser Latinoamericano*, p. 1.

¹² Wagner de Reyna. “Manifiesto para Iberoamérica”, N° XXII, p. 110.

¹³ *Loc. cit.*

¹⁴ *Loc. cit.*

No deja de ver los defectos de su idiosincrasia y eleva su mirada al futuro. Muestra su inspiración de filósofo cristiano contemplando el carácter dinámico de la cultura occidental, y reconociendo que ha nacido del ímpetu evangelizador, el cual ha movido siempre su historia. Observa con coherencia lógica, pero también teológica, que si esta cultura no quiere traicionarse ha de seguir en ese mismo ímpetu. Con lucidez de creyente sostiene:

“...detrás de la evolución histórica se halla invisible a los ojos de quienes no quieren ver, un trazado, una dinámica trascendente de la cual sólo puede dar razón la Providencia. Y el Occidente ha sido fiel a este designio hasta que comenzó a distanciarse de su sustancia histórica y espiritual, hasta caer en la auto traición que lo ha colocado en la encrucijada actual”¹⁵.

En los párrafos finales de su Manifiesto invita a amarrar el arado a una estrella, el arado propio a la Cruz del Sur. Para ello es necesario que Iberoamérica sea consciente de sus valores, que persista en ellos con firmeza, sin recurrir en ningún caso a la violencia, recorriendo caminos que son propios de Occidente: la reflexión, el trabajo, el ejemplo, la propuesta de soluciones e ideales, la fantasía creadora que encuentra caminos nuevos cada día. En otras palabras, Iberoamérica ha de nutrir su espíritu en ese torbellino de fuerza que proviene de las convicciones hondas, que Dios da a quienes tienen fe en el poder de su mano omnipotente¹⁶.

No deja de decir que el paneconomicismo en el cual estamos todos integrados “crea injusticia y desigualdades trágicas entre seres humanos y pueblos, de suerte que una minoría disfruta de bonanza y que un gran sector de la población del globo sufre la miseria física y moral”¹⁷. Por eso sostiene que se “hace necesaria una heroica operación quirúrgica en la conciencia colectiva, una revolución restauradora axiológica: devolver a la pobreza su carácter de valor. Pobreza como suficiencia material y moderación, se entiende. Dar prioridad al espíritu frente a la materia”¹⁸.

En efecto, en diversos textos alude a la pobreza y a sus bondades, y explica en qué consiste: “La pobreza es un valor. No sólo porque todo lo humano se inscribe en un marco axiológico, sino porque para ser pobre se

¹⁵ *Loc. cit.*

¹⁶ *Cfr. Ibid.*, N° XXVIII a XXXIII, p. 111.

¹⁷ *Ibid.*, N° XXXVI, p. 113.

¹⁸ *Ibid.*, N° XXXVII, p. 113.

necesita un valor; valor para luchar, valor para perder, valor para protestar, valor para sucumbir, valor para aceptar”¹⁹.

La pobreza no es sinónimo de indigencia, “quiere decir necesidad, necesidades no satisfechas, necesidad no satisfecha de lo que es indispensable, es algo que se encuentra debajo del cero en el termómetro de la vida. Su valor es negativo; su existencia, un escándalo, un crimen social”²⁰. La pobreza no es miseria, sino una “estrechez que no arguye ausencia de lo necesario sino sólo limitación, limitación a los requerimientos vitales, una ausencia de lo superfluo y aún a veces de lo deseable. Esa pobreza específica lleva a la frugalidad, que constituye sin duda alguna un valor; es la austeridad, la moderación”²¹.

Así Wagner describe al hombre, su condición pobre, con los siguientes trazos:

“El pobre es un hombre, un hombre completo en sí, con su propio modo de ser, y no un modo defectivo de otros individuos de su misma especie, un ser que se sostiene en condiciones especialmente difíciles y por ello requiere una fuerza para afirmarse en la lucha, para entregarse en una aceptación conciliadora, actitudes que requieren una decisión de trascendencia moral y material. El pobre resulta así altamente positivo, afirmativo, más positivo que rico. Este último se puede dejar llevar por la bonanza. No quiere ello decir que su estado pobre sea placentero, por lo contrario: la pobreza es dura, fatigosa, a veces injusta, a veces merecida, pero no por ello menos contundente, como un golpe de martillo que fija y define”²².

Por eso sostiene que “hay que interpretar la pobreza desde ella misma, desde lo que es y no desde lo que no es, como un punto de referencia autónomo y positivo. La pobreza es creadora de cultura pues ella empuja hacia modos de vivir y sobrevivir que el rico no requiere: la pobreza lleva a la invención”²³.

Es una suerte para el hombre pobre estar situado en una perspectiva tan enriquecedora, a diferencia del indigente y del rico, quienes

“...se hallan, por lo general, abocados al problema de la riqueza, se decir a los bienes materiales; el uno por carecer de ellos y necesitarlos para

¹⁹ Wagner de Reyna. “Iberoamérica: Pobreza y Cultura”. *El privilegio de ser Latinoamericano*, Ob. cit., p. 116.

²⁰ *Loc. cit.*

²¹ *Ibid.*, p. 117.

²² *Ibid.*, p. 118.

²³ *Loc. cit.*

satisfacer adecuadamente sus necesidades; el otro, al verse envuelto en la dinámica de la economía, siente la urgencia de incrementarlos, de no quedarse atrás, de defenderlos”²⁴.

Wagner sentencia que:

“...la pobreza se revela como un tomar distancia frente a la fascinación de lo económico. Ella se funda en el reconocimiento de la adjetividad de la riqueza y lleva a la búsqueda del austero desarrollo sustancial humano, el cual hace que el hombre sea hombre. Y esta búsqueda esforzada es precisamente lo que constituye la cultura, como valor espiritual, de vigencia global, en que lo material y crematístico encuentra su sentido y completa su función social”²⁵.

“El paneconomicismo, y con él, el prestigio absoluto de la riqueza, no son axiomáticos. Es tan sólo un hecho histórico que, según Spengler, comenzó a afirmarse hace unos 250 años. Prueba de ello son las comunidades y sociedades, feudales, laborales, espirituales, de lo pasado y presente en que la riqueza era y es despreciada. La civilización universal contemporánea descalifica, desde luego, tales colectividades, tachadas de tradicionales, atrasadas, marginales o absurdas; y sin duda lo son desde un punto de vista. Es éste el resultado de una evolución de la cultura occidental que no ha sabido ser fiel a sí propia, pero sí conquistar el mundo entero”²⁶.

En Wagner de Reyna, junto con esta positiva visión de la pobreza encontramos la exigente preocupación de pensar el desarrollo, de vislumbrar en profundidad su verdadero rostro. En su libro *La poca fe* se refiere al momento histórico que vive la humanidad. Lo califica de crisis y dice: “La crisis múltiple, pero coherente en su diversidad, tiene origen en el propio ser humano, y ello porque él mismo en lo profundo de su existencia se halla en crisis”²⁷. Esta crisis importa porque nos divide y desgarrar.

Sostiene que la crisis está “vinculada al subdesarrollo, e indirectamente a la revolución que significó el desarrollo industrial, que ha llevado a un contraste de conflictivo desnivel tanto entre países cuanto entre capas sociales”²⁸. Pero, bien mirada, la crisis no se supera solo con un simple

²⁴ *Loc. cit.*

²⁵ *Ibid.*, p. 119.

²⁶ *Loc. cit.*

²⁷ Wagner de Reyna. *La poca fe*. Lima, PUCP, Fondo Editorial, 2003, p. 35.

²⁸ *Loc. cit.*

progreso material como suele decirse en los ambientes técnicos. Esto último entraña serias contradicciones al limitarse a perseguir un desarrollo puramente económico. En efecto el progreso verdadero aspira a una ascensión interior del hombre de tipo ético, la cual lo mejora realmente. Este tipo de aspiraciones ayudan a la humanidad a salir de la crisis enquistada en un paneconomicismo técnico e industrial, liberando a la persona humana de ser subordinada a las exigencias de la planificación económica y a la ganancia exclusiva.

Wagner sostiene la tesis de un humanismo de trascendencia analógica en el cual el hombre es apreciado en su totalidad, y lo material le sirve solo de infraestructura de lo espiritual teniendo los siguientes puntos de referencia: 1. El hombre requiere condiciones suficientes para satisfacer sus necesidades en el orden material, como respuesta a su naturaleza y base para la expansión de las virtualidades humanas. 2. La infraestructura orgánica no es un conjunto de condiciones para la vida, sino un tejido de realidades en que se desarrolla el hombre, habiendo entre ambas una relación vital. 3. Las preocupaciones por la subsistencia no deben desplazar cuestiones axiológicamente superiores. 4. Cumplido lo anterior el hombre puede entregarse a la actividad superior que le es natural. 5. La ordenación de estas actividades responde a la trascendencia analógica dando un sentido ascensional a la vida del hombre porque tiene la conciencia de una perfección inalcanzable que desde lo exterior al ser humano le orienta confiriéndole su razón de ser y actuar.

Por eso:

“...estos cinco puntos de referencia determinan la esencia de este nuevo humanismo que podríamos llamar del *homo humanus* en todas sus dimensiones, pues atiende a lo esencial del hombre, a aquello que lo distingue de los demás entes que existen en el mundo, y a todo hombre, y en él habría de inspirarse la definición del desarrollo, del desarrollo humano”²⁹.

Nuestro pensador subraya la importancia de la cultura, que es una de las dimensiones en las que el hombre se realiza como tal. Así Wagner habla de la relación entre hombre y medio físico. A esta relación la llama el habitar, esto es, el aprovecharse tanto del espacio y sus características geográficas, biológicas, climáticas, paisajistas, etc., tanto como de los bienes que la naturaleza ofrece allí.

²⁹ Wagner de Reyna. “Pobreza y Cultura”, p. 150.

El habitar es también, según Wagner, un implantarse en algún lugar a través de los cimientos de lo que llama casa, en una doble significación. Es en primer lugar dejarse adoptar por ella para adquirir su dominio, en un entretejerse de responsabilidades. Esta relación es, con el espacio real, la que determina un modo de ser del hombre y viceversa.

Hay una cuádruple condición del habitar con respecto del hombre: una presencia humana, una acción frente a una resistencia que en general es simultáneamente recurso para la vida, un campo de adueñamiento físico y moral, y un límite excluyente, pues no se puede habitar en dos lugares a la vez, y si se habita conjuntamente con otra persona, el lugar supone una relación humana especial, como el parentesco por ejemplo.

Pero hay una segunda relación del hombre con la naturaleza, y es la que se da por medio del trabajo, a través del cual consigue lo necesario para su subsistencia. La primera acción del trabajo está referida a la construcción de la habitación. “Con ello modifica voluntariamente la naturaleza que lo circunda”³⁰. Quien habita aprovecha de los dones de ésta y “generalmente induce a la naturaleza para aprovecharse mejor de ella”³¹.

El hombre transforma la naturaleza aplicándole su propio ingenio, sumando así una acción física e intelectual y dejando una huella suya en el espacio. Una huella humana, que a su vez humaniza a la naturaleza con el cohabitar, muy diversa del depredar de la máquina. De este modo el respeto por la naturaleza va de la mano con el cohabitar, y también lo inverso, la máquina que desarticula el medio ambiente y destruye la visión de seguridad, satisfacción y belleza que se da en el encuentro humano con el espacio.

También el espacio humano tiene otra connotación: el habitar implica la presencia de colindantes. La formación de un núcleo humano o una comunidad se sustenta en base a dos principios que son el parentesco y la proximidad física, que determinan intereses comunes. Estos principios no son ilimitados ya que se necesita un número determinado de personas y un área limitada.

Esta comunidad genera a su vez otras relaciones más complejas. Una de ellas es la afectividad que se da entre las personas, hoy expresada en lo que conocemos como espíritu de vecindad. Aquí se genera la historia como manifestación de permanencia de la comunidad en un espacio y tiempo, una historia que se caracteriza por ser notoria respecto del vecino y diferente en torno a la comunidad. Además este vecindario engendra sus

³⁰ *Ibid.*, p. 163.

³¹ *Loc. cit.*

propios modos de afrontar la naturaleza y crear costumbres, crea una relación ética entre ellos. Así dice Wagner: “el medio social no ha de entenderse fundamentalmente como contrapuesto al físico, sino dentro de una continuidad dialéctica. Las diversas acciones frente a la naturaleza se incluyen también de esta suerte en la esencia al par natural y social del hombre”³².

La comunidad es el medio en el cual se mueve el hombre y le confiere sentido a su ser. Para que esto surja es necesaria una comunicación fluida, no necesariamente referida al intercambio de información, sino también al de bienes y servicios y, lo más importante, a un debatir sobre la “copropiedad, a la posesión en común de un destino, de una historia”³³.

Para Wagner la cultura atraviesa la existencia humana y lo humano en su entorno. Es “la cabal realización del humanismo en la humanidad del entorno, abarcando toda la acción humana desde la cuna hasta la sepultura, y le confiere un sentido anagógico, es decir, una dirección trascendente”³⁴.

Nuestro autor propone replantear el concepto de desarrollo, volviendo precisamente la mirada a la pobreza, de la cual ya hemos hablado párrafos atrás. En efecto, la pobreza entendida en su genuino sentido de despegue de las riquezas y de austeridad, es un valor para la civilización que sólo vive para poseer. Así “la búsqueda exclusiva del poseer se convierte en un obstáculo para el crecimiento del ser y se opone a su verdadera grandeza; tanto para las naciones como para las personas, la avaricia es la forma más evidente de un subdesarrollo moral”³⁵.

Así se ve que Wagner recupera bajo el término de pobreza los valores implícitos en las virtudes clásicas de sobriedad y de templanza frente a los bienes materiales, tan propia del mensaje cristiano y del pensamiento clásico. Por un lado la pobreza es creadora de cultura pues ella estimula hacia modos de vivir y sobrevivir que el rico no requiere. En cambio el pobre sí requiere de la cultura para desplegar su vivir. Ese despliegue pone en marcha las capacidades de invención, cosa que al rico no le hace falta. El rico solamente compra lo que otros han producido e inventado³⁶.

³² *Ibid.*, p. 168.

³³ *Ibid.*, p. 177.

³⁴ *Ibid.*, p. 181.

³⁵ Juan XXIII. *Carta Encíclica Populorum Progreso*, N° 18. Estos textos sin duda fueron leídos y releídos por Wagner, y expresan el trasfondo de su pensamiento en torno a la pobreza y el progreso.

³⁶ *Cfr.* Wagner de Reyna. “Pobreza y Cultura”, p. 212.

Nuestro pensador hace ver la paradoja implícita en la visión economicista del desarrollo al plantear para el hombre un ideal de vida que se inspira en el desarrollo como riqueza. Este ideal es empobrecedor para el espíritu y las facultades más altas del hombre. Por eso Wagner se afana en mostrar que la perspectiva del rico es reductora del ser, porque en el fondo aspira a convertir al hombre en un simple ser con vida en el zoológico del mundo o como un *homo economicus* que desempeña un papel activo en la economía. El hombre es más que un animal o un factor económico, y estas formas de ver el desarrollo lo parcializan y deshumanizan. Por tanto, el desarrollo para Wagner radica en el bienestar del ser humano y se encamina hacia él. Esto supone una estructura material adecuada, superior al punto de miseria, pero inferior a la riqueza. La modestia lleva a través de la acción y emociones culturales a un bienestar integral y equilibrado en el que se realizan las virtualidades superiores del hombre³⁷.

Que el desarrollo vaya más allá del componente económico no significa que no requiera este componente, sino más bien lo afirma como medio indispensable para lograr los elementos que constituyen el desarrollo. Así el movimiento al desarrollo se caracteriza por ser endógeno y desde abajo, ya que se genera dentro de una cultura, comenzando por el que vive en la pobreza³⁸.

Lo que se requiere es un mundo concebido como un cosmos donde se rompa la dicotomía implantada por la modernidad, en el cual los ricos van de un lado y los pobres de otro. Al romperse este rígido esquema se descubrirá que la riqueza es adjetiva y la nivelación económica dejará de ser una meta³⁹.

El primer paso hacia la realización de este ideal teórico consiste en precisar el modelo que recoja estos fundamentos, para encaminar la actividad y sentir de un pueblo en desarrollo, hacia una sociedad humanista. Dicho con palabras textuales de Alberto Wagner:

“En síntesis, más allá de la inaceptable indigencia, que desde el punto de vista práctico y ético es necesario superar en todo el mundo con toda urgencia, podemos decir que la pobreza se revela como un tomar distancia frente a la fascinación de lo económico. Ella se funda en el reconocimiento de la adjetividad de la riqueza y lleva a la búsqueda del austero desarrollo de lo sustancial humano, de aquello que hace que el hombre sea hombre. Y

³⁷ *Cfr. Ob. cit.*, p. 112.

³⁸ *Loc. cit.*

³⁹ *Loc. cit.*

esta búsqueda esforzada constituye precisamente la cultura como valor espiritual, de vigencia global, en que lo material y crematístico encuentra su sentido y completa su función social”⁴⁰.

El modelo de desarrollo no puede ser un programa vacío y formal, sino que ha de ser entendido en sus múltiples conexiones hacia los elementos de la existencia humana, en la realización del humanismo. Esto sólo se puede efectuar *in fieri* y de allí que no podamos definir los elementos o su contexto *a priori*. En cambio sí es posible señalar en qué dimensiones ha de producirse este proceso y en qué habrá de consistir: habrá de basarse:

“... en tres discernimientos: 1. una discriminación entre la cantidad y la calidad por medio de la que se sustituya una sociedad de consumo por una de satisfacción que no busque bienestar en el crecimiento cuantitativo, sino en la mejor respuesta a las necesidades de forma cualitativa 2. la caracterización y jerarquización de los fines y los medios estableciendo subordinación prioridades por medio de una tabla de valores a que pueda hacer referencia inequívoca la conciencia moral en las diferentes situaciones de la vida 3. un reconocimiento de la unidad consustancial del hombre, pero a la vez atender su doble naturaleza consistente en su infraestructura material y su autarquía espiritual con una subordinación intrínseca la última sobre la primera. Esto genera un proyecto”⁴¹.

Estos tres discernimientos, sostiene Wagner, han de ser abordados después en la distinción de los siguientes cinco estratos que cito a continuación: un estudio teórico detallado de los temas propios del modelo cultural, un levantamiento de la realidad nacional según los conceptos del humanismo trascendental –desarrollo, pobreza y cultura– por regiones y niveles sociales que lleva a una visión e interpretación del país en estos criterios, la elaboración a base de datos y conocimientos así adquiridos de un modelo o varios modelos culturales explícitos adecuados al país, la aplicación de este modelo o modelos a una o varias comunidades representativas de modo que se aprecie la recíproca influencia entre la teoría y la práctica y se observen los mecanismos puestos en juego y sus particularidades, y una presentación final de la experiencia con conclusiones sobre su validez, aplicaciones más amplias, proyecciones etc.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 227.

⁴¹ *Loc. cit.*

Wagner sostiene que después de haber asimilado y elaborado este caudal de conocimientos, será posible indicar los resortes para aplicar un modelo cultural a toda la región o país y llevar a cabo una programación que no puede ser impositiva. Así, corresponde a la cultura la decisiva acción de armonizar los contrarios, pues ella es la que reconcilia al hombre con su entorno, volviendo éste a su sentido trascendental, “una auténtica apertura hacia su libertad, su satisfacción, su elevación”⁴².

Este es el esquema básico del modelo de desarrollo cultural que Wagner titula como un humanismo trascendental analógico y lo propone al mundo de la cultura global, y de la Iberoamericana en particular.

⁴² *Ibid.*, p. 249.

Bibliografía

De Alberto Wagner de Reyna

“La filosofía en Iberoamérica”. *Archivos de la Sociedad Peruana de Filosofía*. Lima, SPF, 1949.

Bajo el Jazmín. Memorias. Lima, Academia Diplomática del Perú, PUCP, Instituto Riva Agüero, 158, 1997.

El privilegio de ser Latinoamericano. Córdoba, Argentina, Alejandro Korn, 2002. (Colección *Reflexiones*).

La poca fe. Lima, PUCP, Fondo Editorial, 2003.

Sobre Alberto Wagner de Reyna

“Bases para un enfoque iberoamericano del mundo actual”. En Gonzalez Umeres, Luz. “Iberoamérica en tiempos de globalización, un manifiesto y un lema de Alberto Wagner de Reyna: amarra tu arado a una estrella”. *Mercurio Peruano*, (Piura), N° 520, enero-diciembre 2007, p. 102 y ss.

LA CONDICIÓN HUMANA EN LA VIDA Y OBRA DE ELLA DUNBAR TEMPLE (1918-1998)

Gloria Cristina Flórez

Ella Dunbar Temple, abogada e historiadora, nació el 10 de junio de 1918. Aunque no se puede precisar el lugar exacto de su nacimiento, podría considerarse como factible el norteño departamento de Piura –lugar de procedencia de su familia¹–, o también en el vapor que trasladaba a sus padres Don Roberto Temple Seminario y doña Herlinda (o Margarita) Aguilar Dávila de Temple a Lima; o tal vez, como algunos afirman, en la capital. Realizó sus estudios primarios en el distrito de Barranco y su secundaria la realizó en el colegio dirigido por Edelmira del Pando, esposa del pedagogo y político de tendencia socialista, José Antonio Encinas, y que podría haber tenido importante influencia en su postura frente a la religión.

Su formación universitaria la inició en la Pontificia Universidad Católica porque en esos años la Universidad Nacional Mayor de San Marcos estaba clausurada. Obtuvo en 1938 el bachillerato en Letras y Derecho con la tesis *El tribunal del Jurado*² que todavía permanece inédita. Años después, luego de continuar sus estudios en San Marcos, se doctoró en Historia y Literatura con la tesis *La descendencia de Huayna Cápac* (1945)³. Al año siguiente el trabajo obtuvo el Premio Nacional de Historia “Inca Garcilaso de la Vega” cuyo jurado estuvo constituido por importantes intelectuales como Javier Pulgar Vidal, Luis Alayza y Paz Soldán. Su trabajo profesional lo había iniciado a inicios de la década de los cuarenta, como Jefe de Catalogación de la Sección “Papeles Varios” de la antigua Biblioteca Nacional del Perú, asumiendo la tarea de realizar un inventario de los libros y manuscritos rescatados después del incendio de ese recinto⁴. Coordinó la edición de los primeros ejemplares del Boletín de la Biblioteca y colaboró en los diversos números de la Revista *Fénix*.

¹ Según afirmaciones de Rafael Jaeger, discípulo de la doctora Temple.

² Jorge Basadre, destacado historiador ha sido quien la ha elogiado.

³ Los diferentes capítulos aparecieron publicados en las revistas: *Documenta*, *Revista histórica y Mercurio Peruano*, ha sido editada íntegramente por el Fondo Editorial de la UNMSM el año 2009.

⁴ Jorge Basadre en su artículo “Recuerdos de un bibliotecario” hace una destacada mención de dicho trabajo.

Como abogada en el estudio del Dr. Rafael Loredó Mendivil, se dedicó al Derecho Minero así como al Derecho Tributario siendo la primera mujer integrante de la Junta Directiva del Colegio de Abogados y Vocal Superior Suplente en la Corte Superior de Lima, además de haberse desempeñado como Defensor de Oficio, Agente Fiscal Suplente y Fiscal Superior Suplente.

Debemos destacar otras facetas de su actividad profesional como la enseñanza universitaria, por ser la primera mujer que ocupó una cátedra universitaria en el Perú, dictando cursos histórico-jurídicos. Igualmente dio muestra de una gran creatividad al fundar las cátedras de *Instituciones e Historia de la Geografía* y ofrecer cursos innovadores en su época como *Literatura Femenina* a través del período colonial en el Perú.

Gracias a una enseñanza exigente aunque no carente de preocupación por los problemas e inquietudes de su alumnado, difundió su saber, fomentó su espíritu de investigación y generosamente puso su importante biblioteca a disposición de quienes se lo solicitaban. Así, desde un comienzo, supo crearse un espacio y ganar la confianza y el respeto de alumnos y colegas, dado que resultaba extraño ver a una mujer de su belleza dedicada a la vida intelectual⁵.

Al ejercicio docente unió sus funciones académicas y administrativas como Directora del Instituto de Geografía, Jefe del Departamento de Ciencias Histórico-Sociales y Miembro de la Asamblea Universitaria en representación de los profesores principales (1977) y fue también la primera historiadora profesional en formar parte de la Academia Nacional de Historia.

En cuanto a sus investigaciones se interesó tanto por los temas jurídicos⁶ y los históricos, como por los relacionados con la época de la Independencia y los referidos a la historia del periodismo o a la geografía. Tuvo a su cargo los prólogos de varias compilaciones documentales como la realizada con ocasión del Sesquicentenario de la Independencia del Perú, encargándose además de la edición de *Documenta*, Revista de la Sociedad Peruana de Historia.

⁵ Guerra, Margarita. "La mujer y la historia: la obra historiográfica de la Doctora Ella Dunbar Temple". *Revista Histórica* (Lima), Tomo XLI, 2002-2004, p. 107.

⁶ El jurista indiano Don Gaspar de Escalona y Agüero, Libro de Posesiones de Cátedras y Actos Académicos, Grados y Bachilleres en Cánones y Leyes, Grados de Abogados publicada en tres volúmenes, Aspectos Jurídico-Institucionales del régimen de la tierra en los primeros cabildos ciudades peruanas.

A las labores mencionadas hay que agregar su desempeño en diversas instituciones como la presidencia en la Sociedad Peruana de Historia; integrante de la Comisión de Defensa del Patrimonio Histórico, Artístico y Cultural ante el Consejo Provincial de Lima; Miembro Nacional del Perú en la Comisión de Historia del Instituto Panamericano de Geografía e Historia y Delegada de la Sociedad Peruana de Historia ante la Comisión Nacional Peruana de Cooperación con la UNESCO; así como ser Miembro de la Comisión Nacional Conmemorativa del Centenario de la muerte de Andrés Bello. Fue incorporada a instituciones de renombre como el Instituto Sanmartiniano, el Instituto Bolivariano, la Sociedad Geográfica de Lima, la Society of American Archivists, American Historical Association, la Association International Kappa Beta Pi Legal, la Sociedad Geográfica de Nueva York, etc.

Cabe destacar la importante contribución a la cultura peruana al crear, el 14 de mayo de 1994, la Fundación Biblioteca Museo Temple Radicati, Centro de Altos Estudios de Investigaciones Peruanistas, y haciendo entrega a la Universidad Nacional Mayor de San Marcos de un importante legado de dos bibliotecas, la pinacoteca, el archivo y la valiosa colección de veinticinco quipus inéditos que pertenecieron a su esposo el conde Carlos Radicati di Primeglio, así como la casa en que vivieron en la calle Valle Riestra en San Isidro para que funcionara un Centro Cultural administrado por la Fundación. La doctora Temple falleció en Lima el 20 de febrero de 1998.

Con el propósito de presentar los elementos que permitan un acercamiento a su conceptualización de la condición humana contenida en su obra, habría que considerar que la doctora Temple ha destacado el aspecto del parentesco familiar como factor importante en la vida de las sociedades, expuesto en su tesis *La descendencia de Huayna Cápac*. En esta investigación supera, incluso, la visión que se ha heredado de la Ilustración y especialmente de la Revolución Francesa, del significado dado al término nobleza, entendido sobre todo como linaje y en cierta manera como sinónimos de atraso, conservadurismo e incluso abuso.

Hoy día los especialistas reconocen el inmenso trabajo histórico y el agudo espíritu crítico que demandan las investigaciones genealógicas serias, ya que gracias a ellas podemos lograr resultados que proporcionan informaciones muy variadas⁷, por lo que es posible afirmar que

⁷ A partir de los años treinta se han dado cambios muy importantes en los estudios históricos, tanto en la metodología como en las Ciencias Auxiliares que emplea.

corresponden, justamente, al trabajo que realizó nuestra historiadora⁸. Al respecto, sus contribuciones, además de permitir conocer no solamente el poder económico-social y prestigio del linaje incaico estudiado, ha permitido acceder a una mejor comprensión de acontecimientos o situaciones políticas de la época; contar con importantes informaciones referidas a lo demográfico, como pueden ser lo concerniente a la natalidad, mortandad y nupcialidad, la movilidad geográfica, las modificaciones en lo social y en lo étnico e, incluso, conocer mejor los comportamientos y actitudes mentales de la descendencia de Huayna Cápac.

Esos aportes han sido reconocidos por especialistas, como ha sido en el caso de Raúl Porras Barrenechea, su asesor de tesis, quien afirmó: “La tesis presentada, no obstante su carácter particularista, contiene importantes contribuciones, rectificaciones y revelaciones históricas generales. Con erudición de verdad y auténtica labor eurística [sic]. Pone en claro muchos hechos y problemas de la Conquista y de la época inicial de la colonización”⁹. No obstante, en ciertos casos dichos aportes no se los ha visto desde la perspectiva de los enfoques actuales de la ciencia histórica, sino teniendo en cuenta los de otras disciplinas, como cuando se afirma, décadas después, que “ella estudia sin rigor antropológico, la fuerza y persistencia del parentesco noble indígena, que se mantiene asimilando el mestizaje dentro de las reglas de las sucesiones andinas”¹⁰.

Actualmente, se reconoce la importancia de la genealogía y de sus aportes en teas ligados al complejo ancestral, a la herencia de ciertos ascendentes y por lo tanto de sus caracteres, no todos ellos negativos. Es importante la referencia que hacen los especialistas en genealogía del complejo ancestral porque con ello se pretende preservar la fuerza de la sangre mediante los matrimonios entre hermanos y hermanas, reforzando los caracteres del linaje en cada generación. Asimismo, el papel conductor de los hombres en ciertas sociedades muestra la importancia del componente genético y de las repercusiones que pueden tener en la política de un estado. De allí el interés que existe hoy día en fomentar investigaciones conjuntas de médicos e historiadores en análisis genealógicos y prosopográficos. Un importante medievalista francés nos explica la ayuda que presta la genealogía situando a los individuos en contextos familiares, tanto en lo geográfico como en lo cronológico, y los individuos pueden ser vistos dentro de perspectivas de inicio o culminación de tablas de ascendientes o descendientes, así como elementos integrantes de familias amplias o estrechas (Delort, Robert, *Introduction aux sciences auxiliaires de l'histoire*, p. 244 ss)

⁸ Flórez, Gloria Cristina. “Sociedades y linajes en la obra de Ella Dunbar Temple”, p. 4.

⁹ Porras Barrenechea, Raúl. Prólogo a *La descendencia de Huayna Cápac*, p. 18.

¹⁰ Burga, Manuel. “Historia y antropología en el Perú (1980-1988) tradición, modernidad diversidad y nación”. <http://www.fas.harvard.edu/~icop/manuelburga.html>, p. 3.

Se interesó también por otros aspectos de las sociedades como es el caso de las instituciones incaicas. Al respecto, partiendo de sólidas bases teóricas y metodológicas así como heurísticas en los cursos dictados¹¹, se preocupó del estudio del ayllu y de todo lo concerniente a su definición, vínculos, funcionamiento, comparación con otras agrupaciones. Estaba firmemente convencida de que una de las mejores maneras de estudiar y comprender la historia del Perú era sistematizando la vida institucional.

Su gran amor al Perú lo manifestó en sus obras referidas al proceso emancipador, preocupándose en ellas de subrayar la participación del pueblo peruano en esos momentos, especialmente cuando reconoce el olvido que se había notado en la historiografía de los aportes que los movimientos sociales de los grupos y clases ajenos al poder: “tanto como conjunto colectivo de masas populares, como por la acción de sus caudillos, guerrilleros o montoneros y de las humildes gentes de todos los centros poblados del Perú”¹². Demuestra, como en sus otros trabajos, la importancia que tiene el estudio de la historia en sus propias fuentes para presentar una imagen completa de la sociedad estudiada, porque al centrar la atención “en un teatro de tanto personaje ilustre es difícil a los humildes o cortos el merecer esta gloria y satisfacción”¹³.

Con esas afirmaciones, lo que hace es destacar que el conjunto documental más importante de la Colección es el que concierne al singular y decisivo apoyo de los pueblos y guerrillas patriotas iniciado, como hemos señalado, desde fechas anteriores a la llegada de la Expedición Libertadora y que prosiguió sin lapso alguno hasta el final de la campaña. Tal participación se extendió no sólo a los aportes materiales de toda índole, como abastecimientos y donativos en efectivo, sino a la contribución personal de individuos de los más diversos estratos sociales y raciales, sin discriminación de sexo, ni edades; reflejando así una visión auténticamente peruanista que no se dejaba guiar por planteamientos de moda y que para la autora eran unilaterales al desconocer la existencia de la voluntad de los peruanos por un destino común y no una aceptación de un proceso manejado por extranjeros.

Como sanmarquina se preocupó, asimismo, de resaltar el papel de su Alma Mater en ese proceso emancipador que no significó tan sólo el

¹¹ Temple, Ella Dunbar. *Curso Historia del Perú. Instituciones Incas*. Lima, Facultad de Letras, UNMSM, 1959, p. 4ss.

¹² Temple. *La acción patriótica del pueblo en la Emancipación. Guerrillas y montoneros*. Prólogo. Lima, Comisión Nacional del Sesquicentenario de la Independencia del Perú, Tomo V, Vol. 1º, 1974, p. III. (Colección Documental de la Independencia del Perú).

¹³ Temple. *Ob. cit.*, Prólogo, p. XV.

resultado singular o de impacto del nuevo pensamiento foráneo, o la acción decisiva de los ejércitos libertadores, sino en su más íntima esencia, el estallido final de una lenta y laboriosa preparación en la que los ideólogos de la Universidad justificaron la independencia con argumentos de índole jurídica y política. Asimismo, se reconoce su labor de historiadora al no limitarse únicamente a mirar al pasado sino que tiene una clara visión de la relación que tiene éste en el devenir histórico, es decir, con el presente y el futuro, como cuando afirma en la sesión solemne del 30 de julio de 1971 en la Casona de San Marcos que “nuestra existencia nos impone, a la vez otro imperativo: trabajar por el futuro que quizá no viviremos en los días de nuestras vidas, contribuyendo a la continuidad, a la afirmación de los ideales y de los verdaderos fines de la nacionalidad”¹⁴.

Nuestra historiadora expresó con claridad su posición respecto a una situación traumática que afectaba al Perú desde el siglo XIX: la Guerra del Pacífico y en los actos académicos de su conmemoración afirmaba:

“(…) esta fecha del 14 de febrero, ... marca también el inicio de una típica guerra de conquista (...) Esa guerra del Pacífico, a la luz de toda la doctrina jurídica desde el Medioevo, a la luz de los teólogos juristas del siglo XVI y del Derecho Internacional y de Gentes, fue guerra injusta y que, por lo tanto, conlleva al derecho de restitución o sea la devolución de lo indebidamente tomado...”¹⁵.

Y esa guerra sin justa causa, justo título, ni recta intención, la analiza nuestra historiadora sin motivaciones chauvinistas, reconociendo la falencia y responsabilidades de los grupos dirigentes pero resaltando, al mismo tiempo, el efecto que ha tenido en la eclosión del más patético y genuino sentimiento nacionalista y patriótico, así como la entrega espontánea y sin regateos del pueblo peruano, entendido como el conjunto integral de todos los estratos raciales, sociales y económicos.

Todo lo mencionado anteriormente se complementa con sus investigaciones de las informaciones diplomáticas existentes en archivos extranjeros que permite captar y esclarecer los avatares de los problemas exteriores del Perú y poner en evidencia los ideales de paz y confraternidad

¹⁴ Temple. *Boletín Informativo* (Lima, UNMSM), Año 3, 10 de agosto de 1971, N° 49, p. 28.

¹⁵ Temple. “Discurso de apertura en los Actos Académicos en la Conmemoración de la Guerra con Chile 1979” (Lima, UNMSM), 1983, pp. 28 y 97.

que han inspirado tradicionalmente a la cancillería peruana, y de esa manera comprender mejor nuestras relaciones internacionales¹⁶.

No descuidó en su tarea la relación tan importante que tiene la disciplina histórica con la Geografía y lo manifestó no solamente en trabajos como “La Cartografía peruana actual” y la “Visión Geográfica Histórica del Perú hacia 1839”¹⁷, sino que realizó una importante labor como Directora del Departamento de Geografía como lo manifestaba en su Discurso Memoria al cesar en dicho cargo:

“El Departamento ha fortalecido su posición orientadora en el ambiente académico de las instituciones geográficas, ya sea enfocando los problemas geográficos nacionales, o participando activamente como institución colegiada o por intermedio de sus catedráticos, alumnos y egresados, en los distintos planos de desarrollo socioeconómico del país. (...) El Departamento ha considerado necesario como consubstancial a su propia existencia la necesidad de adecuarse a las nuevas corrientes de la geografía actual y de asumir su responsabilidad académica frente a la comunidad nacional.”

Agregando que:

“Se ha abocado por ello intensamente a la transformación integral de sus planes y programas, tanto de enseñanza como de investigación y de trabajos de campo (...) Por su propia naturaleza las disciplinas geográficas reposan puntos de vista amplios y generalizaciones vigorosas y, a un tiempo mismo, encausarse a la interpretación de los más diversos y variados campos del conocimiento humano en función de un meditado balance en el estudio de los fenómenos significativos en el estudio de la tierra y del hombre”¹⁸.

Su trabajo histórico no descuidó tampoco las importantes relaciones entre literatura e historia, como se comprueba en el curso que ofreció de Literatura Femenina a través del período colonial en el Perú¹⁹, donde presenta su percepción de la situación femenina y de la sujeción vivida en estrecha relación con el orden jurídico y las condiciones económicas en dicho

¹⁶ Temple. *Fuentes para la Historia Diplomática peruana de la Emancipación en los Archivos Nacionales de los Estados Unidos de América*. Lima, UNMSM, 1980, pp. 11 y 26.

¹⁷ Publicados en el *Boletín de la Sociedad Geográfica de Lima* (1964) los que resumían un capítulo del libro que preparaba sobre la Historia de la Geografía en el Perú.

¹⁸ Temple. En *Gaceta Sanmarquina* (Lima), N° 16, septiembre, 1965, p. 2.

¹⁹ Temple. “Curso de la literatura femenina a través del período colonial en el Perú”. En *Revista 3* (Lima), N°1, 1939.

período. Analizando la presencia de la mujer en lo literario y religioso, reconoce la importante diferenciación que existe en la producción literaria de los siglos XVII y XVIII, así como la erudición que caracterizó a las escritoras del período borbónico. En su trabajo no solamente presenta a las diferentes representantes sino que establece una tipología de la literatura femenina.

Como se desprende del párrafo anterior, su trabajo da inicio a la recuperación de la presencia femenina en la historia nacional, no sólo en su condición de dependiente en una sociedad esencialmente masculina, sino en tanto capaz de abrirse paso en la toma de decisiones de carácter económico, como en lo concerniente a tenencia de encomiendas y en cierto manejo económico de sus bienes, pese a la rigidez de la legislación²⁰.

Captó igualmente la importancia del periodismo en sus investigaciones referidas a las publicaciones del siglo XVIII y si bien no logró culminar los proyectos que tenía al respecto ni pudo publicar todos sus estudios, es posible reconocer la importancia de trabajos como “El Investigador, periódico de 1813-1814” (1936); “Periodismo peruano virreinal (siglo XVIII)”. “El Semanario crítico” (1943); *La Gaceta de Lima del siglo XVIII. Facsímiles de seis ejemplares raros de este periódico* (1965). Son aportes pioneros para su época y demuestran su capacidad de descubrir la importancia del estudio e investigación sobre los medios de información.

Sobre sus trabajos jurídicos, basados en el tratamiento organizado de fuentes primarias (editadas o inéditas) y bibliografía para lograr un ordenamiento comparativo, éstos muestran el interés por el conocimiento tanto de los individuos, instituciones, fuentes y bibliografía, que han dejado importante huella en sus alumnos puesto que fomentó en ellos su amor a la historia, las instituciones, la cultura peruana y a la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, resaltando con la ayuda de Ciencias Auxiliares la posición rectora de nuestra universidad en América.

En relación a un aspecto importante en la obra de todo historiador, es decir, la teoría y la metodología presentes en su trabajo, es interesante tener en cuenta lo que afirma en su Discurso en Homenaje a José de la Riva Agüero al hacer la defensa de la “historia tradicional” teniendo en cuenta los cambios que se daban en esos momentos en diferentes ámbitos por la crisis en que vivía el mundo y cuyos efectos se hacían sentir en la disciplina histórica, afectando su naturaleza científica, su importancia y su proyección social. Reconoce que el conocimiento histórico debe tener sólidas bases y que si bien han existido “falsas reconstrucciones del pasado... ese pasado

²⁰ Guerra, Margarita. *Art. cit.*, pp. 112-113.

debe analizarse con rigor y serenidad propias de la ciencia” y deslinda las posiciones de la ciencia histórica y de la política, así como el peligro que significa la agresión de otras ciencias sociales, olvidando que la historia es el centro por excelencia de todas las ciencias sociales y humanas, que analiza y estudia todos los fenómenos culturales, económicos, sociales y las relaciones que mediante ellos establecen los hombres entre sí.

Por tal razón, sostiene que los historiadores deben tomar conciencia de su tarea y de la posición social de la ciencia histórica en sí y por sí. Asimismo, precisa, que los historiadores honestos de hoy están aislados y marginados del poder político y económico, y por cierto en muy distinta posición de la que ocupaban a principios del siglo. La concepción histórica debe afianzar su eficacia y su influjo, hoy más que nunca, por su visión dinámica de los hechos sociales y su exacta valoración de los cambios históricos y su proyección hacia el futuro²¹.

Naturalmente, esta posición con relación a que faltó a esa generación clausurada la participación en una lucha política ideológica abierta²², no fue compartida por otros historiadores; incluso considerando sus aportes a la etnohistoria²³ y su trabajo con gran perfeccionismo en las fuentes, así como su capacidad y voluntad de renovación en sus proyectos.

En cuanto al patrimonio monumental, al comprobar el descuido que lo afectaba, afirma en otro de sus textos: “...Se olvida, una vez más, que las cosas que significan pasado, como las que presentan linaje, para conservar estima y valor han de ser no sólo incontrovertiblemente verdaderas, sino que deben ser preservadas y respetadas en su integridad”²⁴.

Su calidad personal se observa también en la gratitud, reconocimiento y aprecio a Marcel Bataillon, colega y amigo, como se observa en “Remembranzas sanmarquinas” al preocuparse por reconocer los aspectos importantes de un gran peruano pero también americanista, su espíritu de cooperación con otros historiadores, así como los importantes hallazgos documentales realizados. Asimismo, es reconocida su exigencia en su labor docente, al igual que en el fomento de la investigación pero sin que esa actitud implicara una falta de comprensión frente a los problemas o

²¹ Temple. “En defensa de la ‘historia tradicional’”. En *Nueva Síntesis, Revista de Humanidades* (Lima, UNMSM), Año 2, N° 2, 1995, p. 116.

²² Macera, Pablo. *Trabajos de historia*. Lima, INC, Tomo I, p 12.

²³ Burga, Manuel. *La historia y los historiadores en el Perú*. Lima, UNMSM/UGV, 2005, p. 67.

²⁴ Temple. “El Inventario de la ‘Quinta de Presa’”. En *Documenta, Revista de la Sociedad Peruana de Historia* (Lima, Sociedad Peruana de Historia), I:1, 1948, p. 318.

inquietudes que afectaban a sus alumnos o la falta de estímulo o de preocupación por sus estudiantes.

Se considera que su obra ha sido muy bien caracterizada por otra historiadora peruana a quien hemos citado anteriormente, la Dra. Margarita Guerra y con sus palabras queremos concluir esta breve semblanza:

“Su obra historiográfica ofrece características muy acusadas que reflejan su personalidad y honestidad intelectual, la primera de las cuales es la valoración que hace del trabajo intelectual de quienes la han antecedido en el tratamiento de algunos temas, como en el caso del estudio de los cronistas. No se limita a dar la referencia del autor consultado, sino que, además, subraya los aportes hechos en la materia. Incluso cuando hace rectificaciones a la información defectuosa de algunos autores guarda la necesaria discreción para no desvirtuar el esfuerzo que significa todo trabajo intelectual.”

Agregando que:

“Refleja su psicología femenina en la minuciosidad con que trata de establecer la verdadera genealogía de los incas correspondiente al período colonial, linaje que es bastante difícil de seguir, tanto por la escasa información ubicada hasta entonces, cuanto por tratarse de entronques que se pierden en la bastardía o en la información defectuosa recogida en las crónicas u otros documentos. Con paciencia inagotable logró, en la mayoría de los casos, establecer las vinculaciones correctas”²⁵.

En homenaje a la destacada labor realizada por la doctora Temple en diferentes áreas del conocimiento y también por ser una mujer pionera en muchos ámbitos es que se creó, a propuesta de la autora de este ensayo, la Cátedra Ella Dunbar Temple en la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos²⁶. Asimismo, basándose en un sistema existente en universidades, se organizan seminarios o conferencias magistrales a cargo de destacados profesionales durante el año académico y de esta manera, se permite a la comunidad universitaria una continua actualización de la obra de la maestra y en problemáticas ligadas a las Ciencias Sociales y Humanidades²⁷.

²⁵ Guerra, Margarita. *Ar.cit.*, pp. 113-114.

²⁶ Según Resolución del Decanato N° 0267-D-FCCSS-2002, del 4 de junio del 2002.

²⁷ Entre los participantes se ha contando con la presencia de los profesores Michel Vovelle, Daniella Romagnoli, Jeffrey Ridder y Jaime Valenzuela.

Bibliografía

De Ella Dunbar Temple

- “Curso de la literatura femenina a través del período colonial en el Perú”. En *Revista 3* (Lima), No. 1, Julio 1939.
- “El Inventario de la ‘Quinta de Presa’ ”. En *Documenta, Revista de la Sociedad Peruana de Historia* (Lima), Sociedad Peruana de Historia, I: 1, 1948.
- Curso Historia del Perú. Instituciones Incas*. Lima, Facultad de Letras, UNMSM, 1959.
- La Gaceta de Lima del siglo XVIII: facsímiles de seis ejemplares raros de este periódico*. Lima, UNMSM, 1965.
- La acción patriótica del pueblo en la Emancipación. Guerrillas y montoneras*. Prólogo pp. iii-xxxv. Lima, Comisión Nacional del Sesquicentenario de la Independencia del Perú, Tomo V, Vol. 1º, 1971. (Colección Documental de la Independencia del Perú).
- Fuentes para la Historia Diplomática peruana de la Emancipación en los Archivos Nacionales de los Estados Unidos de América*. Lima, UNMSM, 1980.
- “Discurso de apertura en los Actos Académicos en la Conmemoración de la Guerra con Chile 1979” (Lima), UNMSM, 1983.
- “En defensa de la ‘historia tradicional’. Mensaje de adhesión al Homenaje al Cincuentenario de la muerte de José de la Riva Agüero y Osma”, Lima 15 de Diciembre de 1994. En *Nueva Síntesis Revista de Humanidades* (Lima), UNMSM, Año 2, N°2, 1995.

Sobre Ella Dunbar Temple

Basadre, Jorge, *Recuerdos de un bibliotecario peruano*. Lima, Historia, 1975.

Burga Díaz, Manuel. “Historia y antropología en el Perú (1980-1988) tradición, modernidad diversidad y nación”, <http://www.fas.harvard.edu/~icop/manuelburga.html>, 18 de junio de 2005.

----- *La historia y los historiadores en el Perú*. Lima, UNMSM /UIGV, 2005.

Delort, Robert. *Introduction aux Sciences Auxiliaires de l'histoire*. Paris, Armand Colin, 1969.

Flórez, Gloria Cristina. “Sociedades y linajes en la obra de Ella Dunbar Temple”. Conferencia ofrecida en el Homenaje por el aniversario del fallecimiento de la Doctora Ella Dunbar Temple, 2010 (inédita).

Guerra, Margarita. “La mujer y la historia: la obra historiográfica de Ella Dunbar Temple”. En *Revista Histórica* (Lima), Tomo XLI, 2002-2004.

Macera, Pablo. *Trabajos de historia*. Lima, INC, Tomo I, 1977.

Maticorena, Miguel (compilador). *Homenaje a Ella Dunbar Temple*. Lima, BNP, 1994.

ENRIQUE ITURRIAGA ROMERO (1918) CREADOR Y MAESTRO DE EXCEPCIÓN

Martha Barriga Tello

Juan Enrique Iturriaga Romero, nació en Lima el 3 de abril de 1918, es reconocido como el más importante compositor de su generación. Muy joven, y debido al trabajo de su padre, su familia radicó en Huacho donde permaneció hasta cumplir 14 años, cuando volvió a Lima para estudiar en el colegio Champagnat, (1931-1936). Su niñez, por tanto, transcurrió a orillas del mar, propicio a una amplia gama de juegos infantiles que inventaba con su hermano José, y en un ambiente apacible que fue oportuno para la introspección, y en el que su inquieta imaginación fue libre de compenetrarse con la limpieza y claridad del paisaje. En él, además, favoreció sus precoces acercamientos creativos, una influencia que se ha mantenido y puede advertirse a lo largo de sus fructíferos años como compositor.

Inicialmente optó por seguir la carrera de economía en la Pontificia Universidad Católica del Perú (1936-1940), y durante cuatro años mantuvo firme su decisión, hasta que tuvo que responder definitivamente a su llamado vocacional: la música, concretando los estudios que inició con Lily Rosay (1934-1939) y Andrés Sas (1936-1942), continuó con Rodolfo Holzmann (1945-1950) y culminó en el Conservatorio Nacional de Música (1945-1950). Desde el momento que decidió consagrar su vida a este propósito, Iturriaga no ha dejado de componer ni de estar compenetrado con la cultura universal, especialmente, con las diversas expresiones creativas y el paisaje peruanos, a la vez que ha persistido en indagar y experimentar diversas formas de expresión en el rico y complejo mundo de la música. Pero no exclusivamente la música. En todas sus composiciones recogió lo mejor de la literatura, la poesía, la historia y los modos del Perú, que aplicó igualmente a las piezas de música incidental que escribió para cine (películas de Federico Lombardi, José Luis Rouillon) y teatro (montajes de Sebastián Salazar Bondy, Julio Ramón Ribeyro, Alfonso La Torre).

Aún siendo alumno del Conservatorio su *Canción y muerte de Rolando*, con texto de Jorge Eduardo Eielson, fue reconocida Premio Nacional de Música *Dunker-Lavalle* en 1947; con el *Homenaje a Stravinsky*, en el que incluyó un cajón solista en la orquesta, recibió su segundo Premio Nacional *Dunker-Lavalle* en 1951. Sendos reconocimientos le fueron otorgados por la *Suite para orquesta* (Concurso *Juan Landaeta* del II Festival Latinoamericano de Caracas, ciudad que también lo distinguió como huésped de honor en 1957);

la *Sinfonía Junín y Ayacucho 1824* (Primer Premio otorgado por el Ejército peruano). Otros reconocimientos obtuvo por *Vivencias*, realizada para el III Festival Interamericano de Música (Washington, 1965; Primer Festival de Música de las Américas, OEA y Consejo Interamericano de Música CIDEM, Bogotá, 1984); *Pregón y Danza*; *Tres canciones para coro y orquesta*, con poemas quechuas traducidos por José María Arguedas; *Cuatro poemas de Javier Heraud*; *Cumbres*, basada en un poema de Sebastián Salazar Bondy, e *Ifigenia en el mercado*, del mismo autor; *Expresiones* dedicada a Manuel Henríquez; *Obertura para una comedia*; *De la lírica campesina*, con textos andinos (1995); *Llamadas y fuga para un Santiago*; *Desiertos*, sobre un poema de Eduardo Hopkins Rodríguez, y variadas piezas para coro de niños. En 1990 viajó a México invitado al Primer Encuentro Latinoamericano de Música en Morelia, Michoacán y el Distrito Federal, ocasión en la que se estrenó los *Cuatro poemas de Javier Heraud*. En 1992 fue invitado al VI Festival Latinoamericano de Música en Caracas, ocasión que disertó sobre *Repensar la Música Colonial hoy*.

El premio que obtuvo en 1947 le permitió viajar becado a París, donde estudió con Arthur Honegger en la Ecole Normale y con Mme. Plé-Caussade en el Conservatorio de Música (1950 y 1951). Este lapso reforzó su convicción peruanista expresada en un lenguaje universal. Sus obras se encaminan a crear tomando elementos de la tradición y de la naturaleza para inventar un elemento nuevo, a compenetrarse con la fluidez del lenguaje que escogió para expresarse, lo que implica hacer suya su significación con el lenguaje propio e intransferible de la música.

Su condición de compositor tiene dos correlatos intrínsecos: la vocación magisterial y la generosidad en ofrecer sus hallazgos. Como maestro, Enrique Iturriaga tiene merecidos éxitos en el Conservatorio Nacional de Música donde ha ejercido desde 1957. Sus alumnos, que extienden su magisterio en el tiempo y en el espacio, conocen de su paciencia y la laboriosidad que imprime en sus clases para enseñarles a usar el lenguaje musical, que les permita expresarse libre y conscientemente. Para lograrlo está en permanente búsqueda de nuevas opciones, métodos renovados y las últimas aplicaciones teóricas que estudia y analiza en profundidad. Su *Método de composición melódica*, que publicó la Universidad Nacional Mayor de San Marcos (1988), que es el resultado de su experiencia en el Programa Regional de Musicología (UNESCO-PNUD) en Lima y Quito, y del Curso intensivo de Musicología organizado por el Ministerio de Educación y Cultura de Ecuador, tuvo ese propósito, brindar las herramientas para que quienes tuvieran la inquietud de expresarse musicalmente encontraran la vía y

conocieran los modos de hacerlo, sin traicionarse. Esta iniciativa fue igualmente ofrecida a docentes y estudiantes en diversos lugares del Perú y el extranjero, donde fue invitado a ofrecer cursos que posibilitaron la difusión de los objetivos del Maestro. En 1963 fue invitado a los Estados Unidos de Norte América para visitar y conocer los sistemas educativos en música en universidades e instituciones superiores, y también a la Universidad de Chile en Santiago de Chile para participar en el Congreso Interamericano de Educadores Musicales. Al año siguiente sus pares chilenos lo seleccionaron como Jurado del Concurso de Música Chilena, en reconocimiento a su solvencia e imparcialidad. Estas cualidades fueron su característica durante los años 1953 y 1960 en su condición de crítico musical del diario *El Comercio* de Lima.

El gusto por la enseñanza, inicialmente ejercida en la Escuela Normal Superior (1953-1955), igualmente benefició a sus alumnos de *Historia de la música* y de *Apreciación Musical*, cátedras que dictó en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos durante varios años, en la Pontificia Universidad Católica del Perú, Universidad Nacional San Agustín de Arequipa y en el Conservatorio Nacional. Los jóvenes fueron conducidos a la apreciación musical desde la comprensión de su lenguaje en el contexto histórico en el que se produjo. Enrique Iturriaga procuró fundamentalmente hacerles comprender la razón por la que una pieza, la obra de arte musical, había llegado a ser como la conocemos, por qué no podría haber sido diferente, de qué manera el compositor era uno y diverso con su entorno. Una experiencia que sus estudiantes siguen reconociendo como decisiva en su formación humanista.

Su vocación como maestro también se extendió fuera de las aulas. Enrique Iturriaga, trabajador incansable y entusiasta, tuvo una larga trayectoria sanmarquina. Inició la organización de actividades culturales en la Facultad de Medicina, en la que fue co-presidente honorario del Cine Club de la Universidad, labor que luego continuó en la Facultad de Educación así como en la de Letras, en la que permaneció hasta que se retiró en 1987. Fue Director de la Revista *Letras* (1982-1987), Director de la Escuela Académico Profesional de Arte (1985-1987), y durante su gestión fue persistente en organizar cursos de extensión dirigidos a mejorar el desempeño de los docentes del Magisterio, para lo que logró convocar a los más destacados profesionales que, gustosos, colaboraron con él en este empeño de elevar el nivel de la educación. Durante su gestión supo conducir la especialidad con firmeza y también con objetivos claros, buscando su crecimiento y protagonismo en la escena cultural, cumpliendo la tarea de proyección a la

comunidad, brindando un beneficio agregado a su función académica. Igualmente logró un equilibrio en las relaciones interpersonales de docentes, alumnos y administrativos, conduciendo sus esfuerzos a objetivos comunes en beneficio del colectivo.

Iturriaga se interesó permanentemente por la historia de la música peruana, desde una perspectiva esencialmente humanista y conciliadora rescatando los aportes de sus tradiciones al arte de la música. Entre sus obras como investigador figuran “Emancipación y República, siglo XIX”. En *La Música en el Perú* (co-autor: Lima, Patronato Popular y Porvenir, 1985); *Q'eros, Pueblo y Música* de Rodolfo Holzmann (Prólogo, Lima, 1985); *La Música de Roberto Carpio* (Lima, Instituto de Investigaciones Humanísticas, UNMSM, 1986); *Alcedo y su época: La obra de José Bernardo Alcedo en la Biblioteca Nacional* (Lima, Instituto de Investigaciones Humanísticas, UNMSM, 1987).

Recibió varios reconocimientos institucionales, entre ellos la Medalla de la Cultura Peruana del Instituto Nacional de Cultura (2005), la Universidad Nacional Mayor de San Marcos le otorgó el máximo reconocimiento que confiere, la de Profesor Emérito (1987), grado que igualmente le otorgó el Conservatorio Nacional de Música del que fue Director en dos oportunidades (1973-1976, 1999-2002). La Pontificia Universidad Católica del Perú le hizo dos homenajes, el último en el año 2008. La Escuela Académico Profesional de Arte de la Facultad de Letras y Ciencias Humanas de la UNMSM lo convocó para inaugurar el año académico 2004, y la Facultad en conjunto le rindió un emotivo homenaje en la inauguración de las actividades académicas del año 2008. En el año 2003 recibió el grado de *Amanta*, la más alta distinción del Ministerio de Educación del Perú, por su labor docente. En el año 2008 viajó a España y en el 2009 a los Estados Unidos de Norte América, países que, con sendos conciertos de su obra, reconocieron su amplia y significativa trayectoria profesional. El Congreso de la República del Perú le confirió la Medalla institucional en el año 2010, condecorándolo por su prolífica e importante aporte a la música peruana. Las inquietudes y reflexiones sobre los variados temas que le interesan lo ha convertido en un innovador como artista creador, y las fronteras del Perú no le han sido suficientes, pues en otros países reconocen en él al artista, al maestro, al hombre. Enrique Iturriaga Romero se caracteriza por ser un profesional cuya amplia generosidad, capacidad de comprensión y tolerancia le han permitido realizar una prolífica actividad creativa musical y docente, así como ha inculcado en sus alumnos y amigos la permanente búsqueda para alcanzar objetivos personales y colectivos.

Esta es una pequeña reseña de una trayectoria admirable, así como el reconocimiento y el respeto a la combinación armónica que constituye la persona y el artista Enrique Iturriaga Romero, desde la admiración al profesional, y el afecto de una amistad fraterna de muchos años.

Bibliografía de Enrique Iturriaga Romero

Antología de la Música del siglo XX. Perú: Vol. III (Con textos referidos a los compositores incluidos) (UNESCO).

Música Coral Peruana, Vol. 11. (UNESCO). Prólogo.

“Emancipación y República, siglo XIX”. En *La Música en el Perú* (co-autor: Lima, Patronato Popular y Porvenir, 1985).

Q'eros, Pueblo y Música de Rodolfo Holzmann (Prólogo, Lima, 1985).

La Música de Roberto Carpio (Lima, Instituto de Investigaciones Humanísticas, UNMSM, 1986).

Alcedo y su época: La obra de José Bernardo Alcedo en la Biblioteca Nacional (Lima, Instituto de Investigaciones Humanísticas, UNMSM, 1987).

Homenajes musicales

Programa del pianista Ingram en Leningrado y Moscú. *Interpretación de piezas de Enrique Iturriaga*.

Coro The Interamerican Chamber singers: “Las Cumbres”. Kennedy Center de Nueva York.

Concierto de la Orquesta Sinfónica de México: “Homenaje a Strawinski”.

Concierto de la Orquesta Sinfónica Nacional del Perú: “Canción y muerte de Rolando”.

Programa del VI Festival Internacional de Coros en la Universidad de Guayaquil (Ecuador): “Las Cumbres”.

Foro Internacional de Música Nueva en México D. F. “Vivencias”: Orquesta Sinfónica de México.

Estructuración del programa radial “Pequeña Enciclopedia musical”. Lima.

Menciones en obras especializadas

Harvard Dictionary of Music. 2ª. ed. Cambridge, Mass., 1970, 663.

La Música en el Perú (1940-1967). Enrique Pinilla. En *La Música en el Perú*. Lima, Popular y Porvenir, 1985 (170- 172).

Historia del Perú. Juan Mejía Baca y en ediciones posteriores.

La Música en América Latina por Gerard Béhaqqe. Monte Avila, 1983 (439-440).

Composiciones

“Canción y muerte de Rolando” (voz y orquesta). Textos de Jorge Eduardo Eielson, (1947).

“Suite para Orquesta”, 1957.

“Preludio y Danza”.

“Obertura para una comedia”.

“Vivencias” (Cuatro fragmentos para orquesta), 1965.

“Homenaje a Strawinski”, (1971).

“Sinfonía Junín y Ayacucho”.

“Tres canciones para coro y orquesta”. Textos de José María Arguedas.

“Cumbres” (Coro a capella). Textos de Sebastián Salazar Bondy.

“Ifigenia en el mercado”. Textos de Sebastián Salazar Bondy.

“Pregón y danza” (Para piano).

Música incidental para todas las obras dramáticas de Sebastián Salazar Bondy.

Música para “Santiago el pajarero, vida y pasión”. Drama de Julio Ramón Ribeyro, montaje por el grupo Alforja.

“Quintín Cumpa-madera y agua”. Película para T.V. Centro de Teleeducación de la Pontificia Universidad Católica del Perú (CETUC).

“El cuervo blanco”. Cuento de Carlos Eduardo Zavaleta (Música para el CETUC).

“Tristes querellas”. Cuento de Julio Ramón Ribeyro (Música para el CETUC).

“Las botellas y los hombres”. Cuento de Julio Ramón Ribeyro (Música para el CETUC).

“Escuelas Azules” (Música para el CETUC y el NDR de Alemania).

“Historia de Ichic Ollqo” (Música para el CETUC y el NDR de Alemania).

“Poncho verde” (Música para el CETUC y NDR de Alemania).

“Cuzco. La ciudad y su gente” (Música para el CETUC y el NDR de Alemania).

“Puno. Los hombres del Lago sagrado” (Música para el CETUC y el NDR de Alemania).

“La Sierra. Donde la vida se organiza” (Música para el CETUC y el NDR de Alemania).

“La Selva. El monte herido” (Música para el CETUC y el NDR de Alemania).

“El desierto. El cerco incesante” (Música para el CETUC y NDR de Alemania).

“Pregón y danza”. *Antología de Música Peruana*. Vol. II (piano).

“Pequeña suite para violín y cello”. *Antología de la Música Peruana*. Vol. 11

“Desiertos” sobre poema de Eduardo Hopkins.

Participación en certámenes académicos

Curso de Educación musical. Organizado por el Programa Regional de Musicología (PNUD-UNESCO), la Escuela Nacional de Música y el Instituto Nacional de Cultura. Lima, 1979.

Curso del Programa Regional de la UNESCO. Especialista invitado. Quito, 1979.

Curso Intensivo del Programa Regional de Musicología. Docente invitado. Quito, 1980 (para docentes de la costa ecuatoriana).

Curso Intensivo de Musicología. Organizado por el Ministerio de Educación y Cultura del Ecuador, para docentes en ejercicio de todo el país (Docente invitado).

La OEA y el Consejo Interamericano de Música (CIDEM), hacen participar su obra “Vivencias” en el I Festival Musical de las Américas. Bogotá, 1984.

La Fundación Pro-Música de Colombia y la OEA lo invitan a asistir al I Festival Musical de las Américas, 1984.

WALTER PEÑALOZA RAMELLA (1920-2005)

LA CONDICIÓN HUMANA Y LA EDUCACIÓN

Javier Molina Ureta

“Estas dos criollas, que florecen imprevistas en un rincón perdido de la mayor soledad, representan para mí, claro está, no más que el nivel mínimo de la criolla. Pero en ella germinalmente está la prefigura de la cima de este tipo de mujer, irreal de puro real, a la vez cotidiana e inverosímil”

José Ortega y Gasset¹

Walter Peñaloza Ramella nació en Lima en 1920. Realizó sus primeros estudios en el colegio Anglo-Peruano, que después se llamaría ‘Colegio San Andrés’. Siguió estudios en la Facultad de Letras de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, logrando los grados de Bachiller en Humanidades en 1943 con una tesis acerca de la *Evolución del conocimiento belénico* y el grado de Doctor en Filosofía en 1946, con una tesis titulada *La deducción trascendental y el acto de conocimiento racional*.

Su labor tanto intelectual como profesional la orienta hacia la educación. Desde sus inicios asume el rol de la enseñanza secundaria en Lima. Fue llamado a participar como profesor en el recién fundado “Colegio Militar Leoncio Prado”, donde dictó los cursos de ‘historia de la cultura’, ‘psicología’ y ‘lógica’. Igualmente inicia su labor como docente universitario y en 1948 es llamado por la “Universidad de Río Piedras” de Puerto Rico para que dicte un curso de filosofía, labor que realizará hasta 1951. Su nombre está muy vinculado a la “Escuela Normal Central de La Cantuta” fundada en 1953, y posteriormente llamada “Universidad Nacional de Educación Enrique Guzmán y Valle”, y en donde cumplió funciones de dirección por espacio de 10 años. Hacia 1963 fue nombrado embajador del Perú ante la República federal de Alemania, cargo que desempeñará hasta 1969. A su retorno participó en la comisión que elaborara la reforma educativa peruana

¹ Ortega y Gasset, José. Prólogo a la versión española del libro de Marcoy, Paul. *Viaje por los valles de la quinua*. Buenos Aires, 1940. Aquí Ortega entiende por ‘criollas’ una referencia a dos mujeres representativas del altiplano, descritas en la obra de Paul Marcoy y comentadas por Ortega.

de 1972, dirigida por Emilio Barrantes, manteniendo roles de asesoría y dirección en la implementación de la misma reforma hasta 1978, año en que fue contratado por la “Universidad del Zulia” en Venezuela como asesor de los programas curriculares. Residió en Venezuela 22 años. A su retorno a Lima en 1991 participó en diversas tareas de asesoría, conferencista magistral y promotor de diversas actividades académicas en el país. Recibió la Palmas Magisteriales en el grado de Comendador y la Gran Cruz de la Orden del Sol. Falleció en octubre del 2005. Su cuerpo recibió los honores en la Casona de San Marcos.

Entre sus principales obras destacan: *Estudio sobre las categorías de Aristóteles* (1940); *La evolución del conocimiento helénico* (1943), tesis de bachiller; *Lógica, Metodología y Ética* (1948, 1951, 1954 y 1957); *Historia Universal: Oriente y Grecia* (1949 y 1952); *Estudio acerca del conocimiento* (1955), producto de sus clases magistrales en Puerto Rico; *El conocimiento inferencial y la Deducción Trascendental* (1962) reelaboración de su tesis doctoral; en col. con Antonio Lozano y Alberto Saberbein, *Sicología* (4ª ed., 1964); e *Introducción a la Filosofía y Lógica* (4ª ed., 1964, 1965); *El discurso de Parménides* (1973), inicio de un proyecto de ediciones de textos clásicos; *La racionalización del trabajo docente* (1977); *Tecnología Educativa* (1979); *La masificación estudiantil*, coautor (1980); *El currículum integral* (Maracaibo, Venezuela, 1983, Lima, 1995, 2000); *La formación de profesionales eficientes*, coautor (1984); *El algoritmo de la ejecución del currículo* (1986); *La Cantuta: Una experiencia en educación*, (1989), y *Los propósitos de la educación* (2003).

El presente artículo, por las características de la publicación, debe concentrarse a cómo en el pensamiento de Peñaloza está implícita- o explícitamente una posición, una contribución a la cuestión referida a la condición humana. Ciertamente desde diversos ángulos podemos toparnos con una temática que es esencialmente filosófica, y que en el caso de Peñaloza acompaña a ello el hecho de haberse dedicado gran parte de su vida a la educación, tema que directa o indirectamente remite al tema, materia de nuestra indagación: la condición humana.

Más allá de establecer un seguimiento general de sus ideas acerca del quehacer educativo, o del itinerario intelectual realizado por Peñaloza en lograr entender y postular modelos adecuados al proceso formativo en el educando, hemos elegido algunas reflexiones tomadas de diversas revistas de educación, publicadas particularmente a partir de los años '90 y que nos puede dar algunas luces para el seguimiento de su modo de entender las tareas de formación, tareas que ciertamente tienen supuestos acerca de lo humano y de la condición humana. Particularmente quiero referirme a un

artículo publicado por la revista *Autoeducación*, revista trimestral de educación popular, editada por el “Instituto de Educación Popular” de Lima, de fecha marzo de 1992, titulado “El que tiene una formación integral y un sentido ético moral”.

El eje sobre el que gira la reflexión de Peñaloza en el citado artículo es señalado por el mismo autor: “Caminamos como el cangrejo”. En el pensamiento de Peñaloza se da la convicción de que en materia educativa, en lo que se refiere a sus concepciones, planes y proyectos, el Perú se halla en un estado de franco retroceso. Este nivel de retroceso actual lo refiere a pérdidas de criterios que en otros tiempos marcaron la dinámica de las políticas educativas en el Perú.

Dos hechos considera Peñaloza marcaron una concepción pedagógica de proyecciones estratégicas para bien del país: en primer lugar el Convenio Perú-Boliviano suscritos en 1945 entre los ministros de educación del Perú y de Bolivia en el que se abordaba la educación rural como tarea a emprender en ambos países, postulando una educación vinculada a las comunidades y sus necesidades como base de un plan educacional. De ese modo se ponía frente a una visión educacional que marginaba tanto el conocimiento regional como cultural de aquellos grupos humanos no urbanos. La importancia de impartir la enseñanza escolar en lengua materna era un supuesto fundamental que incluso por sentido común puede ser reconocido como elemento básico del quehacer educativo. Peñaloza considera que ese proyecto de educación “fue verdaderamente una brillante solución al problema de la educación rural”. Los modelos vigentes, ajenos y opuestos a tales perspectivas generan un proceso de “aculturación” en los educandos, sometiendo a los alumnos a un proceso de urbanizarlos a la fuerza, imponiéndoles una educación “informativa, cognoscitiva”. La necesidad de establecer un vínculo entre educación y el medio ambiente en donde se desarrollan las comunidades, fue reconocida, como elemento constituyente, ya en el pensamiento de Platón, leemos: “Debemos recordar entonces que cada uno de nosotros será justo en tanto cada una de las especies que hay en él haga lo suyo, y en cuanto uno mismo haga lo suyo”². Ya aparece entonces la idea de que la vida en un Estado presupone la realización adecuada de las funciones según una diversidad de especies o partes del cuerpo social, no según una uniformidad, o según una marginación, que, en nuestro caso nacional, se llama olvido, de ahí el

² Platón. *La República*. Madrid, Ed. Gredos, 1992, pp. 237, 441 d15.

concepto de ‘pueblos olvidados’. Y 2300 años después, podemos reafirmar con Peñaloza que “caminamos como el cangrejo”.

Un segundo hecho del pasado que auspició perspectivas estratégicas para el buen rumbo de la educación nacional fue, siguiendo el pensamiento del autor, la reforma de la educación planteada en el año 1972, en donde participaron, aparte de Peñaloza, educadores de la talla de Emilio Barrantes y Augusto Salazar Bondy, entre otros.

Peñaloza reivindica los logros de esa reforma, en donde se plasmó la idea de un currículo integral, ya diseñado en la Escuela Superior de la Cantuta. En contraposición a esto, considera Peñaloza que la actual concepción educativa tiende a ser unilateralmente teoricista, se educa para saber pero no para actuar, para conocer pero no para hacer. A esto se suma el hecho de que, según Peñaloza, el actual modelo educativo tiene una estructura longitudinal, de por sí discriminatoria y frustrante. Longitudinal en el sentido de vertical y jerarquizante. Contrario a esto postula el autor un modelo educativo de carácter horizontal, es decir, en relación con las necesidades de la población y del país, idea incorporada en la reforma educativa de 1972. Una de las vías planteadas por la entonces nueva ley de 1972 fue la creación de las ESEP (Escuelas Superiores de Educación Superior). Se podría considerar como manifestación del carácter no horizontal del actual modelo educativo en el hecho de no impulsar la educación pública, y favorecer la educación privada, lo cual genera de por sí la eliminación de los sectores de escasos recursos a la población educativa³.

³ En la Exposición de Motivos del D.L.19326 “Ley General de Educación” en su sección V, leemos: “La composición tan diversa y contrastada de los sectores sociales en el Perú incluye áreas de población rural gravemente deprimida. La Ley concibe como un proyecto integral, prioritario y específico, la atención educativa de estas áreas. Se trata de enfrentar la realidad de una vasta población que, como resultado de una política de marginación, no ha sido debidamente considerada en su verdadera importancia ni con sus propias características... considerando la condición socio cultural y económica de este gran sector de la sociedad peruana cuyos rasgos específicos derivan de una situación marginal, producto a su vez del subdesarrollo”. Sin embargo, líneas más abajo leemos: “No se trata de una ‘educación rural’ sino de educación para las áreas rurales, con características propias que, sin embargo, no impiden la **apertura de posibilidades de movilización social vertical. Además, los programas correspondientes tienen prioridad en función de la necesidad de apoyar el proceso de la reforma Agraria**” (subrayado nuestro). Crítico de esta ley fue el filósofo Luis Felipe Alarco (1979). Cabe resaltar que la ley establecía explícitamente, como tarea educativa, el propiciar “una movilización vertical”, es decir, desde arriba, es decir, desde Sinamos, Confederaciones Agrarias creadas ad-hoc., etc., etc.

Peñaloza considera que una verdadera educación es aquella que respeta la personalidad de cada pueblo, estimulándola y haciéndola crecer. Cuando al educando de una comunidad se le separa de su propio ambiente que constituye su medio cultural, se destruye con ello sus tradiciones y formas de vida, obligándolo a asimilar conocimientos que no le reportan en nada a su desarrollo. Peñaloza se refiere particularmente a las comunidades selváticas.

En un acápite del mismo artículo, subtítulo “Conductismo, una tecnología de la dominación” considera Peñaloza que una de las causas del decaimiento y descomposición de la educación peruana es la “tecnología educativa conductista”, que, entre otras cosas delimita el quehacer educativo a enseñar “conductas verbales y motrices, observables y medibles”. Se trataría de que el alumno logre repetir una “conducta verbal”, más allá de sus niveles de comprensión, disposiciones e individualidad y convertirlos en seres meramente repetitivos, volviendo a una instrucción memorística.

Hablar de conductismo es hablar propiamente de una corriente psicológica que en sus proyecciones científicas llega a tener consecuencias en la pedagogía. Sus representantes más significativos son J.B. Watson, Burrus F. Skinner, Iván Pavlov entre otros, los cuales dejan de lado en sus estudios, centrados en el comportamiento (behaviour), todo componente subjetivo, como por ejemplo, la consciencia, o la motivación interior. Watson llega a separar el ‘aprender’ como tema a analizar por la psicología y la educación. Esta corriente considera que no debe incorporarse al estudio científico los estados interiores del sujeto, que no son observables ni medibles. De ahí resulta que del mismo modo como descubrimos acciones y reacciones en los animales, así podemos establecer ciertas reglas y leyes de conducta en el comportamiento humano, podemos incluir modelos pedagógicos tales como el premio, una vía para el logro de éxitos de lo que se considere buen comportamiento. Cabe preguntarse si el modelo conductista ha penetrado en la educación nacional, como lo afirma Peñaloza, y de qué modo y grado.

Finalmente se refiere Peñaloza a la necesidad de considerar el carácter pluricultural de nuestra realidad, y esto debe incluirse en los modelos curriculares, los cuales, más allá de centrarse en el detalle, auspicien el contacto y participación de padres y vecinos de la comunidad en la elaboración de tales proyectos curriculares, debiendo ser colocado el currículo propuesto por la autoridad ministerial sólo como un marco de referencia a ser completado por la participación de cada grupo a los que esté destinado. Hoy se habla de ‘participación ciudadana’, la cuestión sería de qué modo esa buena idea pueda ser implementada como lo plantea Peñaloza, de

modo que siempre pueda ser escuchada la voz de los interesados y superar el espíritu centralista empozado en las mentalidades gubernamentales e institucionales.

Peñaloza antepone a una enseñanza puramente cognoscitiva y teoricista el formar un maestro que posea ‘una concepción del mundo’⁴. Concepción del mundo nos remite a lograr una idea de conjunto respecto a cada época, medio, horizonte cultural, más allá de la disciplina a la que el maestro esté especializado.

En 1981 Ortega, manifiesta lo siguiente:

“[...] el factor más importante de la condición humana es el proyecto de vida que inspira y dirige todos nuestros actos. Cuando las circunstancias nos estorban o impiden ser el personaje anticipado que constituye nuestra más auténtica realidad, nos sentimos profundamente inhibidos. Esto mismo manifiesta que no cabe hablar de dificultades y facilidades, de cosas más o menos graves, así en absoluto. Una circunstancia determinada sólo es difícil o grave en realidad frente a un programa vital determinado [...]”⁵

Esta idea planteada por Ortega se ubica en muchos aspectos dentro de las ideas pedagógicas que apreciamos en Peñaloza: pedagogía entendida como factor al interior de una realidad que necesariamente tiene que ser vista en su conjunto. De ese modo nos abrimos a una pregunta que incluye y rebasa al quehacer educativo, a saber, qué educar y para qué educar. Abordar esta cuestión apunta a asumir la educación en sus dimensiones integrales y supeditadas a realidades que están más allá de la educación misma como actividad profesional, y que podríamos denominar, los fines de la educación, cuya realización o frutos no está en la educación misma, sino en la constitución feliz de un ciudadano bien formado. Cuando Peñaloza insiste en

⁴ Ver al respecto: Guillermo Dilthey (1974), “Teoría de las concepciones del mundo”, traducción de Julián Mariás, publicado por la Revista de Occidente. En esta obra expone Dilthey una tipología de las visiones del mundo a través de la historia hasta llegar a las corrientes más contemporáneas. Esa asimilación planteada por Dilthey sólo es posible restableciendo el lugar que le compete a la filosofía en la formación humana, tanto en la del maestro, como en la educación en general. Cabe recordar que la materia ‘filosofía’ ha sido separada desde los años ’90 de los cursos que comprenden la educación secundaria en el Perú, perjudicando tanto a unos como a otros, y dejando de lado entre otras cosas toda la contribución acerca de la enseñanza de la filosofía en la educación secundaria, que fuera realizada por muchos e importantes filósofos y pedagogos peruanos, Peñaloza incluido.

⁵ Ortega y Gasset. “Lo que más falta hace hoy” (conferencia). *Meditación del pueblo joven y otros ensayos sobre América*, 1981, p. 182.

la dimensión integral de la educación, ella es justamente el reto al cual no debe renunciar el proceso educativo, una educación integrada al proceso cultural más pleno, al cual está llamado el educando, para consigo mismo, así como para con su medio. El maestro, visto entonces más como auspiciador de potencialidades por descubrir y por expandirse, no debe ser el maestro que ha de pre modelar, pre diseñar lo que espera del alumno como un producto a colocar en la sociedad. En otras palabras, que la educación no vaya a devenir un estorbo a las realizaciones de cada educando en sus expectativas de vida y que entonces, el educando vaya desarrollando sus propias potencialidades, y que no devenga el quehacer educativo en una camisa de fuerza que deforme y ahogue sino que por el contrario ayude a formar y a dar a luz las realizaciones de vida de los educandos.

En la introducción a su libro *Introducción a la filosofía y Lógica*⁶ señala el autor referencias importantes de su manera de entender la filosofía y cómo ésta se vincula al ser humano en general. Considera que todo ser humano requiere de poseer una filosofía, pues sin ella nuestra vida carecería de asidero e iríamos como “un barco a la deriva”. Es la filosofía la que nos permite poseer una concepción de vida y nos da seguridad en nuestro caminar. Por tanto la filosofía no es algo alejado de la realidad no separado de la vida del hombre. Para Peñaloza, la filosofía estudia en primer lugar la vida y la realidad, forma parte de nuestra concepción acerca de ella y brinda esa seguridad necesaria para la vida humana.

Peñaloza considera necesario el confrontar siempre nuestras concepciones de vida, que es un modo de filosofar, y confrontarlas con el momento y la época que vivimos para reafirmar nuestras discrepancias o reconocer nuestras propias incoherencias. De ese modo, al introducir y valorar las dimensiones históricas de lo humano, reflejadas en el realce que hace del concepto de ‘época’, descubrimos en Peñaloza elementos propios de su comprensión filosófica que lo ubican en una tradición antropológica o de reafirmación del rol de la consciencia histórica, propia de autores como Ortega o Dilthey, quienes igualmente colocaron tales factores en los ejes importantes de sus respectivas filosofías. Cito a Peñaloza: “En el fondo de todo filosofar existe un anhelo antropológico: el deseo del hombre de saber a qué atenerse respecto a sí mismo, respecto a su relación con Dios y respecto a su relación con el universo”⁷.

⁶ Peñaloza. *Introducción a la filosofía y Lógica*. Colegio Militar Leoncio Prado, 1965.

⁷ *Ob. cit.*, p. 21.

En el capítulo titulado El problema del hombre de su *Introducción a la filosofía y Lógica*, Peñaloza propiamente desarrolla muchos aspectos de su filosofía respecto a la pregunta por el ser humano. Lo expone partiendo de un esquema de concepciones o visiones del mundo que han marcado el mundo occidental. Considera que particularmente han sido tres las grandes concepciones del mundo desarrolladas a través del tiempo: la concepción del mundo según los griegos, el hombre en la concepción cristiana, y finalmente la concepción naturalista del hombre, propia del mundo moderno. Ésta se manifiesta, siguiendo la exposición de Peñaloza, fundamentalmente en la destrucción de la concepción cristiana, en la presencia de una concepción materialista, determinista, en donde el individualismo es visto desde una posición atomista, disgregante, que Peñaloza la sintetiza en el pensamiento de Bertrand Russell, con el cual, finalmente, culmina en que el hombre deja de tener una posición en el mundo y carece de valor⁸.

Frente al avance del naturalismo Peñaloza considera que algunas corrientes contemporáneas intentan frenar tal avance, como es el caso de filosofías de carácter subjetivistas, sin embargo Peñaloza no cita ningún autor representativo de esta corriente en el mundo contemporáneo, en donde por ejemplo, el existencialismo pudiera ser una corriente digna de mencionarse; Peñaloza desarrolla al respecto sólo una reflexión personal. Señala como otras corrientes filosóficas contemporáneas que mantienen una posición crítica frente al naturalismo, corrientes filosóficas formalistas dentro de las que, según el autor, están influidas por el pensamiento de Francisco Brentano y Edmundo Husserl y su fenomenología. Corrientes biológicas de comienzos del siglo XX también son mencionadas, particularmente la representada por Hans Driesch quien plantea una comprensión orgánica y unitaria del universo, contraria a una explicación material, mecánica. También menciona corrientes filosóficas que profundizan el rol de la consciencia en la comprensión del ser humano. Al respecto Peñaloza sólo lo menciona a modo de reflexión personal sin llegar a personificar el tema en filósofos que hayan hecho de ello la base de una filosofía, particularmente en el siglo XX⁹.

⁸ Peñaloza se remite en su crítica particularmente a la obra de Russell *Misticismo y Lógica* (1961), de la cual extrae un extenso pasaje, donde Russell expone sus planteamientos, con los cuales polemiza Peñaloza. Cabe señalar que Peñaloza mantendrá su crítica a planteamientos naturalistas de la filosofía contemporánea, manifestada posteriormente en su crítica al conductismo o behaviorismo, corriente también cercana a Russell.

⁹ Autores contemporáneos que particularmente se hayan dedicado a la consciencia como problema filosófico podemos mencionar a Edmundo Husserl, Karl Jaspers y Martín

Finalmente Peñaloza antepone a una concepción naturalista del ser humano, en donde se convierte al ser humano “en un animal más”, su propia filosofía, cito: “Solo el hombre es capaz de actuar de puente entre la realidad del mundo y la idealidad de los valores; solo el hombre es capaz de objetivar su espíritu y crear una cultura. Por donde, una vez más, ha surgido el carácter privilegiado del ser humano”¹⁰.

Heidegger. Acerca de la consciencia histórica, Erich Rothacker, E. Troeltsch, Guillermo Dilthey, Karl Löwith, entre otros.

¹⁰ Peñaloza, 1965, p. 175.

Bibliografía

De Walter Peñaloza Ramella

Evolución del conocimiento helénico. Lima, 1946

Estudio acerca del conocimiento. Lima, 1955

El conocimiento inferencial y la deducción trascendental. Lima, UNMSM, 1962.

Introducción a la Filosofía y Lógica. Lima, Ed. Colegio Militar Leoncio Prado, 1965

El discurso de Parménides. Lima, UNMSM, 1973.

La Racionalización del trabajo docente. Lima, 1977.

Tecnología educativa. Lima, Escuela Empresarial Andina del Convenio Andrés Bello, 1980.

“El que tiene una formación integral y un sentido ético moral”. *Autoeducación.* Revista trimestral de educación popular, Año XII, N° 33 (Marzo), 1992.

El currículo integral. Lima, Optimice Editores, 1995,

Los propósitos de la educación. Lima, Fondo Editorial del Pedagógico de San Marcos, 2003.

Otras referencias bibliográficas

Dilthey, Guillermo. *Teoría de las concepciones del mundo* (Madrid), Revista de Occidente, 1974.

Ortega y Gasset, José. *Meditación del pueblo joven y otros ensayos sobre América* (Madrid), Revista de Occidente en Alianza Editorial, 1981

Platón. *La República*. Introducción, traducción y notas por Conrado Eggers Lan. Madrid, Ed. Gredos, 1992.

Russell, Bertrand. *Misticismo y Lógica y otros ensayos*. Buenos Aires, Ed. Paidós, 1961.

FERNANDO CABIESES MOLINA (1920-2009)

Martha Berrocal Angulo

Fernando Cabieses Molina nació el 20-IV-1920 en México y falleció en el Perú, el 13-I-2009, por causas naturales, a los 89 años de edad; sus padres fueron Eduardo Cabieses Valle Riestra y Alicia Molina Font. Nuestro personaje, quien a futuro vendría a convertirse en un gran humanista, título más consagradorio que el de destacado médico neurocirujano peruano con que los círculos médicos lo reconocían, dedicado a la investigación de la etnofarmacología y la etnobotánica del Perú, fue posiblemente el hombre que más sabía sobre medicina tradicional y plantas medicinales. En la fecha en que nació, su padre se desempeñaba como embajador en el consulado peruano, en una época donde se desarrollaba la revolución mexicana.

Desde muy pequeño se destacó por su peculiar sentido de responsabilidad y su orientación a ser naturalista, aficionado a la botánica. A los 15 años salió de México y regresó al Perú con su padre. Después de efectuar sus estudios de secundaria en el colegio Champagnat, de los hermanos maristas, cursó estudios en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, en las Facultades de Ciencias Biológicas y Medicina, de 1937 a 1945, culminando simultáneamente medicina y ciencias biológicas.

Estudiaba botánica intensamente y fue discípulo de Augusto Weberbauer, el botánico alemán que escribió el libro de la flora peruana. Desde estudiante acompañó al Dr. Carlos Monge, decano de la Facultad de Medicina con quien iba a la sierra del Perú a realizar investigaciones. Al graduarse de doctor siguió trabajando con Monge y hacía cirugía en la Clínica Delgado.

Asimismo cuando estudiaba medicina se interesó por las ciencias neurológicas y cursando el tercer año de medicina inicia su trabajo como Jefe de Prácticas de Anatomía y Fisiología Humana, en la cátedra a cargo del profesor Alfredo Levi Rondón mostrando especial predilección por la neuroanatomía y neurofisiología. Su tesis de Bachiller en Medicina en 1946 fue *El Sistema Nervioso Vegetativo Cardiovascular y la vida en las alturas*, publicado en los anales de la Facultad de Medicina; el mismo año se presentó para adoptar el grado de Doctor en Ciencias Biológicas con la tesis: *La acción antifatigante de la cocaína y la habituación a la coca en el Perú*, publicado en los *Anales de la Facultad de Medicina*. En este trabajo de investigación defendió las cualidades de la hoja de coca de su estigmatización.

Con su tesis de Bachiller en Medicina, realizó una investigación experimental para comprender los sistemas de adaptación que facilitan el funcionamiento cardiorrespiratorio en el llamado "soroche". Este trabajo resultó sumamente valioso para la aviación, por lo que se le invitó a los laboratorios Randolph Field (Texas) donde se realizaban estudios similares.

Se especializó en Cirugía Neurológica en los Estados Unidos de Norteamérica, en la Universidad de Pennsylvania, Filadelfia, con el profesor R. A. Groff. de 1945 a 1950, siendo uno de los pioneros de esta especialidad en América del Sur. Mientras Cabieses permanecía en EE.UU, en el Laboratorio de Anatomía y Fisiología Humana también trabajaban los estudiantes de medicina: Enrique Fernández, quien posteriormente viajó a Suiza para especializarse en neurofisiología; Ruperto Ravens quien se especializó en neuropatología en New Jersey (EEUU); Rodolfo Landa y Humberto Hinojosa, quienes posteriormente serían notables especialistas. A su regreso al Perú, en 1950, introdujo el tratamiento quirúrgico de los aneurismas cerebrales y la cirugía de la epilepsia.

Paralelamente, a partir de 1953 Cabieses se dedicó al estudio de la historia de la medicina en el Perú, iniciando sus trabajos históricos sobre la cultura médica ancestral y publicó libros que muestran que lo que era considerado historia se encontraba vigente en las zonas rurales, lejos de los centros de la medicina desarrollada, rescatando así la práctica de la medicina tradicional. Por esta razón, fundó el Instituto de Medicina Tradicional, el cual ha facilitado la articulación de la medicina oficial con la medicina folclórica, mejorando la atención de la salud en las zonas alejadas y promoviendo el estudio y la identificación de plantas medicinales para ser industrializadas y exportadas (uña de gato, maca, sangre de grado, etc.). Labor a la que se ha unido la Universidad de Salerno, a través de la fundación de la Sociedad Italo-Latinoamericana integrada por científicos peruanos, italianos y de la mayoría de los países centro y sudamericanos.

En 1956, recibió el grado de Doctor en Medicina por la UNMSM. Fue jefe de Neurocirugía en el Instituto de Enfermedades Neoplásicas (1950-1962). Fundó el servicio de Neurocirugía de los hospitales Dos de Mayo (1951-1980), Militar (1954-1962/1988-1993), de la Fuerza Aérea del Perú y del Centro Médico Naval (1957-1988), desarrollando además servicios de consultoría en numerosas provincias del país.

Dictó cursos de su especialidad en la Universidad de Miami y fue distinguido como profesor honorario por las universidades nacionales de Trujillo (1962), Cajamarca (1963), Cusco (1982) y Lambayeque (1985). De 1980 a 1986 fue profesor de Etnomedicina en la Universidad Nacional

Federico Villarreal y fue Rector Fundador de la Universidad Científica del Sur. Asimismo, fue director del Museo Peruano de Ciencias de Salud (1976-1990) y presidente fundador del Museo de la Nación (1987-1990), del Instituto Nacional de Medicina Tradicional (1990-2001) y presidente del Instituto Neurológico de Lima. Se le concedió el grado de Doctor Honoris Causa por la Universidad Inca Garcilaso de la Vega (2006).

Desde 1941 fue un activo maestro universitario y propulsor internacional de los sistemas de financiación educativa. Fundó el Instituto Nacional de Becas y Créditos Educativos (INABEC), por lo cual fue nominado miembro honorario de la Asociación Panamericana de Instituciones de Crédito Educativo. Fue miembro también de la American Medical Association, del American College of Surgeons y de numerosas instituciones académicas. Al lado de su intensa y permanente actividad realizó estudios de Biología, Antropología, Historia y Arqueología, por lo que ocupó una importante posición entre los especialistas de Etno-medicina. Organizó y presidió el primer (1979) y segundo (1988) congresos mundiales de medicina tradicional.

Durante su vida académica ha sido fundador de muchas sociedades científicas del Perú, en las que ocupó prominentes cargos directivos y honorarios así como la de miembro de 44 sociedades científicas de todo el mundo. Fue fundador y el primer presidente de la Asociación Médica Peruano-Norteamericana, manifestando su interés y contribución a las buenas relaciones culturales entre el pueblo peruano y norteamericano.

Paralelamente a su intensa y continuada labor de campo, dedicó largos periodos de estudio a la botánica médica, promocionó los productos nativos del Perú, especialmente del reino vegetal, habiendo escrito treinta y cuatro libros y más de cuatrocientos artículos científicos entre los que figuran títulos como *Tronco encefálico* (1957); *La trepanación del cráneo en el antiguo Perú*, en colaboración con B. Lastres (1960); *Los dioses vinieron del mar: ensayo etnohistórico* (1972); *Dioses y enfermedades, La medicina en el antiguo Perú* (2 Vols., 1974); *Narración de una conquista* (2 Vols., 1988); *Apuntes de medicina tradicional* (2 tomos, 1993); *Legislación y relaciones públicas en área azteca, maya y andina* (1995); *La coca: dilema trágico* (1992); (1993); *La uña de gato y su entorno* (1994); *Cien siglos de pan, 10,000 años de alimentación en el Perú* (1995); *La maca y la puna* (1997); *Abismos cerebrales* (1999); *Medicina tradicional y la prevención y control de la obesidad* (2000); *La tercera edad y la medicina casera* (2000); *Diagnóstico de la situación alimentaria y nutricional del Perú* (2000); *Antropología del ají* (2000); *Ayer y hoy (Las plantas medicinales)* (2003); *La salud y los Dioses (La medicina del antiguo Perú)* (2007).

Durante su larga trayectoria ha sido merecedor de muchos reconocimientos como médico, científico investigador y docente; entre ellos: Palmas Magisteriales (1956); Premio Nacional de Cultura Daniel A. Carrión (1951) y Garcilaso de la Vega (1961); condecoración Daniel A. Carrión (1962); Premio Roussell (1988) por su trabajo *Las plantas mágicas del Perú primigenio*; Orden Hipólito Unanue en el grado de Gran Oficial (1990); profesor emérito de la Universidad Mayor de San Marcos; medalla del gobierno de Ucrania por su contribución a la salud de las víctimas de Chernobil; distinción honorífica Amauta por la Universidad de Cuenca y Universidad Católica de Ecuador (2000) y por el Ministerio de Educación en el Perú (2002). Ejerció la Presidencia del Consejo Internacional del Instituto de Cultura Israel-Ibéricoamérica 2000, en mérito a su permanente contribución al intercambio cultural entre Israel y Perú. Asimismo, fue nombrado Amauta por las universidades de Cuenca y Pontificia Universidad Católica de Ecuador. En el Perú fue Rector Fundador de la Universidad Científica del Sur y con más de 80 años el doctor Cabieses presidió desde 1998 la Comisión Organizadora de esta universidad. Además fue integrante de la Asamblea de Transparencia y miembro del Comité Consultivo del Acuerdo Nacional, dejando un gran ejemplo de calidad humana y trabajo.

El Dr. Fernando Cabieses Molina fue un distinguido neurólogo, maestro universitario e investigador de la historia de la alimentación y la salud. Para realizar mejor la enseñanza universitaria escribió un Manual para Residentes en Neurocirugía en 1963, con una segunda edición corregida en 1985.

Pero existe algo que los grandes maestros enseñan y es la ética. “Sin ética –nos decía Cabieses– no hay buen comportamiento”; y agregaba, “portarse bien es un buen atributo”¹.

En medicina y cirugía existen métodos y tratamientos controversiales y entonces siempre estaban presentes sus enseñanzas acerca de la calidad de vida que queríamos en nuestros pacientes y concluía: “haz con ellos lo que quisieras hicieran contigo”².

Fernando Cabieses fue un hombre polifacético y apasionado en todas las áreas donde se desarrolló, en las ciencias, la política, las letras, las artes, la medicina, y como educador. En su vida se resaltaban dos aspectos: un rol formal como médico neurocirujano, investigador científico y educador

¹ Hinojosa Del Arca, Humberto. “Semblanza del Dr. Fernando Cabieses Molina”. En *Diagnóstico*, Vol. 48, N° 1, enero-marzo 2009.

<http://www.fihu-diagnostico.org.pe/revista/numeros/2009/ene-mar/47-48.html>

² *Loc. cit.*

universitario, poniendo énfasis en la formación humanista del médico. Tenía además, un rol cotidiano como etnohistoriador, antropólogo, resaltando en él su predilección por la biología, la botánica y por la farmacología; pero sobre todo manifiesta una sensibilidad intensa hacia su entorno social.

Desde muy temprano en su vida queda marcado por la época que vivió durante la lucha social en México. El recuerda cómo, durante la revolución mexicana, dos tíos suyos “fueron fusilados, uno de ellos sobrevivió y le decían 'el fusilado Molina', porque lo enterraron y se escapó de su tumba”³. Recuerda, sobre todo, la persecución religiosa, cómo hizo su “primera comunión escondido en un sótano de la ciudad de Mérida a los 11 años. Y estudiaba en un colegio de maristas vestidos de civil”⁴. Vivió una época difícil porque tomó lugar la reforma agraria con su sello campesino que la caracterizó desde su versión legal en el artículo 27 de la Constitución de 1917, y su padre quien poseía tierras, quedó sin hacienda por lo que regresó al Perú con él a los 15 años, quedando en Yucatán su madre y su hermano mayor. Le afectó mucho el cambio de sociedad, como él mismo narra, “me chocó mucho la forma como la sociedad peruana trataba al indígena, eran sirvientes. Yo vine en 1935 cuando no estaban perseguidos, pero sí excluidos por la sociedad. La revolución mexicana, en cambio, fue hecha por los indígenas”⁵.

Sánchez Castillo cita a Juan Ossio señalando que: “Fernando Cabieses rompe las trabas del etnocentrismo peruano, toma conciencia que hay problemas diferentes entre las poblaciones, y lucha porque las personas entiendan que no existen seres superiores e inferiores, por el reconocimiento de la igualdad de los seres humanos”. Concluyendo que el conjunto de su obra es la integración de todos estos conceptos”; y que “ha traspasado las fronteras de sus colegas para entender el pensamiento indígena”⁶.

Sin haber nacido en el Perú ni ser indígena, se sumerge en la comprensión de esta cultura y se integra a ella para comprender desde sus

³ Cárdenas M., Miguel Angel. “Fernando Cabieses. El sabio que amaba el alma”. En *El Comercio*. Lima, 07 de abril de 2007.

<http://www.elcomercioperu.com.pe/EdicionImpresa/Html/2007-01-01/ImEcCronicas0642823.html>

<http://www.librosperuanos.com/archivo/fernando-cabieses.html>

⁴ *Loc. cit.*

⁵ *Loc. cit.*

⁶ Sánchez Castillo, Jampiecer. Casa de La Literatura Peruana: “Fernando Cabieses”. En *Historia de la Medicina Peruana*. Lima, miércoles 4 de noviembre de 2009.

<http://historiamedicinaperuana.blogspot.com/2009/11/casa-de-la-literatura-peruana-vida-y.html>

raíces el proceso de la historia del pensamiento indigenista resaltando sus valores, desarrollo y conocimiento de su entorno. En su lucha para reivindicar la cultura indígena en cuanto a la salud se refiere, se convirtió en un símbolo de esta clase oprimida. Señala las grandes contribuciones del Antiguo Perú a la medicina mundial, no sólo en cuanto a productos sino, también, en cuanto a técnicas. Así muestra las trepanaciones craneanas, los poderes curativos de la quinina, las bondades de la coca y las posibilidades de la ayahuasca, del san pedro, del chamico y mucho más. Al rescatar la práctica de la medicina tradicional rescató también un saber que estaba marginado, postergado por el Perú oficial. Cabieses decía que la mayoría de veces lo que curaba era el contacto estrecho entre quien tenía el saber de las hierbas ancestrales, pero principalmente lo era la aproximación y comprensión del ser humano. Fue firme en su convicción respecto a la cultura indígena manteniéndose perseverante en sus conceptos hasta el fin de su vida. Gracias a él, podemos asir gran parte de nuestro pasado y proyectarnos hacia el futuro.

Fernando Cabieses nunca asumió posturas solemnes ni tuvo una actitud superior hacia los demás. Su trato fue el mismo para todos, de profundo respeto para las opiniones ajenas, tal vez debido a su insaciable curiosidad. Destacando su caballerosidad con estilo simpático, su gran humor, que cautivaba a aquellos que lo rodeaban y facilitaba su enseñanza destacando la sabiduría que poseía, sobre todo sobre los orígenes antropológicos y arqueológicos del Perú. Estaba siempre dispuesto a cuestionar todos los conocimientos y a experimentar. Compartió experiencias con chamanes y premios Nobel con la misma mente abierta.

En paralelo a su labor médica realizó un intenso programa de investigación antropológica e histórica en el campo de la salud. Estudioso y defensor de la medicina tradicional y gran difusor de las propiedades curativas de plantas como la maca o de la uña de gato, fue un investigador incansable sobre las técnicas medicinales del Perú antiguo, la papa o el ají; todo esto además de ser neurocirujano muy activo en su ejercicio profesional, reconocido en el ámbito internacional, donde muchas veces se le solicitó como asesor dentro de su especialidad quirúrgica.

Interesado en todo cuanto con el hombre pudiera conectarse: las plantas, las costumbres, las esencias de la tierra, procuró acercarse a los chamanes, explorando infatigablemente su vida y las prácticas médicas de las poblaciones prehispánicas, el valor terapéutico de las plantas medicinales de las poblaciones precolombinas; identificando las enfermedades de aquellos tiempos y evaluando la naturaleza de los tratamientos. Todo esto porque uno

de sus grandes temas de preocupación fue el tratamiento del dolor y de las consecuencias de la enfermedad en la vida de las personas.

Pero Fernando Cabieses no podía quedarse en sus descubrimientos sobre las plantas medicinales del Perú. Su afán por comprender lo que es la conciencia, lo lleva a hacer experimentos peligrosos. Para ello estableció relaciones e interactuó con los chamanes y tomó alucinógenos como la ayahuasca, que produce efectos extraños que pueden ser peligrosos. Pero Cabieses resistió, y sus conocimientos respecto de la conciencia fueron enriquecidos. Como vemos, no dejó de arriesgarse con su propia experiencia, en temas aparentemente contracorriente y poco convencionales, como la ayahuasca o el san pedro. Inclusive afrontó los prejuicios académicos que los veían como simples alucinógenos, siendo amonestado por intentar romper barreras que separaban la medicina oficial de la medicina tradicional, lo que le llevó a tomar grandes decisiones en las postrimerías de su vida, como él mismo dijo: “¿Cómo puedes pedirle a un hombre de 87 años que sea neurocirujano? Debía cambiar de carrera entonces. Y ahora estoy siguiendo otra: haciendo la historia de la medicina tradicional. Cambié mi objetivo vital de la neurocirugía a la medicina tradicional”⁷.

Como consecuencia de estas luchas, y enfrentado a un cientificismo que consideraba abolía el espíritu, tomó la decisión de retirarse del centro universitario donde fue fundador –Universidad Cayetano Heredia– para fundar la Universidad Científica del Sur, donde participó activamente, consagrado a las humanidades, hasta cerca de su fallecimiento, como Rector Emérito y en la dirección de un proyecto de investigación en búsqueda de nuevas alternativas terapéuticas de plantas medicinales peruanas para el tratamiento de la *leishmaniasis* o uta, que representa un serio problema sanitario en el Perú y que afecta sobre todo a trabajadores, campesinos y población migrante de las regiones andina y amazónica, representando un freno para su desarrollo.

Cabieses era un médico para quien “el hombre estaba animado por el espíritu”⁸. Le preocupaba siempre “curar la enfermedad, pero atender la dolencia”⁹ dando importancia la atención del paciente de manera integral. Toda vez que se desempeñó como profesor en universidades o instituciones, luchó por promocionar los productos nacionales del Perú, especialmente del

⁷ Cárdenas, Miguel Angel. “Fernando Cabieses. El sabio que amaba el alma”... *Art. cit.*

⁸ Cisneros, Luis Jaime. “Cabieses, un humanista”. En *Holismo Planetario en la Web*. “Fernando Cabieses: in Memoriam”. Lima, 18 de enero de 2009.
http://www.viajerosperu.com/articulo.asp?cod_cat=4&cod_art=1222

⁹ Cárdenas, Miguel Angel. “Fernando Cabieses. El sabio que amaba el alma”... *Art. cit.*

reino vegetal. “Siempre se permitió buscar nuevos caminos, nuevas respuestas y, sobre todo, plantear nuevas preguntas”¹⁰. En la Universidad Científica del Sur, volcó su filosofía de vida y experiencia adquirida, basada en la investigación científica. Fue intelectualmente un hombre del iluminismo y, como tal, confió en el poder transformador de la educación. Asumió el papel protagónico que el siglo le había reservado: como muchos hombres de su tiempo, procuró intervenir activamente en el proceso de difusión del conocimiento que iba adquiriendo, a través de los medios que se consideraban más idóneos. Investigador incansable, decía:

“...uno nace con el deseo de querer investigar y una vez que uno resuelve un problema, inmediatamente surgen veinte problemas más y en eso consiste la diferencia del investigador o simplemente del curioso. Yo investigué una serie de cosas desde que era estudiante. Yo siempre busqué y sigo buscando”¹¹.

Le caracterizó su sabiduría y buen humor. Muestra sus extraordinarias condiciones de maestro al enseñar a sus alumnos a tener responsabilidad e individualidad; para ser capaces de criticar ya que él opinaba que esa era la mejor manera de aprender y para darles mayor confianza, otorgaba a sus primeros alumnos el trato en primera persona. Era partícipe de la renovación de los estilos didácticos, “la buena relación profesor-alumno favorece la educación”¹². Enseñaba a los alumnos de medicina, a desarrollar el amor al paciente, se reunía con ellos mediante un pensamiento holístico y sistemático.

Con un fuerte marco teórico, Cabieses no sólo ofrece una lista de los males existentes en la época incaica y de sus posibles curas. También ofrece el contexto para entender por qué la salud y la enfermedad estaban tan ligadas a las divinidades. Sus libros se convierten así, en un valioso instrumento para conocer las concepciones del universo y de la naturaleza. Sus anécdotas, y la forma de concebir el mundo de los antiguos peruanos se engarza con cuestiones precisas sobre medicina de la época a la luz de las

¹⁰ Patrón, Pepi. “Un homenaje a un gran Maestro”. *La República*. En *Holismo Planetario*. Ref. cit.

¹¹ “Fallece Fernando Cabieses, médico e investigador de medicina indígena”. Nota de prensa del Colegio de Antropólogos de Chile. BBC Estudio Abierto. En *AIBR. Asociación de Antropólogos Iberoamericanos en Red. Portal de Antropología*. Madrid, 12 de febrero, 2009, Vol. 4, N° 1. <http://www.aibr.org/antropologia/aibr/index.php#n>

¹² Sánchez Castillo, Jampier. Casa de la Literatura Peruana... *Art. cit.*

diversas fuentes —que pueden ser crónicas, huacos o restos óseos— y que sólo evidencian la minuciosidad de la investigación. El no deja de entregar sus aportes sobre la historia y al pensamiento mágico religioso, refiriendo cómo no se pueden desligar estos aspectos. “La vida en el antiguo Perú estaba íntimamente asociada a la divinidad, al culto mágico. Este proceso, sin embargo, fue interrumpido con la conquista y se creó entonces un choque entre las concepciones occidental y andina que persiste hasta hoy”¹³.

Comprobó por primera vez, en el Perú y en el mundo, con su tesis para obtener el título de Médico Cirujano, que la forma tradicional indígena de consumir coca no era una narcodependencia, no producía ningún daño y favorecía el trabajo en grandes alturas sobre el nivel del mar, destruyendo para siempre la creencia común del hombre indígena narcotizado. Como él dijo en una entrevista:

“Hay una ley que prohíbe la hoja de coca y tiene muchos inconvenientes que son inconvenientes políticos e inconvenientes en general muy discutidos. Yo sigo pensando que la hoja de coca no hace ningún daño a la gente que la consume de acuerdo a la forma tradicional, y es la forma como es utilizada por el pueblo peruano”¹⁴.

Y respecto al uso tradicional de la coca, lo describe así: “es usar las hojas secas para consumir mascándolas y absorbiendo el jugo de las hojas. Eso es perfectamente normal con la forma de vivir de todo nuestro pueblo”¹⁵; eso para combatir el cansancio.

Sánchez Castillo cita a José Dextre cuando éste afirma que Fernando Cabieses es el “Sabio precursor de la época del Renacimiento de la Nueva Cultura Peruana”, pues contribuye a la valoración de los diferentes aspectos nacionales como la papa, las plantas, el chamanismo y la medicina; reclamaba el desprecio a las vertientes culturales ancestrales del Perú. Asimismo, Dextre

¹³ Campos B., Cynthia “Cabieses, la salud y los dioses”. En *La República*. Lima 15 de agosto de 2007. *Libros Peruanos*.

<http://www.larepublica.com.pe/content/view/171939/28/>

<http://www.librosperuanos.com/archivo/fernando-cabieses1.html>

También puede encontrarlo en: “El Perú fue un gran recinto de dioses”. En *Peru21*, Lima, 9 de setiembre de 2007.

<http://www.librosperuanos.com/archivo/fernando-cabieses2.html>

¹⁴ “Fallece Fernando Cabieses, médico e investigador de medicina indígena”. Nota de prensa del Colegio de Antropólogos de Chile... *Art. cit.*

¹⁵ *Loc. cit.*

mencionó que en sus coloquios, “Fernando contaba cómo la papa peruana salvó del hambre a Europa”¹⁶.

Dextre también resaltó sus cualidades humanitarias al manifestar:

“... predicaba con el ejemplo... rompía distancias y llevaba igualdad entre los seres humanos... nos enseñaba a ver la vida desde el punto de vista saludable, el amor a la vida, estimulaba la fidelidad y la lealtad. Enseñó a saber dudar... a acabar con la verdad vigente, pero que por sobre todo existe un Dios más allá de las creencias religiosas... enseñaba a desterrar los dogmas”¹⁷.

Cabe resaltar su altruismo, al mencionar detalles sobre la obra de Juan B. Lastres, con quien escribiera la historia de la medicina peruana. “Pero Lastres se enfermó y murió. Y yo le hice el libro y lo publiqué con su nombre: La Trepanación del Cráneo en el Antiguo Perú, otorgándole todos los créditos a Juan Lastres”¹⁸.

Fue un hombre de talento expositor, de espíritu libre y elevado, con sentido práctico de las cosas, apasionado en su extenso trabajo de investigación en su intento por servir mejor a la colectividad, ha presionado para incorporar la medicina tradicional de cada país en los planes de salud de cada gobierno. Destacó por sus dotes de bondad, rectitud, entereza, entusiasmo por toda causa noble y su gran apego a la tierra donde le tocó trabajar y vivir. “Era alegre y optimista. Estaba convencido de que se podía hacer mucho por el Perú,... siempre pensando en la manera de ayudar a nuestros campesinos en las regiones lejanas, para que fueran incorporados en nuestro país de manera positiva e incluyente”¹⁹.

Su vocación de servicio comunitario, su personalidad independiente y creativa, reconocida capacidad de gestión y claro criterio le merecieron obtener nombramientos y designaciones de alta responsabilidad, así como diversas distinciones internacionales y en el Perú, entre las que destacan las Palmas Magisteriales, de la Orden Hipólito Unanue en el grado de Gran Oficial (1990), el premio Hipólito Unanue a la Mejor Edición Científica en Medicina (1984) y la distinción Palmas Magisteriales, en el Grado de Amauta,

¹⁶ Sánchez Castillo, Jampier. Casa de la Literatura Peruana... *Art. cit.*

¹⁷ *Loc. cit.*

¹⁸ *Loc. cit.*

¹⁹ Miró Quesada Cantuarias, Francisco. “Fernando Cabieses, sabio y humanista”. *Filosofemas*. En *El Comercio*. Lima, 29 de enero de 2009, p. a4.

conferida por el Ministerio de Educación a distinguidas personalidades que han contribuido en el campo de la educación, la ciencia y la cultura. Participó activamente en la política del país, siendo modelo de cómo construir democracia, ayudando con su trabajo voluntario a generar espacios de consenso y debate entre las fuerzas políticas del país. Era un convencido de que la educación cívica era el eje del cambio y motor del desarrollo, y a través de organismos como Transparencia donde como Secretario General defendía el derecho a la memoria como única manera de sanar las heridas causadas por la violencia. También fue un entusiasta promotor del Acuerdo Nacional, convencido de la necesidad de fortalecer el régimen democrático a través de llegar a acuerdos entre representantes de diversas posiciones ideológicas y políticas.

Fernando Cabieses pasa a la historia como un sabio, como un hombre generoso, desinteresado y lleno de bondad. Se le reconoció su trayectoria nacional e internacional en el campo de la investigación, docencia y difusión del conocimiento de las plantas medicinales del Perú. Forma parte de la Historia de la Medicina del Perú, por su vida, por su obra y por su contribución a la difusión de lo hecho en el Perú en beneficio de la salud pública, ciencia y cultura peruana.

Bibliografía

- Burstein Alva, Zuño. “Fernando Cabieses Molina (1920-2009) Homenaje y semblanza”. *Rev. perú. med. exp. salud publica*, [online], abr./jun., 2009, Vol. 26, N° 2 [citado 09 Diciembre 2010], pp. 262-263. <http://www.scielo.org.pe/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1726-46342009000200022&lng=es&nrm=iso>.
- Campos B., Cynthia “Cabieses, la salud y los dioses”. En *La República*. Lima 15 de agosto de 2007. *Libros Peruanos*.
<http://www.larepublica.com.pe/content/view/171939/28/>
<http://www.librosperuanos.com/archivo/fernando-cabieses1.html>
También puede encontrarlo en: “El Perú fue un gran recinto de dioses”. En *Peru21*, Lima, 19 de setiembre de 2007.
<http://www.librosperuanos.com/archivo/fernando-cabieses2.html>
- Cárdenas M., Miguel Angel. “Fernando Cabieses. El sabio que amaba el alma”. En *El Comercio*. Lima, 07 de abril de 2007.
<http://www.elcomerciope.com.pe/EdicionImpresa/Html/2007-01-01/ImEcCronicas0642823.html>
<http://www.librosperuanos.com/archivo/fernando-cabieses.html>
- Cisneros, Luis Jaime. “Cabieses, un humanista”. En *Holismo Planetario en la Web*. “Fernando Cabieses: in Memoriam”. Lima, 18 de enero de 2009.
http://www.viajerosperu.com/articulo.asp?cod_cat=4&cod_art=1222
- “Dr. Fernando Cabieses Molina recibe el Grado de Amauta”. Lima, 10 de agosto, 2002.
<http://www.universia.edu.pe/noticias/principales/destacada.php?id=15119>
- “Fallece Fernando Cabieses, médico e investigador de medicina indígena”. Nota de prensa del Colegio de Antropólogos de Chile. BBC Estudio Abierto. En *AIBR. Asociación de Antropólogos Iberoamericanos en Red. Portal de Antropología*. Madrid, 12 de febrero, 2009, Vol. 4, N° 1.
<http://www.aibr.org/antropologia/aibr/index.php#n>

Hinojosa Del Arca, Humberto. “Semblanza del Dr. Fernando Cabieses Molina”. En *Diagnóstico*, Vol. 48, N° 1, enero-marzo 2009.
<http://www.fihu-diagnostico.org.pe/revista/numeros/2009/ene-mar/47-48.html>

Martínez, José Luís. “Dr. Fernando Cabieses Molina (1920-2009)”. En *Boletín Latinoamericano y del Caribe de Plantas Medicinales y Aromáticas*. BLACPMA, Vol. 8, N° 4, 2009, iv-v. www.blacpma.org

Miró Quesada Cantuarias, Francisco. “Fernando Cabieses, sabio y humanista”. Filosofemas. En *El Comercio*. Lima, 29 de enero de 2009, p. a4.

Personajes Distinguidos: “Fernando Cabieses Molina”. Lima, UNMSM.
<http://www.unmsm.edu.pe/sanmarcos/biografia/cabiesesf.htm>
www.unmsm.edu.pe/sanmarcos/personajes.php?val=3

Patrón, Pepi. “Un homenaje a un gran Maestro”. *La República*. En *Holismo Planetario en la Web*. “Fernando Cabieses: in Memoriam”. Lima, 18 de enero de 2009.
http://www.viajerosperu.com/articulo.asp?cod_cat=4&cod_art=1222

“Pregúntele a Fernando Cabieses”. Redacción BBC Mundo. BBC Estudio Abierto.
http://news.bbc.co.uk/hi/spanish/forums/estudio_abierto/

Reaño, Guillermo. “No debemos abandonar el culto al agua. Una entrevista con Fernando Cabieses”. Lima, 3 de febrero de 2009.
http://www.viajerosperu.com/articulo.asp?cod_cat=13&cod_art=1249

Sánchez Castillo, Jampieer. Casa de La Literatura Peruana: “Fernando Cabieses”. En *Historia de la Medicina Peruana*. Lima, miércoles 4 de noviembre de 2009.
<http://historiamedicinaperuana.blogspot.com/2009/11/casa-de-la-literatura-peruana-vida-y.html>

MARTÍN LASSÈGUE MOLÈRES, OP (1926-2003)

María Luisa Rivara de Tuesta y
Emilia Figueroa Galup

Religioso dominico*. Hijo de Juan Bautista Lassègue y María Molères, nació el 08-II-1926 en Saint Pée sur Nivelles en un pueblo vasco francés en los Pirineos Atlánticos. Su nombre religioso es Juan Bautista, que también emplea para firmar algunos textos. Sus estudios secundarios los realizó en el Colegio de Hasparren (1938-1946) y los superiores en las universidades de Burdeos, París y Toulouse, obteniendo en las dos primeras el grado de Lic. en Letras Clásicas (1950), y en La Sorbona y en el Institut d'Etudes Hispaniques el grado de Lic. en Letras Modernas y el Diploma de Estudios Iberoamericanos con la tesis *Pío Baroja: positivismo y modernismo dentro de la generación del 98* (1952). Continuó estudios eclesiásticos en el Studium Generale dominicano de Toulouse y del Saulchoir (Francia, 1954-1962): ciclos de Filosofía (tres años) y de Teología (cuatro años), obteniendo el grado de Lector con la tesis *Le surnaturel: philosophie, théologie et histoire, autour de fray Luis de León, à l'école de Salamanque au XVIè Siècle* (1962). Optó grado de Dr. en Filosofía y Letras en la Universidad de Toulouse-Le Mirail con la tesis *Los comentarios de fray Luis de León al texto del libro bíblico de Job* (1966). Paralelamente siguió estudios de Psicología Clínica en el campo universitario y en el Hospital psiquiátrico de Montpellier (1962-1965). Prosiguió esta especialidad en Montevideo, con estadías en Buenos Aires (1965-1969), luego pasó al Perú (1972), donde realizó investigaciones de Etnología y de Antropología Jurídica sobre la base de su labor pastoral en las comunidades indígenas de los departamentos de Cuzco y Puno. También ejerció la docencia universitaria en Cuzco, Lampa, Juliaca y Lima (1972-1990). Siguió estudios de Paleografía en el Instituto Riva Agüero y de iniciación a las culturas del Oriente en el Instituto de Estudios Orientales de la Universidad Católica.

Fue miembro fundador del Centro de Estudios Regionales Andinos del Cusco; del Centro de Estudios Bartolomé de Las Casas de Cusco; de la Revista Andina del Cusco; de la Asociación La Cruz de Oro en Lima, para la reeducación y rehabilitación de niños parálítico-cerebrales con problemas múltiples e inteligencia normal; miembro de la Sociedad Peruana de Filosofía, profesor de Teología y Filosofía en el ISET de Lima, profesor Principal en la Pontificia Universidad Católica del Perú, en la Facultad de

* La orden de los dominicos, fue fundada en Tolosa por Santo Domingo en 1215.

Teología; asiduo concurrente a las reuniones y congresos de movimientos renovadores de la Iglesia y de la sociedad; siempre presente en las juntas y cursos del Sur Andino, asistiendo a la última cumbre Internacional en Porto Alegre, Brasil (2003). Falleció en Paris (VIII-2003).

Entre sus obras destacan: *Philosophie et Théologie chez Fray Luis de León d'après le commentaire du Livre Job. (Contribution à l'étude du stoïcisme au XV siècle espagnol)*, tesis doctoral, (Toulouse, 1966); "Marcuse: Todo es utopía" en *Víspera*, (Montevideo, 1969); "La tarea de amarse a si mismo", en *Víspera* (Montevideo, 1970); *La larga marcha de Bartolomé de Las Casas*, selección y presentación de textos (1974); "Para leer los tesoros del Perú, apuntes sobre la interpretación del derecho indiano de Bartolomé de Las Casas", en *Liberación y Cautiverio*, Debate en torno al método de la Teología en América Latina (México, 1975); "Extracto de las Escrituras Públicas que contienen los Censos Capellanías de este Convento de Santo Tomás de Aquino de Huancavelica del Orden Predicadores en el que se individualizan los progresos que ha tenido cada censo, desde sus principios hasta el presente: formado por el R.P. Pres. fr. Ángel Vicente de Zea, Prior de dicho Convento Año de 1799" (1977); "Sínodos diocesanos del Cusco 1591-1601", en *Cuadernos para la historia de la evangelización en América Latina* (Cusco, 1987); "En torno a los catecismos americanos del Siglo XVI" en *Cuadernos para la historia de la evangelización en América Latina* (Cusco, 1988); "En torno al memorial del obispo fray Bartolomé de Las Casas y de fray Domingo de Santo Tomás (hacia 1560) apuntes, sondeo, cuestiones", en *Evangelización y Teología en el Perú. Luces y sombras en el siglo XVI*, compilada por P. Tai-Hop (1991); *De Thesauris y Las doce dudas*, en el tomo XI de la obra *Fray Bartolomé de Las Casas, Obras completas* (1992); "Cabildo secular, justicia y doctrina en la reducción de Cotahuasi (1609-1616)", en *Catolicismo y extirpación de idolatrías. Siglos XVI-XVII*, compilado por Gabriela Ramos y Henrique Urbano (Cuzco, 1993); "El consenso de comunidad a prueba de la historia y de la interpretación", en *En torno al itinerario para párrocos de indios, del obispo Alonso de la Peña Montenegro* (1993); "En torno al consenso de la Comunidad, apuntes a la composición del Testamento de Bartolomé de Las Casas", en *Las Casas entre dos mundos*, Congreso Teológico Internacional (1993) entre otros, además de diversos artículos y colaboraciones en libros y revistas.

Con los estudios de etnología y antropología, se acrecienta su inquietud por la situación del indígena peruano desde la conquista hasta el presente. A partir de su encuentro con la historia latinoamericana y con la violencia de la integración de los pueblos aborígenes a la historia occidental. Igualmente, asumió su exclusión, sufrimiento y su situación de pobreza

existencial actual, entregándose con plena vocación apostólica lascasista a ayudarlos y favorecerlos. Es por eso que resulta relevante, su inserción en comunidades indígenas de Cusco y Puno, así como su continua atención a los presos indígenas del Cusco durante su permanencia en el Perú.

Esta inserción o diálogo con los pueblos aborígenes es destacada por otro dominico estudioso de la tradición de la Orden, el Padre Alberto Cardona¹ quien sostiene que el estudio de la interculturalidad ha sido una de las características y actitudes relacionadas con el carácter de esta orden desde sus inicios. “En el contexto de los siglos XII y XIII, marco histórico de la fundación de la orden, se reconocían como culturas diferentes, pero importantes, las culturas griega, árabe y judía que convivían con la cultura de la Europa occidental”². Igualmente sostiene que:

“La Orden Dominicana nació con una misión evangelizadora, y pronto comprendió que evangelización y diálogo entre culturas se interrelacionan. En efecto,... la predicación de la buena nueva no se asumió simplemente con el esparcir verticalmente la semilla de la palabra de Dios, una suerte de colonización del espíritu, sino como una urgencia de comprender y hacerse comprender por los otros, buscando la encarnación del evangelio en las diversas culturas”³.

En el Perú es pertinente mencionar entre las figuras que llegaron al Nuevo Mundo procedentes de Salamanca a Fray Juan Solano, alumno de Vitoria, que fue catedrático en el colegio de San Esteban de Salamanca, obispo del Cuzco, y a quien se debe la conservación de uno de los mejores manuscritos de Vitoria⁴.

En términos generales, los dominicos en América fueron influenciados por las discusiones ideológicas que afectaron con un toque renovador humanista el pensamiento en la Península durante la segunda mitad del siglo XVI, pero su mérito mayor lo constituye, el haber asumido la defensa del natural americano. Fray Domingo de Santo Tomás, que fue provincial de la orden dominica en el Perú, participó de las opiniones de

¹ P. Cardona Gómez, Adalberto, O.P. “Tres experiencias dominicanas de interculturalidad”. En *XII Congreso Internacional de Filosofía Latinoamericana. Filosofía, pensamiento intercultural y movimientos sociales en América Latina*. Bogotá, Universidad Santo Tomás, 2008, pp. 19-43.

² *Art. cit.* p. 19.

³ *Art. cit.* pp. 19-20.

⁴ Rivara de Tuesta, María Luisa. “La filosofía en el Perú colonial”. Dominicos y mercedarios. *La filosofía en la América Colonial*. Bajo la dirección de Germán Marquinez Argote y Mauricio Beuchot. Santafé de Bogotá, El Búho, 1996, pp. 219-274.

Bartolomé de Las Casas y sostuvo todas las conclusiones de éste, a quien comentaba con gran elogio en su cátedra de teología en la Universidad de San Marcos. En 1637 obtienen los dominicos la cátedra de prima de teología moral; en 1643 la cátedra de prima de teología, dedicada a la doctrina de Santo Tomás, y en 1695 la de filosofía, dada a Fray Jorge Carrasco hasta su muerte⁵.

Rafael de Segura, Juan de Lorenzana, Cipriano de Medina, Luis de Bilbao, sacerdotes dominicos, fueron los que en la cátedra de prima de teología de San Marcos se distinguieron por el entusiasmo con que explicaban las doctrinas de Santo Tomás. La misma dirección tomística prevaleció en la cátedra de vísperas de teología que regentaron sucesivamente los dominicos Cristóbal Narváez, Salvador Rivera y Francisco de Huerta⁶.

La obra más importante de Juan Bautista Lassègue es *La larga marcha de Las Casas*⁷ (Sevilla 1474- Madrid 1566), y es en la que centrará su teoría y praxis lascasiana sobre la condición humana. Está estructurada de la siguiente manera: Introducción; Biografía y obra de Bartolomé de las Casas; que consta de Dos partes, la primera (1474-1540) denominada *Oro y Evangelio*, que comprende las primeras seis etapas: primera (1474-1510): Nace, tambalea y agoniza un nuevo mundo, segunda (1511-1514): El clérigo-colono y la destrucción del indio, tercera (1515-1517): Las reformas sociales de un clérigo ex colono, cuarta (1518-1523): Tira la cabra al monte...¿Y Las Casas a los negocios?, quinta (1527-1536): Fraile y misionero, sexta (1537-1540): El indio es “capaz de Dios” y por lo tanto “capaz de propiedad y de libertad”; y la Segunda parte (1540-1566): titulada *Oro, Iglesia y Estado* que aborda las últimas seis etapas: la séptima (1540-1543): Misión, encomienda y diócesis, octava (1544-1546): Aventuras y amarguras de un obispo, novena (1547-1551): No hay que jugar con conceptos explosivos, décima (1552-1559): El “derecho natural” en Indias: una historia de sudor y sangre sin apologética posible, onceava (1560-1563): En medio de la incertidumbre, los verdaderos “tesoros del Perú”, y doceava (1564-1566): Teología, testamento y proyecto de declaración de la Iglesia católica a todas las Indias futuras y; continúa con A manera de conclusión: la recepción del hábito de liberación; sigue con Cinco anexos; luego un Cuadro cronológico; Creación de las primeras iglesias catedrales en Indias; Lista de los Concilios provinciales del

⁵ *Art. cit.*, pp. 225.

⁶ *Loc. cit.*

⁷ Lassègue, J. B. *La larga marcha de Las Casas*. Selección y presentación de textos. Lima, CEP, 1974, 418 pp.

siglo XVI; Las Casas y Roma; finalizando la obra con un Cuadro genealógicos de los Reyes de España.

En su introducción, J. B. Lassègue adelanta importantes conceptos sobre Bartolomé de Las Casas, a quien califica como figura señera “ ‘defensor del Indio’, ‘libertador del indio’, analista vigoroso de los condicionamientos sociales y económicos de la Conquista; pensador inquieto y angustiado por la difusión del mensaje cristiano en un mundo nuevo y sangriento...” y finaliza diciendo que “es todo eso y mucho más”⁸.

Porque no es sólo la primera reivindicación fácil de los derechos humanos conculcados. “En Las Casas hay toda una ‘larga marcha’, un descubrimiento progresivo, lento, costoso, al que nos invitan los textos⁹ y que se produce a partir de la ‘destrucción’ histórica de las Indias, de la que Las Casas es testigo privilegiado e implacable” al plantearnos una ética de la liberación histórica¹⁰.

Las Casas a lo largo de su marcha se opone a los indiófilos más generosos como Vasco de Quiroga, el obispo Zumárraga y el misionero Motolinia; su discrepancia con ellos versa fundamentalmente sobre la capacidad del indio a un auto-gobierno, ya que en los albores de la Iglesia latinoamericana se dan dos tendencias: la mayoría ve al indio como un niño cuya pedagogía debe ser hecha con cuidado, tiempo y protección; y otro grupo que inspirado en las “escatologías de origen franciscano, recomienda que el indio sea, cuanto antes, agente de liberación para construir en Indias, una nueva tierra, un nuevo reino, una nueva Iglesia”¹¹.

A ambos grupos se opone Las Casas porque ubica al indio en otra dimensión: la de autor en un proceso general, en una marcha cultural, de la humanidad: el lugar del indio es utópico, porque se trata de un lugar propio a nadie y a todos, lugar a que la humanidad se ve empujada por el deseo, el hambre de la felicidad total. Las Casas se fundamenta en la magnitud de la destrucción de Indias para “asentar una magnanimidad, un hábito de paz en la guerra” y protesta contra las torturas. “El mensaje de liberación se dirige tanto al español como al indio”, la conversión debe ser mutua, “cada uno debe recibir el sentido exigente de los cambios agónicos que implica el descubrimiento de un nuevo mundo”¹².

⁸ *Ob. cit.*, Introducción, p. 9.

⁹ *Loc. cit.*

¹⁰ *Loc. cit.*

¹¹ *Ibid.*, p. 10.

¹² *Ibid.*, p. 11.

Y es que en el fondo Las Casas quiere sensibilizar, es decir cambiar a un nuevo ritmo la historia ya que “El tiempo ha adquirido una gravedad nueva, por esa historia de destrucción y de ‘destructuración’, de las poblaciones, de los imperios y de las civilizaciones” prehispánicas. El golpe recibido por ellas y ese estímulo de la historia que se repite hasta la actualidad de manera diferencial¹³. “La repetición de la historia consiste en las olas migratorias que se encuentran, se chocan y se dividen a través del espacio y del tiempo, siempre bajo el estímulo del hambre”, forma de codicia propia a la vida y a la sobrevivencia, con el afán también de conocer y dominar el universo”¹⁴ pero;

“La repetición de la historia de la humanidad en Indias se da de forma diferencial, singular, porque la población indiana, mansa y apartada de la codicia de la historia, se ve de repente destruida, desorganizada por una población singularmente brutal, hambrienta, liberada de cualquier coerción estatal o eclesial, afanosa de libertad y de riqueza, movida a la conquista sangrienta en nombre del Evangelio mismo de justicia y de paz”¹⁵

En suma, para Las Casas “la destrucción de las Indias representa el mayor drama acontecido en la historia de la humanidad... dando a este término todo el peso que tiene en la teología clásica de la historia”, pues se trata de los tiempos que distan entre la encarnación de Cristo y su Retorno para el Juicio final “y que consiste en anunciar que Cristo es el único Salvador del mundo”¹⁶.

La visión teológica de Las Casas se concentra en Cristo, único salvador de los últimos tiempos, a quien hay que convertir al indio¹⁷. Porque el indio deberá convertir “a Cristo no sólo los valores ahora remanentes en él, ya que los signos visibles de su civilización han sido destruidos, sino que el indio deberá convertir el escándalo mismo del Evangelio desfigurado por el cristiano conquistador”¹⁸.

Así el indio se encuentra –dice Lassègue– en medio de una destrucción radical y bilateral, por un lado, “la destrucción propia al Evangelio de salvación” y por el otro “la destrucción monstruosa, infernal

¹³ *Ibid.*, pp. 11-12.

¹⁴ *Ibid.*, p. 12.

¹⁵ *Loc. cit.*

¹⁶ *Ibid.*, p. 13.

¹⁷ *Ibid.*, p. 15.

¹⁸ *Ibid.*, p. 16.

diabólica, causada por el hombre y la codicia del oro, pero ‘justificada’ en nombre del Evangelio”, desfiguración que lleva al indio a tener que “abominar de este mismo Evangelio”¹⁹.

“En los últimos tiempos, a la hora de la conversión del indio, los conceptos de libertad y de liberación deben pasar al indio para que éste los reciba” y muestre que es “capaz de afrontar la gran tarea de la conversión cristiana en Indias”²⁰.

Según Lassègue, este paso va más allá de un enfoque sociológico o político, ya que la recepción por el indio le da derecho de plena potestad en esta Iglesia y en este Estado. En esta forma, “Cristo Salvador es prueba soberana de que es capaz de liberación y de autonomía en el plano eclesial y estatal”²¹. En este sentido lo que reclama imperiosamente Las Casas, según Lassègue, es el respeto y el desarrollo de las fuerzas psico-físicas que sirven de sustento a las fuerzas necesarias para la tarea de la conversión, reconociendo la “íntima relación entre cuerpo y alma, entre vida psico-física y vida trinitaria”²². Lassègue denomina a esta tarea “antropología cristiana del indio, llevada a sus últimas consecuencias” que surge como un “argumento poderoso para denunciar y condenar más radicalmente cualquier forma de encomienda; la destrucción de las fuerzas psico-físicas, de la tierra, de la propiedad, de la producción [que] aniquila las fuerzas de recepción de la fe”²³.

Por último “como la destrucción de Indias cunde solapadamente en forma de esclavitud... Las Casas advierte solemnemente, al final de su vida, que el indio, degradado en esclavo junto con Cristo, difunde una condena... que irá cundiendo hasta la condena de la tierra de España”²⁴.

“Las Casas –sostiene Lassègue– quiere que se cultiven las fuerzas de trabajo para que la tierra dé frutos en tiempo oportuno” y que “sea la tierra de Indias feraz a pesar de la ferocidad de los hombres, sea el campo de la evangelización pacífica”²⁵ tanto en los últimos tiempos y hasta la última hora.

Lassègue recalca la necesidad, en el presente, de enfrentarse con los orígenes de América Latina con el propósito de asentar en el hombre latinoamericano “un hábito de liberación histórica que consiste ante todo...

¹⁹ *Loc. cit.*

²⁰ *Loc. cit.*

²¹ *Ibid.*, p. 17.

²² *Loc. cit.*

²³ *Loc. cit.*

²⁴ *Loc. cit.*

²⁵ *Ibid.*, p. 18.

en una connaturalidad, un amor, que sólo permite discernir en medio de las violencias presentes, fuerza de vida a muerte, que engendró a una tierra y a una población”²⁶.

Si todo sigue igual, nada está abandonado al mero azar, a la arbitrariedad, a la destrucción, pero de las pequeñas diferencias presentes respecto a los orígenes, intuitas por el amor, “nace y se asienta la virtud de la esperanza amarga con que tendremos que caminar quizá largo tiempo”²⁷.

Para Lassègue: “La recepción de esa historia de Indias por el indio constituye la mayor maravilla de la historia corriente; el misionero es precursor y testigo... de que la conversión cristiana en Indias es la recepción activa de la creación desde los últimos tiempos que abrió Cristo hasta su Retorno final”²⁸ y “el indio por la recepción, por la conversión cristiana, redescubre, libera el sentido secreto de ese texto de maldición; el hombre y el hambre se convierten en hambre de Dios en el hombre cristiano...”²⁹ y es así como “la destrucción de Indias puede ser otra; hay que trabajar en este campo “y la reflexión cristiana, la teología en torno a la destrucción y a la conversión en la Iglesia de Indias no puede menos de relatar la historia verídica de los hechos”³⁰.

De esa Historia de Indias “nace el derecho del indio cristiano a recapitular toda la historia de la destrucción y de la salvación en el lugar tópico de Indias, en forma de una “Apologética Historia sumaria” la teología de la liberación en América encuentra un lugar teológico originario y un instrumental de racionalidad... en la ‘brevisima relación de la destrucción de las Indias’³¹. Termina la introducción Lassègue afirmando que:

“Las Casas y los apóstoles de Indias están presentes más que nunca en la repetición diferencial de la destrucción de Indias, en la Iglesia latinoamericana después de Vaticano II y de Medellín” y “Continúa el trabajo ingente de convertir el hambre y el hombre en hijo de Dios y en trabajador consciente de liberar a Dios en el cuerpo del hombre y en el cuerpo de solidaridad entre los hombres”. Y agrega: “Sólo la caridad da sentido y esperanza a esa larga lucha”³²

²⁶ *Loc. cit.*

²⁷ *Loc. cit.*

²⁸ *Ibid.*, p. 19.

²⁹ *Loc. cit.*

³⁰ *Loc. cit.*

³¹ *Ibid.*, pp. 19-20.

³² *Ibid.*, p. 20.

En apretada síntesis se recorrerá las doce largas marchas de Bartolomé de Las Casas, según el análisis de Juan B. Lassègue.

Primera parte (1474-1540): Oro y evangelio se analizan seis etapas: *Primera etapa. Nace, tambalea y agoniza un Nuevo Mundo*. Bartolomé de Las Casas nace en Sevilla en 1474 y muere en Madrid en 1566. Su padre, Pedro de las Casas, era mercader, natural de Tarifa, su madre, probablemente del mismo nombre que su hermana, era Isabel de Sosa. Casi no se tiene datos de sus primeros 25 años; es muy probable que haya hecho sus estudios primeros en la escuela catedralicia sevillana; no es creíble, por otra parte, que haya hecho estudios en derecho, humanidades y filosofía en Salamanca (1474). Las Casas conoce a Cristóbal Colón, que regresa triunfante de su viaje de descubrimiento (IV 1493), su padre y sus tíos se embarcan con Colón en el segundo viaje, el 25 de septiembre. El padre de Las Casas regresa de las Indias después de haber hecho un pequeño caudal. Trae consigo un indígena que da a Bartolomé como paje. Tal vez sirvió en la milicia en este período. También en este año recibe las Ordenes menores, lo cual le capacita para ser doctrinero en las Islas (1498). La reina Isabel da orden de poner en libertad a los esclavos traídos a España por los colonos (20-VI-1500). Bartolomé devuelve el que su padre le regalara dos años antes. Se embarca en San Lúcar con destino a América, en la flota de Nicolás Ovando (15-II-1502), la cual llega a Santo Domingo hacia el 15 de abril. Las Casas se establece como colono en Concepción de la Vega (La Española) (1503). El 20 de diciembre, por orden real, se permite a Ovando fundar la primera encomienda oficial. Muere Isabel La Católica (26-XI-1504). Las Casas va a Roma, hecho del que él mismo da testimonio en la *Apologética Historia Sumaria* (1507). Este viaje tiene importancia para fijar más correctamente la fecha de su ordenación sacerdotal, la cual tuvo lugar muy probablemente durante este viaje, y no como tradicionalmente se había afirmado, en 1512. Las Casas canta misa. Fue el primer misacantano del Nuevo Mundo (1510), hecho del que está orgulloso. No debe extrañar que durante tres años no haya celebrado misa siendo ya sacerdote, pues ésta era la costumbre de la época. Las Casas consigna este acontecimiento en su *historia de las Indias*³³.

Segunda etapa. El clérigo colono y la destrucción del indio. Escucha el famoso sermón de fray Antonio de Montesinos (30-XI-1511), dominico, contra los encomenderos que destruyen la población indígena de La Española. El clérigo Las Casas oye el sermón pero no escucha por ahora el llamado a cambio en las obras. La actitud y el espíritu de la primera comunidad

³³ *Ob. cit.*, p. 23.

dominicana en las Indias, con primera fundación en La Española en 1509 bajo el impulso del vicario provincial Pedro de Córdoba, van a influir de manera singular en la primera evangelización de la Iglesia indoamericana.

Además de erróneo, sería injusto separar, a Las Casas y a los dominicos “lascasianos”, de obispos y religiosos de varias congregaciones que llevaron “la conquista espiritual” de las Indias con auténtico espíritu evangélico: franciscanos (dos hermanos legos en La Española ya en 1493), mercedarios (primer convento en La Española en 1514), agustinos (México en 1533), monjes benedictinos portugueses (Bahía, 1581), jesuitas recién fundados (sólo en 1566 conseguirán que el Consejo de Indias incluya a la Compañía en la nómina de las órdenes “antiguas” y admitidas en América: primeros jesuitas en la Florida en 1568); entre los clérigos o sacerdotes seculares, destaca la presencia de Bernal Boil y del eremita catalán Román Pane (La Española, 1493).

Durante su estadía en La Española el clérigo Las Casas toma parte en la guerra contra los Taínos y en la expedición a la provincia de Higüey. Es testigo de cómo la encomienda causa la desaparición del indio: extinción de la mano de obra y expedición para descubrir mano de obra fresca que huye.

Promulgación de las Leyes de Burgos (27-XII-1512). Esta legislación, decisiva para el régimen indiano en la colonia, tuvo su origen en los informes llevados a la Corte española por los misioneros dominicos a principios de ese año.

Obtiene un repartimiento cerca de Concepción de la Vega (1513), en cuya iglesia ejerce su sacerdocio y donde había celebrado misa por primera vez. Va a Cuba con la Expedición de Pánfilo de Narváez, como capellán de la flota. Recibe por sus servicios una encomienda en esta isla, cerca de Xagua. A mediados de 1514 tuvo lugar la “conversión” de Las Casas, en la villa de Sancti Spiritus. Renuncia a su encomienda y decide, a partir de ese momento y hasta su muerte, entregarse a la causa indiófila. El 15 de agosto hace pública su decisión en un sermón³⁴.

Tercera etapa. Las reformas sociales de un clérigo ex colono. Va a Santo Domingo (La Española) (VII-1515) y se entrevista con Fray Pedro de Córdoba, superior de la comunidad dominica de esta isla y el alma del movimiento misionero de liberación de los indígenas. Las Casas le manifiesta su deseo de ayudar a los indios y su intención de hacer un nuevo viaje a España con el objeto de informar a la Corona sobre las injusticias cometidas contra los naturales. En septiembre se embarca para España en compañía de

³⁴ *Ibid.*, p. 24.

Fray Antonio de Montesinos. Llega a Sevilla el 6 de octubre. El 23 logra entrevistarse con Fernando el Católico, en Plasencia, y obtiene la promesa de una nueva audiencia.

Muere Fernando de Madriagalejos (23-I-1516) sin que Las Casas haya podido hablar con él. Decide, pues, ir a Flandes para continuar sus gestiones en la Corte del príncipe Carlos. El 15 de marzo va a Madrid para hablar ante Cisneros (Torrelaguna 1436-Roa 1517) y Adriano, regentes del reino en el ínterin del nuevo soberano. Estos le aseguran que no tiene que ir a Flandes, por lo que Las Casas decide informarles a ellos de la situación indiana. En este mismo mes escribe *Memorial de agravios*, del que sólo se conserva un resumen, y poco más tarde, un *Memorial de remedios*. A partir de fines de abril se comienza a discutir las propuestas de Las Casas ante una Junta. En junio escribe otro *Memorial de denuncias*. El resultado de estas primeras gestiones es la famosa reforma de Cisneros. Con este objeto se envía a América tres delegados de la Orden de San Jerónimo que deberán poner en práctica la reforma (decisión firmada el 3 de septiembre). El 17 del mismo mes Las Casas es nombrado “Protector de los indios” y asesor de los pp. Jerónimos, por Cisneros. El 1 de noviembre se embarcan éstos hacia las Indias en San Lúcar; Las Casas los seguirá en otro barco pocos días más tarde.

Llega Las Casas a Santo Domingo (2-I-1517). Los Jerónimos habían llegado diez días antes. Cuatro meses más tarde Las Casas comprueba que la reforma emprendida es un rotundo fracaso, debido a la pusilanimidad de los enviados del Cardenal. El 17 de mayo decide embarcarse nuevamente para España con el fin de informar a Cisneros lo sucedido (sexta travesía); no puede sin embargo acercarse con éxito a Cisneros pues los Jerónimos le han predispuesto contra él. Por ese tiempo, Las Casas inicia sus relaciones con Juan Sauvage, primer gran canciller de Carlos I. El 19 de septiembre el nuevo rey llega a España, el 8 de noviembre muere Cisneros. Sauvage admite a Las Casas en el Consejo y le encarga informar y buscar soluciones en relación al problema de las Indias³⁵.

Cuarta etapa. “Tira siempre la cabra al monte...” y Las Casas a los negocios. Las Casas recibe del rey una cédula (20-IX-1518) que le autoriza para realizar sus planes de colonización pacífica. Durante este año escribe dos *Memoriales de remedios para las Indias*, explicitación de éstos y otros proyectos. En octubre, comienzan los trabajos de reclutamiento de campesinos para el proyecto de colonización pacífica. Las Casas debe vérselas con los señores peninsulares,

³⁵ *Ibid.*, p. 25.

que temen ver poco a poco despoblarse sus propiedades de mano de obra, la cual prefiere ir a buscar fortuna al Nuevo Mundo.

Las Casas no puede seguir adelante con su proyecto de colonización campesina (1519). En abril concibe otro que es rechazado por el Consejo. Influye entonces en el ánimo del rey a través de sus confesores y el proyecto comienza a ser discutido. En noviembre escribe *Petición al gran Canciller Gattinara acerca de la capitulación de Tierra Firme*, escrito en que Las Casas pide a la Corona los territorios en los que se pondría en práctica el nuevo proyecto.

El rey firma las capitulaciones para la colonización y evangelización de Tierra Firme (19-V-1520) (260 leguas de la costa de Paria en Venezuela). El 11 de noviembre Las Casas se embarca en San Lúcar con cincuenta colonos y un grupo de religiosos dominicos (séptima travesía).

Las Casas y sus colonos llegan a San Juan (Puerto Rico) (II-1521). Después de una serie de percances (deserción de los colonos, oposición de conquistadores y gobernadores, etc.), el proyecto de colonización pacífica sufre un terrible fracaso. Las Casas vuelve derrotado a La Española y espera las instrucciones de la Corona, a la que escribe un largo informe de lo ocurrido. A fines del año anterior o principios de 1522, Las Casas, aconsejado por Fray Domingo de Betanzos y por su fracaso, decide ingresar en la Orden de Santo Domingo. Es la llamada “segunda conversión” de Fray Bartolomé. A fines de 1523 Las Casas hace profesión religiosa. Hasta 1531 su principal actividad será la meditación y el estudio. Durante este período estará redactando su gran Tratado de evangelización: *Del único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión*³⁶.

Quinta etapa. Fraile y misionero. Es hecho prior del Convento de Puerto de Plata (La Española) (1527). En este año y en este lugar inicia su *Historia de las Indias*, obra que dejará inconclusa en 1561. Escribe la *Carta al Consejo de Indias* (20-I-1531). Se inicia con este documento una nueva etapa en la vida de Las Casas: La Corona no tiene otra obligación en las Indias que la tarea evangelizadora. Esta carta manifiesta ya la suficiencia y erudición que le caracterizarán en adelante. Viaja a México, donde se produce la resistencia de una parte de sus hermanos dominicos*.

³⁶ *Ibid.*, p. 26.

* El dominico Fray Tomás de San Martín (Palencia 1482-Lima 1555) es otro lascasiano que debe ser mencionado por haber llegado al Perú en 1532. Vino en la expedición de Francisco Pizarro después de haber suscrito una capitulación para emprender la Conquista del Perú. El dominico en Panamá recibió nombramiento como regente de la Real Audiencia de Santo Domingo a la cual renunció por agregarse a la hueste conquistadora. Quedó en Piura (V-1532) cuando Pizarro inició su marcha hacia Cajamarca y fue a su

Comienza a elaborar y aplicar su doctrina sobre la restitución, a los pueblos, de lo expoliado por los encomenderos, haciendo que uno de éstos, en trance de muerte, restituyera a la villa de Puerto de Plata sus bienes (1533). La Audiencia de Santo Domingo, movida por el Licenciado Badillo, pariente del heredero chasqueado, lo mandó prender (V-1533) y recluir en el convento de Santo Domingo, de donde salió clandestinamente para reducir

encuentro después de la captura de Atahualpa y lo siguió en su camino a Cuzco, demostró su celo apostólico mediante la destrucción de los templos indígenas existentes en Huarivilca, en las inmediaciones de Cuzco y Chucuito.

Retornó luego a su convento de Córdoba, en España (1535-1536), y nuevamente obtuvo licencia para efectuar su labor misionera entre los conquistadores y los indios en el Perú.

Ya en Lima fue elegido provincial de su orden (1540) y cometido el asesinato de Francisco Pizarro (26-V-1541), tanto el cabildo como el Lic. Cristóbal Vaca de Castro le otorgaron poder para que se hiciera cargo de la “justicia y administración”. En consecuencia, procedió a reunir en su convento a los elementos más conspicuos de las facciones almagrista y pizarrista, de los cuales obtuvo el reconocimiento de la autoridad del monarca.

Poco después, el virrey Blasco Núñez Vela lo envió a Cuzco para que intentase doblegar al rebelde Gonzalo Pizarro (1544). Este caudillo quejose de los trastornadores efectos que entre sus gentes hicieron los sermones del fraile, y éste hubo de volver sin lograr los resultados apetecidos. Acompañó al virrey en la desgraciada campaña que concluyó en la Batalla de Añaquito, e increpó al rebelde Gonzalo Pizarro por la cruel muerte que dio al irascible Blasco Núñez de Vela, primer virrey del Perú.

Fue comisionado para exponer en la península los fundamentos de su causa, y al llegar a Panamá uniose al pacificador Pedro de La Gasca.

Volvió en su compañía (II-1547), participando en la marcha que condujo hasta los campos de Jaquijahuana. Siguió a Cuzco, donde se le dio autorización para cobrar los bienes confiscados a los pizarristas; luego a Potosí, para calmar algunas alteraciones; y a Arequipa, con el objeto de llevar religiosos que adoctrinasen debidamente a los indios.

Llevó a cabo un capítulo provincial de su orden, en Cuzco (VII-1549), y por su iniciativa aprobóse en él la fundación de un “estudio general”. Lo dejó establecido en el convento de Santo Domingo de Lima, y viajó a España con La Gasca, a fin de obtener que el rey amparase aquella institución.

La consideraba necesaria para lograr que los confesores fueran “discretos y sabios, y maestros los predicadores”. En atención a sus instancias, la reina doña Juana otorgó la real cédula de 12-V-1551, que erigió en Lima una universidad con los mismos privilegios acordados a la de Salamanca. España resolvió fundar sendas universidades en las capitales de los dos virreinos entonces existentes. El de Nueva Castilla en el Perú y El de Nueva España en México. Indiscutiblemente y debido a la iniciativa y los esfuerzos realizados por Fray Tomás de San Martín, la Universidad Nacional Mayor de San Marcos de Lima es la Decana de América. En esta forma, posteriormente, fueron creadas, por Reales Cédulas, las de Lima (12 de Mayo de 1551) y México (Septiembre de 1551). (Rivara de Tuesta, María Luisa. “Tomás de San Martín (Palencia 1482-Lima 1555) un humanista reformista cristiano”. Ponencia presentada con motivo del 458º aniversario de fundación de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Lima, 05 de mayo de 2009, pp. 1-2)

en forma pacífica al rebelde Enriquillo, vencedor de las milicias coloniales, llevándolo a asentarse con sus indios cerca de la villa de Azúa (I-1534), con lo que Las Casas logró se revocaran las medidas adoptadas contra el cacique rebelde.

Las Casas escribe una carta al Consejo de Indias (30-IV-1534), sobre la confesión de los españoles. Poco después emprende un viaje al Perú con fray Tomás de Berlanga, Luis Cáncer, Pedro de Angulo y otros tres religiosos. Después de dos meses de difícil viaje llegan a la costa de Nicaragua. Las Casas nunca vino al Perú, pero ese viaje fallido, la estadía y las dificultades en Panamá, Nicaragua y Guatemala, le hacen palpar los enormes problemas de conquista, población, despoblación, explotación en esa parte de Indias que viene a ser una encrucijada camino al Perú recién descubierto. La “utopía lascasiana del Perú”, que se concretizará en el tratado llamado “Los tesoros del Perú”, escrito al final de su vida, nace de esta experiencia particularmente amarga en Nicaragua, alentadora en Guatemala, llena de enseñanza para la pastoral ulterior en Chiapas.

Las Casas y sus acompañantes tienen graves problemas con el gobernador de Nicaragua (1535), ya que se dedican a boicotear una proyectada expedición de conquista y a fulminar la excomunión a todo aquel que participe en ella. Escribe una *Carta a un personaje de la Corte* (15-X-1535), denunciando desde Granada de Nicaragua, las crueldades de los españoles. A mediados de 1536, Las Casas y sus compañeros van a Guatemala³⁷.

Sesta etapa. “El indio es ‘capaz de fe’ y por lo tanto ‘capaz de propiedad y libertad’”. Firma un convenio con el gobernador de Guatemala (2-V-1537), por el que se compromete a reducir pacíficamente a los indios de Tezulutlán, los habitantes de la “tierra de guerra”. Es el principio del famoso experimento de la Vera Paz. En este período, la teoría de la evangelización cristiana y pacífica se afianza gracias a la acción reflexionada de Las Casas y otros misioneros. Dos documentos importantes apoyan este esfuerzo: la “Bula Papal” de 1537 acerca de la capacidad de los indios a recibir la fe y a ejercer, por lo tanto, el derecho de propiedad y libertad y “Las relaciones sobre las Indias” del teólogo de Salamanca, Fray Francisco de Vitoria (1539, con un curso introductorio en 1537-1538, acerca de las significación humano-religiosa de la comida y de la reproducción humana, con referencia a las Indias).

Va a México con el Padre Ladrada para asistir al Capítulo provincial de la provincia de Santiago de México (III-1538). A fines de 1539 se embarca

³⁷ *Ibid.*, p. 27.

con su compañero a España. Su objetivo oficial es el reclutamiento de misioneros, para lo cual fue comisionado por el obispo de Guatemala; tiene además la intención de tomar parte en las discusiones relativas a la continuación de las encomiendas; su influencia culminará con la promulgación de las “Leyes Nuevas” en 1542.

A principios de 1540 llegan a España (octava travesía). Obtienen varias cédulas a favor del experimento de Vera Paz; obtiene otra cédula a favor de los indios de Nueva España (17-X-1540). Escribe una *Carta al emperador* sobre la reducción pacífica de Guatemala (15-12-1540)³⁸.

Segunda parte (1540-1566): Oro, Iglesia y Estado. Se analizan las otras seis etapas.

Séptima etapa. Misión, encomienda y diócesis. En el ambiente preparatorio de las Leyes Nuevas, escribe su tratado más virulento: *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*, y *Los dieciséis remedios para la reformatión de las Indias* (1541), de los cuales sólo se conoce el octavo, llamado *El octavo remedio*.

Las Casas se encuentra en Valladolid (1542), informando a los miembros de las juntas que preparan las Leyes Nuevas, las cuales se promulgan el 22 de noviembre. Rechaza el Obispado del Cuzco para aceptar en Pascua de este año el de Chiapas (frontera entre México y Guatemala). Escribe el *Memorial de remedios* (distinto del de 1516), sobre la esclavitud, las conquistas y los descubrimientos y *Representación al emperador*, sobre las exigencias de restitución que tienen los españoles y el deber del rey de hacer que dicha restitución se cumpla.

Las Casas y Andrada escriben un extenso texto: *Memorial al rey* (1543), buscando nuevas disposiciones y enmiendas a las Leyes Nuevas. En mayo obtiene nuevas cédulas a favor de la Vera Paz. Las Casas es “presentado”, según la forma canónica, para ocupar la sede vacante de Chiapas. Las Casas fue de hecho el primer obispo de Chiapas, ya que el primero, fray Juan de Ortega, Jerónimo, renunció al obispado teniendo ya las bulas de nombramiento; el segundo fue Juan de Arteaga, que murió antes de llegar a su sede³⁹.

Octava etapa. Aventuras y amarguras de un obispo. Recibe las bulas de su obispado y su consagración episcopal en Sevilla (III-1544). En este mes escribe dos cartas al Consejo de Indias, cuyo objeto es el envío de los misioneros reclutados para Guatemala.

³⁸ *Ibid.*, p. 28.

³⁹ *Ibid.*, p. 29.

Parte hacia América junto con cuarenta nuevos misioneros (novena travesía) (10-VII). Llega a Santo Domingo (IX) donde los vecinos de la ciudad les reciben fría y hostilmente. Llegaron hasta el extremo de privar de limosna al convento donde se alojaron Las Casas y sus misioneros. Escribe una Carta al Príncipe don Felipe, (futuro Felipe II que ya a la fecha estaba encargado de los asuntos de las Indias) (15-IX), quejándose de la poca amistosa acogida de la comitiva del gobernador Lugo y acusándole de tirano. Se embarcan con destino a Chiapas (14-XII); llegan al puerto de San Lázaro de Campeche (16-I- 1545).

Llegan a Ciudad Real (hoy San Cristóbal Las Casas), sede de su diócesis (II-1545). La acogida que tuvieron los frailes en Campeche fue semejante a la de Santo Domingo. Recibe Las Casas la noticia del naufragio y la muerte de nueve de sus religiosos, poco antes de partir para su obispado. Escribe una carta pastoral sobre la conducta moral de sus ovejas (20-III). En domingo de Ramos retira la licencia de confesión a todos los sacerdotes de su diócesis y se reserva el derecho de absolver a los que tenían indios. Por esta época redacta los Avisos y Reglas para sus confesores. Estas medidas provocaron un grave conflicto entre Las Casas y sus fieles. Va a la ciudad de Gracias a Dios para reclamar un cumplimiento de las Leyes Nuevas ante la Audiencia (VI-1545). Grave altercado con el presidente de la Audiencia (X). Representación a la Audiencia de los Confines. Además, dos cartas al Príncipe don Felipe a quien describe la situación en Mesoamérica, punto de partida de los aventureros hacia el Perú. Las Casas regresa a Ciudad Real (XII) y se producen violentos motines en su contra. En Malinas (Flandes), Carlos V, impresionado por las sublevaciones motivadas por las Leyes Nuevas, promulga la no aplicación de las mismas (20-X-1545).

En la primera semana de cuaresma (1546), Las Casas sale de Chiapas con destino a México, con el fin de asistir a lo que se ha llamado el II Concilio Provincial Mexicano, reunión de los obispos de Nueva España, que se celebró de julio a septiembre. Tomó parte en estas juntas el virrey. Decide volver a España. En vísperas de su partida para Veracruz (10-XI) nombra un grupo de confesores fieles para su diócesis⁴⁰.

Novena etapa. No hay que jugar con conceptos explosivos. A principios de 1547 se embarca definitivamente para España (décima y última travesía). En mayo es recibido por el Príncipe Felipe. Por este tiempo escribe las *Treinta proposiciones muy jurídicas*, etapa importante en la elaboración del derecho español a la dominación de Indias. Obtiene numerosas cédulas a favor del

⁴⁰ *Ibid.*, p. 30.

experimento de la Vera Paz. También escribe el largo Tratado sobre los indios que se han hecho esclavos.

Hace gestiones para impedir la publicación del “Democrates alter”, de Juan Ginés de Sepúlveda (1548), que sostiene la “esclavitud natural” de los indios. En la controversia de Valladolid prepara los conceptos de derecho, esclavitud, racionalidad, religiosidad se vuelven candentes y cargados de implicancias para el Estado y la Iglesia. Las Casas está ocupado en reclutar un nuevo grupo de misioneros (V-1548).

A mediados de 1549 fray Luis de Cáncer y otros religiosos que habían llegado a la Florida para realizar un nuevo experimento de colonización pacífica fueron muertos por los indígenas. Probablemente en este año escribe el *Argumentum Apologiae*, obra de 560 folios que leerá durante cinco días en la junta de Valladolid en contra de Sepúlveda y de la guerra justa contra los indios.

Las Casas renuncia a su obispado (1550). Se cita a los participantes de la junta (7-VII). De mediados de agosto a mediados de septiembre tiene lugar la primera sesión y la controversia con Sepúlveda, en Valladolid.

Segunda sesión de la Junta (Abril-mayo, 1551). Las Casas recluta más misioneros (VI). Firma con los dominicos de Valladolid una escritura por la que éstos se comprometen a mantenerle por el resto de su vida junto con el padre Ladrada, a cambio de sus obras (21-VII). Va a Salamanca para asistir al Capítulo General de la Orden de Santo Domingo, en que se erigirá como provincia independiente San Vicente de Chiapas⁴¹.

Décima etapa. “El derecho natural de ser hombre” se manifiesta en una historia de sangre y oro. Pasa todo el año de 1552 en Sevilla, gestionando la salida de nuevos misioneros. Hace imprimir en Sevilla todos sus tratados, sin autorización. Por este tiempo hace una revisión de sus manuscritos de Historia de las Indias y escribe el prólogo de esta obra. Escribe una carta al Consejo de las Indias (25-IX) para acelerar el envío de nuevos misioneros. Vuelve a Valladolid (1553), donde residirá hasta 1560.

El año de 1555 fue un año notable por la correspondencia en forma de cartas-tratados dirigidos a las máximas autoridades, acerca de cualquier forma de esclavitud y en contra de las múltiples maniobras de los encomenderos que, bajo promesas favorables al Tesoro Real, están enterrando las Leyes Nuevas. Súplica al Consejo sobre la evangelización de Tampico y Tamaulipas. Memorial al rey en favor de los indios de Nueva España. Y sobre todo la *Carta grande* al confesor del rey, el dominico

⁴¹ *Ibid.*, p. 31.

Carranza de Miranda. En base a esas experiencias reflexionadas, Las Casas subraya que el derecho normal siempre implica una larga “historia de sangre y oro”. En este año se está formando “la utopía lascasiana del Perú”, cuyos elementos van a reunirse en un conjunto de ideas que dominarán los 10 últimos años de la vida y acción de Las Casas.

Ha abdicado Carlos V a favor de su Hijo Felipe II. *Memorial de Las Casas a Felipe II sobre las encomiendas en el Perú* (1556). Muere Carlos V (21-X-1558).

Las Casas rinde declaración en el proceso que la Inquisición ha abierto contra Carranza (1-XI-1559). En este año da su manuscrito de la *Historia* al colegio Valladolid, prohibiendo que se publique antes del año 1600. Pero lo que sobresale en este año en que se concentran todos los hechos de este período parece ser la *Petición a Felipe II a favor de los indios del Perú*, firmada por Las Casas y por el Provincial dominico del Perú, fray Domingo de Santo Tomás. Este tratado epistolar propone un “mercado evangélico” a Felipe II, para oponerse al contrato que los postulantes a encomenderos perpetuos proponían al Rey. Se trata de una subasta de parte de los firmantes: ofrecen en tributos cien mil ducados más que los encomenderos y al menos dos millones en cuatro años. Compra-venta de la libertad de los indios; qué lejos estamos de la compra del Evangelio que llevó Las Casas en 1520 cuando volvía a sus negocios y a la empresa privada en la Costa de Paria (Cf. Cuarta etapa: “Tira siempre la cabra al monte y el clérigo a los negocios”). En esa misma época está terminando la *Apologética historia sumaria*⁴².

Onceava etapa. En medio de la incertidumbre, los verdaderos “tesoros del Perú”. Las Casas en Toledo (1560). Declara por segunda vez en el proceso de Carranza (1561). Termina en este año la redacción del Libro III de su *Historia de Indias*, que sólo abarca los acontecimientos de Indias anteriores a 1523. En Madrid declara nuevamente en el proceso de Carranza (1562). Termina el tratado *Los tesoros del Perú* (30-VIII), interpretación y reinterpretación del derecho de presencia de España en las Indias, a partir de las bulas pontificias de Alejandro VI en 1493.

Escribe numerosas cartas y sobre todo la Respuesta-Tratado a *Las doce dudas* (1563), planteadas por un dominico en el Perú, acerca de la sublevación del Inca Tuti Cusi. Ya por el año 1554 una serie de cartas dirigidas al obispo de Charcas habían tratado de resolver problemas referentes al área andina. Pero este tratado de “Las doce dudas” se refiere de

⁴² *Ibid.*, p. 34.

manera más concreta a varios acontecimientos que conforman el así llamado “período de incertidumbre en las Indias”, de 1560 a 1570. Esa ola de incertidumbre se extiende desde Chile hasta México y España, con el Perú como foco particularmente candente⁴³.

Doceava etapa. Teología, testamento y proyecto de “declaración de la Iglesia católica a todas las Indias futuras”. Redacta su testamento (II-1564); lo firma el 17 de marzo. Profetiza la ruina de España y lega al colegio de San Gregorio de Valladolid todos sus escritos.

Declara sobre la nulidad de una encomienda a favor de Pedro de Alvarado (3-IV-1566). Petición al recién elegido Papa Pío V para que excomulgue a todo aquel que haga la guerra a los indios, que diga que no son dueños de lo que poseen o que son incapaces de recibir la fe. Muere en el convento de Atocha (Madrid) (17-VII-1566) a la edad de 92 años. Fue sepultado en la capilla mayor de ese convento y posteriormente fueron transportados sus restos a San Gregorio (Valladolid). Más tarde fueron nuevamente colocados en el convento de Atocha y desaparecieron durante la guerra civil entre los escombros de la antigua iglesia. Actualmente sólo existe en el claustro del nuevo convento una placa conmemorativa del “apóstol del Nuevo Mundo”⁴⁴.

Las obras más importantes del P. Las Casas son las siguientes:

Obras escogidas de Fr. Bartolomé de las Casas. En 5 Vols., se encuentra las principales obras de Las Casas, editadas por la Biblioteca de Autores Españoles (BAE). Un buen estudio preliminar de J. Pérez de Tudela, en el tomo I, los tomos I y II (BAE, XCV y XCVI) llevan toda la “Historia de Indias”, los tomos III y IV (BAE, CV y CVI) están dedicados a la “Apologética historia sumaria”, y el tomo V (BAE, CX) contiene “Opúsculos, cartas y memorias”.

Historia de las Indias. México, edición de Millares Carlos en 3 tomos, con una introducción de Lewis Hanke (“Las Casas historiador”), Fondo de Cultura Económica (FCE), Biblioteca Americana, t. 15-17, 1951.

Apologética historia sumaria. México, Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), edición preparada por Edmundo O’Gorman, con un estudio preliminar y un índice de materias, 2 tomos, 1967.

Obras en latín traducidas al español. Del único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión. México, Fondo de Cultura Económica, texto en latín, anotado por A. Millares. Introducción por Lewis Hanke.

⁴³ *Ibid.*, p. 35.

⁴⁴ *Loc. cit.*

Traducción al español por Atenógenes Santamaría, 1942.s (citamos con la abreviación “Del Único Modo”).

Los tesoros del Perú. Texto en latín, traducción al español y notas por Angel Losada. Madrid, Consejo Superior de Investigación Científica (CSIC), 1958.

Tratados. México, Fondo de Cultura Económica. Contiene ante todo obras de carácter jurídico. Introducción de Lewis Hanke y estudio de Jiménez Fernández: “Las Casas en 1552”, 2 tomos, 1965⁴⁵.

Después de haber presentado la vida y obra de Las Casas, Lassègue en su conclusión que lleva por título *La larga marcha hacia... el derecho de ser hombre* manifiesta que: “acabamos de esbozar los rasgos de la vida del ‘Protector de indios’. Quizá hayamos logrado depurar un poco tantas denigraciones violentas y exaltaciones románticas en torno a esa figura”. Pero, para J. B. Lassègue esta tarea de historiador no es lo más importante, lo que se desprende de esa biografía es un hecho más significativo: y es que a través de la misma se hace patente “cierta disparidad entre las distintas épocas de la vida de Las Casas” pues comprender este hecho, le “servirá de guía en su estudio para captar la actualidad de Las Casas en nuestro siglo y en América Latina”⁴⁶.

Señala J.B. Lassègue, en forma cronológica, las etapas por las que atraviesa Bartolomé de Las Casas las cuales habrían sido las siguientes:

“Dicha disparidad se nota primero entre el período del joven sevillano (1474-1502), el período del clérigo-colono (1503-1514) y el período del clérigo ‘convertido’ (1515-1566). Pero en este último y largo período, sería un error y una lamentable desvirtuación de la figura lascasiana pasar por alto la profunda disparidad de ideas directrices aunque éstas se manifiestan siempre en el terreno violento de la ‘defensa del indio’ ”⁴⁷.

Lassègue dice “tendremos que recalcar los medios, remedios y mediaciones en que Las Casas hizo hincapié, porque sólo así podremos comprender y aprender la larga marcha lascasiana (y la que nos toca ahora en América Latina) hasta el derecho del indio y del hombre a ser hombre”⁴⁸.

Y es “sólo de esa fuente, de ese derecho natural y por ende evangélico, [que] puede alimentarse una continua organización política que

⁴⁵ *Ibid.*, p. 21.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 36.

⁴⁷ *Loc. cit.*

⁴⁸ *Loc. cit.*

remedie a nuestros tambaleos y casuísticas actuales entre naturaleza y libertad, cambio de persona y/o cambio de estructuras, comunidad o sociedad, comunismo o socialismo, etc.". Agrega Lassègue que "Las mismas disparidades entre las épocas lascasianas, camino al difícil y endeble derecho a ser hombre, en el terreno de la violencia institucionalizada de la encomienda, nos parecen imprescindibles de captar y valorar hoy en día"⁴⁹.

Dice Lassègue:

"Considérese, por ejemplo, cómo en el período 1516-1521, ... el clérigo ex colono proyecta sucesivamente: a) meros cambios en el Consejo de Indias (1516); b) reformas sociales [en] cuyo modelo implícito permanece el 'labrador castellano' (1518); c) nuevos métodos de explotación económica en que se considera más la idiosincrasia del campesino indio (1529); y d) una vuelta a la empresa privada con 'caballeros pardos' o sea mediante una cofradía de encomenderos evangélicos (1521)"⁵⁰.

Y es que:

"En todos estos tanteos, el 'derecho natural de ser hombre' se desvanece en fraseo si no se consideran las circunstancias que vienen a presentarse como esenciales para la práctica de la idea evangélica, con el riesgo tremendo pero imprescindible de que toda la acción evangélica se pierda en los pantanos del oportunismo y de la acomodación..."⁵¹

Para Lassègue:

"Más allá de la mera información histórica, que mejor 'mensaje', que mejor aprendizaje de la verdad en la acción práctica, para el siglo XX en esta América Latina nuestra, tan legítimamente afanosa de eficacia y de praxis." [En suma, anot.nos] "Hay que retomar y escudriñar cada etapa lascasiana en su disparidad respecto a otra, basándose en textos insertados en su contexto"⁵².

En la "teoría de esa larga marcha, de esa praxis que se llama 'el derecho a ser hombre'. Ahí está el enlace entre las épocas dispares, ese foco de comprensión del indio, esa unidad a través de la inmensa acción práctica que representan la vida de Las Casas y la Historia de Indias; lo que hoy en

⁴⁹ *Loc. cit.*

⁵⁰ *Loc. cit.*

⁵¹ *Loc. cit.*

⁵² *Ibid.*, pp. 36-37.

día se empieza a llamar ortopraxis para calificar la unidad y verdad de tantos experimentos y violencias, (a esto es a lo que Las Casas llama ‘racionalidad del Indio’ ”⁵³.

Y es en este término –dice Lassègue– que Las Casas hace siempre hincapié, es decir:

“...del meollo de este dicho, nosotros tenemos que sacar provecho, pero de lo dicho a la comprensión de los hechos que ideológicamente nos parecen obvios, ‘naturales’, hay gran trecho: toda la distancia de la historia del derecho natural, de la historia de la vida de Las Casas, de la historia nuestra en América Latina”, debe ser tomada en cuenta, justamente, “a través de sus disparidades, olvidos y fracasos”⁵⁴.

“Hablando de fracasos, considérese otro ejemplo... en la vida de Las Casas: cuando después del fracaso de 1521..., se ‘refugia’ en la Orden dominicana, ahí elabora una teología de esa eminente acción práctica que se llama ‘evangelización pacífica’; en dicha teología se destacan dos conceptos. Uno, ya adquirido en las épocas anteriores, ‘la capacidad de la fe en el indio’, porque esta capacidad... obviamente [está] relacionada con la ‘racionalidad del indio’. Pero surge también el concepto de ‘receptividad’ que parece poner al indio, y al hombre en general, en una actitud pasiva respecto a la fe y a la Iglesia”⁵⁵.

Las Casas reingresa, según Lassègue, “a meterse en la inmensa acción de carácter meramente práctico en que ‘capacidad de fe’ y ‘receptividad’ ” se posponen por dedicarse a: “el Confesionario en materia de restitución (1531-1534), la predicación pacífica de la Vera Paz (1535-1540), y los deberes del Estado y del Episcopado (1541-1545)”, igualmente, Lassègue sostiene que:

“...cuando fracasa otra vez como obispo ‘no recibido’ por sus fieles, emprende una tremenda polémica (1546-1554) en que los temas más abstractos, más escolásticos, como la guerra justa y la esclavitud natural van a la par con el reclutamiento práctico de misioneros para Chiapas (finanzas y reorganización de la Casa de Contratación de Sevilla en el período 1546-1555)”, se pregunta Lassègue es esta etapa: “¿Mero pragmatismo de un ex obispo urgido de acción social?”^{56*}

⁵³ *Ibid.*, p. 37.

⁵⁴ *Loc. cit.*

⁵⁵ *Loc. cit.*

⁵⁶ *Loc. cit.*

Agrega Lassègue que:

“...de repente en el último período (1555-1566), en torno a la utopía del Perú libre, vuelve a plantearse la ‘capacidad de recepción de la fe en el indio’; nuestro ex colono de 90 años pone en relieve el concepto de ‘recepción’, muy escolástico, medio religioso, medio civil, de ahí saca una teoría de lo político, de la independencia, de la religiosidad popular”. Que para nuestro autor son “temas muy actuales siempre que volvamos a leerlos en el contexto del siglo XVI a través de nuestra categoría de ‘libertad y liberación’ que ha tomado incremento hasta [la] inflación, después del ‘fracaso’ del pensamiento lascasiano en América Latina entre 1570 y hoy en día”⁵⁷.

Por último, J. B. Lassègue concluye que: “La disparidad de las épocas y de los temas lascasianos presenta no poca afinidad con nuestra vida cotidiana y con la vida político-cultural de América Latina. La unidad y la tradición se pierden, se borran, toman otra figura, surgen otra vez para desaparecer ante una mirada desprevénida”⁵⁸, así:

“...Oro, encomienda, libertad, dependencia, Iglesia, todo se replantea en otra forma hasta tal punto que la parte escéptica nuestra dice ‘Todo es lo mismo’, y que la parte rebelde nuestra declara ‘Hay que combatirlo todo’; y entre tanto añoramos una verdad de nuestra vida cotidiana y política, una verdad que sea unidad en la tremenda disparidad, un mínimo de formalidad, de ‘derecho natural’ que estructure la base ética de los más altos valores (justicia, libertad, propiedad, paz) sometidos a cualquier viento de doctrina”⁵⁹.

Como conclusión final Lassègue nos invoca a “retomar cada una de las doce etapas lascasianas con su disparidad cuya ‘racionalidad’ se encuentra en ‘el indio’ o sea en el hombre capaz de ‘recibir’ al hombre y a Dios, mediante la propiedad y la libertad que recibió en ‘encomienda’ (Carta de Pablo III en 1537)”⁶⁰. Y, finalmente, agrega que:

* En esta etapa Las Casas prepara su intervención para La Controversia de Valladolid donde refuta al aristotélico Ginés de Sepúlveda (*Cf.* novena etapa: “No hay que jugar con conceptos explosivos”).

⁵⁷ *Ibid.*, pp. 37-38.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 38.

⁵⁹ *Loc. cit.*

⁶⁰ *Loc. cit.*

“Mientras caminemos con Las Casas hacia el derecho natural que nunca nadie posee como un capital sino que es largo trabajo de todos en la historia, ¡ojalá llevemos la acción práctica de refundir y acrisolar en nuestra historia latinoamericana nuestros conceptos y valores, ora dogmáticos, ora escépticos!”⁶¹

Y es que Bartolomé de Las Casas logró liberar al indígena en América Latina de la esclavitud a que estaba siendo sometido. En su larga marcha hay que recordar que él en 1537 viajando desde Valladolid a Roma donde obtiene la bula de Paulo III *Sublimis Deus* que decía:

“Los indios son verdaderos hombres, no sólo capaces de entender la fe católica, sino deseosos de recibirla... Tales indios... y todos los que más tarde se descubran por los cristianos no pueden ser privados de su libertad por medio alguno, ni de sus propiedades, aunque no estén en la fe de Jesucristo”. Se condenaba, igualmente por otra bula “su esclavización”⁶²

En 1541 recién confirmaría el emperador en las nuevas leyes de Indias la misma afirmación del papa “los indios, hombres libres, deben ser tratados como tales”⁶³

Las Casas, contra el criterio Aristotélico de que los indios eran esclavos por naturaleza, defendiendo su racionalidad, venció a Ginés de Sepúlveda en su *Democrates alter* que sostenía mantenerlos en esclavitud.

Juan Bautista Lassègue se centra en las polémicas del siglo XVI sobre la naturaleza racional del indígena e investiga la obra de Bartolomé de Las Casas, no lo hace como nuevo compilador de hechos sino que proyecta hasta el presente, la condición de los descendientes de la cultura originaria de nuestro país, pero postulando una nueva concepción teológica y de *praxis*.

Como teólogo sostiene que todo sigue igual y dice:

“... he recalcado la necesidad de enfrentarse con los orígenes de América Latina en vista a asentar en el hombre latinoamericano un hábito de liberación histórica que consiste ante todo, no en un conocimiento erudito de la historia, sino en una connaturalidad, un amor, que sólo permite discernir en medio de las violencias presentes la violencia, fuerza de vida a muerte, que engendró a una tierra y a una población.”⁶⁴

⁶¹ *Loc. cit.*

⁶² Esteve Barba, Francisco. *Cultura virreinal*. Barcelona, Ed. Salvat, 1965, p. 347.

⁶³ *Ob. cit.*, p. 348.

⁶⁴ Lassègue, *Ob. cit.*, p. 18.

Y agrega que: “las pequeñas diferencias presentes respecto a los orígenes, diferencias que sólo intuye el amor, nace y se asienta la virtud de la esperanza amarga, con que tendremos que caminar quizá largo tiempo.”⁶⁵

Para Lassègue:

“... La recepción de esa historia de Indias por el indio constituye la mayor maravilla de la historia corriente; el misionero es precursor y testigo ... de que la conversión cristiana en Indias es la recepción activa de la Creación desde los últimos tiempos que abrió Cristo hasta su Retorno final”... y “el indio por la recepción, por su conversión cristiana, redescubre, libera el sentido secreto de ese texto de maldición; el hambre y el hambre se convierten en hambre de Dios en el hombre cristiano.”⁶⁶

Y es así –dice– como “la destrucción de Indias puede ser otra; hay que trabajar en este campo...” y “la reflexión cristiana, la teología en torno a la destrucción y a la conversión en la Iglesia de Indias no puede menos de relatar la historia verídica de los hechos”⁶⁷.

De esta historia de la destrucción de las Indias, por último, dice Lassègue:

“...nace el derecho del indio cristiano a recapitular toda la historia de la destrucción y de la salvación en el lugar tópico de Indias, en forma de una ‘Apologética historia sumaria’; la teología de la liberación en América encuentra un lugar teológico originario y un instrumental de racionalidad... en la ‘brevísima relación de la destrucción de Indias’ ”.⁶⁸

Finalmente, para Lassègue:

“Las Casas y los apóstoles de Indias están presentes más que nunca en la repetición diferencial de la destrucción de Indias, en la Iglesia latinoamericana después de Vaticano II y Medellín, en los movimientos de renovación, no exentos de tensiones. Continúa el trabajo ingente de convertir el hambre y el hombre en hijo de Dios y en trabajador consciente de liberar a Dios en el cuerpo del hombre y en el cuerpo de solidaridad

⁶⁵ *Loc. cit.*

⁶⁶ *Ibid.*, p. 19.

⁶⁷ *Loc. cit.*

⁶⁸ *Ob. cit.*, pp. 19-20.

entre los hombres y sólo la caridad da sentido y esperanza a esa larga lucha”⁶⁹.

Juan Bautista Lassègue no sólo postula una teología de la liberación, reinterpretando la historia de la destrucción de las Indias desde una concepción del hambre sufrida hasta el presente por el hombre, sino que su vida fue una praxis de evangelización, un diálogo de interculturalidad constante poniendo en ejecución su solidaridad y caridad con los hombres del ande peruano.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 20.

Bibliografía

De Martín Lassègue Molères, OP

Lassègue, Juan Bautista. *La larga marcha de Las Casas*. Selección y presentación de textos. Lima, CEP, 1974, 418 pp.

Otras obras consultadas

P. Cardona Gómez, Adalberto, O.P. “Tres experiencias dominicanas de interculturalidad”. En *XII Congreso Internacional de Filosofía Latinoamericana. Filosofía, pensamiento intercultural y movimientos sociales en América Latina*. Bogotá, Universidad Santo Tomás, 2008, pp. 19-43.

Echegaray, Hugo. *La práctica de Jesús*. 5ª ed. Lima, Centro de Estudios y Publicaciones, 2003.

Esteve Barba, Francisco. *Cultura virreinal*”. Barcelona, Ed. Salvat, 1965, 1019 pp.

Rivara de Tuesta, María Luisa. “La filosofía en el Perú colonial”. Dominicos y mercedarios. *La filosofía en la América Colonial*. Bajo la dirección de Germán Marquinez Argote y Mauricio Beuchot. Santafé de Bogotá, El Búho, 1996, pp. 219-274.

Rivara de Tuesta, María Luisa. “Tomás de San Martín (Palencia 1482-Lima 1555) un humanista reformista cristiano”. Ponencia presentada con motivo del 458º aniversario de fundación de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Lima, 05 de mayo de 2009, 10 pp. (Inédito)

CARLOS FERNÁNDEZ SESSAREGO (1926)

Carlos Enrique Becerra Palomino

Nada de lo ocurre en la vida humana,
es ajeno a una valoración jurídica.

CFS

Carlos Fernández Sessarego, jurista, maestro y jusfilósofo peruano, nació el 7 de marzo de 1926 (Callao). Hijo de Carlos Fernández Mora (periodista e intelectual costarricense) y de Catalina Sessarego (peruana). Realizó sus estudios secundarios en el Colegio Italiano “Antonio Raimondi” y los universitarios (Letras y Derecho) en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos de Lima, la más antigua de América. Culminados sus estudios de Derecho se graduó como Bachiller con la tesis *Bosquejo para una determinación ontológica del derecho* (1950) y como Doctor en Jurisprudencia con la tesis *La noción jurídica de persona* (1961). Optó el título de Abogado en 1951 y tuvo por años una actividad profesional muy activa. Fue Ministro de Justicia en el primer gobierno de Fernando Belaúnde Terry.

En 1951, se inició en la docencia universitaria en la Pontificia Universidad Católica del Perú (Sociología Peruana en las Facultades de Letras y Economía) y al año siguiente en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos (Filosofía de la Historia en la Facultad de Letras). En 1956 inicia su carrera docente en la Facultad de Derecho de San Marcos (Derecho Civil Especial y Comparado, en el ciclo doctoral; y, Derecho Civil, que comprendía Título Preliminar, Derecho de las Personas y Acto Jurídico, en el pre-grado). Actualmente es Profesor Emérito de dicha Universidad y Profesor Principal de la Pontificia Universidad Católica del Perú. También ha enseñado en otras universidades de la Capital de la República del Perú (Lima, del Pacífico, San Martín de Porres) y del interior del país. En la Universidad de Lima dirigió el Centro de Investigaciones Jurídicas organizando varios Congresos Internacionales de Derecho Civil.

Es profesor visitante de varias universidades del extranjero: Universidad Nacional de Buenos Aires (Argentina); Universidades de Siena y de Nápoles (Italia); Universidad Autónoma de Madrid (España). Es profesor honorario de la Universidad Externado de Colombia y de la Universidad Nacional de Buenos Aires, así como de varias universidades nacionales tales como las universidades de Lima, San Agustín de Arequipa, San Antonio Abad del Cuzco, Universidad Nacional de Trujillo, entre otras. Los últimos

reconocimientos que ha tenido han sido su designación como Doctor Honoris Causa de la Universidad San Pedro de Chimbote, Profesor Emérito de la Universidad Tecnológica del Perú y Miembro Honorario de la Escuela Peruana de Derecho Notarial y Registral.

Fernández Sessarego se ha caracterizado a lo largo de su vida por una creatividad y dinamismo contagiantes; siendo aún estudiante incursionó en la política motivado por sus ideales de libertad y justicia. En 1948 fue cofundador y miembro del Comité Provisional de Coordinación del “Movimiento Popular Democrático” en apoyo a José Luis Bustamante y Rivero; sufrió reclusión temporal durante el gobierno de Manuel A. Odría, de lo que hasta hoy se ufana. Posteriormente, en 1956, fue uno de los fundadores del Partido Demócrata Cristiano en el que ocupó importantes cargos, como el de Secretario General, hasta 1967, año en que se alejó de la política partidaria.

Miembro de importantes instituciones nacionales y extranjeras, tales como la Academia Peruana de Derecho, la Asociación Jurídica Peruana, el Instituto Peruano de Derecho Comparado, la Sociedad Peruana de Filosofía, Asociación Civil Transparencia, Fundación Temple Radicati (Presidente). Es Académico Honorario de la Real Academia de Legislación y Jurisprudencia de España. Colaborador Correspondiente del Instituto Internacional para la Unificación del Derecho Privado (UNIDROIT) con sede en Roma. Miembro de la Academia Mundial de Derechos del Hombre. Miembro de las Academias de Derecho y Ciencias Sociales de Buenos Aires y de Córdoba; Miembro del Instituto del Derecho al Consumidor de la Universidad Notarial Argentina. Miembro del Consejo o Comité consultivo de diversas revistas jurídicas y Presidente de Comisiones Consultivas del Colegio de Abogados de Lima.

Dentro de los premios y distinciones recibidos destaca el Premio Nacional de Fomento a la Cultura “Francisco García Calderón”, correspondiente a la mejor investigación de carácter jurídico en el Perú (1963), por su obra *La noción jurídica de persona*. Asimismo, se le ha conferido la Orden del Sol y del Servicio Civil del Perú; y, la Orden Francisco de Miranda de Venezuela, la Medalla de Honor del Instituto Italo-Latinoamericano con sede en Roma, la Medalla “José León Barandiarán” de la Facultad de Derecho de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos y los “Laureles a la docencia sanmarquina” otorgados por la UNMSM, y las Condecoraciones más altas de los Colegios de Abogados de Lima (Francisco García Calderón) y Callao (José Gálvez Egúsqiza), entre otros reconocimientos.

La producción bibliográfica de Carlos Fernández Sessarego es muy amplia. Autor de valiosos ensayos y artículos publicados en numerosas obras colectivas, diarios y revistas del Perú y del extranjero, amén de numerosos prólogos. Entre los libros que ha publicado cabe destacar los siguientes: *Peruanidad y cultura* (1945); *La noción jurídica de persona* (1962); *La persona en la doctrina jurídica contemporánea* (1984); *Derecho de las personas. Exposición de motivos y comentarios del Libro Primero del Código Civil Peruano de 1984* (1985); *El derecho como libertad* (1987); *Derecho y persona* (1990); *Nuevas tendencias en el derecho de las personas* (1990); *Derecho a la identidad personal* (Bs. As. 1992); *Abuso del derecho* (Bs. As. 1992); *Protección jurídica de la persona* (1992); *El derecho de las personas en el umbral del siglo XXI* (2002); *Libertad, Constitución y Derechos Humanos* (2003); *Mis maestros, mis amigos* (2006); *Los 25 años del Código Civil Peruano de 1984. Historia, ideología, aportes, comentarios críticos, propuesta de enmiendas* (2009); y *La responsabilidad civil del médico y el consentimiento informado* (2011).

El prestigio de Fernández Sessarego ha trascendido el ámbito nacional y prestigiosos juristas extranjeros han reconocido su valía. Como una muestra de este reconocimiento internacional baste citar las palabras del profesor argentino Ricardo Rabinovich-Berkman, director de la revista electrónica *Persona*, quien expresa lo siguiente: “Nuestro número aniversario se viste de gala para recibir a uno de los más importantes juristas del mundo hispánico, lumbrera del Hemisferio Sur en materia de derechos existenciales, orgullo del Perú y de Latinoamérica toda. Hombre de una juventud intelectual admirable, dotado de una pulcritud científica excelente, su pluma ha excedido el ámbito académico abstracto, para convertirse en certero arcabuz en defensa de la dignidad humana. Verdadero creador del fecundo concepto de “derecho al propio proyecto de vida”, que tantos desarrollos permitiera luego a otros autores (modestamente incluido quien escribe estas líneas), don Carlos Fernández Sessarego ha propulsado siempre, desde sus clarísimas páginas, la necesidad de un abordaje filosófico e histórico de todos los tópicos jurídicos”¹.

Se han publicado en su honor varios libros: *Estudios jurídicos en honor de los profesores Carlos Fernández Sessarego y Max Arias Schreiber Pezet* (1988)²; *Persona, derecho y libertad. Nuevas perspectivas. Escritos en homenaje al profesor Carlos Fernández Sessarego* (2009)³; *La responsabilidad civil y la persona en el siglo XXI*.

¹ Véase <http://www.revistapersona.com.ar/Persona11/persona11.htm>.

² A.A.V.V. *Estudios jurídicos en honor de los profesores Carlos Fernández Sessarego y Max Arias Schreiber Pezet*. Lima, Cultural Cuzco, 1988.

³ A.A.V.V. *Persona, derecho y libertad. Nuevas perspectivas. Escritos en homenaje al profesor Carlos Fernández Sessarego*. Lima, Motivensa, 2009.

Libro homenaje a Carlos Fernández Sessarego (2010)⁴. En el primer tomo de este último libro se ha publicado nuestro artículo “Carlos Fernández Sessarego y el sentido del Derecho en la vida humana”⁵, que ha servido de base para la redacción del presente ensayo y al que remitimos para cualquier ampliación del mismo.

El primer libro de Carlos Fernández Sessarego *Peruanidad y cultura* se editó en San José de Costa Rica (1945), recoge tres disertaciones que hiciera en una emisora radial costarricense sobre Manuel González Prada, Ricardo Palma y la posición ideológica de la juventud de América.

En la última disertación se refiere a la ideología de la juventud y al rol de la universidad:

“Trascendental i múltiple misión la que ocupa i ha ocupado a través del tiempo la Universidad... En su seno se confunden todas las razas, se entremezclan individuos de diferentes clases sociales, alternan corrientes religiosas, políticas o ideológicas diversas. La Universidad es en esta forma una miscelánea perfecta, una gran conformación de heterogeneidades.”⁶

Y refiriéndose a quienes peinan canas afirmaba que respetamos a los viejos “No en balde son veteranos de una gran batalla, de la más excelsa batalla: la de la vida”⁷. Para concluir, imbuido del pensamiento de González Prada, asevera que “sólo en mentes jóvenes germinan ideas jóvenes.”⁸

Llama la atención que Fernández Sessarego publicara en 1945 un libro de divulgación elaborado cuando apenas tenía 19 años y, en cambio, su tesis de bachiller *Bosquejo para una determinación ontológica del derecho*, escrita según su autor entre los años 1946 y 1949⁹; y, sustentada en 1950, cuando contaba con 24 años, hubiera permanecido inédita por varios años; más aún si ha sido considerada como “una de las tesis más valiosas que sobre filosofía

⁴ A.A.V.V. *La responsabilidad civil y la persona en el siglo XXI. Libro homenaje a Carlos Fernández Sessarego*. Lima, Idemsa, Tomo I y II, abril, 2010.

⁵ Véase. Becerra Palomino, Carlos Enrique. “Carlos Fernández Sessarego y el sentido del Derecho en la vida humana”. En: A.A.V.V. *La responsabilidad civil y la persona en el siglo XXI. Libro homenaje a Carlos Fernández Sessarego*. (Coord. Yuri Vega Mere - Domingo García Belaunde). *Ob. cit.*, Tomo I, pp. 747-802.

⁶ Fernández Sessarego, Carlos. *Peruanidad y cultura*. San José de Costa Rica. San José, Ed. José Martí, 1945, p. 52.

⁷ *Ibid.*, p. 55.

⁸ *Loc. cit.*

⁹ Fernández Sessarego, Carlos. “Pluralidad de elementos que integran el Derecho”. En *Revista Derecho* (Lima, PUCP), N° 31, 1973, p.46

del derecho se ha escrito en el Perú”¹⁰, y “un anticipo de la teoría tridimensional del Derecho”¹¹. En efecto, salvo la publicación del párrafo 1 de su parte IV aparecido en la Revista Derecho N° 31, PUCP, Lima 1973, bajo el título de “Pluralidad de elementos que integran el Derecho”, la tesis no había sido editada en su integridad sino 56 años después de su sustentación, bajo el título de *El derecho como libertad*, en que se publicó la tercera edición, bajo el sello ARA Editores EIRL¹².

Refiriéndose a esta importante investigación el jus-filósofo argentino Carlos Cossio dijo:

“Es así que, en 1950, incitado por el segundo de aquellos maestros –aludía a José León Barandiarán-, Fernández Sessarego sorprendió con una ambiciosa tesis doctoral (sic) *Bosquejo para una determinación ontológica del Derecho*, cuya realización excedía ampliamente a todo cuanto podía esperarse en tan juvenil coyuntura y cuya orientación egológica en tema tan poco transitado por aquellos años, produjo un verdadero revuelto en el claustro tradicional y apacible.”¹³

Respecto de su obra *La noción jurídica de persona*, publicada en 1962, decía Cossio:

“El libro que hoy comentamos es de aquellos que todo jurista se complace en tener en su biblioteca, porque concierne a un tema que todo jurista ha meditado alguna vez y sobre el que ha concluido necesariamente tomando algún partido. Fernández Sessarego, en 15 capítulos, lo aborda en forma ejemplar por el método y completa por la información. Comienza iluminando el panorama de la personalidad jurídica de la persona con el nexo que el tema tiene con el problema filosófico de la persona –cosa necesaria aunque infrecuente en los autores– y, luego de una revista de

¹⁰ Esta es la calificación que le da el filósofo David Sobrevilla Alcázar, en su artículo titulado “La influencia de Kelsen en el Perú”, que aparece publicada en *Revista Derecho. Ob. cit.*, p. 156.

¹¹ Según Domingo García Belaunde. Véase Prólogo del libro del *Derecho como libertad*. Lima, Ara Editores, 2006, p. 19.

¹² Como refiere el autor, en el prólogo de la tercera edición, se hicieron dos ediciones anteriores: la primera en 1987 a cargo de Librería *Studium* y la segunda en 1994 a cargo de la Universidad de Lima. La tesis se compone de cuatro partes; sin embargo en las dos primeras ediciones se publicaron sólo las dos últimas partes.

¹³ Cossio, Carlos. “Carlos Fernández Sessarego. La noción jurídica de persona”. En, *Revista Derecho. Ob. cit.* Año XX, N° 22, enero-diciembre 1963, p. 212. (En realidad la tesis sirvió para que obtenga el grado de Bachiller en Derecho y Ciencias Políticas).

todas las doctrinas y opiniones en boga, históricas y actuales, termina defendiendo su opinión, coincidente con quienes entendemos que, por motivos ontológicos, que sólo el hombre es persona, que se trata del hombre de carne y hueso, y que si el hombre es por la simple razón de que hay en él.”¹⁴

Carlos Fernández Sessarego es un humanista, lo ha sido desde siempre. Su reconocimiento del hombre como hechura divina, lo llevaron a hacer del producto de la creación, el centro de sus meditaciones *jus* filosóficas. Para él los principios cristianos esenciales son eternos, pues los grandes valores, como el amor y la justicia, son perennes hitos en el camino de perfección del ser humano que aspira y tiende a la trascendencia¹⁵.

Para nuestro autor:

“...el *redescubrimiento* de la concepción del hombre como un ser libre se encuentra en el pensamiento cristiano cuando se refiere al *libre albedrío*, cuya existencia es explicable a partir de la presencia del pecado en el actuar de la persona. El ser humano, en tanto libre, puede optar por la senda de la virtud o, contrariamente, por la del pecado o transgresión de mandamientos religiosos y morales.”¹⁶

Asimismo:

“...nada discute que la central afirmación cristiana de la dignidad de la persona humana supone la primera, la mejor y la perdurable fundamentación de los derechos humanos. Estos, tal como lo predica el cristianismo, se sustentan en la calidad de ser libre, coexistencial y creador que es propia de la persona así como en la igualdad de todos los seres humanos, hechos a “imagen y semejanza de Dios”. Ello, a pesar de la inajenable identidad de cada ser humano, de “ser-uno-mismo”, lo que permite que cada persona se salve o se pierda, se realice i se frustre.”¹⁷

Será así como “la visión cristiana del hombre, que en grandes tramos se concreta jurídicamente en la escuela del derecho natural, inspira las declaraciones internacionales y las constituciones nacionales en lo tocante a

¹⁴ *Loc. cit.*

¹⁵ Fernández Sessarego, Carlos. *Derecho y persona*. Lima, Ed. INELSA, 1990, p. 16.

¹⁶ Fernández Sessarego, Carlos. *Los 25 años del Código Civil Peruano de 1984. Historia, ideología, aportes, comentarios críticos, propuesta de enmiendas*. Lima, Motivensa, 2009, p. 28.

¹⁷ Fernández Sessarego, Carlos. *Nuevas tendencias en el derecho de las personas*. Lima, Publicaciones de la Universidad de Lima, 1990, p. 389.

los derechos humanos. Así, la “Declaración de Virginia” de 1776, que es la primera en su género, reconoce que, “todos los hombres son por naturaleza igualmente libres e iguales en derecho”. La “Declaración Americana” de 1776 remarca que “todos los hombres nacen libres e iguales en dignidad y derechos, dotados como están por naturaleza de razón y conciencia, deben conducirse fraternalmente los unos con los otros”. Finalmente, para no citar otras declaraciones posteriores, la “Declaración Universal de Derechos Humanos” de 1948 enuncia que “todos los seres humanos nacen libres en dignidad y derechos”¹⁸.

Fernández Sessarego ha demostrado una constante preocupación por los problemas del hombre y la defensa de sus derechos fundamentales, en una sociedad caracterizada porque “los valores eternos como el amor y la caridad van siendo pospuestos en la escala inmutable de los valores supremos.”¹⁹ Su esfuerzo por la dignificación del hombre y la defensa de sus derechos fundamentales ha sido permanente; plantea que la defensa de la persona humana debe ser unitaria e integral, para ello –señala– es preciso que el ordenamiento jurídico positivo contenga normas “que permitan obtener pronta y eficaz protección frente a eventuales amenazas a su integridad psicosomática o a su libertad proyectiva.”²⁰

Según su propia definición, son rasgos propios del humanista “el ser una personalidad transparente, interesado por las causas nobles, defensor de los derechos humanos, sincero y buen amigo”²¹, cualidades que lo han distinguido a lo largo de su vida. En palabras de Francisco Miró Quesada Cantuarias, dichas en la oportunidad en que se presentó la primera edición de uno de los más difundidos libros de nuestro autor:

“Desde el punto de vista del humanismo, la exposición de motivos, el libro *Derecho de las Personas*, creo yo que es una expresión ejemplar de la manera como se puede manejar la idea del humanismo para hacer un código. En realidad, de acuerdo con el punto de vista de Carlos Fernández Sessarego, el ser del hombre ocupa el lugar central del derecho, es el eje fundamental, el eje insustituible, es el sujeto de todo el derecho; de manera que no se

¹⁸ Fernández Sessarego, Carlos. *Nuevas tendencias en el derecho de las personas*. Lima, Publicaciones de la Universidad de Lima, 1990, p. 390.

¹⁹ Fernández Sessarego, Carlos. “Tránsito espiritual de Carlos Pareja”. En, *Mis maestros, mis amigos*. Lima, Grijley, 2007, p. 30.

²⁰ Fernández Sessarego, Carlos. *La Constitución comentada. Obra colectiva. Comentario al artículo 1*. Lima, Ed. Gaceta Jurídica, 2005, p. 10.

²¹ Lo dijo refiriéndose al humanismo de Francisco Miro Quesada. Véase “Vida y obra de Francisco Miro Quesada”. En *Mis maestros... Ob. cit.*, p. 103.

puede entender nada del derecho si no se parte de la persona humana. Por eso, él ha partido del verdadero punto de partida. Ha hecho una versión humanista, teniendo en cuenta la doble vertiente de la persona humana, la vertiente individual, lógicamente personal, y la vertiente social”²².

La vocación y sensibilidad humanista de Fernández Sessarego lo llevaron a afiliarse a la filosofía personalista, expresión del existencialismo²³; en donde la persona “es existencia encarnada cuyo bien máspreciado es la santa libertad, dándole una orientación de vida en un sentido comunitario”²⁴.

Dentro de esa óptica considera al hombre como el eje y centro del Derecho; el que a través de sus dimensiones axiológica y normativa, resulta ser un eficaz instrumento para coadyuvar a la implantación de la libertad, la solidaridad y la justicia, valores sobre los que se cimenta la convivencia social²⁵. Para Fernández Sessarego “nada de lo que ocurre en la vida humana es ajeno a una valoración jurídica”²⁶ y, como “resultado de tal valoración axiológica podremos afirmar que tal o cual conducta está permitida o se considera prohibida para el derecho.”²⁷ Por lo que no habría que olvidar que la persona en sentido jurídico “es el hombre en relación con otros hombres en la interferencia de sus conductas, en cuanto a su existencia es coexistencia, teniendo forzosamente que hacerse con las “cosas” y los “otros” y, por ser libertad, condenado a proyectar su vida prefiriendo a cada instante según valores. Al Derecho le interesa el hombre en su dimensión de coexistencia, en cuanto conducta interferida. Este hombre es la persona, el sujeto de los

²² Intervención del Profesor Francisco Miró Quesada en el Acto de Presentación del Libro “Derecho de las Personas (Exposición de Motivos y Comentarios al Libro Primero del Código Civil Peruano)” del Profesor Carlos Fernández Sessarego. En *AA.VV. Estudios jurídicos en honor de los profesores Carlos Fernández Sessarego y Max Arias Schreiber Pezet. Ob. cit.*, p. 419.

²³ Los seguidores de esta corriente asumen el personalismo como una orientación de la vida en sentido comunitario y son renuentes a considerarse propiamente una escuela, sino más bien, un movimiento de acción social de tipo cristiano, aunque los hay también contrarios a todo credo religioso.

²⁴ Véase Mounier, Emmanuel. *Manifiesto al servicio del personalismo*. Traducción de Julio D. Gonzalez Campos. Madrid, Ed. Taurus, 1938, p. 371.

²⁵ Este es un aspecto medular de su tesis para optar el grado de bachiller en Derecho, “Bosquejo para una Determinación Ontológica del Derecho”, editada tras varios años, bajo el título *El derecho como libertad*.

²⁶ Fernández Sessarego, Carlos. “La antijuridicidad como problema”. En *Obligaciones y contratos en el tercer milenio*. Libro en Homenaje a Roberto López Cabana. Buenos Aires, Abeledo-Perrot, 2001, p. 34.

²⁷ *Loc. cit.*

derechos y los deberes. El único ser capaz de tener facultad, ser facultado, o tener deberes, ser obligado.”²⁸

Entonces:

“...el derecho no es estático, ya que supone vida humana en acción, en continuo movimiento, actuando en relación con otras vidas humanas. Las normas jurídicas están pensadas en función de la coexistencialidad. Los valores jurídicos se vivencian comunitariamente. El derecho refleja esta realidad dinámica de la vida humana social -en tanto- se erige como una estructura de la vida humana social, como una necesidad del ser humano de lograr una pacífica convivencia. Paz que, a su vez, es indispensable para la realización de cada ser humano.”²⁹

La concepción bidimensional de la naturaleza del hombre y la tridimensionalidad del Derecho. Considera que como ser bidimensional el hombre está dotado, por un lado, de una naturaleza individual y por tanto es único, no se parece a nadie, es idéntico a sí mismo, sustentado en su libertad; y por el otro, es un ser estructuralmente social.

Para nuestro autor, “la noción de persona se despliega así a través de dos preguntas: “quien” es persona y “que” es persona. A la primera, al “quien”, tenemos que contestar: el hombre; a la segunda, al “que”, tenemos que responder diciendo que es un centro ideal de imputación de deberes y facultades normativas cuyo correlato objetal es el hombre.”³⁰ Asimismo, la necesidad de regular la conducta del hombre mediante reglas obligatorias, obedece a esa naturaleza bidimensional y tiene como propósito “permitir que cada ser humano, en tanto libre, pueda llevar a cabo su ‘proyecto de vida’ con el menor número de interferencias o de daños posibles”³¹. En tanto que como ser social es estructuralmente coexistencial, es decir, capaz de realizarse sólo en tanto se mantiene en comunicación con los demás hombres, dentro del contexto social que bien puede sintetizarse en la expresión de Mounier “casi se podría decir que sólo existo en la medida que existo para otros, y en última instancia, ser, es amar.”³²

²⁸ Fernández Sessarego, Carlos. *La noción jurídica de persona*. Lima, Ed. San Marcos, 1962, p. 178.

²⁹ Fernández Sessarego, Carlos. *Abuso del derecho*. Buenos Aires, Astrea, 1992, p. 47.

³⁰ *La noción jurídica de persona*. *Ob. cit.*, p. 179.

³¹ Véase Fernández Sessarego, Carlos. “Daño al proyecto de vida”. En *Revista Derecho*. *Ob. cit.*, N° 50, 1996, p. 65.

³² Mounier, Emmanuel. *Manifiesto al servicio del...* *Ob. cit.*, p. 371.

A partir de este concepto y haciendo uso de una innata imaginación y amplia cultura forjada no sólo en la Facultad de Derecho, sino también a través de su paso por la Facultad de Letras de San Marcos, Fernández Sessarego pudo desarrollar concepciones innovadoras como la que fue materia de su tesis para optar el grado de Bachiller en Derecho titulada “Bosquejo para una determinación ontológica del Derecho” que contiene una particular visión del Derecho. Inquieto pensador, refiere que su preocupación por el objeto del Derecho, surgió cuando llegó a sus manos el libro de Xavier Zubiri *Naturaleza, historia, Dios*³³, para quien “las ciencias que no tienen claro su objeto, son inmaduras”; a partir de ahí empezó a profundizar sobre el tema.

Para Fernández Sessarego el Derecho se constituye por la integración de tres elementos: norma (pensamiento), conducta humana (objeto) y valor (finalidad), planteamiento pionero que data de 1950, con el que coincidirían, con algunas variantes, otros *jus* filósofos en época similar o con posterioridad, en otras latitudes³⁴. Las ideas centrales de su bosquejo se pueden sintetizar en que “ninguno de los tres elementos está fuera del Derecho, mas ninguno de por sí es Derecho, sino que éste es la integración forzosa ineludible de aquellos tres elementos”³⁵ y que “la conducta, norma y valor son los elementos ontológico, lógico y estimativo del Derecho que en unidad integral motivan su aparición.”³⁶

Nuestro autor, dispuesto a asumir una actitud crítica, discrepante, frente a las posturas que proporcionaba la tradición jurídica de entonces, sustentó su tesis, pero, como el mismo lo ha señalado “no encontré acogida de parte de la doctrina. Era demasiado audaz, como Carlos Cossio lo reconocería años después, pretender superar la arraigada posición formalista en el momento histórico de su pleno apogeo.”³⁷

Ha sabido entender que el Derecho para su cabal comprensión requiere de:

“...cuatro disciplinas iluminantes como son la Filosofía del Derecho, que alude a sus supuestos, la Historia del Derecho, que nos proporciona los

³³ Entrevista concedida a estudiantes universitarios el 07.03.2009. Tomado de <http://vimeo.com/251774>. Visitada el 25.04.2009

³⁴ A lo largo de estos años mucho se ha hablado de la importancia del trabajo de Carlos Fernández Sessarego y su visión precursora.

³⁵ Fernández Sessarego, Carlos. *El derecho como libertad...* Ob. cit., p. 152.

³⁶ *Loc. cit.*

³⁷ Nota del autor a la tercera edición. *El derecho como libertad...* Ob. cit., p. 37.

antecedentes de la institucionalidad contemporánea, la Sociología Jurídica, que verifica en la realidad la vivencia misma de la regulación jurídica, es decir, de su mayor, menor o nulo acatamiento, y el Derecho Comparado, que nos muestra como se resuelven en otras latitudes los problemas jurídicos, los conflictos propios de la regulación jurídica.”³⁸

Asimismo, “sólo si se posee una clara conciencia de las verdades primarias del derecho es posible obtener resultados rigurosos y coherentes. Para ello hay que acudir, indefectiblemente, a la iusfilosofía cuya tarea es, precisamente, la de esclarecer los supuestos y las ultimidades de la ciencia jurídica.”³⁹

En tal sentido, afirma, que el ideal de hombre o mujer de Derecho completo “es ser, simultáneamente, filósofo del Derecho, jurista o científico del Derecho y operador de éste, ya sea como abogado o como juez”⁴⁰. Para él, resulta menester que el jurista no sólo precise el objeto de estudio del Derecho y trate en profundidad la institucionalidad jurídica, sino que además deberá aprehender el sentido del Derecho para la vida humana; eso explica su permanente preocupación por acortar la brecha entre el derecho legal y el derecho vivo.

Dentro de esta visión del Derecho, concluía en su tesis que:

“No podemos cerrar el presente trabajo sin ubicar lo jurídico dentro de nuestra concepción del mundo; sin intentar explicarnos cuál sea el papel del Derecho en la vida humana, cuál sea su sentido. La conclusión radical...es la intuición del objeto del Derecho como libertad, como vida humana viviente, como vida viviéndose y, al vivirse, realizando valores, persiguiendo fines, prefiriendo, optando. La vida humana se muestra como una experiencia del decidirse por ‘esto’ o ‘aquello’, ser bueno o ser malo, ser justo o injusto, hacer o no hacer. Y la decisión radical: vivir-continuar haciéndose o quitarse el impulso vital. Vida o impulso permanente que hemos recibido y recibimos del Ser Fundante, de Dios”⁴¹.

Para nuestro autor la última instancia de protección jurídica resulta ser la persona humana, cuya naturaleza es la libertad, la misma que se exterioriza a través del fundamental “proyecto de vida” que ha de realizarse por la

³⁸ Fernández Sessarego, Carlos. “Jorge Basadre: jurista integral”. En *Mis maestros... Ob. cit.*, p. 564.

³⁹ Fernández Sessarego, Carlos. *Abuso del derecho*. Buenos Aires, Astrea, 1992, p. 7.

⁴⁰ Fernández Sessarego, Carlos. “Jorge Basadre: jurista integral”. En *Mis maestros... Loc. cit.*

⁴¹ Fernández Sessarego, Carlos. *El derecho como libertad... Ob. cit.*, p. 152.

persona, dentro del bien común. “El desenvolvimiento de este singular único e intransferible proyecto de vida de cada persona, debe ser materia de la más amplia protección constitucional.”⁴² Se trata de un nuevo concepto que se traduce en el derecho de la persona de concebir su vida y alcanzar el destino que se propone. Es así:

“...que los medulares principios de tutela de la persona, que tienen su origen y son desarrollados en el histórico derecho civil, han sido, finalmente, recogidos por la constituciones contemporáneas en virtud de la importancia que ellos asumen en la vida de relación. Esta situación se presenta cuando se logra superar aquella visión según la cual se escindían tajantemente los intereses privados, de una parte y, de la otra, los sociales y los públicos, como si ellos se ubicasen, de modo neto y absoluto, en dos esferas de interés del ser humano definitivamente contrapuestos.”⁴³

En opinión de Francisco Miró Quesada Cantuarias, nuestro autor, es un “gran creador del Derecho”, por el desarrollo de la teoría tridimensional del Derecho (que hizo sin tener conocimiento de la teoría de Miguel Reale: norma, hecho, valor) y sobre todo por la tesis del proyecto de vida. He aquí sus palabras:

“En mi concepto, la obra fundamental del gran jurista es “Daño al proyecto de vida y daño moral”. En este trabajo sostiene que la ley debe contemplar los casos en que, de una manera u otra, se atenta contra el proyecto de vida de una persona o cuando esta sufre un daño moral, debido a alguna acción injusta. Esta tesis fue considerada sumamente valiosa y fue adoptada por el Código Civil argentino. En Italia, donde se estaba forjando la misma teoría, reconocieron que Fernández Sessarego se les había adelantado y que su teoría había sido pionera. Todos estos reconocimientos se deben al hecho de que Carlos Fernández Sessarego es, sin duda, un extraordinario jurista.”⁴⁴

Como precisa nuestro autor, se designa “proyecto de vida” “el rumbo o destino que la persona otorga a su vida, es decir, el sentido existencial

⁴² *Loc. cit.*

⁴³ Fernández Sessarego, Carlos. *Protección jurídica de la persona*. Lima, Publicaciones de la Universidad de Lima, 1992, p. 65.

⁴⁴ Miro Quesada C., Francisco. “Carlos Fernández Sessarego, gran creador de derecho”. *Filosofemas*. Lima, 24 de abril de 2009. Véase <http://elcomercio.pe/impres/ notas/carlos-fernandez-sessarego-gran-creador-derecho/20090424/277518>.

derivado de una previa valoración.”⁴⁵ Refiere que para abordar el tema ha recurrido a la Antropología Filosófica a fin de obtener el respectivo sustento teórico. Sin el aporte de ésta, “no hubiera sido posible un enfoque adecuado y en profundidad de los alcances del daño a la persona y, mucho menos, del daño al ‘proyecto de vida’. ¿Cómo comprender el ‘proyecto de vida’ si carecemos de una noción de lo que es el ser humano en cuanto libertad y temporalidad?”⁴⁶ Sostiene que recurre a la Antropología Filosófica con el propósito de poner en evidencia ciertos principios rectores que sirven de necesario e ineludible sustento a su exposición, pues de lo contrario “se pudiera pensar que el “daño al proyecto de vida” podría ser tan sólo una mera abstracción, un engañoso juego conceptual, una simple ilusión, algo irreal, en suma. O, en el mejor de los casos, podríase recusar el concepto de “daño al proyecto de vida”, que integra la genérica noción de “daño a la persona”, para intentar reducirlo a los precisos alcances del “daño moral” o del “daño psíquico”⁴⁷.

Será así como incidirá en que “previamente, debe conocerse lo que ‘es’ la persona humana para saber luego qué es lo que la sociedad y el Estado están obligados a defender, a proteger.”⁴⁸ Define la persona humana o ser humano como una unidad psicósomática, constituida por el soma o cuerpo y por la psique constituida y sustentada en su libertad. De ahí la obligación del Estado, de proteger de una manera preventiva, integral y unitaria a la persona. “Esta protección comprende tanto su estructura psicósomática como su libertad proyectiva, fenoménica, hecha acto, conducta, comportamiento; es decir el proyecto de vida de cada persona.”⁴⁹ Precisamente los derechos fundamentales de la persona tienen como finalidad esa protección, en cuanto se trata de un ser que posee dignidad. Considera que ésta se halla sustentada en la libertad y la identidad. “El ser humano posee dignidad porque, siendo libre, es un ser espiritual y además, por el hecho de que, a pesar de que todos los seres humanos son iguales, no hay dos idénticos.”⁵⁰

⁴⁵ Fernández Sessarego, Carlos. “Apuntes sobre el daño a la persona”. En *La persona*. Guillermo Antonio Borda, Dir. Buenos Aires, Ed. La Ley, 2001, p. 341.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 329.

⁴⁷ http://dike.pucp.edu.pe/bibliotecadeautor_carlos_fernandez_sessarego/articulos/ba_fs_7.PDF.

⁴⁸ Fernández Sessarego, Carlos. “Derechos fundamentales de la persona”. En *A.A.V.V. La Constitución comentada*. Obra colectiva. Lima, Gaceta Jurídica - Congreso de la República del Perú, 2005, pp. 7-8.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 8.

⁵⁰ *Loc. cit.*

Algunos años después el concepto del daño al proyecto de vida aparece consignado en importante jurisprudencia la Corte Interamericana de Derechos Humanos⁵¹, al resolver casos como los de “María Elena Loayza Tamayo”, “Niños de la Calle” y “Cantoral Benavides”. Así, en su sentencia sobre el caso Cantoral Benavides contra el Perú⁵², la Corte ha señalado en su consideración 60 que es “evidente que los hechos de este caso ocasionaran una grave alteración del curso que normalmente había seguido la vida de Luis Alberto Cantoral Benavides. Los trastornos que esos hechos le impusieron, impidieron la realización de la vocación, las aspiraciones y potencialidades de la víctima, en particular, por lo que respecta a su formación y a su trabajo como profesional. Todo esto ha presentado un serio menoscabo para su ‘proyecto de vida’, disponiéndose una reparación al respecto”. De esta manera la Corte Interamericana de Derechos Humanos y una cada vez más numerosa jurisprudencia comparada; así como destacados juristas, han reconocido el derecho de reparación del daño al “proyecto de vida” por su trascendencia en el cumplimiento del destino existencial de las personas.

Como ha señalado el jurista uruguayo Gustavo Ordoqui: “Hoy por hoy, el tema más importante del denominado Derecho de Daños y su razón de ser está precisamente en lograr a través de su aplicación una protección real y eficaz de la persona en su total naturalidad y dignidad”⁵³.

Sostiene Fernández Sessarego que con “el reciente proceso de creación de la Corte Penal Internacional para juzgar delitos contra el genocidio se “responde a esta nueva concepción, donde se ha relativizado la noción de soberanía en aras de la protección del ser humano en cualquier lugar del planeta donde se encontrare. Esto demuestra que seguimos

⁵¹ Véase Salado Osuna, Ana. *Los casos peruanos ante la Corte Interamericana de Derechos Humanos*. Trujillo, Ed. Normas Legales, 2004. p. 498.

⁵² Luis Alberto Cantoral Benavides, fue detenido arbitrariamente y condenado por presunto delito de traición a la patria y terrorismo, el 6 de febrero de 1993, cuando tenía 20 años y cursaba estudios de biología en la UNMSM, sometido a torturas, tratos crueles y humillantes, viendo truncado su “proyecto de vida”, y finalmente indultado por la justicia. En la Audiencia Pública ante la CIDH el 06.09.2001, afirmó “lo que yo quiero es realizarme como persona, sentirme desagraviado” <http://www.cejil.org/sentencias.cfm?id=173>.

⁵³ Ordoqui Castilla, Gustavo. “Pautas y criterios para la evaluación judicial del daño a la persona”. En *Código Civil Peruano: Balance y perspectivas*. Lima, Universidad de Lima y WG Ed., Tomo II, 1995, p. 411.

avanzando en la dirección correcta, tendiente a la humanización de lo jurídico.”⁵⁴

Esta innegable vocación de Fernández Sessarego por la defensa de la persona humana, su preocupación por la vida y la dignidad humana lo han llevado a desarrollar sus ideas en numerosas propuestas legislativas y ensayos doctrinarios.

Partiendo de la premisa de que “jamás, antes de ahora se ha reflexionado tan intensa y profundamente sobre el hombre como en el siglo XX”⁵⁵, nuestro autor ha abordado otro derecho fundamental de la persona humana, como es el derecho a la identidad personal, que juntamente con la vida y la libertad, conforman una trilogía de intereses que califica como “esenciales entre los esenciales”⁵⁶, lo que amerita “una privilegiada y eficaz tutela jurídica.”⁵⁷

Respecto del derecho a la identidad ha dicho que la “peculiar estructura del ser humano hace posible que éste, sin dejar de ser idéntico a sí mismo, sea también simultánea y estructuralmente un ser coexistencial. Es decir, un ser que sólo puede ser aprehendido y comprendido dentro de la sociedad”⁵⁸.

Asimismo, precisa que desde la concepción, el ser humano tiene una determinada identidad, innata, que irá luego desarrollando y enriqueciendo a través de toda su vida, pasando por la infancia, la adolescencia, la juventud y la edad adulta, hasta la muerte. Todos los momentos de la vida del ser humano son así etapas sucesivas de expansión y crecimiento de una única realidad”⁵⁹.

Sañador de un humanismo integral, pensó librar la batalla en la vida comunitaria de todos los días “donde no faltan los libros, pero donde no todo son los libros.”⁶⁰ Por ello señalaba que el rol del jurista en las sociedades en vías de desarrollo es comprometido y muy complejo. “Su misión no se reduce a una exquisita reflexión a nivel de la dogmática jurídica sino que, por el contrario, está obligado a un exigente y redoblado esfuerzo

⁵⁴ Fernández Sessarego, Carlos. *Los 25 años del Código Civil Peruano de 1984. Historia, ideología, ... Ob. cit.*, p. 172.

⁵⁵ Fernández Sessarego, Carlos. *Nuevas tendencias en el derecho de las personas...* *Ob. cit.*, p. 143.

⁵⁶ Fernández Sessarego, Carlos. *Derecho a la identidad personal*. Buenos Aires, Ed. Astrea, 1992, p. 22.

⁵⁷ *Loc. cit.*

⁵⁸ Fernández Sessarego, Carlos. *Nuevas tendencias en el derecho de las personas...* *Ob. cit.*, p. 143.

⁵⁹ Fernández Sessarego, Carlos. *Derecho a la identidad personal*. *Ob. cit.*, p. 21.

⁶⁰ Fernández Sessarego, Carlos. “Tránsito espiritual de Carlos Pareja”. En *Mis maestros...* *Ob. cit.*, p. 39.

que trasciende los lindes mismos de la ciencia jurídica”⁶¹. En este orden de ideas ha sostenido que: “el jurista no sólo debe ser un lúcido lector y fino intérprete de los textos legales sino que, en cierto modo, debe ser un sociólogo y un hombre de pensamiento crítico dotado de sólida cultura general.”⁶²

Esta orientación humanista y el hecho de ser propulsor de una cultura de paz, defensor de la democracia y de la educación ciudadana, lo llevaron a sumarse a la Asociación Civil Transparencia, entidad fundada en julio de 1994 por un grupo de destacadas personalidades sin filiación partidaria. Esta asociación civil – en la que ha tenido significativa presencia nuestro autor- tiene la finalidad de promover la participación activa de la sociedad civil en el ejercicio de sus derechos cívicos, sobre todo durante los procesos electorales y su objetivo principal es “trabajar por la consolidación de la democracia en el Perú”⁶³.

El humanismo le sirvió de soporte a su pensamiento liberal, libre de posiciones dogmáticas y extremistas; y es que, como dijera Porras Barrenechea, “liberalismo es humanismo o sea la negación de todo fanatismo y la exaltación del espíritu sobre las fuerzas de los instintos.”⁶⁴

Para Carlos Fernández Sessarego la filosofía es una actitud ante la vida. “Es preguntarse siempre el por qué y el para qué de los entes, de las conductas, de cualquier acontecer. Es pensar por sí mismo con coherencia lo pensado por otros, a fin de confirmar o desestimar una idea, una teoría y, de repente, proponer un nuevo matiz o una inédita solución”⁶⁵. Para él la filosofía y sobre todo, aquella que se desarrolla en la primera mitad del siglo XX, nos permite conocer más y mejor al ser humano. Ninguna disciplina del espíritu puede desarrollarse y lograr acertados análisis y firmes conclusiones sin la ayuda de la filosofía⁶⁶.

Sin embargo, al referirse al viejo debate entre la filosofía y la concepción del mundo, precisa que en una concepción del mundo

⁶¹ Fernández Sessarego, Carlos. “Derechos fundamentales de la persona”. En *La Constitución comentada... Ob. cit.*, p. 8.

⁶² Fernández Sessarego, Carlos. *Exposición de Motivos y comentarios. Comisión encargada de la revisión y estudio del Código Civil*. Comp. Delia Revoredo. Lima, 1998, pp. 13-14.

⁶³ Véase: <http://www.transparencia.org.pe>

⁶⁴ Fernández Sessarego, Carlos. “Perfil humano de Raúl Porras”. En *Mis maestros... Ob. cit.*, p. 270.

⁶⁵ Fernández Sessarego, Carlos. “Vida y obra de Francisco Miro Quesada”. En *Mis maestros... Ob. cit.*, p. 101.

⁶⁶ Fernández Sessarego, Carlos. “Jorge Basadre: jurista integral”. En *Mis maestros... Ob. cit.*, p. 565.

intervienen elementos de muy distinta índole, que trascienden el campo mismo de la teoría filosófica; allí surge el punto de vista de carácter religioso, que pretende una explicación de la vida y del universo en forma integral. Considera que la filosofía es insuficiente para una concepción del mundo y que ésta, pese a proporcionarnos una visión última desde el punto de vista natural, no satisface plenamente la inquietante y angustiada interrogante del hombre sobre su destino. En el mejor de los casos, dice, nos proporciona una “visión filosófica”⁶⁷, pero en ese penetrar en la interioridad del hombre “tropezaríamos con una dimensión trascendente a la filosofía, nos daríamos de cara con el problema de Dios. Y es, en este momento, cuando surge la visión religiosa como culminación de la angustia renovada del hombre en su acongojada marcha por la tierra”. Siguiendo a Platón concluye en que “la filosofía es un monólogo consigo mismo; en cambio la religión siempre es un diálogo”⁶⁸.

Seguidor de la filosofía de la existencia, o existencialismo, aquella corriente que puso de manifiesto una nueva concepción del hombre inmerso en la realidad concreta que es la vida, y, que a decir de Norberto Bobbio ha “trasvasado los lindes de una escuela para ocupar una situación que compromete toda la especulación filosófica de los actuales momentos históricos”⁶⁹, Fernández Sessarego ha impregnado a su obra ese férreo sentido filosófico, que le permite afirmar: “no he hecho las cosas al azar sino teniendo como base una concepción del por qué y para qué de las cosas.”⁷⁰

Ha señalado con acierto que:

“...la filosofía contemporánea tiene el mérito indiscutible de haber puesto su atención, y haber hecho problema, la vida misma del hombre. La existencia ocupa el centro de sus reflexiones como la realidad radical que sustenta a las demás...la preocupación filosófica ha quedado desplazada del ser de las cosas, del ser en sí, al ser del hombre, a la existencia humana concreta...El pensador se detiene a meditar sobre aquello más próximo: sobre su propia existencia, sobre lo que tiene más a su alcance, en forma inmediata; sobre el hombre concreto e individual, que sufre y goza, aquí y ahora, como realidad que debe ser descrita y de la cual se debe partir para una ulterior explicación del cosmos.”⁷¹

⁶⁷ Fernández Sessarego, Carlos. “Imagen de Fernando Tola”. En *Mis maestros... Ob. cit.*, p. 52.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 53.

⁶⁹ Bobbio, Norberto. *El existencialismo*. México, FCE, 1957, p. 17.

⁷⁰ *Loc. cit.*

⁷¹ Fernández Sessarego. *El derecho como libertad... Ob. cit.*, p. 45.

El aporte de la filosofía de la existencia trasciende las disciplinas que estudian o tratan diversos aspectos relacionados con el hombre. Así, en materia jurídica, el elemento central que antiguamente era la propiedad cede su lugar a la persona humana, la que deviene en el centro y eje del Derecho. Como lo consagra la Declaración Universal de los Derechos Humanos de 1948, es el ser humano, en cuanto fin en sí mismo, y no la propiedad, en tanto instrumento a su servicio, quien merece la máxima y prioritaria protección del Derecho. A partir de esta concepción producto de la Revolución Francesa y afianzada tras las dos Guerras Mundiales, las Constituciones que se dictan en la segunda mitad del siglo XX incorporan en sus respectivos textos la tutela de los derechos de la persona, los que encuentran su fundamento en su inherente dignidad⁷².

Para nuestro autor a ésta filosofía:

“...le debemos el que haya desarrollado y sistematizado el medular planteamiento en cuanto a la naturaleza y estructura del ser del hombre. Así, nos expone que el ser humano es libertad pero, simultáneamente, es estructuralmente un ente coexistencial y temporal. La nueva concepción del ser humano permitió el rápido y seguro despegue del Derecho de las Personas como núcleo de los derechos humanos... Dicha nueva concepción del ser humano permite que se destaquen y clarifiquen sus derechos fundamentales. Ello permite que, al final de la primera mitad del siglo XX, en 1948, encontremos, un 10 de diciembre de dicho año, la Declaración Universal de los Derechos Humanos.”⁷³

Asimismo, su aporte a la filosofía peruana ha sido valioso. Su tesis *Bosquejo para una determinación ontológica del derecho*, como respuesta a la “vieja y siempre nueva interrogante por el ser del Derecho,”⁷⁴ pretendía mostrar al Derecho como una forma radical de la existencia con el propósito de apuntar el sentido del Derecho para la vida humana. Según el profesor sanmarquino el

⁷² Cabe hacer notar que la Constitución Liberal 1856, adelantándose a su tiempo y a diferencia de todas las demás constituciones peruanas inclinadas a privilegiar la propiedad, señaló textualmente que: “La vida humana es inviolable. La ley no podrá imponer la pena de muerte”. (Texto idéntico a la novísima Constitución de Colombia). Véase nuestro artículo: “José Gálvez Egúsqiza, maestro y jurista”. En *Revista Bibliotecal*. Edición Bicentenario (1804-2004). Lima, Colegio de Abogados de Lima, Año 1, N°7, octubre, 2004. p. 377.

⁷³ Fernández Sessarego. *Los 25 años del Código Civil Peruano de 1984. Historia...* Ob. cit., pp. 28-29.

⁷⁴ Fernández Sessarego. *El derecho como libertad...* Ob. cit., p. 157.

Derecho “oscila entre los principios y la realidad, a los que considera sus “dos polos de referencia.”⁷⁵

Con motivo de la publicación del punto 1. del Capítulo IV de su tesis, en 1973, bajo el título “Pluralidad de elementos que integran el Derecho”, señaló el autor que:

“Al repasar el texto, con la perspectiva de casi veinticinco años, reencontramos, fresca y espontánea, una antigua y terca vocación por poner el Derecho al servicio del hombre, como instrumento de liberación. Por contrarrestar toda construcción teórico-ideológica que desfigure y utilice al Derecho como mero sistema normativo de dominación de unos hombres sobre otros...Las páginas que se transcriben trasuntan un esbozo de solución contraria a todo unidimensionalismo jusfilosófico.”⁷⁶

Recuerda que en el Perú de aquél entonces – década del cuarenta- gravitaba fundamentalmente la escuela del Derecho Natural (versión neotomista), el normativismo de Hans Kelsen y de Fritz Schreier,

“...el pensamiento de Radbruch, Stammler y Del Vecchio. Acababan de llegar las valiosas obras de Recaséns Siches y Cossío...No se conocía la hoy tan difundida teoría tridimensional de Reale ni el perspectivismo de García Maynes, ni se habían publicado los importantísimos trabajos de Klug, Miró Quesada, Von Wrighth, Alf Ross, Hart, Jerome Hall y Neri Castañeda”⁷⁷.

Fernández Sessarego dice que la posición que se adopta, a través de todo el trabajo, supone una crítica al planteamiento kelseniano –vigente en la época- de reducir el Derecho a una pura normatividad, así como es contraria a todas aquellas sustentaciones del Derecho Natural y a las más diversas formas de sociologismos o historicismos jurídicos. Tomando como base una fenomenología existencial y la teoría egológica, se muestra al Derecho en una triplicidad de elementos ‘que se exigen mutuamente’, que se integran en la unidad del objeto del Derecho. Es así que aparece la conducta jurídica con su tridimensionalidad. La obra tiende a presentar el Derecho inserto en la dimensión coexistencial de la vida humana. Por ello, se rechaza todo intento normativista por deshumanizador, por convertirlo en mera construcción⁷⁸.

⁷⁵ *Loc. cit.*

⁷⁶ Fernández Sessarego. “Pluralidad de elementos que integran el Derecho”. En *Revista Derecho. Ob. cit.*, N° 31, pp. 46-47.

⁷⁷ *Loc. cit.*

⁷⁸ *Loc. cit.*

Concluye en que “sólo un planteamiento personalista del Derecho, al intuirlo en su unidad ontológica, permite situarlo como la tarea inacabada del hombre por conquistar la vivencia comunitaria de justicia, como solidaridad, seguridad, paz y cooperación, al servicio de su libertad radical.”⁷⁹

Explica que el “formalismo hacía del Derecho un puro juego conceptual, sin contar con la vida humana y los valores en ella realizados o dejados de realizar”⁸⁰. Nuestro autor justifica su oposición a esta postura y señala que aspiraba “a una superación del racionalismo vacío de humanidad y colocarnos en una postura que muestre a la razón no divorciada ni escindida de la vida sino implantada en ella”⁸¹.

Volviendo a la tesis de bachiller de Fernández Sessarego, diremos que si bien ha manifestado que por lo audaz de sus planteamientos no mereció la atención de la doctrina, cabe hacer notar que Mario Alzamora Valdez en *La filosofía del derecho en el Perú* (Lima, 1968) pondera dicho trabajo de investigación. Es evidente que Alzamora tuvo acceso a la tesis y si bien señala que tiene “una manifiesta inspiración en la Egología” recalca que se enfrenta “no sólo al racionalismo, sino al normativismo y a aquella otra que sostiene que el derecho está constituido por seres ideales objetivados.”⁸²

Añade Alzamora:

“Pero el derecho –y éste es el mayor mérito de Fernández Sessarego que bosquejó desde su ángulo, en 1950, la teoría tridimensional–, no es sólo conducta, sino que está formado por tres elementos norma-pensamiento-; conducta humana- objeto-, y valor –finalidad. Tres elementos que pertenecen al ámbito del derecho, que se exigen mutuamente, y que al aparecer vinculados esencialmente constituyen la ciencia jurídica. Ninguno de los tres está fuera del derecho, mas ninguno por sí, es derecho.”⁸³

Al asumir el cargo de Ministro de Justicia puso en práctica estas ideas y nombró mediante Decreto Supremo N° 95 de 1 de marzo de 1965, una Comisión encargada de revisar el Código Civil de 1936, la misma que estuvo presidida por él e integrada por los mejores civilistas de entonces, entre los

⁷⁹ *Loc. cit.*

⁸⁰ *Loc. cit.*

⁸¹ *Loc. cit.*

⁸² Alzamora Valdez Mario. *La filosofía del derecho en el Perú*. Lima, Librería Ed. Minerva, 1968, pp. 122-124.

⁸³ *Loc. cit.*

que destacaba su maestro José León Barandiarán⁸⁴. El trabajo de esta Comisión fue arduo y concluyó luego de largos años en lo que es el actual Código Civil de 1984.

Nuestro autor señala que “Latinoamérica tiene ya, en cierta medida, un mensaje jurídico propio, que reconoce una antigua raíz latina y que recoge el aporte consuetudinario de nuestros pueblos que tienen mucho en común y poco de diverso”⁸⁵. Considera la existencia de un sistema o subsistema jurídico latinoamericano asentado en bases romanistas, llegadas a través de la península ibérica, pero que tiene “rasgos originales que debemos acentuar, conforme vayamos sintonizando los reclamos de nuestras nacionalidades, en un esfuerzo por superar innecesarios localismos o exacerbados nacionalismos.”⁸⁶

Asimismo, ha demostrado su preocupación permanente por recoger “los reclamos de la realidad y los avances y desarrollos de la doctrina”⁸⁷ contrastados con la jurisprudencia y la legislación comparada, lo que se traduce en la constante actualización de sus obras; así como por incursionar en novísimos temas producto de los acelerados avances de la ciencia, lo que ha dado lugar a sus trabajos sobre la protección de la especie humana y el genoma, así como sobre bioética.

Para Fernández Sessarego el Derecho debe ser portador de valores de justicia, seguridad y solidaridad, que deben concretarse, urgente y necesariamente, en modelos de organización social en que se destierre la arbitrariedad y las irritantes e injustas desigualdades económico-sociales imperantes en débiles democracias ayunas de contenido social. De un

⁸⁴ Según refiere Max Arias Schreiber, al momento de instalarse la Comisión, el Ministro Fernández Sessarego propuso se determine si el objetivo de la misma “era la elaboración de una ley de enmiendas o la formulación de un nuevo Código Civil. El criterio predominante fue que se proyectase un nuevo Código, adecuado a las necesidades de la época y de la realidad peruana y se dejó constancia de que una ley de enmiendas no armonizaría con la necesidad de un cuerpo orgánico, siendo entendido que habría que mantener en la medida de lo posible las disposiciones del Código vigente que hubiesen mostrado su bondad. Aún cuando no se tomó acuerdo formal, fue desde ese entonces valor entendido que la Comisión se dedicase a la elaboración de un Código Civil que reemplazase al promulgado el 30 de Agosto de 1936.” Arias Schreiber Pezet, Max. *Luces y Sombras del Código Civil*. Lima, Ed. Rocarme, Tomo I, 1991, p. 5.

⁸⁵ Fernández Sessarego, Carlos. “El Derecho de las personas en los Códigos Civiles de Argentina (1869) y Perú (1984) y la unidad del sistema jurídico latinoamericano”. En A.A.V.V. *Dalmacia Vélez Sarsfiel e il diritto latinoamericano*. Roma, Ed. Cedam-Padova, 1986, p. 254.

⁸⁶ *Ibid.*, p. 254.

⁸⁷ Fernández Sessarego, Carlos. “Apuntes sobre el daño a la persona”. *Ob. cit.*, p. 7.

modelo en el cual, sin ahogar la libertad, se logre la tan ansiada justicia social, presupuesto lógico de la paz social. Reconoce que en el contexto histórico que vivimos la solidaridad es, o debiera ser el valor por antonomasia y que, en este aspecto, le corresponde a la familia un rol protagónico por cuanto ésta se constituye en el importante y decisivo ámbito donde el ser humano se educa, se culturiza y sensibiliza en los valores de la paz y la solidaridad⁸⁸.

Su espíritu solidario se demuestra –también– cuando –en su artículo sobre la muerte– hace un apremiante llamado a los legisladores para que dejando de lado su indolencia o descuido,

“...se apliquen con sensibilidad y diligencia a la noble tarea de dictar una norma legal que, sustentada en los progresos de la ciencia y atenta a los requerimientos impostergables de la comunidad, tienda a hacer más viable los trasplantes e injertos de cadáveres enderezados a proteger el bien supremo de la vida humana”⁸⁹.

Se ha mostrado siempre como un demócrata cabal, defensor de la libertad y de un justo equilibrio entre los poderes del Estado. De ahí que considere peligrosa y antidemocrática la concentración de poder. Advierte que esta desviación surge del modelo constitucional que nos rige, y que privilegia al Jefe del Poder Ejecutivo que resulta ser Presidente de la República. Cuando reflexiona sobre estos tópicos hace la salvedad que no lo hace como político en actividad, sino como hombre de derecho. “Son las reflexiones provenientes de un atento y preocupado observador de lo que acontece en nuestro país desde hace medio siglo”⁹⁰.

Propone la existencia de un Presidente de la República que se encuentre situado constitucionalmente por encima de los tres jefes de los poderes del Estado, los mismos que tienen igual jerarquía. El Presidente de la República, que representa a la Nación, puede ser elegido directamente en votación directa y universal de la ciudadanía o ser designado por el Congreso. Sin embargo, señala que se trata de un asunto delicado, sujeto a

⁸⁸ Véase: Aportes del señor Carlos Fernández Sessarego. “El preámbulo de la Constitución: su significado y alcances”,

http://www.congreso.gob.pe/comisiones/2000/debate_constitucional/aportes/Aportes-Carlos_Fernandez_Sessarego_1-2-3.pdf. Visitada el 05.01.2009.

⁸⁹ Fernández Sessarego, Carlos. “Consideraciones jurídicas sobre la muerte”. En *Notarius*, Revista del Colegio de Notarios de Lima (Lima, Ed. Classic) Año I, N° 1, 1990, p. 150.

⁹⁰ Fernández Sessarego, Carlos. “Reflexiones sobre la estructura del Estado Peruano”. En *Notarius*, Órgano Oficial del Colegio de Notarios de Lima (Lima, Ed. Publiimpres), Año VII, N° 7, 1997, p. 127.

discusión por lo que prefiere no adelantar opinión al respecto. Esta es la estructura propia de algunos Estados europeos. En todo caso, señala, deberá estudiarse cuidadosamente las atribuciones que deberían concedérsele al Jefe del Estado o Presidente de la República.

Siendo un hombre de una enorme sensibilidad social, preocupado por el Perú y la posibilidad de un destino mejor, resultaba parte de su esencia el quehacer político. La primera incursión en política se produce con ocasión del golpe de estado que Manuel A. Odría encabeza contra José Luis Bustamante y Rivero. Fernández Sessarego se había sumado al denominado Movimiento Popular Democrático que apoyaba al patricio. “Lamentablemente este selecto grupo humano no tuvo la oportunidad de organizarse y divulgar su mensaje, pues el presidente constitucional fue derrocado al poco tiempo de su fundación”⁹¹.

Enfrentarse al “odriísmo” le valió “tener el honor” –según sus propias palabras– de ir a prisión junto con otros opositores al régimen dictatorial, siendo aún muy joven. Narra esta experiencia lamentando que todo ello fuera “fruto del bárbaro desconocimiento de los derechos humanos y de la prepotencia de la fuerza militar”⁹². Recuerda que:

“...fueron días de soledad, propicios para una reflexión sobre la libertad personal y para la reafirmación de la convicciones democráticas, así como para decidir; en consecuencia, mantener una lucha constante por la prevalencia de estas arraigadas creencias. Sólo con libertad y justicia vale la pena vivir,”⁹³ sentenció.

Ha sabido ponderar la figura de dos destacadas personalidades como José Luis Bustamante Rivero y Valentín Paniagua, a quienes calificó de estadistas, “un género de seres humanos en vías de extinción”. Y ha cuestionado a los dictadores quienes “actúan siempre bajo el mismo esquema, son naturalmente corruptos y saben que nadie los fiscaliza desde que no existe un Poder Legislativo ni una prensa libre”, por lo que siempre terminan mal. “La Historia así nos lo enseña.”⁹⁴

Al hacer un balance del nefasto accionar de la última dictadura existente en el País ha insistido en que para remontar esa penosa situación

⁹¹ Fernández Sessarego, Carlos. “Domingo García Rada: un juez ejemplar”. En *Mis maestros... Ob. cit.*, p. 617.

⁹² *Ob. cit.*, pp. 687-693.

⁹³ *Loc. cit.*

⁹⁴ “Domingo García Rada: un juez ejemplar”. En *Mis maestros... Ob. cit.*, p. 622.

“se deberá esperar el transcurrir de varias generaciones educadas, desde la primera infancia, en el vivenciamiento de los valores cimeros de libertad, justicia, igualdad, solidaridad y honestidad”⁹⁵. Por ello, considera que sólo una recta y adecuada educación podrá cambiar el derrotero de nuestro país.

En ese sentido, reconoce que la obra de su maestro Jorge Basadre – particularmente *Perú problema y posibilidad*– tuvo la virtud de levantar su optimismo y acrecentar su esperanza en el destino del país, en los momentos más oscuros de nuestra reciente vergonzosa historia patria. “Sus reflexiones han reanimado mi fe en aquella hermosa posibilidad, aunque para muchos aparentemente incierto futuro de nuestra Nación. De Basadre aprendimos lo que significa el auténtico amor por el Perú y su destino... el coraje en defensa de los intereses nacionales”⁹⁶.

En el caso de Fernández Sessarego han sido dos los maestros que han tenido mayor influencia en su formación: Raúl Porras Barrenechea y José León Barandiarán. Él por su parte ha tenido muchos discípulos habiendo manifestado: “lo que yo más quiero, no son los libros que he escrito sino los discípulos que he formado”⁹⁷.

Como permanente cuestionador de los dogmas jurídicos ha sido propulsor de novedosas iniciativas, de nuevas corrientes y teorías como la que hemos señalado precedentemente, muchas de las cuales han sido positivizadas. Ha actuado en el campo del Derecho como si fuera un minero y no un agricultor, es decir ha profundizado fundamentalmente en el Derecho de las Personas siendo autoridad reconocida en la materia a nivel nacional e internacional.

Sus aportes más importantes en materia del Derecho de las Personas son, entre otros, la defensa del concebido como sujeto del derecho, el cuestionamiento a las restricciones a la capacidad, la defensa del derecho a la identidad, así como los nuevos enfoques sobre el derecho de daños, el daño a la persona y al proyecto de vida, dentro de su concepción tridimensional del Derecho, el ser humano como ser libertad y ser coexistencial⁹⁸. La mayoría de sus propuestas han sido incorporadas al vigente Código Civil y en

⁹⁵ *Ibid.*, p. 623.

⁹⁶ Fernández Sessarego, Carlos. “Jorge Basadre: Jurista Integral”. En *Mis maestros... Ob. cit.*, pp. 539 y ss.

⁹⁷ Entrevista concedida a alumnos universitarios en marzo de 2009. Véase <http://vimeo.com/3517174>. Página visitada el 03 de mayo de 2009.

⁹⁸ Un recuento pormenorizado de sus investigaciones jurídicas, aparece publicado en el libro *Persona, derecho y libertad. Nuevas perspectivas*. Escritos en Homenaje al Profesor Carlos Fernández Sessarego... *Ob. cit.*, pp. 1067-1119.

relación con las no consideradas él sigue insistiendo con la perseverancia que le es propia⁹⁹.

Carlos Fernández Sessarego es un humanista en el más amplio sentido de la expresión, defensor de la persona, del ser humano. En defensa sobre todo de la libertad. Ha sabido ejercitar esa libertad preconizada en sus escritos, producto de su concepción existencialista: libertad para las grandes empresas, para preferir los más altos fines, los más nobles ideales, los valores supremos, para hacer una vida auténtica, libertad para amar al prójimo por amor a Dios. Libertad para ser solidario con los demás, con los más necesitados.

⁹⁹ Véase: *El derecho de las personas* (En el umbral del Siglo XXI). Lima, Ed. Jurídicas, 2002, pp. 31-242.

MANUEL SCORZA (1928-1983) ANTE LA CONDICIÓN HUMANA

Carlos P. Lecaros Zavala

“¿Qué miraré yo cuando de mí sólo queden mis ojos, estos ojos que no se hartan de mirar –generación tras generación– los mismos reclamos, los mismos quebrantos, los mismos abusos, los mismos engaños, los mismos desalientos?”

El Jinete Insomne

Manuel Scorza, considerado como uno de los más importantes poetas y narradores peruanos del siglo XX, nació en Lima el 9 de setiembre de 1928. Según narra en su testimonio de vida, sus padres –él, natural del distrito de Matará, Cajamarca, y ella del distrito de Acobamba, en Huancavelica– “habían llegado a Lima huyendo también de la miseria, embarcados en esas primeras olas de migrantes que llegaban de las provincias hacia la capital”¹.

A corta edad, debido a su frágil salud a causa del asma, sus padres se trasladan a la sierra y se instalan en Acoria, un pueblo ubicado en la línea del ferrocarril entre Huancavelica y Huancayo, donde su padre decide poner una tienda y panadería. Este status familiar perteneciente al de los pequeños comerciantes influyó para que no tuvieran mayor contacto con la población indígena, sobre lo cual Scorza diría: “aún en los estamentos más pobres del Perú hay grandes barreras” y esta actividad “ya nos diferenciaba de los indios”². Incluso, lo lamentará más tarde, ya que esa distancia impidió que aprendiera el quechua, a diferencia de la experiencia que vivió José María Arguedas. No obstante, considera que esta limitación se constituía en un abismo que lo separaba del Perú profundo, dirá más adelante: “Ahí en Acoria empecé a ir a la escuela y viví parte de mi infancia. Acoria...es uno de los pocos lugares en donde puedo decir que fui feliz”³.

Pasado un corto tiempo, su padre decide regresar a Lima y tras intentar diversas actividades para sobrevivir, consigue poner un puesto de periódicos en el distrito de La Victoria, que Scorza recuerda con las

¹ Martínez, Gregorio / Forgues, Roland. “Imprecaciones y adioses de Manuel Scorza” (Testimonio de Vida). Diario *La República*, (Lima), 24 de noviembre de 1984, p. 8.

² *Ibid.*, p. 9.

³ *Loc. cit.*

siguientes palabras: “ahí es cuando yo voy a tener mi primer contacto con la lectura (periódicos, revistas argentinas como: Leoplan, Billiken)... yo no sé si esta experiencia que viví en mi infancia en el puesto de periódicos de mi padre, tuvo que ver posteriormente con mi actividad de editor tan discutida por los intelectuales del Perú”⁴. Se está refiriendo a las ediciones populares de autores peruanos que él impulsó: los “Populibros”.

Debido al asma que padecía, con gran esfuerzo económico sus padres lo trasladan a Huancayo y lo internan en el Colegio Salesiano donde estudió los tres primeros años de secundaria, tiempo que le permitió tener una intensa “vivencia religiosa” y en donde también vivió “ausente de las traumatizantes penurias económicas que pasaba su familia”⁵. Termina su secundaria en el Colegio Militar Leoncio Prado de Lima, en donde destacó entre los primeros alumnos, lo que le abría la posibilidad de acceso directo a la “Escuela Militar de Chorrillos”. Refiriéndose a él y a otros amigos que no optaron por la carrera militar, decía que la “culpable de que los mejores alumnos desertaran de la vocación fue y sigue siendo *la biblioteca...* su influencia fue determinante...”⁶. Y lo reafirma diciendo “sin duda, habría llegado a general, pero se interpuso la Literatura, los libros me indicaron otro rumbo”⁷.

En 1945, ingresó a la Facultad de Letras de la Universidad de San Marcos de Lima donde toma contacto con jóvenes poetas de su generación (la llamada “Generación del ’50”), entre ellos Francisco Bendezú, Alberto Escobar, Rodolfo Milla, Pablo Macera, quienes gustaban de la poesía, entre otros. Por esa misma época continuó su vinculación política con el APRA (Alianza Popular Revolucionaria Americana) en la que militaba desde el colegio militar y en donde, incluso, había formado parte de una célula clandestina. Participó activamente en el intento revolucionario de 1948 contra el gobierno de Bustamante y Rivero, cuyo fracaso lo atribuyó a la dirigencia aprista. Su desempeño como dirigente universitario provocó que durante el golpe de Estado del General Manuel Odría fuera detenido y llevado a la Prefectura donde, según refiere, tuvo uno de los desencuentros más duros de su vida política. No obstante que su militancia la justificó “porque tenía una visión mitológica de ese partido, una visión que no correspondía a la realidad”, al punto que “creía que el APRA iba a hacer una revolución”⁸,

⁴ *Ibid.*, p.10.

⁵ *Ibid.*, p. 12.

⁶ *Ibid.*, p.13.

⁷ *Ibid.*, p.12.

⁸ *Ibid.*, p. 16.

tomará la decisión, posteriormente (1953), de renunciar al partido a través de una carta que tituló “*Good bye, mister Hayá*”.

Fue exiliado a Méjico en 1949, cuando contaba con 20 años. Para Scorza fueron años duros y amargos, expresando que “El exilio es una herida extremadamente grave y dolorosa: el exilio es casi una condena a muerte”⁹. Juan González Soto, biógrafo, refiere que “Fueron años de aprendizaje bajo el rigor y la dureza”¹⁰ y agrega, que si bien dejaron en él huellas profundas y permanentes, las pudo traducir en una poesía de gran profundidad humana. Alude precisamente, a *Las imprecaciones* (México: 1955), su primer poemario, como el fruto de esos años difíciles del exilio. Después vendrán *Los adioses* (1958), *Desengaños del mago* (1961), *Réquiem para un gentilhombre* (1962) y *El vals de los reptiles* (1970).

Como novelista, bajo el nombre de “baladas o cantares” publicó cinco novelas, en las que traza una crónica de las luchas campesinas que habían permanecido ignoradas por los historiadores. Estas novelas conocidas en conjunto como *La guerra silenciosa* son: *Redoble por Rancas* (1970), *Historia de Garabombo, el invisible* (1972), *El jinete insomne* (1977), *Cantar de Agapito Robles* (1977), *La tumba del relámpago* (1977). Inició una nueva zaga, la que no concluyó, con la novela *La danza inmóvil* (1983). Esta serie de novelas, traducidas a más de 40 idiomas, se ha constituido en una de las más difundidas y reconocidas de la literatura peruana en este siglo.

En Méjico, obtuvo tres premios de poesía en un mismo concurso convocado por la Universidad Nacional de México y ahí continúa su carrera literaria como poeta y novelista, hasta que regresa a Lima en 1958 cuando fuera depuesto el General Odría. Poco después de su vuelta, se casa con Lydia Hoyle, con quien tendría dos hijos, Manuel y Ana María. Permanecerá en el país hasta 1969.

Su capacidad de líder y organizador le permitió comprometer a empresarios con sensibilidad y formó el Patronato del Libro Peruano, presidido por Manuel Mujica Gallo. Lideró el movimiento editorial más grande que ha tenido el Perú a lo largo de toda su historia: los Festivales del Libro y los Populibros, ediciones que pudieron llegar a las grandes mayorías a precios populares. Desde el Perú proyectaron e irradiaron su acción a varios países de América Latina como: Ecuador, Colombia, Venezuela, Bolivia y en toda Centroamérica, el Caribe y muchos otros países.

⁹ González Soto, Juan. “Manuel Scorza, apuntes para una biografía”. Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes Saavedra, <http://www.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/>.

¹⁰ *Loc. cit.*

En 1968, en plena efervescencia de las luchas campesinas en la sierra central, y en razón de su participación activa dentro de un movimiento político indigenista, Scorza se ve obligado a abandonar nuevamente el país con destino a París, donde trabajó como lector (conferencista) de español en la “École Normale Supérieure de Saint Cloud”.

Retomó la actividad política con mayor fuerza y con Genaro Ledesma, uno de los personajes de *La guerra silenciosa*, fundó el partido “Frente Obrero Campesino Estudiantil y Popular” –FOCEP–. Presentó su candidatura a la Asamblea Constituyente (1979) y no obstante haber sido elegido para conformarla, él y otros dos compañeros renunciaron ante el Jurado Nacional de Elecciones, debido a la suspensión de las garantías fundamentales.

El 28 de noviembre de 1983 cuando se dirigía a Bogotá, vía Madrid, para asistir al I Congreso Internacional de la Cultura que se inauguraría el 29 de noviembre, el avión cae a tierra segundos antes de aterrizar en el aeropuerto de Barajas. Manuel Scorza dejó de existir a los 55 años de edad, cuando su obra estaba en plena vigencia y acababa de publicar, en febrero de ese año, su última novela –*La danza inmóvil*– que significaba una ruptura radical con el ciclo de *La guerra silenciosa*.

Para Scorza fue tan profundo el sentido y carácter del sufrimiento que ha marcado históricamente la vida de los peruanos y peruanas, por tanta violencia padecida por los pobres, los excluidos de nuestro país, que cuando en una entrevista le preguntaron “¿qué es la Patria?”, respondió con las siguientes palabras que expresaban la real dimensión de lo que para él significaba la *condición humana* de los olvidados de siempre: “Y es que la patria peruana está tan llena de espinas, de cosas sangrientas y terribles que si quisiéramos acariciarla, las manos se nos mancharían de sangre y quedaríamos abrumados por el dolor”¹¹.

La obra de Scorza, tomada en conjunto e independientemente de la forma expresiva –poesía o prosa– está impregnada del *otro*, específicamente de la *condición humana* del *otro*. Pero no sólo del sentir, en tanto sufrimiento, de personas concretas y de pueblos también concretos, sino además de sus deseos y aspiraciones que ha sabido traducir como *esperanza*.

Esa preocupación por el *otro* se manifiesta en ese ir y venir permanente a lo largo de la historia –lugares y épocas, personajes y acontecimientos– como una manera de mostrar cómo ha sido la realidad que

¹¹ Martínez, Gregório y Forgues, Roland (Entrevista). “Imprecaciones y adioses de Manuel Scorza (Testimonio de vida)”. Diario *La República* (Lima), 24 de noviembre de 1984, p. 12.

ha envuelto al país desde siempre –“¡Yo no conocía el rostro de mi patria!”¹²– y ante la cual reclama no ser indiferentes –“¡Mientras alguien padezca, / la rosa no podrá ser bella/...”¹³–. El *otro* de Scorza, no es el sujeto mistificado, neutro, ausente de toda realidad, sino todo individuo – hombre o mujer– o colectivo representado por comunidades y pueblos “cansados de tener una sola vida para tantas muertes”¹⁴.

Su canto, grito o llamado, para imprecicar o para implorar, se mueve indistintamente entre la poesía y la prosa –diríase, entre la prosa puesta en poesía o la poesía escrita en prosa– en las que subyace todo acontecimiento fugaz o permanente de la *condición humana* de éste o aquél, de éstos o aquéllos, peruanos o americanos:

“¡Nada valía el hombre!
¡A nadie le importaba si bajo su camisa
existía un cuerpo, un túnel o la muerte!”¹⁵

En su transitar a lo largo de la historia, Scorza no hace sino poner en evidencia que en el Perú y América, una acción de injusticia ejercida sobre el pobre y excluido, en un lugar y tiempo determinados, no representa un hecho aislado sino que responde a, o forma parte de, un drama secular que ha caracterizado la vida de aquéllos. En este marco, podría decirse que su obra no pertenece al ámbito del *chronos* –el del reloj y del almanaque que señalan sólo acontecimientos, sin más– sino al del *kayrós** esto es que las palabras y simbologías, ahí puestas, se insertan en el momento *oportuno* del sufrimiento del pobre, pero, oportuno también, para la denuncia y el llamado urgente de la opción y la acción.

¹² Scorza, Manuel. *Obra poética*. “Las imprecaciones”, “II. Patria pobre”, “Patria pobre”. Lima, PEISA, 1990, p. 29.

¹³ *Ob. cit.* “I. El árbol de los gemidos”, “Epístola a los poetas que vendrán”, p. 29.

¹⁴ *Ibid.*, “Canto a los mineros de Bolivia”, p. 13.

¹⁵ *Ibid.*, p. 12.

* “Kayros, Kairos o Kayrós (καιρός, “el momento justo”) es...en la filosofía griega y romana la experiencia del momento oportuno.... En la estructura temporal de la civilización moderna, se suele emplear una sola palabra para significar el “tiempo”. Los griegos tenían dos: Chronos y Kayros. Chronos es el tiempo del reloj, el tiempo que se mide. Kayros, es *el momento justo*, no es el tiempo cuantitativo, sino el tiempo cualitativo de la ocasión, la experiencia del momento oportuno. Todos experimentamos en nuestras vidas la sensación de que llegó el momento adecuado para hacer algo, que estamos maduros, que podemos tomar una decisión determinada.” [Cf. Wikipedia].

Las reflexiones que siguen, se basan en la obra poética y en prosa de Manuel Scorza. La obra poética se ha trabajado a partir de *Las imprecaciones*, conjunto de poemas escritos en 1955; mientras que las reflexiones sobre sus escritos en prosa –novela– se basan en los cinco cantares (o baladas) de *La guerra silenciosa**, ya mencionados, escritos entre 1970 y 1979. En el deseo de auscultar la dimensión que adquiere el sentido y carácter de la *condición humana* bajo una u otra forma de exponer su lectura de la realidad y cómo actuar ante ella, hay una conclusión –adelantada, quizá– que no se puede soslayar de todo ello: la unidad de su obra, que sólo puede ser reflejo de la coherencia intelectual y práxica del autor.

En lo que respecta a su poesía y su visión de la condición humana, y más allá del calificativo utilizado para tipificar una de las expresiones de la poesía de Manuel Scorza como “poesía social”, está el sentido que adquiere para él ser un poeta situado en una realidad históricamente concreta. Quedarse en el calificativo de “social” para referirse al estilo y contenido “temático” de su poesía, posible de extenderse a su prosa, puede resultar castrante para poetas de la estirpe de Scorza que en su expresión literaria transita y hace transitar desde la toma de conciencia de la realidad, pasar por la opción frente a ella, para terminar hecha praxis misma. Por estar situada en el “momento” (*κaiρός*), de los acontecimientos seculares de nuestra historia – la de América y el Perú en particular– y por su estilo mismo, es difícil precisar si en Scorza la poesía antecede a la prosa, o viceversa. Él le canta a la *condición humana* bajo una u otra expresión y de acuerdo a cómo la realidad le exige, en el momento oportuno, va a referirse a ella.

Así vista, la poesía de Scorza está inmersa en la condición humana. Podrán ser, como realmente lo son, variadas las circunstancias, los destinatarios y las expresiones que ella puede adoptar, pero su poesía está impregnada del *otro*. Ya sea que se pregunte a sí mismo, que busque o invite, que increpe o proclame, es el *otro* su referente. Y no de cualquier figura o imagen de “lo” otro –“Porque en las ciudades los poetas lloran la ausencia nostálgica del aire, pero no saben lo que es vivir bajo la lluvia”¹⁶–, sino del otro concreto, de aquél que tiene un rostro, un nombre¹⁷. Su preocupación, si vale la expresión, por el *otro* reside en las circunstancias que definen su condición humana en tanto *otro* que sufre, que padece la opresión. Cuando

* *Redobles por Rancas, Historia de Garabombo el invisible, El jinete insomne, Cantar de Agapito Robles y La tumba del Relámpago.*

¹⁶ Scorza, *Op. cit.*, “Canto a los mineros de Bolivia”, p. 12.

¹⁷ Muchos de los personajes de su obra poética y novelística responden a nombres y rostros que existieron y aún existen, con o sin nombres cambiados, y ocultos.

habla del *otro* es para compartir sus sufrimientos poniéndose en el lugar de aquél:

“Hay que vivir ausente de uno mismo,
hay que envejecer en plena infancia,
hay que llorar de rodillas delante de un cadáver
para comprender qué noche
poblaba el corazón de los mineros.”¹⁸

Y así, cuando se descubre como un poeta que no puede vivir ajeno a una realidad que no es la que se hubiera podido construir para sí mismo como vía para evadirse, o la que el sistema dominante le hubiera impuesto como moda para alejarlo de ella, es cuando toma conciencia que la poesía no puede estar vacía de humanidad. En este aspecto, reconoce que no puede ser indiferente a su realidad:

“Yo fui uno de ellos,
yo no sabía por qué los ríos
se secan en el sueño
y ciertos rostros en los Andes
son puras miradas melancólicas.”¹⁹

Su encuentro con el sufrimiento como elemento constitutivo de la realidad concreta de América Latina estaría expresado en *Las imprecaciones* (1955), aquella construcción poética en la que Scorza ubica en tres momentos su mirada, su comprensión y su compromiso ante la *condición humana*.

El primer momento, es el de una especie de doble descubrimiento. De un lado, el de una América real, de sufrimiento causado por la pobreza y la exclusión; un lugar en el que no hay espacio para la libertad y menos todavía para reclamar por un mejor trato a la persona humana. El otro descubrimiento es el que pone en evidencia aquella idealización de la realidad –la América ideal– que los poetas han construido como vía para evadirse de ella; como expresión –¿Preferencia? ¿Opción?– para pasar de largo sin siquiera mirarla; para que nada de ella los perturbe en su forma de cantarle a la vida. Sin embargo, entre el primer descubrimiento y el segundo hay un enlace puesto de manifiesto cuando cae en la cuenta que, no obstante querer evadirla, la realidad está ahí, reclamando del poeta su voz; y es cuando,

¹⁸ Scorza. *Op. cit.*, p. 11.

¹⁹ *Ibid.*, p. 12.

propiamente, se inicia el re-encuentro inexorable entre las dos Américas y las dos Patrias. Un encuentro –segundo momento– que se visibiliza en las contradicciones que subyacen al poner en paralelo, la realidad concreta y la idealidad inventada. El tercer momento muestra el deseo del poeta por reconciliarse con América y su Patria y lo hace entre un seguir reprochándose a sí mismo de cuántas veces las negó o las evadió, y cantándole a la esperanza, como deseo desesperado de reivindicarse.

Scorza empieza *Las imprecaciones* (1955) –primer momento– desde “El árbol de los gemidos” viendo con la nostalgia y la impotencia sumadas al dolor que causa el destierro²⁰ a una América “triste” y “amarga”, a la vez que “alta”, “tierna” y “bella”, a la que los poetas no quieren llamar por su nombre:

¡Pobre América!
En vano los poetas
deshojan ruiñeños.
No verán tu rostro mientras no se atrevan
a llamarte por tu nombre, ¡América mendiga,
América de los encarcelados,
América de los perseguidos,
América de los parientes pobres!
¡Nadie te verá si no deshacen
este nudo que tengo en la garganta.”²¹

Es, desde esta América, en la que “algo está muriendo” en la que se ve interpelado por el *otro* sufriente: una persona, un pueblo, la humanidad. El poeta que ha podido penetrar en la *condición humana* de todo un continente no es capaz, no puede, desvincular su poesía de un compromiso con el *otro*. Su poesía no tiene sentido sin el *otro*. La suya no es una poesía neutral, porque está inmersa en la realidad –“por todas partes oíamos el llanto”²²–. La realidad no permite, dice, que la poesía se reduzca a “una solitaria columna de rocío” y por ello se ve obligado a responder a los poetas impedidos de celebrar “la gracia de las muchachas”:

²⁰ Titula este primer momento “El árbol de los gemidos”. Cf. Scorza, Manuel. “Las imprecaciones”, I. “El árbol de los gemidos”, *Op. cit.*, p. 17.

²¹ *Ibid.*, “Epístola a los poetas que vendrán”, p. 17.

²² *Loc. cit.*

“Tal vez mañana los poetas pregunten
por qué no celebramos la gracia de las muchachas;
tal vez mañana los poetas pregunten
por qué nuestros poemas
eran largas avenidas
por donde venía la ardiente cólera”²³.

Y agrega:

“Yo respondo:
por todas partes oíamos el llanto,
por todas partes nos sitiaba un muro de olas negras.
¿Iba a ser la Poesía
una solitaria columna de rocío?
Tenía que ser un relámpago perpetuo.

Mientras alguien padezca,
la rosa no podrá ser bella;
mientras alguien mire el pan con envidia,
el trigo no podrá dormir;
mientras llueva sobre el pecho de los mendigos,
mi corazón no sonreirá.
(...)”²⁴

Esa América del sufrimiento que llega al alma –“no puedo escribir tu nombre sin morirme”²⁵, escribe–, la de los “castigos”, “prisiones”, “perseguidos”, “flagelados”²⁶; aquella América que no es libre, que destierra a sus poetas, es el mismo lugar en el que se alberga la esperanza de que la noche del dolor, del sufrimiento, pasará:

“(…)”
La noche pasará.
pueden escupir las aguas,
pueden fusilar a los gorriones,
pueden quemar los versos,
pueden degollar al dulce lirio,
pueden romper el canto y arrojarlo a una ciénaga,

²³ *Loc. cit.*

²⁴ *Loc. cit.*

²⁵ *Ibid.*, p. 19.

²⁶ *Cf. Ibid.*, p. 25.

pueden ponemos frente a los fusiles,
pero esta noche pasará.
(...)”²⁷

Sí, pasará...pero sólo cuando seamos libres:

“(...)
Un día seremos libres.
La tierra será libre.
Los poetas no cantarán, como yo, en el destierro
Y no habrá miedo, ni muñecos malos, ni penumbra.
(...)”²⁸

Desde esa América que despierta ante él en el destierro, el poeta descubre o re-descubre segundo momento de *Las imprecaciones*– a su Patria Pobre: “Yo no conocía el rostro de mi patria”²⁹, dice; no la conocía en los “rostros vacíos” de la gente ni en los “hombres de mirada prematuramente cana”. Es esta la patria, aquélla a la que tuvo que “verla con su cartel de ciego en los suburbios” y “oírle llorar de miedo en las prisiones”, la que le “dolía bajo tanto dolor”.³⁰ Porque ahí donde los poetas vieron “pájaros transparentes”, él ve sólo “dolor”, “amargas cocinas”, “platos vacíos”³¹. Su dolor es el dolor de su “patria rota”, la de su “América en pedazos” que “no se puede pegar con palomas”³².

La patria que se devela en su *condición humana* no es la “patria tierna” de la que le hablaron en su infancia, aquélla de “ríos de rápidos diamantes” o la del viento que “se acerca a las doncellas”. No es esa la “patria tierna” en la que “el mar se quitaba su máscara de olas para jugar [con nosotros] en la arena”³³. Todo lo contrario, es la patria que persigue, destierra y ahoga; la de “pobrezas, sartenes, cucharas humilladas” de los que tienen que gritar a través de su boca –“Yo soy la boca de quien no tiene boca”³⁴– “para que sepan que esta tierra sufre!”³⁵. Porque es la patria que no cree ya poder

²⁷ *Ibid.*, “América vuelve a tu casa”, p. 27.

²⁸ *Ibid.*, p. 28.

²⁹ *Ibid.*, “II. Patria pobre”, “Patria pobre”, p. 29.

³⁰ *Cf. Ibid.*, p. 29.

³¹ *Ibid.*, “Patria trístisima”, p. 31.

³² *Loc. cit.*

³³ *Ibid.*, “Patria tierna”, pp. 33-34.

³⁴ *Ibid.*, “Patria diamantina”, p. 36.

³⁵ *Loc. cit.*

superar el sufrimiento de no vivir una vida digna porque “son las tres de la tarde, y no le sale el sol a la pobreza”³⁶, y en donde se descubre que la libertad está encerrada “en una cárcel de muros movedizos”³⁷.

Es el Perú esa “patria tierna”, ese “gorrión dulcísimo” al que oye “llorar” porque en esa tierra suya algo “está pasando”: el sol está “acongojado”, “la verdura desolada, / el rocío deshecho, / el mar, la primavera, ya no pueden con las lágrimas”³⁸. Algo le sucede a la patria del poeta, algo que la hace retroceder y la envilece –“¿Donde se pone el dedo salta la pus!”³⁹–. Algo que lo obliga a escribir “con odio” su nombre –“Perú”– y al que le exige responder:

“(…)
¿fuiste torrente para ser pantano?,
¿en este pozo cayó mi alondra?,
¿en este cerdo acabó tu toro?
¿salieron del cobre los guerreros,
domaron ruseñores,
imperios esmeraldas,
torres elevaron
para que tú, ahora, pordiosera,
te arrastres ante los sapos?
(…)”⁴⁰

La Patria vista como un sistema que oprime y que excluye no es, no puede ser para un poeta comprometido con su realidad, aquella en la que “los hombres callan” cuando el “pueblo cae”, sino la que “se aleja...con los humildes a comer destierros” y ponerse “terribles ropas pobres”. En este sentido, para Scorza la verdadera patria, “el Perú”, pertenece a “el pobre, el oscuro, el desterrado, / el que sobra siempre en la mesa”⁴¹.

En esos términos, el poeta rechaza aquella patria envilecida, la representada falsamente por los explotadores, incluidos sus dictadores, que oprimen al débil y destierran a los que levantan voces de protesta; y con ellos, a quienes desde fuera del entorno del poder justifican sus atrocidades o

³⁶ *Ibid.*, “El desterrado”, p. 37.

³⁷ *Loc. cit.*

³⁸ *Ibid.*, “Gorrión dulcísimo”, p. 38.

³⁹ *Ibid.*, p. 39. [Nota: Scorza repite esta conocida expresión de Manuel González Prada, a quien cita al inicio del poema].

⁴⁰ *Ibid.*, pp. 38-39.

⁴¹ *Ibid.*, “Ustedes tienen las tardes”, p. 40.

guardan cómplices silencios. Scorza no quiere saber nada de esa patria, a la que le increpa que no lo busque mientras sea “la mujerzuela de los generales”⁴². Es dura la expresión, sí, pero es esa la patria que lo entristece hasta las lágrimas y que le impide cantar –“¿Para qué voy a cantar?”⁴³, escribe–.

Hay en Scorza ese sentimiento encontrado hacia dos patrias que no pueden conciliarse: “Ay patria, hay enemiga”⁴⁴. La una, de la que reniega porque “vomita buitres”⁴⁵ y sigue siendo “el muro donde orinan los gendarmes”⁴⁶, y la otra, la amada, a la que le pregunta “¿Qué pasa, amor mío?”⁴⁷ y a la que le exige liberarse para él poder ser alguien, ser libre:

“(…)
“¡Libértate, amada!
¡Asesina, levántate, te lo ruego!
Yo canto en vano si estás caída,
yo no soy nada si tu enmudeces,
estíércol soy si a ti te humillan.”⁴⁸

Y continúa llamándola a la concientización:

“Vuelve en ti, vagabunda.
No es verdad lo que digo.
Las praderas no pueden olvidarte.
Cuando nadie las mira, lloran las piedras.
Los corderos te extrañan, los borrachos te extrañan,
mi corazón te extraña.
Sácame del pecho las espigas,
borra los malos sueños,
enciende la luz que no se extingue,
danos la libertad que no termina.”⁴⁹

⁴² *Ibid.*, “No quiero cantar”, p. 43.

⁴³ *Ibid.*, p. 42.

⁴⁴ *Ibid.*, “Pueblos amados”, p. 44.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 44.

⁴⁶ *Loc. cit.*

⁴⁷ *Ibid.*, p. 45.

⁴⁸ *Loc. cit.*

⁴⁹ *Loc. cit.*

El tercer momento de *Las imprecaciones* –“Espero la mañana”–, viene a ser un canto a la esperanza, no obstante haber iniciado esta serie de poemas reprochando a los poetas que cantaban “bellísimas canciones”⁵⁰ y “tejían enredaderas alrededor de las muchachas”⁵¹ diciendo que “las aguas son transparentes”⁵²:

“Cómo iban los poetas a decir:
No hay papas,
Está sucia mi camisa,
La niña llora por su pan descalabrado,
No tengo para el alquiler,
No puedo, vuelva a fin de mes”.⁵³

Su cólera a la indiferencia “ardió” cuando entre recuerdos de dolor y muerte –“me bastó abrir el pecho para que salieran mis muertos queridos”⁵⁴– comprende que él también moriría si es que en sus versos no alzaba “la vida que demolía el incendio”⁵⁵. Para Scorza, sus versos serían la voz de los sin voz y por ello le responde a su abuelo, a quien le dijera que nunca fue feliz, que “la tristeza va a morir”⁵⁶ “cuando la alondra [surque] el cielo y “cuando los humillados alcen la cabeza y partan la dicha en pedacitos que alcance para todos”⁵⁷.

La infelicidad de *su* abuelo y la de *todos* los abuelos no es, sino la infelicidad de todas las generaciones anteriores, a las que se dirige mediante una pregunta que encierra asombro y hasta admiración: “¿De dónde sacábais fuerza para seguir viviendo?”⁵⁸. Y quizá, sea esa “fuerza para seguir viviendo” lo que lo hace volver a la lucha, al punto de decirles a esas generaciones, que su infelicidad no fue vana y que sus nietos “cantarán”:

“Cesad, abuelos:
no se perdió nada;
todo lo oí,

⁵⁰ *Ibid.*, “III. Espero la mañana”, “Los poetas”, p. 47.

⁵¹ *Loc. cit.*

⁵² *Loc. cit.*

⁵³ *Loc. cit.*

⁵⁴ *Ibid.*, “Antes del canto”, p. 49.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 50.

⁵⁶ *Ibid.*, “Una canción para mi abuelo”, p. 51.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 51.

⁵⁸ *Ibid.*, “Señores abuelos”, p. 53.

lo recogí todo;
lágrimas,
deseesperación,
fatiga,
salen de mis labios sonriendo.”⁵⁹

Al tomar conciencia de que más allá de la soledad y sufrimiento personal ha estado el sufrimiento de generaciones, que han sabido y podido sobrevivir y que “a pesar del dolor, a pesar de las patrias derrumbadas”⁶⁰ fueron capaces de “hallar entre las tumbas un lugar para la risa”⁶¹, en la esencia misma de todo ello, Scorza descubre que no perdió la fe. Y no la perdió porque en ese descubrimiento permanecía subyacente una apuesta por la vida:

“Amigos,
aunque os golpeen,
jamás perdáis la fe,
aunque vengan días sucios,
jamás perdáis la fe,
aunque yo mismo os ruegue de rodillas,
no me creáis,
amad la vida,
(...)”⁶²

Apostar por la vida significa para el poeta, tener fe en que las cosas pueden cambiar si optamos por luchar contra todo lo que signifique muerte – injusticias, exclusión–, si es que se es capaz de enlodarse hasta jugarse, incluso, la propia vida:

“(…)”
¿Dónde no estuve?,
¿en qué pantano no bebí?
¿a qué pozo malo no rodé?”⁶³

“Canté”, dice, “porque los dolores ya no cabían en mi boca”⁶⁴. Y levantó su voz ante tanta injusticia. Maldecía a América y a su Patria, pero no a esa

⁵⁹ *Ibid.*, p. 54.

⁶⁰ *Ibid.*, “Voy a las batallas”, p. 55.

⁶¹ *Loc. cit.*

⁶² *Loc. cit.*

⁶³ *Ibid.*, p. 56.

América o a ese Perú sufriente, en cada ser humano pisoteado, sino a aquel continente y país usurpados, envilecidos:

“Ay, a mi alma caían las cáscaras
que amargas cocineras, pelaban.
Amigos: en mi corazón jamás reinó silencio,
Yo oí todas las voces,
escuché a las sábanas quejarse,
supe cuando las criadas escribían cartas de tristeza,
y cuando no llegó a tiempo el único pie del cojo,
y canté, América, los dolores,
y recliné en ti mi cabeza.
(...)”⁶⁵

Cantó por el sufrimiento y sigue cantando –“Yo sólo sé cantar, pero te amo”⁶⁶–: Pero ahora, lo hace por la esperanza, porque “¡también la aurora se construye con canciones!”⁶⁷.

“¡Amigos,
Os encargo reír!
Amad a las muchachas,
cuidad a los jazmines,
preservad al gorrión.
No me busquen amargos en la noche:
yo espero cantando la mañana”⁶⁸

En el recorrido que realiza Scorza en *Las imprecaciones*, pareciera intuirse el proceso que tendrá la narración de *La guerra silenciosa*, en cuanto a los encuentros y desencuentros que tienen los personajes, en pos de su liberación. En uno –en *Las imprecaciones*– es el poeta, el individuo, que revive su historia personal y la de su pueblo –de su Patria y de América– y la trata de volver a escribir a partir del descubrimiento de un *otro* –u *otros*– que permanecían ocultos a la realidad de su encierro. En el otro –*La guerra silenciosa*– es el colectivo que revive cada día, lo que ha sido y sigue siendo su historia, como situación concreta –en lugar y tiempo determinados– que

⁶⁴ *Loc. cit.*

⁶⁵ *Loc. cit.*

⁶⁶ *Ibid.*, p. 57.

⁶⁷ *Loc. cit.*

⁶⁸ *Loc. cit.*

reproduce, no obstante, la *condición humana* secular de todo un pueblo, el latinoamericano, que busca también una salida. En ambos procesos –el que sigue el poeta y el que siguen las comunidades– no está ausente la *esperanza* que surge como utopía, como futuro y posibilidad, siempre abierta a lo que puede ser. En la poesía, es la luz que libera al poeta de su encierro; en la prosa, como se verá a continuación, el relámpago que ilumina la oscuridad de la noche del sufrimiento de un pueblo.

En cuanto a sus novelas y la *condición humana* se destaca en Scorza, la misma unidad de comunicación ya existente en su poesía. Siente el impulso de seguir comunicando porque no quiere y no puede callar, pero reconoce que el estilo poético lo limita para exponer, en su real dimensión, el mensaje que quiere transmitir sobre la *condición humana* de los campesinos pobres. Y es así que da el salto de la poesía a la novela para poner en boca de sus personajes –reales y míticos a la vez– la palabra hecha testimonio. En los cinco cantares que constituyen la saga de *La guerra silenciosa* describe, en clave de realidad histórica, lo que ya ha hecho en estilo poético en *Las imprecaciones*. No obstante, en la palabra del poeta, puesta en prosa o en poesía, continúa latiendo con la misma intensidad el canto o el llamado para imprecicar o para implorar.

El recorrido que hace Scorza a lo largo de *La guerra silenciosa* se desarrolla como una *luz de esperanza* que se enciende con “Redobles por Rancas”, continúa con “Historia de Garabombo el Invisible”, “El Jinete Insomne” y “Cantar de Agapito Robles”, hasta apagarse con “La Tumba del Relámpago”. Este escenario –el de *La guerra silenciosa*⁶⁹– que da razón de una lucha de más de doscientos años por hacer prevalecer los derechos de las personas complementa su reflexión poética. –*Las imprecaciones*– como un solo testimonio de la *condición humana*. En otras palabras, lo que hace es unir la realidad histórica de los hechos vividos, con la reflexión y expresión metafórica de todo aquello que su sensibilidad intuye y traduce desde uno u otro signo de esa realidad, para mostrar el padecer, el sufrimiento de esa «patria peruana» –expresión ésta de Scorza– que se desgarrar en sus seres humanos, específicamente en los explotados, los excluidos, los abusados de siempre.

Si bien *La guerra silenciosa* se focaliza en la lucha sostenida por los campesinos del departamento de Pasco en defensa de sus tierras, el mensaje va mucho más allá, en tanto se trata de la narración de un devenir de

⁶⁹ Aunque con un enfoque particular, la *Danza inmóvil* no es ajena al conjunto del que lanza Scorza a través de su obra literaria.

acontecimientos, en el que se pone de relieve, el amplio significado y sentido de la *condición humana* de los campesinos y campesinas de esa zona del país. En efecto, a partir de hechos puntuales ocurridos en un espacio y tiempo que son colocados en un escenario de lucha por sus derechos, el poeta ausculta las vivencias, estilos de vida, creencias y sueños (aspiraciones) de los campesinos y campesinas de Pasco. Todo un universo de vida –personal y comunitaria– que se amplía y llega hasta hoy, como una visión de la «patria peruana» en clave de sufrimiento y dolor que ya no sólo abarca el mundo andino, sino también el de las comunidades nativas de la selva⁷⁰. Visión ésta que la historia oficial se ha encargado de invisibilizar, en un modelo de “progreso” o “desarrollo”⁷¹ que continúa reproduciendo todo aquello que conduce a Raymundo Herrera, el personaje de *El jinete insomne*, hacerse tan desgarradora pregunta: “¿Qué miraré yo cuando de mí sólo queden mis ojos, estos ojos, que no se hartan de mirar –generación tras generación– los mismos reclamos, los mismos quebrantos, los mismos abusos, los mismos engaños, los mismos desalientos?”⁷².

La lucha que narra Scorza, es la del reclamo de la tierra “–hace siglos que reclamamos en vano nuestras tierras”⁷³– que si bien la remonta a 1705, no refleja otro mensaje que el de una lucha prolongada de liberación, que se inicia cuando el conquistador pisó tierra peruana y americana para instaurar su dominio en ellas, pasar por el nacimiento de la República hasta alcanzar el siglo XX:

“(…) Esos hombres mal trajeados, de rostros averiados por las intemperies, esas mujeres impregnadas de contenida excitación, esos niños de caras costrosas, esos viejos haraposos, no venían de Yarusyacán. ¡Llegaban desde el fondo de la historia peruana! Esa marcha no duraba cuatro días sino cuatrocientos años. Esa muchedumbre no había partido de las casuchas de Yarusyacán sino desde las cavernas de la locura adonde huyeron los quechuas enloquecidos por la muerte del sol. En las fosas del horror, a oscuras aun bajo la luz, habían permanecido todo ese larguísimo tiempo. (...)”⁷⁴.

⁷⁰ Al momento de escribir este ensayo de interpretación de la obra de Scorza ante la *condición humana* sucedieron los hechos de Bagua (05 de junio de 2009).

⁷¹ En lo económico, político, social, cultural y ambiental.

⁷² Scorza. *El jinete insomne*. Cantar 3. Caracas, Monte Ávila Ed. C.A., 1977, p. 169.

⁷³ *Ibid.*, pp. 60-61.

⁷⁴ Scorza. *La tumba del Relámpago*. Quinto cantar. Lima, PEISA, 1987, p. 161.

Sin embargo, en la narración el autor no quiere permanecer solamente en el hecho mismo de la usurpación de lo que le perteneció al indígena —“usurpan lo que nos pertenece desde el comienzo del mundo a los que sudamos sobre los surcos”⁷⁵—, sino que, además, focaliza su atención en el modo como se llevó a cabo, de manera recurrente, ese despojo: las distintas expresiones de violencia a la que han estado sometidos los indígenas, desde siempre y que es, lo que ha marcado su *condición humana* de explotado y excluido.

Scorza, resalta cuanta expresión de violencia se cometió con el indígena. Desde la violencia física, impuesta a través del castigo, o la muerte, hasta la cometida mediante el abuso y el engaño del poderoso, para robarle al indígena lo que por justicia les perteneció: primero la tierra y luego, el salario por el trabajo realizado en ella. Y se llegó a tal punto de cinismo, refiere, que esos poderosos fueron capaces de justificar su violencia poniéndose a sí mismos como víctimas de una forma de redención para el abusado: “¡Recemos juntos para que Dios te perdone, Tupayachi! Te castigo por tu bien. Yo soy patrón. Soy corrompido. Ustedes son puros. Para preservar sus inocencias tengo prohibida la circulación del dinero. (...)”⁷⁶.

En los diálogos y reflexiones de Raymundo Herrera se pone de manifiesto en toda su dimensión real e histórica, el modo de vivir de ese *otro*, a quien el Perú oficial ignoró. Son expresiones y sentimientos, que representan la reacción permanente ante una realidad, basada en la opresión de siglos, en la que el tiempo histórico se repite una y otra vez, para mostrar sólo queja y dolor:

“¿Quién ordenó que mi edad se detuviera? ¡Qué importa! El hecho es que estoy parado sobre el suelo de todas las generaciones, detrás de esta queja. El maíz, los hombres, los ríos, las edades, brotan, crecen, se exaltan, mueren, desaparecen. Lo único que permanece es nuestra queja.”⁷⁷

De ese sufrimiento y esa queja —“¿Alguien habrá dispuesto que exista una raza de hombres despiertos, condenados a recordar, a no dormir mientras no se absuelva nuestra queja?”— va apareciendo ese doble descubrimiento que se reconoce en las dos Américas irreconciliables de sus poemas, esta vez en las figuras de un Perú *real* y otro “oficial”, también como dos patrias confrontadas: “(...) Nuestra desgracia, ..., es que el verdadero Perú comienza

⁷⁵ Scorza. *El jinete insomne*, Cantar 3, p. 61.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 55.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 165.

arriba de Chosica, a cincuenta kilómetros de Lima y fue gobernado siempre por gente que vive debajo de Chosica (...)⁷⁸.

La justicia no existe para los campesinos y campesinas. El Perú que “comienza arriba de Chosica” está ausente para hacer respetar sus derechos, porque sencillamente no existen. Podrán pasar años y desgastar su energía vital reclamando, pero será inútil:

“(…) Garabombo gritó:

- ¡Chinchinos: hemos envejecido reclamando! Hemos gastado nuestros años sentados en los pasadizos. ¡Años de años suplicando! ¡Nunca obtuvimos nada! Los hacendados ni siquiera se presentaron a los comparendos. Tres veces los citaron para las confrontaciones. Tres veces esperamos tres días y tres noches. No acudieron. Aunque esperaríamos tres siglos no se presentarían. Yo luché por la expropiación. Estaba equivocado. No cabe expropiación. Estas tierras nos pertenecen desde 1705. El Rey nos dio lo que el Presidente nos quitó (...)⁷⁹.

En el relato de la lucha del campesino contra el gamonal por la recuperación de la tierra, acción que es reprimida bajo el argumento de invasión de la propiedad privada, –“La palabra invasión no cabe, mi comandante. Nosotros no invadimos: recuperamos las tierras de nuestros antepasados”⁸⁰– Scorza pone en boca de Raymundo Herrera frases que procuran hacer que los campesinos reaccionen ante tanto abuso: “¡Ha parado el tiempo y si quiere detendrá el sol! ¡Por culpa de los cobardes que viven en este pueblo!”⁸¹

Porque ante la impotencia de no poder hacer nada porque no se les reconoce como personas⁸², como peruanos que también tienen derechos – porque el derecho a la propiedad de sus tierras que les ha pertenecido por siempre es sólo uno de tantos–, busca encender en ellos el espíritu de rebeldía como reacción a lo único que la injusticia les ha dejado como herencia, la rabia: “¡He probado que no podemos probar nada! Y cuando

⁷⁸ Scorza. *La tumba del Relámpago*. Quinto cantar, *Op. cit.*, p. 257.

⁷⁹ Scorza. *Historia de Garabombo el invisible*, Balada 2. Barcelona, Planeta, 1972, p. 223.

⁸⁰ Scorza. *La tumba del Relámpago*, Quinto Cantar, *Op. cit.*, p. 248.

⁸¹ Scorza. *El jinete insomne*, *Op. cit.*, pp. 59-60.

⁸² Al respecto, en los diálogos sostenidos, uno de los personajes afirmaba que la mayoría de los historiadores habían pertenecido a la “clase dominante”, y citando a Alejandro Deustua entre ellos, atribuía a él la siguiente frase: “«Las desgracias del país se deben a la raza indígena que ha llegado al punto de su descomposición biológica. El indio no es ni puede ser otra cosa que una máquina»”. Cf. Scorza, Manuel. *La tumba del Relámpago*. Quinto cantar. *Op. cit.*, p. 264.

todos los hombres comprendan que es imposible probar una causa justa entonces comenzará la Rabia. Les dejo de herencia lo único que tengo: mi rabia.”⁸³

Y de esta manera, con estas palabras de Raymundo Herrera, Scorza pretende hacer que los hechos de Pasco trasciendan la historia de dolor y miseria de ese espacio geográfico –“Estas tierras pertenecen al hambre de nuestros niños.”⁸⁴– para alertar ya no sólo a los poetas⁸⁵ sino a la patria entera que ya no es posible vivir permaneciendo pasivos ante esa realidad que también, más temprano que tarde, los envolverá: “Busco, hermanos, encenderles la sangre, contagiaries mi rabia tan grande contra la injusticia. Hace siglos que reclamamos en vano nuestras tierras. Estamos ya acostumbrados al abuso. ¡Reaccionen!”⁸⁶

Se trata de una “rabia” –“contra la injusticia”– que, salvo en las comunidades que optaron por actuar para la recuperación de sus tierras, no encontró mayor eco para la formación de un frente común, unitario, con organizaciones sociales –urbanas y campesinas–, cuyos derechos eran también permanentemente violados. Al respecto, otro de los personajes en *La tumba del Relámpago* resaltaba cuán distantes se encontraban, al menos en este episodio de la vida de las comunidades campesinas, las ideologías de la realidad histórica: “«La desgracia de nuestras luchas es que no coinciden con nuestras ideologías. La rabia, el coraje, son de aquí, y las ideas son de allá. ¡Nosotros sólo ponemos la desesperación!»”⁸⁷.

Sin embargo, más allá de todo ese proceso incansable de años, décadas, siglos, de ires y venires reclamando justicia a un Estado que se negaba a representarlos; de ese Perú que para ellos “hacía cuatrocientos cuarenta y dos años que el tiempo no corría”⁸⁸ porque ese sufrimiento que padecían no provenía del “tiempo humano de los antiguos sino del tiempo enloquecido de la sociedad capitalista”⁸⁹; más allá de toda lamentación o arrepentimiento ante “la insondable desgracia de ser peruano”⁹⁰ –es decir,

⁸³ Scorza. *El jinete insomne*, *Op. cit.*, pp. 215-216.

⁸⁴ Scorza. *La tumba del Relámpago*, Quinto cantar. *Op. cit.*, p. 248.

⁸⁵ “Yo fui uno de ellos, / yo no sabía por qué los ríos / se secan en el sueño / y ciertos rostros en los Andes / son puras miradas melancólicas”. Scorza. *Canto a los mineros de Bolivia*. *Op. cit.*, p. 12.

⁸⁶ Scorza. *El jinete insomne*, *Op. cit.*, pp. 60-61.

⁸⁷ *Ibid.*, p. 266.

⁸⁸ Scorza. *La tumba del Relámpago*, p. 278.

⁸⁹ *Ibid.*, p. 278.

⁹⁰ *Ibid.*, p. 302.

“hombres extraviados en el sufrimiento, en el abuso, en la impotencia”⁹¹—; más allá de todo ello, surgía la *esperanza* por el solo hecho de que “del fondo de esa desesperación, había nacido la tormenta de Pasco”⁹² gracias a la cual “los hombres habían alzado la cara para combatir”⁹³.

Esa *esperanza* renacida, no de la derrota sino de la decisión para asumir la lucha por sus derechos, simbolizada en el fulgor del relámpago que “iluminó la historia de los campesinos”⁹⁴, lleva en Scorza el mensaje de que es ella —la *esperanza*— la que tendría que instalarse en las conciencias de los campesinos y campesinas como guía del corto o largo, no se sabe, camino de lucha por el que hay que continuar cuando de derechos se trata. En la *esperanza* lo que cuenta, según él, es *kayrós* y no *chronos*:

“Entonces [Ledesma] comprendió todo. Supo por qué los ríos, las cataratas, los cursos de agua se habían detenido en los viejos tiempos. Y reparó en los andrajos de la anciana Condori. Y comprendió por qué los habitantes de su sueño ya no vestían las espléndidas telas de las edades míticas sino los miserables ropajes de la realidad de los pobres de un país pobre. ¡Pero ahora el tiempo volvía a correr! Para ellos, la historia nunca había estado en el pasado inmóvil ni en el presente roto: la historia, la verdadera historia, los aguardaba en el porvenir hacia adonde ahora caminaban. ¡Por fin el presente se reunía con el pasado! Y la locura se volvía clarividencia. (...) Aunque fuera una, pensó. Y se le llenaron los ojos de lágrimas.”⁹⁵

Ineludiblemente, en Scorza, la *esperanza* está estrechamente vinculada al porvenir, visto éste como opción de vida y como praxis (acción) humana:

(...)

- Villena: ¿por qué hizo usted eso? ¿no sabía que en esos tejidos estaba el porvenir?

- ¡Por eso mismo los quemé! Porque no quiero el porvenir del pasado sino el porvenir del porvenir. El que yo escoja con mi dolor y mi error.

- Quizá en algún poncho figuraba el fin de nuestra empresa —insistió Farruso.

⁹¹ *Loc. cit.*

⁹² *Ibid.*, p. 303.

⁹³ *Loc. cit.*

⁹⁴ *Loc. cit.*

⁹⁵ *Ibid.*, p. 164.

- ¡Nuestra empresa sólo depende de nuestro coraje! ¡Nadie decidirá más por nosotros! ¡Existimos! ¡Somos hombres, no sombras tejidas por una sombra! ¡Mi cuerpo y mi sombra me seguirán adonde los lleve mi valor o mi cobardía! ¡Nos calienta un verdadero sol! ¡Nos enfría una nieve verdadera! ¡Estamos vivos!”⁹⁶

En resumen, y como reflexión final en *La guerra silenciosa* pareciera que Scorza recrea, esta vez en clave de realidad histórica, lo que ha escrito en *Las imprecaciones*.

Desde ese enfoque, los tres momentos expuestos en *Las imprecaciones* —el de ese doble descubrimiento de una América ideal y real; el de la América y la “Patria Pobre” redescubiertas en su sufrimiento; hasta el punto de rebelarlo; y el de la esperanza, que lleva el imperativo de apostar por la vida en la medida que se opte por la lucha— resurgen en su narrativa en la lucha por la tierra que llevan adelante los campesinos y campesinas en *La guerra silenciosa*. En efecto, esos tres momentos equivalen, en primer lugar a la justicia a la que se confían los campesinos, pero que no existe para ellos; luego, a la toma de conciencia de que sólo rebelándose y luchando por lo que les pertenece es posible que sean reconocidos en sus derechos; y por último, que a pesar del fracaso en su intento de luchar contra un sistema opresor e injusto, mantienen viva la esperanza. De esta manera, los poetas que celebran “la gracia de las muchachas” en *Las imprecaciones*⁹⁷, encerrados en su propio mundo y que “no saben lo que es vivir bajo la lluvia”⁹⁸ y que poco saben, o no quieren saber, de “pobrezas, sartenes, cucharas humilladas”⁹⁹, son, o representan, en los cantares de *La guerra silenciosa* aquella sociedad o nación fragmentada que se percibe indiferente a lo que sucede en su interior —“(…) «El Perú no es una nación. Es un territorio habitado». (...)”¹⁰⁰, escribe—.

En estas aproximaciones se descubre a un Scorza que, a través de los diferentes personajes y hechos que dan contenido a su poesía, visibiliza —¿el primero en hacerlo?— al minero, aquél *otro* también olvidado y a quien “¡A nadie le importaba [importa] si bajo su camisa / existía [existe] un cuerpo, un túnel o la muerte!”¹⁰¹. Este minero de su poesía escrita en 1952 —boliviano,

⁹⁶ *Ibid.*, p. 227.

⁹⁷ Scorza, Manuel. *Obra poética*, “Las Imprecaciones”, I. “El Árbol de los gemidos”, “Epístola a los poetas que vendrán”, *Op. cit.*, p. 17.

⁹⁸ Scorza, Manuel. *Obra poética*, “Canto a los mineros de Bolivia”, p. 12.

⁹⁹ *Ibid.* “II. Patria pobre”, “Patria diamantina”, p. 36.

¹⁰⁰ Scorza. *La tumba del Relámpago*, p. 272.

¹⁰¹ Scorza, Manuel. *Obra poética*, “Canto a los mineros de Bolivia”, p. 12.

que bien puede también ser peruano— es el mismo sujeto que, 57 años después, vive hoy su *condición humana* igual de cansado de “tener una sola vida para tantas muertes”¹⁰²; sean las causas de esas “tantas muertes”, ayer como hoy, las condiciones de trabajo, sus salarios miserables, la contaminación ambiental. Y a través de su prosa, también se le descubre poniendo en relieve la *condición humana* del campesino que tras su larga lucha “parado sobre el suelo de todas las generaciones”¹⁰³ defendiendo sus tierras, sus tierras usurpadas, se niega a la vida de miseria anunciada en el rostro del minero despojado; vistiendo como él y como tantos otros peruanos, “los miserables ropajes de la realidad de los pobres de un país pobre”¹⁰⁴ que carga sobre sus hombros “«el pecado original transmitido de la Colonia a la República es haber querido constituir una sociedad y una economía peruana sin el indio y contra el indio»”¹⁰⁵.

Esas referencias al *otro* colocadas en las frustraciones y sentires de los encarcelados, de los desterrados o exiliados, de los mineros y campesinos, explican plenamente por qué Scorza alza su voz con rabia e indignación bajo expresión poética o prosística. Su rechazo se dirige a un sistema que oprime, excluye y que está encarnado en los grupos dominantes, de ayer y de hoy; dictadores disfrazados de demócratas, civiles y militares, que se sostienen unos a otros y se alternan en el poder como forma de perennizar sus privilegios. Pero más frustración que rabia siente Scorza por los indiferentes; por aquéllos que callan y pasan de largo, convirtiéndose en mudos cómplices del dolor de los oprimidos; o por quienes sin pertenecer al círculo del poder justifican atrocidades y violaciones a la dignidad de la persona humana.

Sin embargo, es a partir de ese encuentro durísimo, traumático quizá, enraizado en el seno mismo de la realidad histórica, entre la poesía y la prosa —entre el poeta, primero indiferente y luego comprometido— que Scorza hace que brote la *esperanza*. “No me busquen amargos en la noche: / yo espero cantando la mañana”¹⁰⁶, escribe en *Las Imprecaciones*; y en *La guerra silenciosa*, más allá del fracaso de la lucha emprendida que plasma en ese quinto cantar como momento culminante de su narración, conserva la misma *esperanza* —no importa si lo hace entre redobles, jinetes invisibles o insomnes y entre cantares— para que la luz del relámpago —“el inolvidable fulgor de un relámpago ardió en la negrura, iluminó la historia de los

¹⁰² *Loc. cit.*

¹⁰³ Scorza. *El jinete insomne*, *Op. cit.*, p. 165.

¹⁰⁴ Scorza. *La tumba del Relámpago*, p. 164.

¹⁰⁵ *Ibid.*, pp. 140-141.

¹⁰⁶ Scorza. “III. Espero la mañana, “Voy a las batallas”, p. 57.

campesinos”¹⁰⁷— permanezca para siempre como superación de esa manera tan perversa con la que se ha escrito gran parte de la historia del Perú. Historia aquélla de la *condición humana* de sometimiento y exclusión que no se merecen, por principios de justicia y solidaridad, el mundo andino y (ahora) el de la Amazonía: “Pero el hombre no será nunca, verdaderamente, ni alegoría, ni carne, ni años, ni sueños, ni nada, si el vendaval de la Revolución no limpia antes el fango pútrido de la miseria humana. (...)”¹⁰⁸.

El imperativo para superar esta “miseria humana” (la *condición humana*) de quienes están ya “cansados de tener una sola vida para tantas muertes”¹⁰⁹ lo lleva a afirmar que: “(...) el acto definitivamente subversivo es vivir, la real Revolución es la felicidad, una Revolución que sólo es una revolución no es una revolución, la revolución de Afuera sólo se cumplirá si triunfa primero la revolución de Adentro. (...)”¹¹⁰. Estas expresiones que aparecen en su última obra publicada —*La danza inmóvil*, 1983— presentan toda la carga y la fuerza de un testamento intelectual cuya herencia es su propia obra transformada en un proyecto de liberación. Su proyecto utópico de liberación es, en la obra de Scorza, esa posibilidad siempre abierta a que ese *otro* que representa a los olvidados, a los maltratados de siempre, se constituyan en sujetos y fin último de una nueva civilización. Proyecto liberador que haga caer en la cuenta lo que premonitoriamente escribe en *La tumba del Relámpago*:

“Para ellos, la historia nunca había estado en el pasado inmóvil ni en el presente roto: la historia, la verdadera historia, los aguardaba en el porvenir hacia adonde ahora caminaban. ¡Por fin el presente se reunía con el pasado!”¹¹¹.

Esta manera de concebir el acto revolucionario como fundamento de felicidad —personal y colectiva— se refleja, hay que reiterarlo, en su obra. En toda ella, Scorza pone de manifiesto su opción —su apuesta— por la vida y, como consecuencia de ello, a una praxis de lucha que encuentra su sentido en la *esperanza*. Sí, porque para él toda *esperanza es liberación*; y la *esperanza* sólo le pertenece a aquellos que son capaces de luchar por un mundo distinto que

¹⁰⁷ Scorza. *La tumba del Relámpago*, Quinto Cantar, *Op. Cit.*, p. 303.

¹⁰⁸ Scorza. *La danza inmóvil*. Barcelona, Plaza & Janés S.A. Ed., 1983, p. 84.

¹⁰⁹ Scorza. *Canto a los mineros de Bolivia*, p. 13.

¹¹⁰ Scorza. *La danza inmóvil*, p. 224.

¹¹¹ Scorza. *La tumba del Relámpago*, Quinto Cantar, *Op. cit.*, p. 164.

trasciende el presente: “Este viaje durará más que mi vida. Por eso lo emprendo”¹¹².

Definitivamente, con su muerte imprevista, va a emprender ese viaje que duraría más que su vida. Porque para él el sufrimiento, el martirio de tantos hombres y mujeres humildes, no podía, no puede, ser vano e inútil; y anticipándose a todo lo que habría de encerrar su obra –con su vida y con su muerte- se ve inexorablemente impulsado a lanzar, desde ese lejano 1952, un mensaje de esperanza y compromiso a las futuras generaciones que, como a los poetas a los que invocó, vendrán a encender “la hoguera / donde se queme este mundo sombrío”¹¹³: “¡prestadme vuestra muerte para edificar la vida!”¹¹⁴.

* * * *

¹¹² *Cantar de Agapito Robles*, Cantar 4. Caracas, Monte Ávila Ed., C.A., 1977, p. 63.

¹¹³ Scorza, Manuel. *Obra poética*, “Las Imprecaciones”, I. “El Árbol de los gemidos”, “Epístola a los poetas que vendrán”, *Op. cit.*, p. 18.

¹¹⁴ Scorza. *Canto a los mineros de Bolivia*, p. 14.

Bibliografía

De Manuel Scorza

La guerra silenciosa:

Historia de Garabombo El invisible. Balada 2. Barcelona, Planeta, 1972.
[HGI]

El jinete insomne. Cantar 3. Caracas, Monte Ávila Ed., C.A., 1977. [JI]

Cantar de Agapito Robles. Cantar 4. Caracas, Monte Ávila Ed., C.A., 1977.
[CAR]

Redobles por Rancas. 2ª. ed. Lima, PEISA, 1987. [RR]

La tumba del Relámpago. Quinto cantar. Lima, PEISA, 1987. [TR]

La danza inmóvil. Barcelona, Plaza & Janés S.A. Ed., 1983. [DI]

Obra poética. Lima, PEISA, 1990.

Sobre Manuel Scorza

Diarios y Revistas

Vega, Juan José. “La Literatura es el Primer Territorio Libre de América. Manuel Scorza”. *El Comercio*, Suplemento Dominical, 8 de julio de 1979.

Manuel Scorza. En busca de la palabra”. *La República*, 28 de noviembre de 1983.

“Genaro Ledesma habla del nacimiento de Redoble por Rancas” y otros artículos. *La República*, 28 de noviembre de 1983.

Campos Maro. “Recordando a Scorza con César Calvo: De adioses e imprecaciones” (entrevista). *La República*, 3 de diciembre de 1983.

González Vigil, Ricardo. “Homenaje. Manuel Scorza o la tumba del Relámpago”. *El Comercio*, Suplemento Dominical, 4 de de diciembre de 1983

Miró Quesada, Francisco. “Recordando a Manuel Scorza. La primera y última conversación”. *El Comercio*, Suplemento Dominical, (Lima) 4 de diciembre de 1983.

“Scorza por Scorza. Atreverse a ser feliz: la real subversión”. *El Diario* (Lima), 13 de diciembre de 1983.

Martínez, Gregorio y Forgues, Roland. “Imprecaciones y adioses de Manuel Scorza (Testimonio de vida)” (entrevista). *La República*, (Lima), 24 de noviembre de 1984.

“América, aquí te dejo”. *La República*, 24 de noviembre de 1984.

Internet

González Soto, Juan. “Manuel Scorza, apuntes para una biografía”. Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes Saavedra. <http://www.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/>

Martos, Marco. “Manuel Scorza. Semblanza”. Literatura peruana.

Sánchez Lihón, Danilo. “Manuel Scorza: En el reparto del pan de los libros”. Foro Educativo.

“Homenaje a Manuel Scorza – Biografía”. Biografía.htm

FERNANDO SILVA SANTISTEBAN BERNAL (1929-2006)

Hortensia Ferrand Cillóniz

Fernando Silva Santisteban Bernal nació en Cajamarca, ciudad de la sierra del Perú, el 10 de febrero de 1929 y murió en la capital, Lima, el 16 de diciembre del 2006. Hijo de Osías Silva Santisteban Roncal, abogado y de Yolanda Bernal Fusconi. Fernando contaba que sus padres se casaron contra la voluntad de su abuelo, por ser su madre de una familia aristócrata. “Mi abuelo la desheredó, no nos querían ver; sin embargo, con el tiempo, las cosas cambiaron”¹. Vivían en condiciones bastante rústicas, con escasos medios económicos. Su madre era muy católica y él, hasta los doce años, fue monaguillo en las misas de una de las varias iglesias que hay en Cajamarca. Como muchos chicos cajamarquinos estudió en el colegio Nacional San Ramón (1948). Aquí, enfatiza Silva Santisteban, “los profesores se preocupaban no sólo de enseñarnos sino de darnos una formación cabal, ética, moral, cívica y humana”².

Cuando terminó la secundaria se dedicó al negocio del comercio de granos (particularmente cebada), con un amigo mayor que él. Les fue muy bien. Tenían un camioncito viejo y destartado al que le pusieron de nombre “Por tu amor estoy así”. En 1950 ingresó a la Universidad Nacional de Trujillo a estudiar Derecho. Tornó a la nativa Cajamarca (1951) para reanudar sus transacciones mercantiles, y, trasladado a Lima (1952), continuó sus estudios en la Universidad Mayor de San Marcos. Estuvo trabajando en la Biblioteca Nacional (1953-1960) donde descubrió infinidad de documentos importantísimos. En San Marcos había encontrado a grandes historiadores, entre ellos Basadre y Porras Barrenechea, con gran preocupación por lo peruano, lo que lo motivó muchísimo, optando por estudiar historia. Se hizo amigo también del historiador Tauro del Pino. Optó grados de Bach. en Humanidades (24-VI-1957) y de Dr. en Historia (10-XII-1958), con tesis sobre *Contribución al estudio de la Archivología en el Perú* y *Los obrajes en el Virreinato del Perú*.

Pero, decía él, la historia es muy racional y objetiva, mientras que la cultura andina es mística, por lo que pensó que necesitaba complementariamente, estudiar antropología, una antropología que no se

¹ Video *Fernando Silva Santisteban*. Documentos para la Historia Inmediata. Lima, Universidad de Lima, 1993.

² *Loc. cit.*

dictaba en el Perú de entonces. Es así que se agenció una beca de la OEA para estudiar en la Universidad Autónoma de México, donde varios de sus profesores habían sido alumnos de Malinowski, uno de los fundadores del Funcionalismo.

Antes de haber cumplido los treinta y cinco años de edad, Silva Santisteban tenía ya en su haber el Premio Nacional de Historia y el Premio Nacional al Fomento de la Cultura, haber desempeñado el cargo de asesor de la OEA y haber dirigido el Museo Nacional de Historia y la Casa de la Cultura del Perú. Se incorporó a la docencia en la Universidad Mayor de San Marcos (1958-1968), ejerciéndola también en la Universidad Nacional de Huamanga (1961-1963), la Universidad Cayetano Heredia (1964-1966), la Universidad Nacional Técnica de Cajamarca (1970-1971), la Universidad Nacional de Educación Enrique Guzmán y Valle (1971-1976) y la Universidad de Lima (1971-1982). Fue distinguido con la Gran Orden El Cóndor de la Educación Boliviana y de las Palmas Magisteriales del Perú en el grado de Comendador y Amauta. Asimismo, fue profesor emérito de la Universidad Nacional de Cajamarca, Universidad Peruana Cayetano Heredia, Universidad San Cristóbal de Huamanga y Universidad de Lima.

Entre sus obras figuran: *Algunos archivos históricos y repositorios de Lima* (1958); *La civilización andina. Síntesis de su proceso cultural* (1963); *Libro de Cabildos de Trujillo 1823-1825* (1963); *Los obrajes en el Virreinato del Perú* (1964); que mereció el Premio Nacional de Historia Inca Garcilaso de la Vega; *Carácter, sentido y unidad de la cultura peruana* (1971); *Historia del Perú prehispánico* (1973), texto para la enseñanza secundaria; *Antropología* (1977); *Historia del Perú* (3 vols., 1982); *El mundo andino, de la caza a las tecnologías agropecuarias* (1990); *Notas sobre la idiosincrasia de Occidente* (1993); *Historia de nuestro tiempo. Testimonios* (1995); *Desarrollos políticos de las sociedades de la civilización andina* (1997); *Antropología jurídica* (2000); *Cajamarca, historia y paisaje* (2001), edición bilingüe en inglés y castellano. Además, ha publicado con otros autores *Antisuyo, último sogno inca* (1982); *Durch die Jahrtausende, Kunst und Kultur in Lande der Inka* (Viena, 1983); *Historia de Cajamarca* (1988), en 4 vols.; *Patrimonio monumental de Cajamarca* (1986); *Proceso histórico al conquistador* (Madrid, 1988); *I Popoli del Sol e della Luna* (Milán, 1990); *Crónica de América*, t. I (Barcelona, 1990); *Hernando de Soto y su tiempo* (Badajoz, 1993); *Historia y cultura del Perú* (1994); *Historia general del Perú. Incas* t. III (1994); *Sociedad, partidos y Estado en el Perú* (1995); *Encuentro Internacional de peruanistas* (1998), 2 vols.; *Fernando Romero, maestro, marino y malambino* (1999); *Cultura y desarrollo* (1999), 2 vols.; *Perú, visión global y de síntesis* (2000); *El primate responsable. Antropología de la conducta* (2005) entre otros artículos.

Lo primero a resaltar en Fernando Silva Santisteban es la coherencia entre su obra, su decir y su vida. Maestro por excelencia. Trasmítía una paz y serenidad, que parecen ser propias de las personas que han tenido la dicha de haber crecido en un hogar amoroso y en un ambiente de estrecho contacto con la naturaleza. Caminaba por los jardines del claustro académico y paraba a conversar con quien se le acercara dándole la impresión de que disponía de todo el tiempo del mundo para ella, cuando en realidad tenía muchas tareas pendientes, pues era una persona muy ocupada y sumamente productiva. Rememora Gerardo Alcántara Salazar, quien un día fuera su alumno:

“El verdadero maestro es aquel que tiene capacidad para convertirse en paradigma. Fernando Silva Santisteban tenía esas cualidades de sobra. Además era muy ameno, trasmítía mucha confianza, simpatía, respetaba profundamente a los alumnos como seres humanos, respeto que incluía el derecho a la discrepancia...si existe algo sagrado para Fernando Silva Santisteban era el ser humano, sin distinción de estatus social o del color de la piel”³.

Fernando Silva Santisteban fue siempre un hombre de izquierda, a su manera, no marxista. Sin embargo, gran admirador de la obra de Marx, supo ensamblar creativamente sus enseñanzas con una posición funcionalista. Tuvo siempre una actitud de avanzada en cuanto a su concepción de la condición humana, así como de la cambiante realidad tanto mundial como local. Nunca participó en política, ni se afilió a posición alguna determinada. Humanista y demócrata por encima de todo, creía en la capacidad de diálogo del hombre y era, por naturaleza, conciliador.

Así como no se alineó con ninguna posición política determinada, igualmente no se identificó con estructuración institucional religiosa alguna. Considerado agnóstico, sin embargo su actitud reflejaba una profunda religiosidad, quizá en relación a su niñez andina y cercanía al amor y a la naturaleza: respeto y aprecio por todo lo existente, en particular los hombres/mujeres, actitud acogedora ante la realidad –yo diría comunión–, todo lo que debe haber estado acompañado por una sensación de pertenencia a la totalidad. Probablemente una estructuración determinada le habría parecido reductora y no sintió necesidad de acogerse a posición alguna para tener que compartirla con los demás.

³ Alcántara Salazar, Gerardo. *Un sabio en el recuerdo: Fernando Silva Santisteban*. Lima, Universidad Nacional de Educación Enrique Guzmán y Valle, 2007, pp. 49-50.

En un video-homenaje póstumo hecho en Cajamarca, Rocío Silva Santisteban cuenta que, no hace mucho le preguntó a su padre: “¿Qué deseas? ¿Qué te gustaría lograr, obtener? Fernando le respondió: “Todo lo que he deseado ya me ha sido concedido por lo absoluto, infinito” (Rocío: “es decir Dios”)⁴.

Fernando Silva Santisteban tuvo una pasión por comprender la cultura andina (importante raíz de nuestra identidad), con la que tuvo siempre una gran identificación y de la cual desarrolló un gran conocimiento. Siendo un devoto de la razón y la ciencia, sin embargo manifestaba “que entre la identidad y la razón se encuentran la moral, los valores y los modelos de comportamiento”⁵. Esto último ha sido siempre un eje central en su investigación y su vida: la importancia de la ética.

Empezando por su talante científica, cabe señalar que Silva Santisteban, científico ante todo, describía y explicaba los fenómenos tal cual estos se dan, es decir hablaba en términos del “es” y, no tan a menudo del “deber ser”. Sólo en momentos en que le parecía muy importante hacerlo, daba su opinión personal y cuando este era el caso, lo hacía contundente y vehementemente. Entre las ciencias sociales, confería un lugar central, una función integradora a la Antropología.

“...la antropología desempeña un papel central en la integración de las ciencias sociales, pero lo que la diferencia de las otras disciplinas es su carácter global y comparativo. Es, pues, una ciencia globalizante, integrativa, multidimensional, que se interesa por todas las formas del conocimiento, pero no de la misma manera como lo enfocan las demás ciencias sociales, sino en los aspectos genéricos de la *condición humana*.”⁶

Silva Santisteban era estructural funcionalista, materialista en ciencia y espiritualista en valores, racionalista, evolucionista y dialéctico, más no precisamente marxista, como hemos mencionado. ¿Cómo es ésto? Tratemos primero el aspecto funcional. En las posiciones mencionadas está implicado, de alguna manera, un aspecto funcional: En la dialéctica materialista, desde que el hombre desarrolla su conciencia de la realidad y empieza a dirigir su evolución, cada síntesis por él elaborada sólo se convertirá en tesis en la medida que resulte funcional para el objetivo para la que fuera desarrollada.

⁴ Video *El Patriarca cajamarquino*. “Retratos” TV Perú. Cajamarca, 2008.

⁵ *Video cit.*, Documentos para la historia... 1993.

⁶ Silva Santisteban, F. *Antropología*. Lima, Universidad de Lima y Fondo de Cultura Económica, 1998, p 23.

Igualmente en la evolución. En la actual versión del evolucionismo darwinista –enriquecido por el desarrollo de la genética– el nuevo individuo –producido por un error genético– se tendrá que enfrentar al ambiente y solamente si el cambio resulta funcional para su supervivencia, sobrevivirá y será capaz de reproducirse. Es así que se irán produciendo nuevas variantes, infinidad de ellas, dando lugar, con el tiempo, a la evolución de las especies. Y dentro de este proceso evolutivo, en el que se fueron produciendo organismos cada vez más complejos, llegamos al hombre, la especie que posee la estructura más evolucionada.

Afirma su posición evolucionista y se refiere a la evolución como “...el proceso que empieza con la aparición de la vida y culmina en la realidad humana, lo cual nos permite vislumbrar en sus grandes lineamientos la continuidad de etapas en el desarrollo de las especies...”⁷. Es muy claro en sostener, sin embargo, que el hombre no puede ser reducido a su mera dimensión animal, cuando afirma que:

“Como todos los animales, el hombre es producto de la evolución. Pero de allí a decir que no es más que un animal es negar nuestra condición antrópica, esto es, el principio por el cual si vemos el Universo de la forma que lo vemos es porque si fuese diferente no estaríamos aquí para observarlo. En palabras de G.G. Simpson: ‘La posición del hombre en la naturaleza, con la suprema significación que para él tiene, no está definida por su animalidad sino por su humanidad... El hombre es el animal más avanzado y el hecho de que sea el único en emitir tal juicio es, en sí mismo, parte de la evidencia de que esta posición es correcta’ ”⁸.

Vemos en esta cita que, como todos los animales, el hombre es producto de la evolución. Sin embargo, nos dice que, siendo el hombre el animal más avanzado, su posición en la naturaleza no está definida por su animalidad, sino por su humanidad. Sigamos el pensamiento de Fernando Silva Santisteban para encontrar este lugar del hombre entre los animales.

Resulta una perogrullada decir que el hombre es un animal social. “¿Por qué se tornan sociales determinadas especies? ¿Qué hace que se junten los individuos de las especies gregarias?”⁹. La socialidad (Silva Santisteban usa *socialidad* –le parece más simple, más lógico–, donde los demás dicen sociabilidad), por tanto, no es característica exclusivamente humana. La vida

⁷ “Ética y antropología”, pp. 4-5.

⁸ *Antropología, Ob. cit.*, p 73.

⁹ *El primate responsable*. Lima, Fondo Editorial del Congreso del Perú, 2005, p. 68.

en sociedad es la forma de supervivencia de las especies gregarias. Éstas van desarrollando formas de interrelación, a partir de algún tipo de división de funciones que las hace más aptas para la supervivencia. “...incluyendo a todas las especies gregarias de animales, podemos definir la sociedad como el *conjunto permanente y organizado de individuos relacionados por la necesidad común de satisfacer imperativos afines de supervivencia.*”¹⁰

Podemos observar que particularmente el hombre cuando nace es absolutamente dependiente de los demás para sobrevivir, por lo que le es indispensable la organización social, en especial la familia. Al respecto, las palabras de Tzvetan Todorov citadas por Silva Santisteban, completan muy bien la idea. Dice que, como escribiera Todorov, “...tenemos una necesidad imperiosa de los otros, no para satisfacer nuestra vanidad, sino porque marcados por una *incompletude* original, les debemos nuestra existencia misma”¹¹. De ahí surge la familia y Silva Santisteban piensa que su formación es muy anterior a la aparición de la especie humana.

“...pensamos que la familia aparece ya en el plano animal mucho antes que el hombre y con la misma doble función primordial: 1) como el mecanismo que permite la supervivencia de los individuos cuando no pueden valerse por sí mismos y 2) como el ámbito en el que se resuelve su socialización a través del aprendizaje de la cultura.”¹²

Luego de haber colocado al hombre dentro de las especies gregarias y de haber conferido a la familia una existencia anterior a éste, se sigue la necesidad de clarificar en qué consiste la capacidad distintiva del hombre, la que lo coloca en el lugar de la especie más evolucionada. Uno pensaría de inicio que ésta es el lenguaje; sí, estamos bien encaminados: el lenguaje es una creación humana.

Entre las especies gregarias no humanas, la necesidad de cooperar en esfuerzos, en alguna medida coordinados, los obligó a entenderse por medio de gritos, llamadas y gestos, llegando así a desarrollar alguna forma de comunicación entre ellos –algunas bastante efectivas– aunque prácticamente circunscritas al ámbito de las señales. Poco a poco, con la repetición de estas formas de comunicación, “sobre todo las señales fónicas, llegaron a *representar* las diversas acciones y fines implicados, induciendo la actitud conforme a esas representaciones y desligando determinados procesos de la percepción

¹⁰ *Ob. cit.*, p. 69.

¹¹ *Ibid.*, p. 80.

¹² *Ibid.*, p. 81.

directa de las cosas. El estímulo sonoro, en virtud del principio de asociación, se enlazó en el cerebro con la imagen visual.”¹³ En suma, “la lógica que dimana de la experiencia social humana se plasmó en la estructura del lenguaje.”¹⁴ Es decir, lo que ha colocado al hombre en la cima de la evolución ha sido su capacidad de abstracción. Lo primero fue esta capacidad de convertir las percepciones en representaciones simbólicas significantes. Luego, con la multiplicación de estos símbolos, en relación a la necesidad de comunicar nuevas cosas (como nuevas tecnologías) vendría, gradualmente, su estructuración en las reglas de la sintaxis.

Antes de proseguir con la exposición de las ideas de Silva Santisteban sobre la condición humana –la importancia que concede a la ética, por ejemplo– creo conveniente hacer un pequeño paréntesis teórico, pues estamos utilizando muchos conceptos sin aclarar el sentido que nuestro autor les da. Hemos mencionado arriba que la sociedad no ha sido una invención humana. En función de su supervivencia otros animales también han optado por la cooperación social. La cultura tampoco es exclusiva de los hombres, aunque ya hemos señalado la “enorme distancia entre el psiquismo y las formas de cultura animal y el pensamiento humano como resultado del lenguaje simbólico, es decir, de la *capacidad de abstracción*”¹⁵. Sociedad y cultura son categorías indesligables aunque no son lo mismo.

“En la esfera de lo humano la sociedad es un pueblo, un conjunto orgánico de individuos en interacción. Mientras que una cultura consiste no en el grupo propiamente dicho sino en sus modos de pensar y actuar, esto es, en el comportamiento social. Por tanto, una sociedad es un conjunto de individuos que obra de acuerdo con su cultura.”¹⁶

La cultura se trasmite por medio de la educación. Ésta está encargada principalmente a la familia. Tradicionalmente la familia ha sido el principal agente socializador. Sin embargo, no es el único. La escuela viene después, en épocas no muy lejanas, a cargo de la Iglesia y luego se volvió quehacer fundamentalmente público. Hoy las cosas se han complejizado enormemente con la introducción de otros numerosos medios de comunicación. Respecto a la educación, Silva Santisteban, gustaba llamar la

¹³ *Antropología*, p. 112.

¹⁴ *El primate responsable*, p. 65.

¹⁵ *Introducción a la antropología jurídica*. Lima, Universidad de Lima y Fondo de Cultura, 2000, p. 59.

¹⁶ *Ob. cit.*, p. 59.

atención hacia el hecho de que ella no debe entenderse como un fin en sí misma, sino como:

“...el proceso-institución por el que se transfieren o imponen a las personas, de generación en generación, los conocimientos, las ideas, las normas y las técnicas acumuladas de la sociedad. Es decir, la transmisión e inculcación sistemática de cultura a través de un sistema de valores. Tenemos que entender que la educación, como la democracia, la economía, el desarrollo, el trabajo y el conocimiento, así como los valores, las instituciones, todos los cuales conforman la cultura, y la propia cultura, no son fines en sí mismos sino medios para alcanzar el bienestar social, que es naturalmente la base del bienestar individual.”¹⁷

En la biografía de nuestro intelectual peruano mencionamos que después de haber estudiado historia, pensó que, para comprender mejor la cultura autóctona peruana, nuestras raíces, le convenía estudiar una antropología que, en aquel entonces, no se enseñaba en el Perú. Fue a la Universidad Autónoma de México, donde varios de sus profesores habían sido alumnos de Bronislaw Malinowski, reconocido precursor del funcionalismo antropológico, disciplina desde la cual esta corriente se difundió a las otras ciencias sociales.

El funcionalismo supone que la sociedad tiene necesidades análogas a las necesidades del individuo. Así como el individuo tiene que satisfacer sus necesidades para sobrevivir, igualmente las sociedades tienen que satisfacer sus necesidades. Los miembros de una cultura desarrollaron históricamente una institución para la satisfacción de cada una de las necesidades sociales. La sociedad es un todo integrado y cualquier cambio en una de sus partes hará que las demás partes se acomoden cambiando para mantener el equilibrio del todo. “Un principio básico del funcionalismo es que las culturas son concebidas como sistemas integrados, esto es, que se hallan conformadas por partes mutuamente interdependientes, de suerte que a un cambio que se produzca en una de esas partes le corresponde otro en el resto del sistema.”¹⁸

Para el antropólogo británico Alfred Reginald Radcliffe-Brown, el más destacado representante del funcionalismo estructural, lo más importante a observar no son las necesidades individuales, que son incidentales, sino el sistema de interacciones humanas que forman un determinado patrón. Por lo demás, la continuidad de la estructura social no

¹⁷ *Ibid.*, p. 54.

¹⁸ *Ibid.*, p. 34.

se destruye por los cambios en las unidades, es decir, los individuos cambian pero la estructura se sigue reproduciendo: “la idea social de la comunidad se define como el funcionamiento de la estructura social”¹⁹. Enfatiza Radcliffe-Brown que la palabra *cultura* designa algo que no es concreto sino que es una abstracción y dirá incluso que es una abstracción vaga. “Pero la observación directa nos revela que los seres humanos están vinculados por una compleja red de relaciones realmente existentes.”²⁰ Como parte de la red de relaciones entre los hombres, la referida al fenómeno del poder, se ubicaría la de las clases sociales. Según Marx, el poder es dependiente del lugar ocupado en las relaciones de producción. A partir de ahí concibe dos clases principales: la de los dueños de los medios de producción y la de aquellos que, al no poseerlos, trabajan para los primeros. Por lo tanto, para el marxismo, existe una clara división de clases —al menos entre dos— y una clara estructura de relación entre ellas.

Los funcionalistas, en cambio, parten del concepto de *status* —posición social de un individuo en la pirámide social, acorde con su prestigio— es decir, con la valoración que los miembros de su grupo dan a su rol o roles desempeñados. La pirámide social está conformada por los individuos y es un *continuum* de *status*, donde la línea divisoria entre una clase y otra es arbitraria. Desaparece así toda estructura relacional mientras, cabe señalar, los funcionalistas también le llaman “clase” al grupo de personas que comparten un determinado *status*. Hablan de *estructura social* y de *estratificación social*.

Al respecto, la posición de Silva Santisteban es la siguiente. Acerca de la estructura genérica de los fenómenos sociales dirá que éstos no existen si entre los grupos no hay algún tipo de relación y que, para que un grupo exista como tal, debe tener un tipo de interacción organizado, es decir, una estructura. Estamos hablando de la *estructura social*, “...el conjunto de relaciones sociales internas y externas que articulan a los diferentes elementos del grupo. Las relaciones internas determinan la *función* de cada elemento, de cada persona, y contribuyen a explicar el *proceso* dentro del grupo como totalidad... y constituye, asimismo, parte de otra estructura mayor.”²¹ Estamos así dentro de una concepción sistémica, la que comprende la existencia de sistemas y subsistemas.

¹⁹ Radcliffe-Brown citado por Silva Santisteban en *Antropología, Ob. cit.*, p. 36.

²⁰ *Loc. cit.*

²¹ *Ibid.*, p. 396.

Entre estos sistemas sociales se ubica el *estado*, palabra utilizada por diversos autores con infinidad de significados. En su acepción más amplia, se refiere a una unidad social políticamente organizada y luego, generalmente asociada a organizaciones complejas y a algún poder central. Silva Santisteban repasa una gran cantidad de definiciones de *estado* –aún el uso de palabras afines en Grecia y Roma– y finalmente, desde su perspectiva de antropólogo, en este caso desde la antropología política, nos da la siguiente definición: “La organización política de una sociedad compleja, cualesquiera que sea su momento histórico, su lugar de formación y sus particularidades culturales, y cuyo rasgo distintivo es la regulación de la sociedad a través de un sistema normativo de coacción centralizada...”²².

Toda sociedad, para sobrevivir, necesita alguna forma de división del trabajo. La más universal se basa primero en la edad y luego en el sexo. Esto produce ya una cierta *diferenciación social*. Pero cuando esta diferenciación se refiere a posiciones más altas o más bajas, estamos hablando de *estratificación social*. “la estratificación social es la disposición de los miembros de una sociedad en categorías o subgrupos denominados capas o estratos y más frecuentemente castas y clases”²³. Se considera que un individuo puede cambiar de clase, que entre éstas hay movilidad social, mientras que entre las castas las divisiones son mucho más rígidas e infranqueables. Además, “El sistema de castas está justificado por una ideología muy poderosa, generalmente de tipo religioso, que se funda en la contradicción entre lo puro y lo impuro (‘pureza de sangre’ de la aristocracia, ‘pureza’ del bramán, ‘impureza’ del paria, bastardía del plebeyo, etc.), entre el trabajo intelectual y el manual y otras diferencias.”²⁴ La *estratificación social* no se produce realmente hasta que la división del trabajo no se fundamente en una verdadera “*especialización*, conjuntamente con el desarrollo de la técnica y el control de los excedentes de la producción por parte de un grupo o sector de la sociedad.”²⁵

“Así, pues, no es lo mismo la *diferenciación social* que la *estratificación social*. Las diferencias se dan en todos los estratos, en cambio la estratificación de las sociedades ordena a los individuos en superiores e inferiores, gobernantes y

²² *Desarrollos políticos en las sociedades de la civilización andina*. Lima, Universidad de Lima y FCE, 2000, pp. 26-27.

²³ *Antropología*, p. 400.

²⁴ *Introducción a la antropología jurídica*, pp. 190-191.

²⁵ *Antropología*, pp. 399-400.

gobernados, dirigentes y dirigidos, en dominantes y subordinados, en privilegiados y desposeídos.”²⁶

Dos párrafos más arriba, Silva Santisteban se refiere a la muy poderosa *ideología* (generalmente de tipo religioso) que justificaba el sistema de castas. Acorde con Marx, nuestro autor utiliza el término ideología como ideología dominante, o sea la del grupo dominante. Esto viene a ser la forma de entender la realidad social –institucionalizada por el grupo dominante– que éste presenta al conjunto de la sociedad como la más conveniente para todos aunque en realidad favorece a sus propios intereses.

“Utilizamos el término *ideología* para referirnos a un sistema de ideas, creencias y modelos de interpretación de la vida social que se institucionaliza vinculado a los intereses políticos y económicos de uno o más grupos dominantes, cuya supremacía legítima. La ideología es así un estado de conciencia históricamente determinado.”²⁷

Este estado de conciencia implica una mecánica de *alienación* o *enajenación*. “Es decir, la raíz de la falsedad radica en la imposición de patrones ajenos a la autenticidad de la cultura, sin tener en cuenta su verdadera utilidad general social.”²⁸ El “mito del mestizaje”, al que se refiere Silva Santisteban ya en 1969, viene a ser un tipo de ideología que él rechaza por estar impregnado de un desprecio por la raza autóctona, cuyas raíces se encuentran en la dominación colonial. Él cita a George Kubler, eminente crítico e historiador del arte americano, quien está en total desacuerdo con la connotación que se le da a la palabra *mestizo*, por estar basada en un término racial sujeto a leyes biológicas. “En cuanto al complejo total del mestizaje, sugiero que se considere como perteneciente a la Edad Media americana de la vida colonial más bien que al presente, con sus desvanecidos centros de la cultura mestiza. Hace tiempo que América Latina ha dejado atrás su Edad Media.”²⁹

Aunque el etnocentrismo es un fenómeno universal pues los pueblos afianzan su identidad basándose en dos mecanismos a) su cultura tiene que parecerles lo normal, lo mejor, “la cultura” b) la identidad endo-grupo se reafirma en la diferencia con el exo-grupo. Sin embargo, esto no tiene que llevar necesariamente a basar estas diferencias en la raza. Silva Santisteban es

²⁶ *Ibid.*, p. 401.

²⁷ *El primate responsable*, pp. 160-161.

²⁸ *Introducción a la antropología jurídica*, p. 77.

²⁹ Kubler citado por Silva Santisteban en “El mito del mestizaje”. En Revista *Aportes*, p. 51.

muy enfático en sostener que la especie humana es una y que el concepto de raza no tiene valor científico, no es preciso ni explica nada. Las diferencias raciales son superficiales, de aspecto. El concepto de raza nació cuando los grupos humanos entraron en contacto con otros, notando que éstos tenían ciertos caracteres morfológicos distintos a ellos. Tendieron a considerarlos inferiores, de lo que nació el prejuicio racial, al que seguiría el cultural: una “raza superior” desarrollará una “cultura superior”. Nuestro gran intelectual denuncia el absurdo y la perversidad del racismo, cuando dice que:

“Entre las ideas que más daño han hecho a la humanidad una de las más destructivas es la que afirma que la especie humana está dividida en razas y que algunas de ellas son por naturaleza superiores a otras. Y nunca han faltado argumentos para sustentar esta idea, desde los mitos elementales de los antiguos pueblos hasta las explicaciones seudocientíficas de nuestro tiempo.”³⁰

Hablando en términos más generales, Silva Santisteban postula el relativismo gnoseológico. No existe el conocimiento objetivo, pues uno ve la realidad a través de los anteojos de su cultura. “Ningún hombre mira el mundo con ojos puros, ni puede juzgarlo con criterio imparcial. Lo ve a través de su cultura y lo entiende mediante un determinado contexto de valores, modelos, juicios y prejuicios establecidos.”³¹ Este postulado, dice, deriva de la observación psicológica del fenómeno de la percepción, el que ha sido trabajado por Jean Piaget. Este gran psicólogo del conocimiento, afirma que el hombre tiene, de algún modo, una pre-percepción de los fenómenos que observa, a partir de determinadas constantes por él advertidas. Menciona Silva Santisteban que éstas constituyen:

“...las ‘constancias perceptivas’ a las que se ha referido Piaget y consisten en modificar lo percibido por elementos del conocimiento, por operaciones de la mente y por el propio lenguaje a fin de conservar las características del objeto según la percepción y visión del mundo del observador para poder definirlo.”³²

³⁰ *Antropología*, p. 147.

³¹ “Etnocentrismo e historia” (inédito), p. 1.

³² *Loc. cit.*

Le interesa a Silva Santisteban estudiar los prejuicios a partir de los cuales los occidentales juzgaron otras culturas, y en particular las americanas; él identifica trece:

1. El monoteísmo, así como la concepción del mundo y la realidad conforme la religión paleo-judeo-cristiana
2. La dualidad natural-sobrenatural del mundo
3. El individualismo como valor preeminente que preserva al individuo de su absorción por la sociedad
4. Los mitos de la raza y de la sangre como determinantes de cualidades humanas
5. El papel social de los rasgos físicos
6. La legitimidad de la intervención de Occidente
7. El contacto con Occidente como fundamento de la civilización y consecuentemente de la historicidad
8. La originalidad y unidad de la cultura occidental
9. El conocimiento de la escritura, la moneda y la economía de mercado como patrones universales de civilización
10. La rueda, la pólvora, el hierro, la brújula, el arado como elementos imprescindibles de civilización
11. Los conceptos de progreso y desarrollo vistos con la óptica y la lógica de la dominación
12. La existencia de lenguas y culturas superiores e inferiores
13. La explotación de los recursos naturales como conquista de la naturaleza y muchos otros más³³.

La ética, hemos mencionado, era un tema predilecto de Fernando Silva Santisteban. Nos dice que la ética ha trascendido el ámbito de la especulación filosófica para convertirse en tema de “elucidación antropológica sobre la condición primordial en la interacción social y conformidad de las relaciones humanas.”³⁴ Parte así de la fundamental observación antropológica de que no hay sociedad humana en que no se distinga acciones que se consideren buenas de otras consideradas malas, aunque el contenido pueda ser distinto. Es con el *Homo sapiens* que surgen los valores, el derecho y la ética. Sobre los *valores* dirá que estos constituyen pautas modales que orientan la vida social y, a partir de los cuales, los miembros de una cultura juzgan los actos como buenos o malos, cuando dice:

³³ *Ibid.*, pp. 3-4.

³⁴ “Ética y antropología” (inédito), p. 1.

“...cosas que deben hacerse y otras que deben evitarse, actos que son admirados o repudiados, elogiados o denigrados, estimulados o condenados, ensalzados o vituperados, premiados o castigados, en fin, un sinnúmero de cosas y formas de comportamiento que la sociedad considera más importantes, útiles o perjudiciales, buscadas o rehuídas.”³⁵

Comenta también Silva Santisteban que los valores se demoran mucho en cambiar, que sirven de freno a los cambios peligrosos pero también constituyen:

“...las barreras más poderosas frente al cambio dirigido cuando éste quiere ser profundo (estructural). De manera que no puede pensarse en un cambio revolucionario manteniendo los valores que han sustentado la estabilidad de los sistemas sociales, económicos o políticos que se quiere transformar o liquidar”³⁶.

Pero, en última instancia ¿en qué se fundamentan los valores? Silva Santisteban hace referencia a un pequeño libro, traducido del italiano, que contiene ocho cartas intercambiadas entre Humberto Eco y el cardenal Carlo Maria Martini, arzobispo de Milán³⁷. El cardenal Martini plantea: “¿Cómo se puede llegar a decir, prescindiendo de la referencia a un absoluto, que ciertas acciones no se puedan hacer de ningún modo, bajo ningún concepto, y que otras deben hacerse de todas maneras cueste lo que cueste?”³⁸. No cabe duda de que el Cardenal Martini, creyente, no tiene problema con los valores al fundamentarlos en un absoluto, Dios. La carta de respuesta de Eco resulta muy interesante desde el título “Cuando los demás entran en escena nace la ética”. Silva Santisteban responde, citando a Eco:

“...la universalidad de la ética cobra sentido cuando se reconoce la existencia de `universales semánticos’, es decir, de nociones elementales comunes a la especie humana que de algún modo son expresadas en todas las lenguas. Estas nociones existen más allá de las simples percepciones del espacio y el tiempo como son las nociones del bien y del mal, de bienestar y del temor, del amor a los hijos, del dolor cuando se pierde a una persona

³⁵ *Introducción a la antropología jurídica*, pp. 75-76.

³⁶ *Ibid.*, p. 78.

³⁷ *En qué creen los que no creen?* Un diálogo sobre la ética en el fin del milenio. Madrid, Ed. Temas de Hoy S.A. (TH), 1998, citado por Silva Santisteban en “Ética y antropología”, p. 2.

³⁸ Martini citado por Silva Santisteban en “Ética y antropología”, p. 3.

amada, de los sentidos de familia, de supervivencia y de grupo, etc. Esta semántica, dice Eco, se convierte en base de la ética.”³⁹

Eugenio Scalfari trata de precisar, luego de la revisión de toda la polémica, un fundamento de la moral que pueda ser válido tanto para los creyentes como para los que no lo son y sostiene que éste

“...reside en la pertenencia biológica de los hombres a una especie... en la persona se enfrentan y conviven dos instintos esenciales, el de la supervivencia del individuo y el de la supervivencia de la especie. El primero da lugar al egoísmo necesario y positivo, siempre que no pase de ciertos límites a partir de los cuales se vuelve devastador para la sociedad; el segundo da lugar al sentimiento de la moralidad, es decir, a la necesidad de hacerse cargo del sufrimiento ajeno y del bien común... es el instinto biológico que se halla en la base del comportamiento moral... y del común código genético que está inscrito en cada uno de nosotros.”⁴⁰

Algunos valores tienen carácter universal y otros son relativos, propios de cada cultura. El mejor ejemplo de un valor universal es el de la *reciprocidad* que es, además, razón de ser del derecho.

“...de las proposiciones de Malinowski nos parece la más significativa la idea de que el funcionamiento de toda sociedad humana depende de la existencia de modelos de reciprocidad entre sus miembros. En efecto, como dice Marcel Mauss, en la estructura social existe un principio fundamental subyacente que consiste en la triple obligación de dar, recibir y devolver (Mauss, 1923), enunciado que ha contribuido en gran manera al entendimiento racional de la mecánica de la interacción social bajo el concepto de *principio de reciprocidad*...”⁴¹.

Silva Santisteban menciona, entre aspectos de la cultura que se observan en todas las sociedades humanas (*universales culturales*) “la familia nuclear (formada por padre, madre e hijos), la reciprocidad, el etnocentrismo, el tabú del incesto, el mito, los ritos funerarios, el pudor en relación con cualquiera de las necesidades del cuerpo humano, etc.”⁴²

³⁹ Eco citado por Silva Santisteban en “Ética y antropología”, p. 3.

⁴⁰ Scalfari citado por Silva Santisteban en “Ética y antropología”, p. 4.

⁴¹ *Introducción a la antropología jurídica*, p. 49.

⁴² *Ibid.*, p. 82.

Nuestro intelectual sostiene que la búsqueda de un sistema que pueda plasmar lo mejor posible el principio de reciprocidad, el logro de un bienestar común, llevó al ideal de la democracia. Explicando este proceso dirá que, para darse cuenta de la verdadera naturaleza de los valores:

“...hay que usar el criterio antropológico para estimarlos, cual es la medida en que una cosa, un tipo de comportamiento o una institución contribuyen a la supervivencia y bienestar de la mayoría del grupo y se hallan en función de la armonía y coherencia sociales, que también constituye los ideales en los que reposa la racionalidad de la democracia.”⁴³

Podemos decir que, si bien Silva Santisteban rechaza la idea de culturas superiores e inferiores –sostiene un relativismo cultural–, también cree en criterios de racionalidad universales para abordar el juzgamiento que entraña la reflexión ética.

En un homenaje póstumo a Fernando Silva Santisteban, el filósofo peruano David Sobrevilla escribió lo siguiente en la parte en que se refiere a su último libro *El primate responsable. Antropobiología de la conducta*:

“En esta obra admirable, fruto de su enorme sapiencia, Silva Santisteban traza un esquema de todo el desarrollo de las instituciones humanas y muestra que las funciones fundamentales de la ética en el ápice de este desarrollo son: la conservación de la especie humana y del equilibrio natural del medio ambiente, la cohesión del grupo social a través de los valores y el mantenimiento del equilibrio en la reciprocidad como hecho social total. La ética es vista así no como un producto caído del cielo o como un hecho meramente natural, sino como una función precisa y preciosa surgida de la evolución humana. Es obvio que aquí no estamos sólo frente a un libro antropológico, sino con muchísimos conocimientos de otros campos científicos y con una envergadura realmente filosófica.”⁴⁴

Silva Santisteban explica el desarrollo científico-tecnológico y su efecto en la tan generalizada secularización actual, de la siguiente manera:

“Sólo en épocas recientes se ha alcanzado un dominio confiable del mundo que nos rodea mediante la comprensión de sus procesos a través de lo que llamamos ciencia y eso ha traído como consecuencia, por una parte, que la

⁴³ *Ibid.*, p. 77.

⁴⁴ Sobrevilla, David. “Perfil de un hombre de genio, Fernando Silva Santisteban: in memoriam”. Lima, El Dominical, Diario *El Comercio*, 11 febrero 2007.

sociedad se haya secularizado al sentir sus miembros cada vez menos necesidad de las prácticas mágico-religiosas y negar su validez y, de otra parte considerar a la religión más como un sistema de vida y de valores morales que como posibilidad de ayuda sobrenatural.”⁴⁵

También expresaba Silva Santisteban algunas preocupaciones fundamentales sobre el camino que estábamos emprendiendo los hombres, respecto por ejemplo, de que estemos divergiendo de los principios universales del humanismo. Sobre esto manifiesta un marcado desánimo:

“...tenemos la sensación de hallarnos en un momento de quiebra del proceso histórico, sentimos como se ha cerrado o se está cerrando una época y se abre otra diferente; percibimos que se están creando nuevas generaciones sobre la base de paradigmas que se diseminan por todo el planeta como un estilo de vida de alto consumo y hedonismo que busca la satisfacción de las necesidades materiales más que las espirituales...”⁴⁶

Aunque un buen número de liberales sostienen actualmente que el liberalismo y la democracia van de la mano, conviene diferenciarlos. Hoy generalmente se entiende por *liberalismo*, el *liberalismo económico*. Al menos, es en este sentido que los liberales sustentan ideológicamente la correspondencia entre el liberalismo y la democracia. El desarrollo histórico del liberalismo (económico) se ha dado en sistemas más bien oligopólicos que realmente democráticos, aunque lo fueran en la letra, en lo formal, como se da en la actualidad. En sus últimos tiempos Silva Santisteban estuvo bastante sensible hacia estos temas, expresando su decepción en los siguientes términos:

“...‘liberalismo’ o ‘libertad de mercado’ y es que no deja de ser grosero cinismo hablar de libertad de mercado en la era del fundamentalismo capitalista y especulativo. Y en cuanto a la libertad política, que no ‘es más que una larga y patética desventura que contribuye a formar consumidores modelo y telespectadores devotos’ ”⁴⁷.

Cuestionando principios fundamentales de la axiología de Occidente pone reparos no sólo al sistema capitalista sino también a las desigualdades sociales producidas por este sistema:

⁴⁵ *El primate responsable*, pp. 144-145.

⁴⁶ “Ética y antropología”, pp. 23-24.

⁴⁷ *El primate responsable*, p. 225.

“...no sólo el rechazo al sistema capitalista y a las terribles desigualdades humanas que genera, sino también una profunda decepción frente a la promesa de racionalidad y justicia que se supone genera el desarrollo de la civilización en democracia. Las mayorías han vivido siempre en un mundo caracterizado por la escasez, pero nunca como ahora han alcanzado tan clara conciencia de ello.”⁴⁸

Silva Santisteban critica el actual proceso que llamamos *globalización*: la considera una dictadura ideológicamente escondida tras la democracia. “Bajo la cobertura de la democracia, la globalización se ha impuesto como una dictadura económica y financiera, anónima y global, señalada por su indiferencia frente a la pobreza, al desempleo, a la especulación, a las fluctuaciones monetarias y a los desastres ecológicos.”⁴⁹ Relacionada con la anterior preocupación Silva Santisteban planteó en “Cultura, Medio Ambiente y Adaptación”; en un acápite titulado “El hombre como depredador” la contradicción entre la capacidad que tiene el hombre de modificar el medio ambiente de acuerdo a sus necesidades y los nefastos resultados a los que está llegando en este proceso.

“Hablamos del progreso, de la civilización y del desarrollo de la ciencia como triunfos de la racionalidad; sin embargo, qué dramáticamente contradictorio resulta que con el avance de la civilización, de la tecnología y la producción, el hombre haya empezado una desenfrenada carrera hacia la destrucción de sus propios ecosistemas. La causa principal de esta agresión radica en las necesidades de una población cada vez más numerosa que conduce a una sobreexplotación de los recursos, a la contaminación del agua, de los suelos y la atmósfera, a la extinción de especies animales, a la deforestación y a la interrupción de los ciclos naturales sin reparar en el futuro de su propia especie, cuando ya no le queden oxígeno para respirar ni para que puedan vivir las plantas y los animales que le han servido de alimento y acompañado por tantos milenios. La mayor parte de los grandes ríos son ya corrientes de agua infestada.”⁵⁰

En “¿Ha llegado nuestra especie a los límites de su evolución?” la preocupación de Silva Santisteban se vuelve aún más dramática. Dirá que no se trata de meras especulaciones apocalípticas, que hay muchos científicos de múltiples disciplinas que están seriamente preocupados, porque el proceso de

⁴⁸ *Ibid.*, p. 226.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 123.

⁵⁰ “Cultura, medio ambiente y adaptación” (inédito), p. 17.

evolución es irreversible y que “De imagen y semejanza de Dios, el hombre ha pasado a ser una plaga que altera el equilibrio biológico del Planeta.”⁵¹ Luego dirá que “Si el hombre no cambia de actitud frente a la naturaleza y a su propia razón de ser, si no quiere comprender el significado de la simbiosis que debe establecerse entre la especie humana y el medio ambiente, nuestro fin realmente estará próximo, más próximo de lo que podríamos suponer.”⁵²

Fernando Silva Santisteban finaliza *El Primate Responsable: antropobiología de la conducta* (2004), último libro suyo publicado antes de su fallecimiento, haciendo un recuento de cómo fue que el hombre se constituyó en un *primate responsable*. En resumen, dice que el desarrollo del *conocimiento* y la *racionalidad* lo llevaron a la necesidad de optar, a la *opción*, y por lo tanto a la *libertad*. Es la libertad la que le permitió al hombre desarrollar sus formas de sociedad y de cultura, las que implican algún orden en la convivencia, regido por normas de reciprocidad que les será necesario cumplir para su propia supervivencia. Y fue así como:

“El primate se hizo responsable, se convirtió en hombre y desde entonces es la responsabilidad el precio que paga por su libertad. Como ser libre y racional, el sentido mismo de su existencia está en sus realizaciones, en el cumplimiento de las aspiraciones auténticamente humanas, en la ética, es decir, en todo el orden que entraña su vida en sociedad y, finalmente, en la tremenda racionalidad que significa la opción entre su protagonización y su desaparición.”⁵³

⁵¹ “¿Ha llegado nuestra especie a los límites de su evolución?” (inédito), p. 1.

⁵² *Ibid.*, p. 6.

⁵³ *El primate responsable*, p. 228.

Bibliografía

De Fernando Silva Santisteban

Libros y artículos

“El mito del mestizaje”. En *Aportes* (Francia), Instituto Latinoamericano de Relaciones Internacionales, N° 14, oct. 1969.

Antropología: conceptos y nociones generales. 4ª ed. Lima, Universidad de Lima y Fondo de Cultura Económica, 1977, 1998.

“El pensamiento mágico-religioso en el Perú contemporáneo” en *Historia del Perú*. Lima, Ed. Juan Mejía Baca, Tomo 12, 1980.

Los geoglifos de Nasca, extrañas formas de poder. Lima, Universidad de Lima, 1991.

Desarrollos políticos en las sociedades de la civilización andina. Lima, Universidad de Lima, 1997.

Introducción a la antropología jurídica. Lima, Universidad de Lima y Fondo de Cultura Económica, 2000.

El primate responsable: antropobiología de la conducta. Lima, Fondo editorial del Congreso del Perú, 2005.

“Ética y antropología” (inédito).

“Etnocentrismo e historia” (inédito).

“Cultura, medio ambiente y adaptación” (inédito).

“¿Ha llegado nuestra especie a los límites de su evolución?” (inédito).

Sobre Fernando Silva Santisteban

Video *Fernando Silva Santisteban*. Documentos para la Historia Inmediata. Lima, Universidad de Lima, 1993.

Sobrevilla, David. “Perfil de un hombre de genio, Fernando Silva Santisteban: in memoriam”. Lima, El Dominical, Diario *El Comercio*, 11 de febrero de 2007.

Video “El patriarca cajamarquino”. *Retratos TV Perú*. Cajamarca, 2008.

ANÍBAL QUIJANO OBREGÓN (1930)

Rafael Ojeda

Nacido en Ancash, el 17 de noviembre de 1930, Doctor en letras por la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, de Lima, Aníbal Quijano Obregón es uno de los sociólogos peruanos más importantes y de mayor proyección en América Latina. Se ha desempeñado, como Profesor en la Escuela de Sociología de la Universidad San Marcos, hasta 1995, fecha desde la que ha ejercido la docencia en prestigiosos centros académicos internacionales, como el Instituto de Estudios Avanzados de Sao Paulo; la Sorbona de París; Oxford, en Inglaterra; Columbia en los Estados Unidos; y el departamento de Sociología de la Universidad de Binghamton, institución en la que ha sido cercano colaborador del prestigioso sociólogo e historiador norteamericano Immanuel Wallerstein.

Su reconocida trayectoria lo ha llevado a ser distinguido como Doctor *Honoris causa* de la Universidad Central de Venezuela, y a ocupar cargos importantes como la dirección de estudios de la *Maison des Sciences de l'Homme*, de París; a ser investigador de la Dirección de Asuntos Sociales de la CEPAL; director del Centro de Investigaciones Sociales; Vice-Presidente de la Asociación Latinoamericana de Sociología; miembro del comité coordinador de la Asociación Latinoamericana de Epistemología y Política; miembro de la Asociación Internacional de Sociología; asociado al Fernand Braudel Center; y al Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales. Además de ocupar un lugar considerable en los actuales debates científico-sociales de América Latina, siendo un referente trascendental -al lado de Enrique Dussel, Walter Mignolo y Sylvia Winters-, de la órbita del grupo Modernidad/Colonialidad¹, importante corriente latinoamericana de descolonización epistemológica, que está dando significativas pautas teóricas y metodológicas para la renovación de las ciencias humanas y sociales.

Autor de múltiples monografías divulgadas en importantes revistas del continente, además de libros de cierta relevancia como *Nacionalismo y neo imperialismo en el Perú* (1971); *Crisis imperialista y clase obrera en América Latina* (1974); *Dependencia, urbanización y cambio social en Latinoamérica* (1977);

¹ Además de Aníbal Quijano y Walter Mignolo el grupo *Modernidad-colonialidad* está integrado por Ramón Grosfoguel, Fernando Coronil, Arturo Escobar, Santiago Castro-Gómez, Oscar Guardiola Rivera, Zulma Palermo, Freya Schiwy, Catherine Walsh, Nelson Maldonado Torres, y otros.

Imperialismo y "Marginalidad" en América Latina (1977); *Imperialismo, clases sociales y Estado en el Perú (1985-1930)* (1978); *Problema agrario y movimientos campesinos* (1979); *Cultura y dominación. Lo cholo y el conflicto cultural en el Perú* (1980); *Reencuentro y debate. Una introducción a Mariátegui* (1981); *Modernidad, identidad y utopía en América Latina* (1988); y *El fujimorismo y el Perú* (1995), Quijano ha sido también coeditor del *Anuario Mariateguiano*; y fundador y director, desde 1972, de una de las más importantes revista de la izquierda peruana *Sociedad y Política*, publicación cuyo último número apareció en 1983.

Si dejamos de lado sus estudios sobre los procesos estrictamente políticos, territorializados específicamente en el Perú, como los referidos al período velasquista², a los movimientos campesinos o al estudio del fujimorismo; serían sólo tres los aspectos más importantes que definirían el itinerario intelectual de Quijano. Itinerario que, en líneas generales estaría marcado por un cuestionamiento central que atraviesa sus estudios: el dilema de la *identidad* como germen de un humanismo estrechamente ligado a una base social ubicada entre lo criollo y lo indígena, entre lo occidental y lo nacional, y entre lo local y lo universal.

En Europa el humanismo cuatrocentista sentó las bases del pensamiento moderno, desde el cual emergió la idea de "condición humana", como una de las ficciones esencialistas más significativas que introdujo la modernidad en América Latina. Es desde allí, desde donde podemos rastrear el humanismo alternativo de Aníbal Quijano, que ha problematizado temas trascendentales a las ciencias sociales peruanas y latinoamericanas, estudiando el conflicto cultural y proceso de "cholicación" en nuestro país; el movimiento obrero, las clases sociales, los movimientos campesinos, el nacionalismo y el imperialismo en el Perú y América Latina; el proceso de urbanización y marginalidad social; la cultura y la dominación. Y siguiendo las líneas teóricas marcadas por José Carlos Mariátegui, ha abordado con éxito el estudio de la modernidad y el eurocentrismo; el análisis de los procesos de conformación del Estado-nación, de la "colonialidad del poder", de los "movimientos indígenas" y los desencuentros producidos, debido a un colonialismo supérstite en un hemisferio caracterizado por su carácter

² En 1968, Quijano publicó un texto firmado con el seudónimo de Ramón Collar, titulado: "El golpe militar en el Perú en el contexto de la crisis peruana y latinoamericana". *Cuaderno de Ciencias Sociales – Centro de Estudiantes de Historia*, Lima, UNMSM, octubre 1968 (mimeo).

subordinado con respecto al centro del moderno “sistema-mundo” capitalista³.

Aunque la distancia cronológica entre sus primeros estudios ligados al sector social cholo y sus textos asociados a la teoría de la dependencia no sea mucha, podemos considerar tres fases o aspectos importantes que han ido marcando el itinerario intelectual de Quijano. Desde su tesis doctoral “*La emergencia del grupo cholo y sus implicancias en la sociedad peruana*”⁴ de 1964, (1) en la que estudia el surgimiento de un nuevo sector social y cultural en el Perú; pasando por el desarrollo de nociones como la de “dependencia estructural” y “heterogeneidad estructural” (2) que lo harán parte de la “teoría de la dependencia”, integrándolo al grupo de intelectuales latinoamericanos dinamizadores de dicho movimiento que alcanzó un auge importante durante los años sesentas y setentas, con Fernando Henrique Cardoso, Enzo Faletto, José Nun, Oswaldo Sunkel, Celso Furtado, Teothonio Dos Santos entre sus principales representantes; hasta llegar a sus estudios sobre la modernidad y (3) “Colonialidad del poder”.

Entre sus trabajos relacionados directamente con la Teoría de la dependencia⁵ –quizá sus textos que más han envejecido del conjunto de su obra– podemos ubicar una serie de monografías referidas a las luchas de clases, imperialismo, proceso de urbanización, dependencia y marginalidad en América Latina, estudios entre los que figuran: “Notas sobre el concepto de ‘marginalidad social’ ” (1966), “El proceso de urbanización en América Latina” (1966), “Urbanización, cambio social y dependencia, en América Latina” (1967), “Urbanización y tendencias de cambio rural en América

³ Los conceptos “sistema-mundo” y “capitalismo histórico”, pertenecientes a Immanuel Wallerstein, de alguna resonancia en la obra de Quijano, confirman la influencia de este autor en las tesis del último Quijano, quien en colaboración con Immanuel Wallerstein, ha escrito: “Americanity as a concept. Or the Americas in the Modern World-System”. En *International Journal Of Social Sciences*. París, No. 134, UNESCO, Nov. 1992. Además –como veremos– sus ideas centrales están profundamente marcadas por la lectura creativa y afinidad a las principales líneas de pensamiento de Mariátegui, de quien, ya en 1956, publicara una selección de ensayos: Mariátegui, José Carlos. *Ensayos escogidos*. Lima, Populibros Peruanos, 1956.

⁴ Texto discutido en el Congreso Latinoamericano de Sociología de Bogotá, de 1964, fue publicado en sus *Memorias* como: “*La emergencia del grupo cholo y sus implicaciones en la sociedad peruana (esquema de enfoque aproximativo)*”, fue publicado luego como “Lo cholo y el conflicto cultural en el Perú”. En Quijano, Aníbal. *Dominación y cultura. Lo cholo y el conflicto cultural en el Perú*. Lima, Mosca Azul Editores, 1980, pp. 47-116.

⁵ La filiación de Quijano con los ideólogos de la teoría de la dependencia coincide con su período de residencia en Santiago de Chile, durante el cual laboró como investigador de la División de Asuntos Sociales de la CEPAL.

Latina” (1967), “La urbanización de la sociedad en América Latina” (1967), “Naturaleza, situación y tendencias de la sociedad peruana contemporánea” (1968), “Redefinición de la dependencia y proceso de marginalización en América Latina” (1970), “El proceso de marginalización y el mundo de la marginalidad en América Latina” (1970), “Polo marginal de la economía y mano de obra marginalizada” (1971), y “Dominación y cultura (notas sobre el problema de la participación cultural)” (1971), entre otros textos que luego serán ordenados y recogidos en libros que aparecerán a fines de los setentas, como *Dependencia, urbanización y cambio social en Latinoamérica; Imperialismo y “marginalidad” en América Latina; Imperialismo, clases sociales y Estado en el Perú*; además de *Dominación y cultura. Lo cholo y el conflicto cultural en el Perú*, publicado en 1980.

A ese período, digamos “institucional”, pertenecen sus reflexiones abrumadas por un excesivo regodeo conceptualista, pero que le permitieron incidir en las discusiones medulares torno al carácter subordinado y particular de las transformaciones sociales en América Latina, presentando en un texto que él fecha en 1970⁶, lo marginal como una situación social caracterizada, no por la no inserción sino por la incompletitud de la integración o por los problemas de integración de un grupo social determinado al resto de la estructura global de la sociedad⁷, desde donde nociones como “polo marginal” de la economía global, fueron definiendo al “conjunto de actividades económicas que desempeñan los marginados y las relaciones económicas de las que [éstos] forman parte”⁸.

Otro desarrollo de Quijano para la teoría de las ciencias sociales ha sido sus estudios sobre la “dependencia estructural” y “heterogeneidad estructural”. Siendo la primera entendida como “dependencia estructural” en la que el grupo social subordinado es incapaz de autonomía dentro de la estructura global dominante, que regula sus relaciones de producción y las dimensiones de lo social y político de estos sectores, concepto dirigido a “dar cuenta del carácter específico que asume la propia estructura de la formación económico-social latinoamericana, como consecuencia de su permanente articulación subordinada dentro del sistema al que pertenece”⁹. En tanto, la noción “heterogeneidad estructural”, alude a las características que adquiere una estructura social dependiente, al ingresar a un nuevo período histórico.

⁶ Véase el ensayo “Polo marginal” y “mano de obra marginal”, en Quijano, Aníbal. *Imperialismo y “marginalidad” en América Latina*. Lima, Mosca Azul Ed., 1977, pp. 239-287.

⁷ *Ibid.*, p. 67.

⁸ *Ibid.*, p. 195.

⁹ *Ibid.*, p. 247.

Lo cual no supone, sino muy fragmentariamente, la desaparición de los elementos característicos de la etapa anterior, donde los elementos preexistentes se van combinando y configurando en una nueva estructura heterogénea.

En su ensayo “Dominación y cultura”, empieza ya a plantearse el problema de la participación cultural en América Latina, como un área particular de la estructura de las luchas de clases, ligada al modo de producción de bienes culturales capitalista y sus transformaciones. Lo que implica que los cambios y procesos de dominación-conflicto entre los grupos sociales, en las dimensiones económico-sociales y políticas de la sociedad, condicionan también sus relaciones y transformaciones en la dimensión cultural. Y para resolver esta problemática característica de las sociedades de dominación, Quijano hace una disección metodológica entre “cultura dominante” y “cultura dominada”¹⁰, incidiendo en la idea de que la “cultura dominante” constituye básicamente un terreno de encuentro y de comunicación entre múltiples grupos sociales con orientaciones culturales particulares y diferentes¹¹. Y ante la evidencia de lo culturalmente heterogéneo, subalternizado por una cultura de dominación, el autor recurre a conceptos trasvasados de su análisis social, como “heterogeneidad cultural” y “dependencia cultural”, donde la noción de “heterogeneidad cultural” define la coexistencia de elementos culturales de diversa procedencia histórica, en un proceso constante de interpretación, intercambio y conflicto, entre la “cultura dominante” y las “culturas dominadas”, concibiendo esta “heterogeneidad cultural” como una expresión característica de una heterogeneidad mayor: la “heterogeneidad estructural” de la estructura global de la sociedad:

En tanto, la noción “dependencia cultural”, pasó a definir una suerte de “aculturación esquizofrénica” ante la influencia negativa que ejerce la “cultura dominante” sobre la capacidad creativa y las posibilidades de elaboración y reelaboración cultural de los grupos dominados. Desde donde la “dependencia cultural” se presenta como un segmento específico de la “dependencia estructural”:

“La dependencia estructural de las formaciones sociales sometidas a la dominación imperialista, no está presente solamente en el proceso de marginalización social de creciente grupos, sino también en otro fenómeno

¹⁰ Aníbal Quijano. *Dominación y cultura. Lo cholo y el conflicto cultural en el Perú*. Lima, Mosca Azul Ed., 1980, pp. 23-24.

¹¹ *Ibid.*, p. 25.

cuyo estudio apenas comienza, en América Latina por lo menos: la emergencia de una “cultura dependiente” en tanto que adhesión fragmentaria a un conjunto de modelos culturales que los dominadores difunden, en un proceso en el cual se abandonan las bases de la propia cultura sin ninguna posibilidad de interiorizar efectivamente la otra”¹².

De ahí que para él, la participación cultural se presente como un problema relacional entre dominación y cultura, donde el Estado se presenta no sólo como el “centro de poder de los grupos dominantes, como engranaje de mantenimiento de la integración de un orden dado de dominación, sino también como campo de convergencia y de disputa de los grupos sociales concretos, por influir o controlar la sociedad”¹³.

Hasta aquí resulta crucial la importancia que ha tenido la perspectiva teórica y epistemológica iniciada por Mariátegui en la obra y despliegue intelectual de Quijano, quien en ha continuado y profundizado algunas reflexiones sobre la realidad peruana de José Carlos Mariátegui, desarrollando aristas insospechadas desde las que se desprende la idea del “carácter heterogéneo”, múltiple y transicional de la sociedad peruana¹⁴. Algo que, ante la irrupción paulatina del “campo en la ciudad”, que durante los años veinte recién empezaba a definirse, apertura vías conceptuales nuevas para el abordaje crítico de aspectos residuales de la colonia en el período republicano, como la condición colonial del conocimiento peruano y latinoamericano, prefigurado por Mariátegui como “colonialismo supérstite” en el último de sus *7 Ensayos*.

Lo cierto es que Mariátegui abrió una nueva dimensión crítica que se fue convirtiendo en una herramienta fundamental para la cancelación del eurocentrismo en América Latina¹⁵. A partir de algunos breves ensayos, pero

¹² *Ibid.*, p. 38.

¹³ *Ibid.*, p. 43.

¹⁴ Cornejo Polar ha escrito que Mariátegui “puso en relieve lo que marca la naturaleza más profunda del movimiento indigenista en su conjunto: la heterogeneidad de los elementos y fuerzas que lo constituyen”. En Cornejo Polar, Antonio. *La novela indigenista*. Lima: Ed. Lasontay, 1980. p. 3. Véase también, Ojeda, Rafael. “Conflictos de la Heterogeneidad: pensar el Perú en perspectiva posmoderna”. Revista *Wayra*, Uppsala, CETAL, Año IV, N° 7, 2008, pp. 54-58; y Ojeda, Rafael, “Mariátegui en la encrucijada posmoderna”. Revista *Quehacer* N° 172, octubre del 2008, pp. 62-69.

¹⁵ Una crítica de Mariátegui a la condición eurocéntrica del pensamiento latinoamericano, se encuentra en “¿Existe un pensamiento Hispano-americano?”, Mariátegui, José Carlos. *Temas de nuestra América*. Lima, Amauta, 1980, pp. 22-26. Tesis que luego será rastreada por Augusto Salazar Bondy en *¿Existe una filosofía de nuestra América?* México, Siglo XXI Ed., 1968.

cuya radical crítica a los fundamentos epistemológicos de la modernidad y el colonialismo supérstite latinoamericano¹⁶, definió el foco que permitió el desarrollo de la noción “colonialidad del poder” en América Latina. Tal vez por ello Ramón Pajuelo, en un ensayo laudatorio ha escrito que es “el contrapunto del pensamiento de Quijano con la obra de Mariátegui, iniciado muy tempranamente¹⁷ el factor que le permite trascender la influencia de los modelos eurocéntricos de conocimiento –como el positivismo, funcionalismo, estructuralismo, materialismo histórico y dialéctico–elaborando una perspectiva autónoma reconocible en toda su obra”¹⁸. Lo cual resulta sintomático, si consideramos que ha sido el mismo Quijano quien ha señalado que fue José Carlos Mariátegui quien concibió por primera vez a la sociedad peruana como una “totalidad”¹⁹ heterogénea. Afirmando que la idea de heterogeneidad ha representado el “hallazgo básico de la investigación mariáteguiana”²⁰.

Quijano ha dicho que su monografía sobre “Lo cholo y el conflicto cultural en el Perú”, escrito durante el verano de 1964, fue el resultado de su temprana obsesión por el tema de la “identidad cultural en el Perú”²¹. Obsesión que le permitió, al incidir en la particular estructura sociocultural del país, integrada por elementos procedentes de sociedades y culturas diferentes, formular una interpretación totalizadora de la realidad peruana, al entender este proceso, como el síntoma básico de que el Perú es una “sociedad de transición”, en la que emergen sectores sociales y culturales

¹⁶ Ver Ojeda, Rafael. “Teoría, epistemología y multicentrismo. Mariátegui ante la posmodernidad”. Revista *Wayra*, Uppsala, Año II, N° 4, 2006, pp. 25-32.

¹⁷ Se refiere a la selección de ensayos de Mariátegui, que Quijano hizo en 1956, para Populibros Peruanos.

¹⁸ Pajuelo Teves, Ramón. “El lugar de la utopía. Aportes de Aníbal Quijano sobre cultura y poder”, en Mato, Daniel (coord.). *Estudios y otras prácticas intelectuales latinoamericanas en cultura y poder*. Caracas: CLACSO. 2002. También disponible en: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/cultura/pajuelo.doc>.

¹⁹ Yo corregiría esto y hablaría más bien de “integralidad” heterogénea, pues la idea de “totalismo”, en la llamada “polémica del indigenismo” era defendida más bien por Luis Alberto Sánchez y no por Mariátegui, que hablaba de un “Perú integral”.

²⁰ Quijano, Aníbal. “José Carlos Mariátegui: reencuentro y debate”, prólogo a Mariátegui, José Carlos. *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Caracas: Biblioteca, Ayacucho, 1979. p. 58. Véase también, Quijano, Aníbal. *Reencuentro y debate. Una introducción a Mariátegui*. Lima: Mosca Azul, 1981; y, Mariátegui, José Carlos. *Textos Básicos*. México-Lima: Fondo de Cultura Económica, 1991. Selección, Prólogo y notas introductorias a cada sección de Aníbal Quijano.

²¹ *Dominación y cultura. Lo cholo y el conflicto cultural en el Perú*. Ob. cit. p. 12.

intermedios que están determinando cambios importantes en el proceso global de la sociedad peruana.

Esta premisa le servirá de marco general para definir un aparato teórico que le permitirá interpretar “la emergencia del grupo cholo” como un sector social y cultural nuevo, delimitando las implicancias de esta nueva gesta socio-cultural intermedia, en la sociedad peruana, como sujeto nuevo, que va diferenciándose de lo indígena y de lo criollo. Donde la “cholificación” es presentada como el proceso más feraz y viable para la concreción progresiva de una cultura nacional.

“La imagen que de la sociedad peruana actual emerge desde esta perspectiva, es la de una sociedad cuyo aparato productivo preindustrial va transformándose en la dirección de una economía industrial, siendo en conjunto una economía mixta (...) cuya cultura global está formada por dos culturas superpuestas (...) entre ambas culturas básicas existen ahora zonas culturales intermedias, que ya no pertenecen a ninguna de ellas (...) A través de estas zonas culturales, está en proceso de emergencia una cultura incipiente, mestiza, embrión de la futura nación peruana si la tendencia se mantiene.”²²

Hay un carácter cuasi profético en su aserción: “está en proceso de emergencia una cultura incipiente, mestiza, embrión de la futura nación peruana”, y por lo mismo que es una aseveración audaz, resultó visionaria; pues, al proponer la existencia de un cuadro socio-cultural más complejo, conflictivo e inestable, movilizándose hacia un contexto armónico, intermedio y más estable en la idea de lo “cholo”, incidió en un tema que, en esos años apenas se vislumbraba, pero que décadas después, ante los masivos desplazamientos campo-ciudad, será reformulado con éxito por otros como Guillermo Nugent²³, hasta convertirse en el discurso oficial de nuestros días.

La visión quijaniana de la “cholificación implica el surgimiento de una nueva vertiente sociocultural que crece en los últimos años y prefigura un destino peruano²⁴, y la idea de destino peruano podría indicar un guiño determinista en estas tesis. Por lo que resulta curioso, que él, que ha tenido mucho cuidado en deslindarse de las nociones dicotómicas de la realidad y criticar las visiones dualistas y cerradas de cambio social, plantee en la idea de cholificación una suerte de “nuevo historicismo”, desdeñando la idea de

²² *Ibid.*, pp. 60-61.

²³ Nugent, José Guillermo. *El laberinto de la choledad*. Lima: Fundación Friedrich Ebert, 1992.

²⁴ *Dominación y cultura. Lo cholo y el conflicto cultural... Ob. cit.*, p. 71.

simultaneidad de destinos, que podría entenderse a partir de la idea de “integralidad” prevista por Mariátegui. Iniciando una nueva visión lineal, como el presumible trayecto desde la dualidad de tradiciones hacia una fusión de horizontes en una entidad intermedia que algunos se han adelantado en calificar como el crisol de las razas.

“...el cholo en el Perú, es un grupo social en proceso de desarrollo que emerge desde la masa indígena servil o semi-servil de las haciendas, y de las ‘comunidades indígenas’, cuya situación social no está claramente estructurada y definida, porque no están definidas las normas y los estándares de diferenciación social. Participa, por eso, al mismo tiempo y de manera combinada y superpuesta, de la condición de ‘casta’ y de la condición de ‘clase social’, sin ser ya la una y sin ser del todo la otra.”²⁵

Así, el ideal de la cholificación no tolera extravagancias “relativizantes”, por lo que Quijano le increpará a José María Arguedas, en la “polémica sobre *Todas las sangres*”, la falta de realismo de su obra que no representaba el proceso de cholificación en la que estaban embarcadas las regiones andinas. Y es obvio que él entendía la vida social como un sistema complejo, pero en cierto sentido, Quijano apostaba por un sector que tiende a “hegemonizarse” como sujeto central y motor de cambio social. Pues, en otro contexto, al analizar los liderazgos indios, cholos y criollos, ha afirmado que es el liderazgo cholo el que se impone sobre los demás, por su condición de intermediarios entre cultura occidental criolla y la cultura indígena:

“...el liderazgo indio corresponde básicamente a la capa de siervos y semi-siervos de las haciendas tradicionales de la sierra; el cholo, principalmente, a las comunidades, minifundarios y jornaleros de la sierra; mientras que el liderazgo criollo corresponde a los jornaleros agrícolas de las haciendas de la costa”²⁶.

Al edificar una ficción, enmarcada en su multiplicidad concreta, con lo cholo como sujeto sociocultural en vías de estabilización -pues ha escrito: “Desde este punto de vista, puede sostenerse que lo propiamente peruano en la cultura nacional es el elemento cholo”²⁷, su tesis armonizará con algo que, en

²⁵ *Ibid.*, p. 68-69.

²⁶ Quijano, Aníbal. *Problema agrario y movimientos campesinos*. Lima, Mosca Azul Ed., 1979, p. 144.

²⁷ *Dominación y cultura. Lo cholo y el conflicto cultural... Ob. cit.*, p. 110.

estos días se ha consolidado como un nuevo pretexto reduccionista, homogeneizante y totalitario por lo totalizante, con “el mestizo, como grupo social independiente y estable, fue evidenciando un novísimo proceso lineal y modernista en el que la historia del Perú se fue desplazando, desde la polarización étnica y el conflicto cultural existente entre criollos e indios del siglo XIX, hacia una entidad intermedia, mestiza, en el acriollamiento y la cholificación general del Perú del siglo XX”²⁸, y como una entidad híbrida, también discursiva, encarnada por lo cholo, que se enfrentará a la diversidad y multiplicidad de un país, que no ha dejado de ser heterogéneo.

En este ámbito vemos que incluso la jerga sociológica de Quijano ha sufrido cambios, y sus “conceptualizaciones” en torno a la marginalidad, han sido abandonadas para asumir nociones relativamente más en boga, como los conceptos centro-periferia de Prebish y Wallerstein. Tal vez por ello hay en las reflexiones de Quijano una cierta complementariedad –y contradicción–, entre sus dos ejes creativos, a nuestro parecer los más productivos y originales de toda su producción teórica. Debido a que el primero –su estudio sobre el fenómeno cholo–, es decir la etapa nacional de sus reflexiones, a partir de un diagnóstico pionero de los cambios nacionales sustentados en la emergencia de un nuevo y dinámico sector social, previó la actual agenda de debates sociales identitarios en nuestro país, con lo cholo, impuesto como una entidad etnocultural pretendidamente aglutinante, en el mestizaje. En tanto, el segundo eje, es decir, su etapa regional, está incidiendo, con mayor éxito, en las actuales discusiones críticas en torno al eurocentrismo, el colonialismo y la modernidad en América Latina, sobre todo a partir del concepto “colonialidad del poder”.

Ya desde sus “Notas sobre los problemas de la investigación social en América Latina”²⁹, de 1988, Quijano ha reflexiona sobre el significado de la llamada crisis de paradigmas de las ciencias sociales latinoamericanas, estableciendo que los modelos y métodos de investigación social, habían entrado en ella y ya no servían para ofrecer una imagen adecuada de la sociedad, pues la referida al conocimiento social en América Latina –descrita por él– se planteaba como una crisis de la propia subjetividad positivista contemporánea, desencadenada como parte de la mutación de todo un período histórico: aquel asociado a la modernidad, cuyo agotamiento

²⁸ Ojeda, Rafael. “Pensamiento diatópico y los 7 Ensayos de Mariátegui”. Revista *Sieteculebras*. Cusco, N° 25, Año 17, Diciembre del 2008, p. 56.

²⁹ Quijano, Aníbal “Notas sobre los problemas de la investigación en América Latina”. Conferencia Inaugural del Año Académico en la Facultad de Ciencias Sociales de la UNMSM. Lima, 1988 (mimeo).

también envuelve los fundamentos epistemológicos que sustentaron la hegemonía de los modelos de conocimiento europeos³⁰ impuestos en el mundo, desde inicios del siglo XIX.

Así Quijano incidía ya en un discurso crítico que irá definiendo los tópicos que serán los referenciales de su último período creativo, como un derrotero regional nuevo, que desde los textos incluidos en *Modernidad, identidad y utopía en América Latina*³¹, del mismo año, se irá definiendo como un eje será discursivo que ahora apunta al estudio de la “crisis de la modernidad”, entendida como la crisis del formato eurocéntrico de la subjetividad contemporánea, y su significación catastrófica en América Latina.

Quijano entiende que hay en el interior mismo de la modernidad, una tensión histórica entre lo que él ha llamado “experiencias humanas fundamentales”, es decir, el capitalismo y el socialismo real, que ha determinado una pugna entre las dos variantes constitutivas en la racionalidad moderna: la “razón instrumental”, del capitalismo, que reclama para sí sola todo el prestigio de la modernidad; y la “razón histórica”, que representa todas las primigenias promesas de liberación de la sociedad, ante cuya polarización imperialista emerge lo que él ha llamado una “amenaza particularmente perversa”³², representada por el “posmodernismo”, el “antimodernismo”, el “neoliberalismo” y el “neoconservadurismo”, que ha arremetido contra todo aquello que en la racionalidad modernista está vinculado a las promesas de liberación y autonomía social.

La noción quijaniana de la modernidad explica que la edificación de ésta está directamente relacionada con la constitución histórica de América Latina, y describe tres factores trascendentales en dicho proceso: la producción y explotación metalífera de este continente, que fue la base de la acumulación originaria del capital europeo, desde la que emergió el fundamento material de la modernidad y la lógica económica mundial del capitalismo; el “descubrimiento” de América, significó también que Europa descubriera el imaginario americano que le servirá de fundamento para sus propias utopías, durante los siglos XVI y XVII, como referentes que serán trascendentales para la gesta de la modernidad; además de la presencia

³⁰ Ver Mejía Navarrete, Julio “Semblanza de Aníbal Quijano”. *Ob. cit.* p. 31. Consultar también Pajuelo Teves, Ramón. “El lugar de la utopía. Aportes de Aníbal Quijano sobre cultura y poder”, *Ob. cit.*

³¹ Quijano, Aníbal. *Modernidad, identidad y utopía en América Latina*. Lima, Sociedad y Política Ed., 1988.

³² *Ob. cit.*, p. 2.

simultánea del movimiento de la Ilustración, en América y Europa, durante el siglo XVIII.

“La victoria de la ‘razón instrumental’, ha sido, sin embargo, aun más profunda y trágica, pues inclusive las propias corrientes de ideas y movimientos sociales cuyo sentido mismo era la defensa de la racionalidad liberadora (...) sucumbieron a la fuerza de la ‘razón instrumental’. Mucho peor, intentaron y no sin éxito durante un largo período, presentarla nada menos que como la racionalidad liberadora misma. (...) Todos saben a qué me refiero: el socialismo no logró ser otra cosa que ‘socialismo realmente existente’, estalinismo bajo cualquiera de sus variantes locales”³³.

Es por ello, que Quijano encuentra falsa disyuntiva entre el capitalismo y el llamado “socialismo real” estalinista, que, para él, representan dos variantes de la misma “racionalidad instrumental”, debido a su común carácter fundamentalista, a las que opone la existencia de una “racionalidad alternativa”, como razón utópica, específica de las culturas dominadas de América Latina, desde donde se prefigura una nueva utopía de reconstitución liberacionista del sentido histórico de la sociedad, una utopía emergida de los mismos elementos e imaginarios que desde fines del siglo XV, dieron origen a las utopías fundacionales de la modernidad liberadora.

De ahí que, la utopía latinoamericana, como propuesta de racionalidad alternativa, rearticula dos herencias culturales: la racionalidad de origen andino, ligada a la reciprocidad y la solidaridad; y la racionalidad moderna primigenia, ligada a la libertad individual y a la democracia, como conceptos encarnados en la historia, utopía e identidad de América Latina.

Es desde ese paradigma liberacionista –social y nativista al mismo tiempo–, desde donde Quijano articula su aguda crítica al eurocentrismo, incidiendo en el concepto de “colonialidad del poder”, que, a partir de los noventas, pasará a ser la categoría referencial de su elaboración teórica. A partir de textos referenciales como “Colonialidad y modernidad/racionalidad” (1991); “Colonialidad del poder y democracia en América Latina” (1994); “Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina” (1998); “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina” (2000); “Colonialidad y clasificación social” (1999); y “Colonialidad del poder, globalización y democracia” (2001). Escritos a partir de los cuales se está delineando una preocupación –más visible en el programa del grupo Modernidad/Colonialidad– por edificar un proyecto contrahegemónico que

³³ *Ibid.*, p. 54.

determine el desanclaje político y cultural necesario que desestructure los sistemas de modernidad y colonialidad, como modelos eurocéntricos de dominación, de lo que Quijano ha llamado siguiendo a Immanuel Wallerstein, “moderno sistema-mundo colonial”.

El eurocentrismo es presentado como una perspectiva y modo concreto de comprender, interpretar y producir conocimiento, a partir de una racionalidad específicamente europea, impuesta como racionalidad de validez universal única, “que se hace mundialmente hegemónica, colonizando y sobreponiéndose a todas las demás, previas o diferentes, y a sus respectivos saberes concretos, tanto en Europa como en el resto del mundo”³⁴. Siendo la producción de conocimiento parte importante de la reproducción de la colonialidad del poder.

Es en el ensayo “Colonialidad y modernidad/racionalidad”, en el que Quijano explica por vez primera la noción de “colonialidad”, planteándola como un neologismo que tiene respecto al término colonialismo, el mismo significado que tiene el concepto de modernidad en relación con el modernismo. Pues colonialidad implica la prolongación contemporánea de las bases coloniales, pero en otra dimensión, pues, “no obstante que el colonialismo político fue eliminado, la relación entre la cultura europea, y las otras, sigue siendo una relación de dominación colonial”³⁵.

La idea de “colonialidad del poder” encarna un patrón mundial de poder, capitalista colonial/moderno eurocentrado, que se impuso como un nuevo sistema hegemónico de explotación, dominación y fuente de conflictos históricos, cuyas relaciones de poder se estructuraron a partir de la clasificación social de la población mundial bajo la idea de raza, como fuente de relaciones sociales y culturales fundadas en diferencias, que permitió establecer las bases epistemológicas del eurocentrismo, al instituir la creencia de la existencia, supuestamente biológica, de “razas” diferentes, por “naturaleza” inferiores y superiores, entre sí.

Quijano ha insistido en que la Colonialidad del poder encarna un nuevo patrón de poder históricamente específico, que está constituido sobre dos ejes fundacionales:

³⁴ Quijano, Aníbal. “Colonialidad del Poder, Eurocentrismo y América Latina”. En Edgardo Lander (comp.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales*. Perspectivas latinoamericanas. Buenos Aires, CLACSO-UNESCO, 2000, p. 219.

³⁵ Quijano, Aníbal “Colonialidad y modernidad/racionalidad”. En *Perú indígena*. Lima, Vol. 13, N° 29, 1991, p. 12.

“1) Un nuevo sistema de explotación social que consistía y que consiste aún en una configuración conjunta de todas las formas históricas de explotación en torno de, y bajo la hegemonía del capital. 2) Un nuevo sistema de dominación social configurado sobre la base de y en torno de la idea-imagen de ‘raza’, un constructo mental que no tiene precedente alguno en la historia.”³⁶

Para Quijano, la idea de raza es un invento que no tiene nada que ver con la estructura biológica de la especie humana, incluyendo aquellos implicados en los subsistemas neurológicos y sus funciones mentales³⁷, sin embargo el factor raza, fue legitimando antiguas relaciones de superioridad/inferioridad entre dominados y dominantes, abarcando todas las formas de existencia social, para terminar regulando rangos, lugares y roles en la estructura de poder de la nueva sociedad capitalista, regulando el acceso al trabajo, a los recursos, sexualidad, territorios, identidad, etc. siendo esta idea el más eficaz instrumento de conformación y el mantenimiento de la colonialidad del poder.

De allí que la noción de Colonialidad del poder, aporte algunas vías para identificar la ominosa herencia que nos ha dejado el colonialismo, la colonialidad y el eurocentrismo, que fueron colonizando todas las posibilidades de conocimiento en América Latina, promoviendo además de la represión antropológica, la contención, el encubrimiento, el despojo y la invisibilización de saberes y entidades propias a los pueblos oriundos del continente.

Quijano ha detectado en este proceso, una crisis que en nuestros días parece ser terminal, debido al sonado colapso financiero internacional, que ha originado el desequilibrio de todo el patrón de poder:

“...hay ahora una conjunción, no sólo convergencia, de eso que se llama crisis climática global –el calentamiento global es su forma más inmediata de identificar- y al mismo tiempo la crisis del patrón entero de poder, cuya facha más visible y protuberante en esta coyuntura es el capitalismo mundial (...) Lo que ocurre con el clima no es simplemente algo que ocurre con algo llamado ‘naturaleza’. En ambos casos, de manera sin duda muy diferentes, encontramos ante todo la historia de un históricamente

³⁶ Quijano, Aníbal. “La crisis del horizonte de sentido colonial/moderno/eurocentrado”. En Mejía Navarrete, Julio (ed.). *Sociedad, cultura y cambio en América Latina*. Lima, Universidad Ricardo Palma, 2009, p. 39.

³⁷ “Colonialidad del Poder, Eurocentrismo y América Latina”. *Ob. cit.*, p. 203. Ver nota pie N° 6.

específico patrón de poder que hoy podemos reconocer como la Colonialidad del Poder”³⁸.

Mas, la crisis contemporánea del sistema capitalista es un fenómeno cuya lectura ha asentado las bases para una renovación en la teoría crítica latinoamericana, desde un discurso epistemológicamente insurgente, relacionado con las tesis subalternistas, poscoloniales y posmodernas, además de los desarrollos de la deconstrucción, el posestructuralismo y la crítica cultural en América Latina. Afinidad que le está permitiendo a Quijano, articular las vías para una descolonización del imaginario latinoamericano, ante la emergencia de una multiplicidad de resistencias, de conflictos y convergencias, que están desocultando un antiguo proyecto: el de construir una subjetividad estrictamente latinoamericana en el que el factor humano e identitario tengan mayor preeminencia.

³⁸ Quijano, Aníbal. “La crisis del horizonte de sentido colonial/moderno/eurocentrado”. *Ob. cit.*, p. 36.

Bibliografía

De Aníbal Quijano Obregón

Nacionalismo y neoimperialismo y capitalismo en el Perú. Buenos Aires, 1971.

Crisis imperialista y clase obrera en América Latina. Lima, 1974.

Dependencia, urbanización y cambio social en Latinoamérica. Lima, Mosca Azul Ed., 1977.

Imperialismo y “marginalidad” en América Latina. Lima, Mosca Azul Ed., 1977.

Imperialismo, clases sociales y Estado en el Perú (1895-1930). Lima, Mosca Azul Ed., 1978.

Problema agrario y movimientos campesinos. Lima, Mosca Azul Ed. 1979.

Dominación y cultura. Lo cholo y el conflicto cultural en el Perú. Lima, Mosca Azul Ed., 1980.

Reencuentro y debate. Una introducción a Mariátegui. Lima, Mosca Azul, Ed., 1981

Modernidad, identidad y utopía en América Latina. Lima, Sociedad y Política Ed., 1988.

El fujimorismo y el Perú. Lima, SEDES, 1995.

Ensayos y artículos

“José Carlos Mariátegui: reencuentro y debate”, prólogo a Mariátegui, José Carlos. *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana.* Caracas, Biblioteca, Ayacucho, 1979.

Quijano, Aníbal “Notas sobre los problemas de la investigación en América Latina”. Conferencia Inaugural del Año Académico en la Facultad de Ciencias Sociales de la UNMSM. Lima, 1988 (mimeo).

- “La nueva heterogeneidad estructural de América Latina”. En Heinz R. Sonntag et. al. *Duda/ certeza/ crisis*. Caracas, Nueva Sociedad, 1988. Reproducido en *Hueso Húmero*. Lima, N° 26, febrero 1990, pp. 9-33.
- “Colonialidad y modernidad/racionalidad”. En *Perú indígena*. Lima, Vol. 13, N° 29, 1991, pp. 11-20. Reproducido en Heraclio Bonilla (ed.). *Los conquistados. 1492 y la población indígena de la Américas*. Quito-Bogotá, FLACSO-Tercer Mundo, 1992.
- Con Wallerstein, Emmanuel. “Americanity as a concept. Or the Americas in the Modern World-System”. In *International Journal Of Social Sciences*. Paris, UNESCO, No. 134, Nov. 1992.
- “Colonialidad del poder y democracia en América Latina”. En *Debate*. Lima, Vol. XVI, No. 77, abril-mayo, 1994.
- “Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina”. En *Anuario Mariateguiano*. Lima, Vol. IX, No. 9, 1998, pp.113-122.
- “Colonialidad del Poder, Eurocentrismo y América Latina”. En Edgardo Lander (Comp.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires, CLACSO-UNESCO, 2000, pp. 201-246.
- “Colonialidad del poder, globalización y democracia”. www.urbared.ungs.edu.ar/textos/aquijano.doc. (2001).
- “La crisis del horizonte de sentido colonial/moderno/eurocentrado”. En Mejía Navarrete, Julio (ed.). *Sociedad, cultura y cambio en América Latina*. Lima, Universidad Ricardo Palma, 2009, pp. 35-48.

Sobre Aníbal Quijano Obregón

- Pajuelo Teves, Ramón. “El lugar de la utopía. Aportes de Aníbal Quijano sobre cultura y poder”. En Mato, Daniel (coord.). *Estudios y otras prácticas intelectuales latinoamericanas en cultura y poder*. Caracas, CLACSO, 2002.

Mejía Navarrete, Julio. “Semblanza de Aníbal Quijano”. En Mejía Navarrete, Julio (ed.). *Sociedad, cultura y cambio en América Latina*. Lima, Universidad Ricardo Palma, 2009.

Tauro del Pino, Alberto. *Enciclopedia Ilustrada del Perú*. Lima, Peisa, 1887, Tomo 13, p. 2169.

MARIO VARGAS LLOSA (1936)

Antonio González Montes

Mario Vargas Llosa nació en la ciudad de Arequipa el 28 de marzo de 1936. Es el hijo único del matrimonio de Ernesto Vargas y Dora Llosa, aunque su llegada al mundo se produjo cuando sus padres estaban separados. El primer año de su vida lo pasó en Arequipa, al término del cual viajó con su madre y en compañía de la familia de esta, los Llosa, a la ciudad de Cochabamba, donde el abuelo del futuro escritor, Pedro Llosa, había conseguido trabajo. Allí permaneció algunos años de su infancia y comenzó su formación escolar, a la vez que hacía sus primeros amigos y desarrollaba precozmente el gusto por la lectura¹ y hasta llegó a borrar algunos poemas y sus “primeros garabatos de fabulador que solían ser prolongaciones y enmiendas de las historias que leía, y que la familia me celebraba”².

Siendo aún un infante y siempre en unión de su madre y de su familia materna, dejó Cochabamba y enrumbó hacia la norteña y calurosa Piura, ciudad a la que el escritor le tiene un cariño especial por las experiencias que vivió en diferentes momentos de su andariega existencia. Fue allí, en 1946, cuando su madre le reveló que Ernesto Vargas, padre de Mario, no estaba muerto como le habían hecho creer sino vivo y lo conocería, como en efecto ocurrió. Esta revelación causó un gran impacto en la mente de aquel niño de 10 años y cambió el rumbo de la feliz y tranquila existencia que había tenido hasta ese momento en el seno de la familia Llosa, a la que el escritor ha considerado su única familia³.

La reaparición de su padre significó también abandonar la idílica vida piurana y mudarse a la ciudad de Lima, en la que prácticamente el futuro escritor no había residido. Más al amistarse sus padres, Mario vivió con ellos en la ciudad capital y continuó sus estudios en el colegio religioso de La Salle, de 1947 a 1949⁴. Para el adolescente esa fue una etapa muy dura porque la relación con su padre estuvo marcada por la violencia por parte de él y del miedo por el lado del futuro escritor, según ha contado en *El pez en el agua* y

¹ Diálogo entre MVLL y José Miguel Oviedo, en *Las guerras de este mundo / Sociedad, poder y ficción en la obra de Mario Vargas Llosa*. Lima, PUCP, Ed. Planeta, 2008.

² Vargas Llosa, Mario. *El pez en el agua*. España, Seix Barral, 1993, p. 19.

³ *Ob. cit.*, p. 9.

⁴ Allí fue compañero de carpeta de José Miguel Oviedo, que se dedicó a la crítica literaria y es reputado como uno de sus mejores estudiosos. *Cfr.* Nota 2.

ficcionalizado en las primeras novelas que publicó en la década de los 60, la de su aparición y reconocimiento en las letras.

Fue su padre el que decidió que Mario continuara su formación en el colegio militar Leoncio Prado, donde el joven fungió de cadete de 3° y 4° de secundaria, en los años de 1950 y 1951. Y ya sabemos lo crucial que resultó su estancia en el colegio, pues sin esa terrible experiencia poco menos que carcelaria no hubiera sido concebida la novela *La ciudad y los perros* (1963), la primera ficción mayor que el escritor dio a conocer y con la que se consagró internacionalmente. En las páginas de dicha novela, el personaje de Alberto, poeta y álter ego del escritor, muestra su inclinación por la escritura y los primeros frutos de esa vocación. Otro suceso de gran importancia para su futuro como ciudadano e intelectual lo constituyó su temprano ingreso al mundo laboral. En las vacaciones del año 52, las últimas de sus estudios secundarios, Mario ingresó a trabajar “como ayudante en el diario limeño *La Crónica*”⁵. Si bien, su contacto con el periodismo quizá fue casual, lo cierto es que desde ese año, el futuro novelista se vinculó para siempre con este azaroso oficio que le ha servido y le sirve mucho para su trabajo ficcional.

Otro hito importante en el periplo vital del escritor es su renuncia al colegio Leoncio Prado y su viaje a Piura para concluir sus estudios secundarios en el colegio San Miguel de dicha ciudad. Todo ello ocurrió en los meses de 1952, año emblemático, según lo ha señalado el propio Mario⁶. Ello porque continuó su labor periodística en el diario local *La Industria* “y presencié la representación teatral de su primera obra dramática, *La huída del Inca*”. En 1953 postuló e ingresó a la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, donde siguió estudios de derecho y de letras, aunque solo se graduó en esta última especialidad, con una tesis sobre Rubén Darío⁷. En esta casa de estudios fueron importantes en la formación personal e intelectual del autor, su experiencia política como militante izquierdista, y su estrecha vinculación académica con el historiador Raúl Porras Barrenechea, a quien MVLI considera uno de los mejores maestros que ha tenido⁸.

A los 19 años, el futuro escritor se casó con Julia Urquidí, su tía política por la rama materna, quien era diez años mayor⁹. El inicio de la vida matrimonial no fue fácil para el flamante esposo, pues la familia no estuvo de

⁵ Vargas Llosa, Mario. Wikipedia. Consulta hecha en noviembre de 2010.

⁶ *El pez en el agua*, Ob. cit. Cap. IX. El tío Lucho, p. 183.

⁷ La Universidad de San Marcos ha publicado dicha tesis en formato de libro.

⁸ *El pez en el agua*, p. 235.

⁹ Julia Urquidí, primera esposa del escritor y de la que se separó, ha contado su vida matrimonial en su libro: *Lo que no dijo Vargas Llosa* (1995).

acuerdo con la unión, en especial su padre, y por ello los cónyuges tuvieron que separarse temporalmente, mientras el joven esposo desempeñaba, a la vez, varios oficios para solventar con dificultad los gastos que le ocasionaba su nuevo estado civil.

Por esas mismas fechas, comenzó su carrera literaria con la publicación de algunos cuentos y la realización de algunas entrevistas a escritores peruanos¹⁰. En 1957 ganó uno de sus primeros galardones literarios, con su relato “El desafío”. La organizadora del concurso, *La Revue Française*, una importante publicación francesa dedicada al arte, lo premió con un viaje a París por 15 días, que se prolongó por un mes. A su retorno se graduó de bachiller en literatura con una tesis sobre el poeta nicaragüense Rubén Darío, según hemos mencionado antes. La universidad le concedió la beca “Javier Prado”, por ser el estudiante más distinguido y gracias a ella viajó a Madrid para seguir estudios de posgrado en la Universidad Complutense de esa ciudad. En 1959 publicó *Los jefes*, su primer libro (una colección de cuentos) con el que obtuvo el Premio Leopoldo Alas. Un poco antes del viaje a Europa, MVLI tuvo la oportunidad de efectuar una corta travesía por la Amazonía¹¹ y este contacto con una región que no conocía resultó útil para la construcción de algunas de sus novelas, por ejemplo, una de las más ambiciosas desde el punto de su escritura como de los mundos que abarca, *La casa verde*.

En la década de los 60, MVLI asombra con un conjunto de tres obras mayores que le permiten obtener un reconocimiento internacional inmediato, tanto en el mundo de habla hispana, como en el resto de la comunidad letrada de las otras grandes lenguas (inglés, francés, alemán, etc.). *La ciudad y los perros* (1963) impresionó por la modernidad y novedad de las técnicas y también por mostrar un mundo ficcional caracterizado por la violencia, el autoritarismo, la segregación y la frustración. *La casa verde* (1966), ya mencionada, consolidó el prestigio narrativo del escritor, pues llevó al límite el despliegue de las innovaciones en la estructura y en la escritura novelística, a la vez que logró recrear la heterogeneidad espacial, social y cultural que caracteriza al Perú contemporáneo: los sucesos se ambientan en la ciudad de Piura y a través del tejido de las historias también se despliegan en diversos puntos de la ignota región amazónica. *Conversación en la catedral* (1969) consigue la proeza de igualar y de superar la maestría que MVLI había

¹⁰ Rodríguez Rea, Miguel Ángel. *Tras las huellas del crítico. Mario Vargas Llosa: 1954-1959*. Lima, Fondo Editorial de la PUCP, 1996.

¹¹ Vargas Llosa. *El pez en el agua*, p. 471.

alcanzado en sus dos primeras obras y se consagra como la gran novela política acerca de un periodo crucial de la historia peruana (el gobierno de Odría), y de algún modo en ella se encuentra el germen de un futuro libro: *La fiesta del chivo*.

Convertido ya en una figura prominente del famoso boom, al lado de Gabriel García Márquez, Julio Cortázar y Carlos Fuentes¹², nuestro escritor continuó su tarea de creador de ficciones que enriquecen el abanico de modelos novelísticos. Y en verdad sorprendió a sus lectores con la publicación de dos libros insólitos, diferentes a los ya conocidos. Nos referimos a *Pantaleón y las visitadoras* (1973) y a *La tía Julia y el escribidor* (1977). En ambos, el autor apela a un elemento que no había utilizado antes, incluso lo había rechazado por no concordar con su estética realista y de compromiso político. Dicho elemento es el humor y le permitió crear personajes inolvidables, tramas interesantes, se acercó al universo del melodrama y experimentó estructuras y escrituras inéditas. Por si estas contribuciones no fueran suficientes, Mario se hizo presente con otros libros en los campos del ensayo, la crítica literaria, el periodismo, etc.¹³

Manteniendo y quizá superando la regularidad y caudal de lo que había publicado en la década de los 70, MVLL inauguró la crucial etapa de los 80 con la entrega de una de sus mejores y más ambiciosas creaciones, la primera de sus incursiones en el difícil y polémico predio de las novelas históricas: *La guerra del fin del mundo* (1981). Varias novedades hacen más interesante este libro: los sucesos están ambientados en el siglo XIX, en una zona del nordeste brasileño, se basa en hechos históricos trascendentes, y a la vez se relaciona con la gran novela *Los canudos* (1902) del escritor brasileño Euclides da Cunha que recreó ese mismo suceso. Este último detalle torna más meritorio el esfuerzo creativo del escritor peruano, pues su libro está a la misma altura del que le sirvió de inspiración y ha propiciado su relectura.

Cabe agregar que en la década de los 80 MVLL enriqueció su producción novelesca con 4 libros igualmente valiosos: *Historia de Mayta* (1984), *¿Quién mató a Palomino Molero?* (1986), *El hablador* (1988) y *Elogio de la madrastra* (1988).

Además de su intensa y abrumadora labor en el campo de la escritura, con trabajos que cubren múltiples géneros (teatro, ensayo, periodismo), a los que se suma el de la novela, Vargas Llosa incursionó en el azaroso terreno de la política activa. Ello ocurrió a partir de 1987, uno de los

¹² Cfr. José Donoso. *Historia personal del boom*.

¹³ Ver una relación exhaustiva de los libros del escritor, en su página Web oficial.

años más críticos del primer gobierno del presidente peruano Alan García. Si bien en su labor como periodista (*Contra viento y marea*), ensayista (*Entre Sartre y Camus*) y, por cierto, en su obra novelística el tema político en un sentido ético y cívico siempre ha estado muy presente, MVLL, sin abandonar su oficio de multifacético escritor, ocupó otros escenarios (la plaza pública, el set de televisión) para inaugurarse como orador político, como polemista pugnaz e ideólogo del neoliberalismo¹⁴. Incluso formó un movimiento partidario, Libertad, y en alianza con agrupaciones partidarias conocidas (AP y PPC) se postuló y compitió en las elecciones presidenciales de 1990, en las que perdió en segunda vuelta frente al ingeniero Alberto Fujimori.

La historia secreta y no tan secreta de esa campaña electoral a través de la cual MVLL pretendía llegar al poder para realizar las transformaciones económicas, sociales y políticas en el Perú de fines del siglo XX, están contadas, desde una óptica testimonial, en su libro de memorias, *El pez en el agua* (1993), texto indispensable para conocer la idiosincrasia peruana y el mundo de la política partidaria¹⁵. Superado el reto electoral, el escritor peruano continuó con su infatigable trabajo de escritor y además del célebre volumen de 1993, dio a las prensas otras obras valiosas: *Lituma en los Andes* (1993), *El loco de los balcones* (1993), *Ojos bonitos, cuadros feos* (1996), *Los cuadernos de don Rigoberto* (1997), y cerró la última década del siglo XX con otra ficción ambiciosa y que ha tenido una enorme acogida nacional e internacional: *La fiesta del chivo* (2000). Esta novela se emparenta con importantes volúmenes del autor: es, a la vez, una novela histórica, política y del dictador, y con ella, MVLL se incorpora al grupo de escritores en lengua española que han recreado la mítica figura del dictador latinoamericano.

La primera década del siglo XXI, en curso, ha visto crecer hasta límites increíbles la obra escrita y el protagonismo de nuestro mayor novelista vivo. En el campo de la novela, su producción ha alcanzado una dimensión mundial porque los personajes, los escenarios y los grandes temas que aborda y conjuga en vastas construcciones ficcionales son parte sustancial de la cultura occidental contemporánea. Allí está, por ejemplo, su novela *El paraíso en la otra esquina* (2003), en la que mediante la técnica del contrapunto recrea las peripecias vitales de dos grandes exponentes de la condición humana: Flora Tristán (peruana y europea) y su nieto Paul Gauguin (francés, pero con raíces peruanas). Flora es una de las primeras

¹⁴ Incluso ha examinado las relaciones entre política y literatura. Cfr. *Literatura y Política*. Madrid, FCE de España, 2003.

¹⁵ Esparza, Cecilia. *El Perú en la memoria. Sujeto y nación en la escritura autobiográfica*. Lima, Red para el desarrollo de las ciencias sociales en el Perú, 2006.

luchadoras por los derechos de la mujer y de los trabajadores; el propio Karl Marx la reconoció como una de las precursoras del socialismo¹⁶. Y Gauguin es uno de los grandes pintores contemporáneos; con algunas de sus obras enriqueció el canon de la pintura contemporánea, se interesó, también, en el arte de las culturas primigenias y con la originalidad de estas renovó la creación plástica mundial.

Las dos últimas novelas, por el momento, son: *Travesuras de la niña mala* (2006) y *El sueño del celta* (2010), a las que habría que agregar sus contribuciones al teatro: *Odiseo y Penélope* (2007), *Al pie del Támesis* (2008) y *Las mil y una noches* (2010). Al lado de este recuento incompleto habría que agregar que la inmensa obra escrita (literaria y extraliteraria) plasmada por el autor a lo largo de más de medio siglo ha recibido todo tipo de reconocimiento, tanto del mundo académico como del ámbito editorial y de la comunidad letrada internacional. Es, sin duda, uno de los grandes escritores de la cultura contemporánea mundial, a la manera de los emblemáticos intelectuales de pasadas centurias que MVLL admira, por ejemplo, Voltaire, Víctor Hugo, Balzac, Tolstoi, Dostoievski, Sartre, Camus, Borges, entre otros. Por ello, el otorgamiento del Premio Nobel de Literatura 2010 es una decisión un tanto tardía porque nuestro autor merecía haberlo ganado mucho antes, pero lo recibe en un momento en que su obra ha alcanzado una mayor dimensión universal y con ello refuerza el prestigio de la mayor condecoración en el mundo de las letras.

Cabe añadir que desde 1965, el escritor está casado con Patricia Llosa, quien lo ha acompañado y apoyado en su titánica e incansable labor de hombre de letras, según lo ha reconocido en múltiples ocasiones el propio MVLL. Frutos de esa unión matrimonial de más de cuatro décadas son los tres hijos que ha procreado la pareja: Álvaro, Gonzalo y Morgana. El primero de ellos comparte el interés de su famoso padre por el mundo de las ideas políticas, del periodismo y de la literatura. Su única hija también colabora con algunas tareas del novelista; por ejemplo, organizó una exposición fotográfica sobre la estadía de Paul Gauguin en la Polinesia.

Mario Vargas Llosa es un hombre de historias, de ideas y de acciones, un actor social de primer nivel en la escena contemporánea mundial, que cubre la segunda mitad del siglo XX y la primera década del siglo XXI, por el momento, porque estamos seguros de que este peruano universal seguirá actuando e influyendo en las próximas décadas de este tercer milenio de la historia de la cultura occidental.

¹⁶ Una de sus obras más conocidas es *Peregrinaciones de una paria*.

Para entender la trascendencia de su compromiso protagónico con los seres humanos y con la sociedad actual, es necesario fijarse en algunas experiencias claves que lo han marcado a fuego y lo han llevado a asumir una identificación permanente con ciertos valores prístinos de la condición humana. En primer lugar, no cabe duda de que en el escritor peruano se percibe una opción muy clara por la verdad o por las verdades que son un elemento esencial en la vida. Sin necesidad de ingresar a una dilucidación filosófica o idiomática acerca de este valor, todos sabemos o creemos saber qué es la verdad.

En el caso particular de Vargas Llosa, el descubrimiento de ésta quizá tuvo un efecto traumático, cuando a los diez años de su edad, según lo ha recordado él mismo¹⁷, comprobó que su madre y su entorno familiar más cercano le habían mentido respecto de la existencia de su padre, pues le hicieron creer que estaba muerto y se encontraba en el cielo. La revelación del secreto guardado desde su nacimiento hasta cuando su madre le dijo que estaba vivo y que deseaba conocerlo, debió ser un momento desestabilizador para el futuro escritor. En esas circunstancias recibió una lección práctica y dolorosa acerca de la diferencia entre la verdad y la mentira en relación con su propia existencia, su pasado, su presente y su futuro¹⁸.

Quizá este dramático instante en que sintió que el mundo feliz en que había vivido ya no existía, lo hizo madurar de golpe y lo impulsó a convertirse en un buscador incansable de la verdad en diferentes campos de la actividad y del pensamiento. Así, a los 15 años, siendo aún un colegial, incursionó en el mundo del periodismo, oficio que desde entonces no ha abandonado, y a través de sus incipientes textos periodísticos contribuyó a la revelación quizá de pequeñas verdades acerca de hechos cotidianos, pues el periodismo es una suerte de historia inmediata del presente¹⁹. Pero este esfuerzo por conocer la verdad de lo ocurrido y revelarlo mediante un discurso informativo claro e inequívoco, constituyó, sin duda, un magnífico entrenamiento para asumir en los años venideros tareas de mayor envergadura y responsabilidad en relación con causas que conciernen ya no solo a individuos sino a sociedades y colectividades afectadas, a veces, por la circulación de verdades “oficiales” distantes de lo que en realidad ha ocurrido en el campo social, político o ideológico²⁰.

¹⁷ Vargas Llosa. *El pez en el agua*.

¹⁸ Cfr. Silva Tuesta, Max. *Psicoanálisis de Vargas Llosa*. Lima, Ed. Leo, 2005.

¹⁹ Oviedo, José Miguel. *Dossier Vargas Llosa*. Lima, Santillana, 2007.

²⁰ Gargurevich, Juan. *Mario Vargas Llosa. Reportero a los quince años*. Lima, Fondo Editorial de la PUCP, 2005.

Luego, en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, a donde ingresa en 1953, con 17 años cumplidos, tiene la oportunidad de conocer otro campo del conocimiento humanístico relacionado con la búsqueda de la verdad del pasado. Ese campo es el de la historiografía, a la que Vargas Llosa ingresa guiado nada menos que por la sabiduría y la rigurosidad científica del gran maestro sanmarquino Raúl Porras Barrenechea (1897-1960), uno de los más destacados historiadores peruanos, miembro de la ilustre generación universitaria del Centenario de la independencia del Perú²¹.

El mismo Vargas Llosa ha contado²² que el impacto de la personalidad de Porras fue de tal magnitud que estuvo tentado de abandonar su vocación literaria para dedicarse al arduo trabajo historiográfico que aprendió a querer y a valorar al ver la labor del autor de *Fuentes históricas peruanas*, *Los cronistas del Perú* y de tantos otros libros importantes. Si bien, finalmente, MVLL no se convirtió en un historiador profesional, la huella de la influencia de Porras Barrenechea se percibe en sus trabajos periodísticos y también en sus creaciones novelísticas. Pues en ambos casos, el escritor peruano agota el examen de las fuentes directas, documentales y testimoniales relacionadas con el tema investigado y ofrece una versión exhaustiva, rica y variada en información acerca del tópico tratado.

En este sentido, el compromiso de MVLL con la verdad no tiene solo un componente ético, sino también un respaldo científico, un aparato crítico, un conocimiento apabullante del estado de la cuestión que contribuye a su credibilidad y a su prestigio, basado más que en su condición de prosista brillante, en su pasión por agotar el examen de un caso, o de un personaje, con el propósito de entregar a su lector un texto fidedigno, sólido y que le permita aproximarse lo máximo al conocimiento de la verdad, aunque esta sea incómoda para quien la ha elaborado como para quien la recibe. Esta posición no es común entre la intelectualidad tanto por el coraje que supone revelar una verdad no conveniente para el status quo, como por el trabajo ingente que implica examinar todas las fuentes informativas y tratar de establecer una lectura crítica de ellas.

Y esta situación parece insólita si reparamos en que el intelectual a quien estamos reconociendo como el perseguidor riguroso de la verdad en todas sus formas y en los más diversos campos, es un escritor cuyas obras más valiosas son de carácter ficticio. En otras palabras, el objetivo de un

²¹ Tauro del Pino, Alberto. *Enciclopedia Ilustrada del Perú*. Lima, PEISA, Tomo 5, 1987, p. 1669.

²² Vargas Llosa. *El pez en el agua*.

novelista (¡Y vaya si MVLI lo es y en grado sumo!) es construir una historia mentirosa y hacer que el lector la lea como si fuera verdadera²³. Más como podremos constatar, no existe contradicción entre querer alcanzar la verdad y ser creador de ficciones literarias, precisamente porque la condición humana está más allá de esas aparentes oposiciones que a veces se presentan como insalvables, y no lo son si aceptamos un punto de vista amplio y totalizador como es el que nos proponen los grandes intelectuales con el ejemplo de su vida y de su obra. En el mundo contemporáneo, Mario Vargas Llosa es un paradigma viviente de ese tipo de intelectual. Y habría que agregar que nuestra naturaleza humana exige que para ser plenos necesitamos de la verdad y de la fantasía.

Una de las pruebas mayores en que el escritor peruano-hispano ha demostrado su pasión y su compromiso con la verdad es el célebre caso de Uchuraccay, trágico suceso ocurrido en enero de 1983, en las alturas de la provincia de Huanta (Ayacucho), en el que un grupo de ocho periodistas peruanos y un guía perdieron la vida a manos, según una versión, de un grupo de campesinos iquichanos que confundieron a los hombres de prensa con terroristas de Sendero Luminoso²⁴.

Sería imposible tratar de recordar los pormenores de ese penoso suceso que conmocionó no solo a los peruanos sino al mundo entero por la forma horrorosa en que murieron aquellos periodistas limeños que acudieron con el propósito de investigar la verdad del asesinato de algunos miembros de Sendero Luminoso. Empero este propósito, en un momento en que el Perú sufría un conflicto interno que envolvía a las Fuerzas Armadas, a Sendero Luminoso y a la población civil, del campo y de la ciudad, resultó fatal para la vida de estos valientes buscadores de la verdad que se vieron inmersos en un fuego cruzado del que no salieron ilesos.

Producido el luctuoso suceso del asesinato feroz de los hombres de prensa, la conmocionada sociedad peruana solo quería una respuesta convincente a dos preguntas simples y a la vez complejas: ¿Quiénes mataron a los periodistas y al guía? ¿Por qué los mataron de esa forma tan cruel y vesánica? La prensa nacional e internacional-impresa, radial y televisiva- (en esa época no había internet) cubrió cada día la noticia, con profusión de artículos, reportajes, entrevistas, fotos, videos, testimonios y cuanto material pudiera ayudar a esclarecer la verdad de lo sucedido. Aunque, como era

²³ Esto es lo que se llama el pacto ficcional. *Cfr.* Umberto Eco (1996).

²⁴ Guerra M., Margarita. "Periodo 1976-2000", en *Historia cronológica del Perú*. Lima, Ediciones Copé, 2006. José Antonio Del Busto Duthurburu director de la Investigación.

previsible, también se incurrió en el sensacionalismo y en una utilización política de los crímenes, por parte de todos los actores y sectores del mundo de la política de ese entonces. Realmente, el ciudadano de aquellos días tenía la impresión de que el “caso Uchuraccay” nunca iba a ser abandonado por la prensa.

En esos tiempos más que difíciles, el gobierno peruano, encabezado por Fernando Belaunde (1912-2002)²⁵, quizá con el propósito de restablecer el equilibrio de la vida política y de llegar a esclarecer la verdad de lo que había provocado la tragedia en aquella lejana aldea ayacuchana, nombró una Comisión para que realizara una investigación exhaustiva y a fondo de lo que había ocurrido en aquellos días finales de enero de 1983. Dicha comisión de alto nivel estaba integrada por tres miembros: Mario Castro Arenas, a la sazón, Decano del Colegio de Periodistas, Abraham Figueroa, destacado abogado penalista, y Mario Vargas Llosa, en su calidad de escritor y quien en ese momento no ocupaba ningún cargo en el gobierno²⁶. Pese a que tamaño encargo constituía una suerte de presente griego o, dicho en expresión peruana, “una papa caliente” que cualquier ciudadano hubiera declinado para conservar su tranquilidad y la de su familia, MVLl aceptó el encargo y lo cumplió con una entrega y con un trabajo titánico, cuyo objetivo central era esclarecer la verdad de lo que pasó aquel día en las alturas iquichanas en que se inmolaron ocho mártires de la libertad de expresión. Desconocemos las razones profundas que llevaron al escritor a asumir su rol no solo como miembro sino como Presidente de la Comisión, motivo por el cual a ese grupo de investigación se le conoce con el nombre de Comisión Vargas Llosa.

Lo cierto es que el equipo encabezado por el escritor desarrolló una labor de investigación muy exhaustiva y en la que participaron muchos especialistas de diferentes áreas del conocimiento científico y extracientífico, pues la complejidad y la gravedad de los hechos exigían un examen totalizador y que llegara hasta las raíces últimas de las causas profundas y de los móviles que en pleno siglo XX habían originado una de las peores tragedias en la historia peruana y mundial. Finalmente, la Comisión cumplió el encargo del gobierno y entregó un informe en el que sistematiza el desarrollo y las conclusiones del trabajo realizado²⁷. No es este el lugar de

²⁵ Tauro del Pino. *Enciclopedia Ilustrada del Perú. Ob. cit.*, Tomo I.

²⁶ Creemos recordar que en la presentación de la novela, realizada en Lima, estuvieron el presidente Fernando Belaunde Terry y el senador Luis Alberto Sánchez, profesor de MVLl, en San Marcos.

²⁷ *Informe de la Comisión Investigadora de los sucesos de Uchuraccay*. Lima, Ed. Perú, 1983.

efectuar un enjuiciamiento de un documento complejo y tan trascendente, pero lo que debemos subrayar es su propósito de llegar a la verdad de los hechos, para lo cual el grupo empleó una metodología específica que fue sopesada y criticada durante mucho tiempo, pues la pasión política se mantuvo viva durante largos años y aun hoy Uchuraccay es una herida abierta en el organismo vivo y palpitante de la sociedad peruana²⁸.

Para terminar con este episodio crucial en la historia de Vargas Llosa cabe recordar que, a consecuencia de su participación en el célebre caso del crimen colectivo de los periodistas, un juez ayacuchano lo citó ante su despacho y quien había sido presidente de la comisión investigadora compareció casi en calidad de reo para contestar el pliego de preguntas que le hizo dicho magistrado. Sin embargo, esta situación insólita la asumió el escritor como un riesgo propio del encargo que había cumplido y acudió a decir su palabra acerca de un suceso tan complejo que él ayudó esclarecer con la mejor de sus armas: su apasionada vocación por investigar la verdad. En todo caso, la gran conclusión que todos los peruanos pudimos extraer de esa horrible tragedia es que ocupamos un territorio vasto, diverso y accidentado y no hemos sido capaces aún de ser una sociedad o una comunidad multinacional donde se respete la vida, la libertad y la dignidad de todos los seres humanos que habitamos en este promisorio espacio legado por nuestros antepasados²⁹.

En realidad, su participación en el caso Uchuraccay no es el único episodio que grafique la pasión y el compromiso de Vargas Llosa con la búsqueda de la verdad en situaciones peligrosas y difíciles y que implican, incluso, un riesgo para su integridad física. En ese sentido, el Premio Nobel de Literatura demuestra siempre que es un intelectual con una vocación de totalidad porque construye historias de ficción, fuertemente enraizadas en la realidad social e histórica que él se esmera en conocer a fondo. Además ha sido y es a lo largo de su agitada existencia un difusor apasionado y persistente de teoría e ideas encaminadas a mejorar las condiciones de vida del ser humano en sociedades subdesarrolladas como la nuestra. Y como un modo de pasar de la teoría a la praxis, no ha vacilado en asumir tareas y compromisos vinculados a la acción cívica, cultural y política, incluso en el plano de la contienda electoral, tal como ocurrió en 1990. Esta última participación fue consecuencia de haberse opuesto a algunas medidas

²⁸ Cfr. Degregori, Carlos Iván. *Jamás tan cerca arremetió lo lejos: memoria y violencia política en el Perú*. Lima, IEP, 2003.

²⁹ Como decía el historiador Jorge Basadre, la promesa de la vida peruana sigue siendo pendiente. Cfr. *La promesa de la vida peruana y otros ensayos*. Lima, Ed. Juan Mejía Baca, 1958.

estatizantes del gobierno de Alan García, en el año de 1987, y de su opción por las ideas liberales que, según él, permitirían que el Perú saliera de la pobreza y del aislamiento en que vivía³⁰.

Para concluir con este aspecto esencial en la vida y en la obra de MVLL, su identificación irrenunciable con la verdad en todas sus formas, es pertinente apreciar su concepción acerca del trabajo de creación novelesca, el que más estima el propio autor y sus lectores, según los múltiples reconocimientos que ha recibido desde hace casi cincuenta años, el último de los cuales es el Premio Nobel de Literatura, el más importantes de cuantos existen en el mundo, en el campo de las letras³¹. La vocación más absorbente y abarcadora de MVLL como escritor es la de crear mundos novelescos y a ese propósito se ha dedicado desde que publicó su primera novela, *La ciudad y los perros* (1963), hasta la más reciente *El sueño del celta* (2010), que sale al mercado editorial con su autor convertido en flamante Nobel de Literatura y que recibirá el premio en el mes de diciembre de este año que es el último de la primera década del siglo XXI.

Antes de ingresar a esbozar algunas ideas del escritor sobre la teoría y la práctica novelesca, queremos destacar la importancia de la técnica que ha hecho posible el que conozca el mundo de la novela y luego pase a formar parte de él como uno de sus más grandes exponentes contemporáneos. Nos referimos, aunque parezca obvio, pero no lo es del todo, a la práctica de la lectura, esa actividad mágica y maravillosa que nos permite a los seres humanos que la dominamos, ingresar a los predios infinitos de la cultura universal en todas sus manifestaciones. La lectura es, sin duda, junto con la escritura, uno de los inventos más extraordinarios y el que ayuda a que los alfabetizados podamos ejercer los derechos de la libre expresión, del acceso a la educación, a la justicia, entre otros; mientras que aquellos que no saben leer ni escribir están privados del acceso a estos importantes derechos inherentes a la condición humana³². Por ello, la lucha por la alfabetización de todos los seres humanos, sin ningún tipo de distinción, es una de las empresas más hermosas y justas que convoca a los individuos, a las sociedades, a los estados y a la comunidad en conjunto.

³⁰ Vargas Llosa. *El pez en el agua*. Capítulo IV. El Frente Democrático.

³¹ Fue instituido por decisión de Alfred Nobel, científico sueco, inventor de la dinamita, quien en su testamento estableció que se otorgaran premios a personalidades relevantes en campos importantes del conocimiento y de la actividad humana.

³² Julio Ramón Ribeyro también ha reflexionado acerca de la lectura y la escritura y las ha definido de un modo magistral. *Cfr. Prosas apátridas*. Lima, Mosca Azul.

Vargas Llosa ha definido a la lectura como el placer de los dioses, y en efecto lo es, pues gracias a ella nos podemos enriquecer infinitamente al conocer todo lo que los escritores han creado en sus textos y libros. Y en relación con su propia experiencia, el autor peruano recuerda que la lectura de grandes novelistas (Alejandro Dumas, Víctor Hugo y muchos más que se sumaron a su lista de creadores favoritos) resultó una suerte de bálsamo en momentos difíciles de su vida y está en el origen de su vocación creadora, pues al ser un gran lector de los novelistas más originales de la literatura occidental asimiló, el estilo, las técnicas, el tono y la estructura de aquellas ficciones que fueron a la larga sus modelos literarios.

Por otro lado, MVLL ha elaborado una teoría especial sobre la identidad del novelista, la misma que la expuso en uno de sus mejores libros de crítica literaria, aquel que dedicó a estudiar la vida y la obra de otro de los grandes novelistas contemporáneos: Gabriel García Márquez. El título del volumen es, en parte, ilustrativo de la idea que tiene nuestro Nobel acerca de la naturaleza del trabajo de un novelista: *García Márquez: Historia de un deicidio* (1971)³³. Por ser de interés el acceder de primera mano a la concepción sobre el deicida en ciernes, reproducimos las palabras del propio MVLL:

“Escribir novelas es un acto de rebelión contra la realidad, contra Dios, contra la creación de Dios que es la realidad. Es una tentativa de corrección, cambio o abolición de la realidad real, de su sustitución por la realidad ficticia que el novelista crea. Éste es un disidente: crea vida ilusoria, crea mundos verbales porque no acepta la vida y el mundo tal como son (o como cree que son). La raíz de su vocación es un sentimiento de insatisfacción contra la vida; cada novela es un deicidio secreto, un asesinato simbólico de la realidad”³⁴.

Como dice MVLL, el novelista cambia o suprime la realidad real y la sustituye por la realidad ficticia; pero al hacerlo no acepta ni por asomo que la primera sea superior a la segunda. Al contrario, considera que el mundo verbal es más rico, complejo y perdurable que el percible y contingente universo real. El carácter ficticio de una novela no es una deficiencia de esta sino una característica intrínseca que le otorga su valor artístico y prueba que el propósito del creador del mundo ficcional no es copiar ni reproducir miméticamente el modelo real, sino construir un mundo posible, cuyas leyes

³³ Vargas Llosa. *García Márquez: Historia de un Deicidio*. Barcelona, Barral Editores, 1971, 2ª. ed.

³⁴ *Ibid.*, p. 85.

de funcionamiento son diferentes a las de la realidad empírica. Por ello, la obra novelesca no aspira a fabricar una verdad prosaica y elemental, sino a crear una verdad artística más profunda y totalizadora que la primera³⁵.

Intentaremos demostrar la validez de este argumento de la autonomía y de la superioridad del universo novelesco con algunos ejemplos ilustrativos. Dice, al respecto el novelista judío Oz Amos que si uno quiere conocer una ciudad, puede viajar a ella, recorrer sus plazas, calles, atractivos turísticos y barrios. Pero esta es una visión parcial y superficial sobre esa realidad. Veamos lo que confiesa el propio escritor:

“Si adquieres un billete y viajas a otro país, es posible que veas las montañas, los palacios y las plazas, los museos, los paisajes y los enclaves históricos. Si te sonríe la fortuna, quizá tengas la oportunidad de conversar con algunos habitantes del lugar. Luego volverás a casa cargado con un montón de fotografías y de postales.

Pero, si lees una novela, adquieres una entrada a los pasadizos más secretos de otro país y de otro pueblo. La lectura de una novela es una invitación a visitar las casas de otras personas y a conocer sus estancias más íntimas”³⁶.

Lo que señala el citado escritor es válido: las novelas nos proporcionan una visión única y en profundidad de una determinada realidad. Los sueños, las verdades ocultas, los miedos, los deseos de los seres humanos están plasmados con más originalidad e intensidad en una ficción novelesca. Además, las leyes inexorables de la vida determinan que una realidad social desaparezca con el paso del tiempo y ya no haya forma de recuperarla o de recrearla. Por ejemplo, pensemos en la vida de la ciudad de Lima (Perú), en los años de la dictadura del General Odría, en los que MVLL era estudiante de la Universidad de San Marcos. Esa realidad espacial y temporal ya no existe; es verdad que podemos acercarnos a ella mediante las fotos y noticias de los periódicos y revistas de la época, a través de los documentales de esos años³⁷.

También se puede recoger testimonio orales, escritos y audiovisuales de quienes vivieron en esos años; es posible consultar los libros e investigaciones que se han realizado acerca de esa época, pero ninguna de

³⁵ Garrido Domínguez, Antonio. *Teorías de la ficción literaria*. Madrid, Arco / Libros, 1997.

³⁶ Discurso pronunciado por Oz Amos con motivo de la recepción del Premio Príncipe de Asturias, 2007.

³⁷ Un buen material fotográfico sobre esa Lima, lo constituye el libro de Guillermo Thorndike, *Los apachurranes años 50*.

ellos será capaz de recrear la atmósfera íntima, el clima de miedo y otros detalles como sí lo hace y de modo insuperable la novela *Conversación en la catedral* (1969)³⁸, porque, además permite al lector una visión múltiple, plural y totalizante a través de la vasta y ambiciosa construcción verbal realizada por MVLL³⁹. El milagro de la lectura logra que el recorrido por las páginas de esa ambiciosa ficción novelesca nos lleve hasta ese mundo de espacios, personajes, sucesos, sentimientos, deseos, sueños que constituyen la urdimbre de esa imagen literaria de la Lima vargasllosiana.

En conclusión, el sostenido trabajo novelístico de MVLL que lleva casi cinco décadas de producción ininterrumpida, con una veintena de novelas que han creado una gran masa de lectores en los más diversos países del mundo, no ha sido solo una proeza estética digna de un encomio meramente académico, sino el esfuerzo de un hombre que ha cultivado uno de los géneros mayores de las letras contemporáneas (la novela), con el propósito de revelar la condición humana profunda no únicamente de algunos individuos, o de limitados grupos sino de vastos conglomerados sociales, de diferentes regiones y épocas, como lo prueban, en especial, sus ambiciosas novelas históricas: *La guerra del fin del mundo* (1981), *La fiesta del chivo* (2000), *El paraíso en la otra esquina* (2003) y la muy reciente: *El sueño del celta* (2010).

Su predilección por los novelistas y su creencia profunda en el carácter totalizador del género novelístico también se expresa en los libros que ha dedicado a esclarecer la vida y la obra de grandes novelistas a los que admira, de los que ha aprendido mucho y en los que reconoce la capacidad de haber construido mundos ficcionales que compiten y hasta superan en profundidad y vastedad al mundo real. Entre esos libros, cabe recordar a: *La tentación de lo imposible: Víctor Hugo y los miserables*, *La orgía perpetua: Flaubert y madame Bovary* y otros. A este conjunto de obras en las que MVLL despliega su competencia como conocedor de las más importantes novelas del siglo XX hay que agregar su conocida *La verdad de las mentiras*⁴⁰ en las que analiza el modo en que el gran tema de la condición humana está desarrollada, por ejemplo, en *Un mundo feliz*, de Aldous Huxley; *El extranjero*, de Albert Camus; *El tambor de hojalata*, de Gunter Grass, etc.

La opción por la libertad es otra vía para ingresar al ya ilimitado universo escrito de nuestro Premio Nobel. Examinar su producción édit

³⁸ Vargas Llosa. *Conversación en la catedral*. Lima, Seix Barral, 1969.

³⁹ Cfr. Miguel Oviedo, José. *La invención de una realidad*. Barcelona, Barral, 1977.

⁴⁰ Vargas Llosa. *La verdad de las mentiras / Ensayos sobre la novela moderna*. Lima, Peisa, 1993.

como un esfuerzo portentoso por mostrar en sus libros ficcionales y ensayísticos las relaciones entre el individuo y la sociedad. El punto de partida para entender la importancia concedida por MVLL a este tema es el de recordar que todo ser humano nace, crece y se realiza en el seno de una comunidad por pequeña que ella sea. En otras palabras, los hombres y las mujeres necesitan para su supervivencia, del auxilio de quienes los rodean cuando unos y otras nacen totalmente desprotegidos y sin posibilidades de sobrevivir y desarrollarse por sus propios medios.

A partir de esta realidad contundente, la vida de todo individuo se desenvuelve en estrecha relación con los demás, quienes, a su vez, están organizados en grupos o instituciones que hacen posible la convivencia humana en base a ciertos principios que regulan el desenvolvimiento de todos y de cada uno de los miembros de la sociedad. Entre esos grupos de gran importancia para el funcionamiento y supervivencia del todo social están: la familia, la escuela, la universidad, la iglesia, el ejército, el centro laboral, el estado y muchos otros, pues la marcha de una comunidad requiere de la presencia de una gama de grupos que establecen múltiples nexos con quienes viven en el marco de un determinado país.

Pues bien, a la vez que el individuo recibe de los grupos a los que pertenece: alimentos, alojamiento, educación, protección, lenguaje, cultura, religión, valores, una visión del mundo, una ocupación, etc. también está obligado a conocer y a respetar ciertas reglas impuestas por la sociedad al individuo para que este no quiebre o amenace el equilibrio social. Pero a los seres humanos les cuesta mucho aceptar las imposiciones sociales y de esa tensión entre el carácter autoritario que tienen las instituciones y la libertad que trata de conservar y mantener el individuo concreto que habita en un *hic et nunc* surge el conflicto, la violencia, el abuso, la marginación, el insulto, la imposición que recorta el íntimo deseo de libertad de cada persona.

Si examinamos algunas de las obras más importantes de MVLL, aquellas en que con más intensidad se aborda la vida del individuo en el marco de las diferentes instituciones que forman el vasto y complejo tejido social, veremos que el escritor ha puesto a prueba su capacidad de creador de mundos ficcionales para revelar el conflicto permanente que existe entre el ser humano individualmente considerado y aquellas estructuras familiares, educativas o sociales en las que desenvuelve su cotidiano existir. Por ejemplo, en su primera novela, *La ciudad y los perros* (1963) asistimos a la ficcionalización del choque violento de un grupo de jóvenes adolescentes y rebeldes en contra de su familia, del colegio y de la ciudad en la que viven. Los personajes de esta novela deslumbrante en cuanto a su estructura y a su

técnica narrativa desafían las reglas establecidas por las instituciones a las que pertenecen porque ponen límites a los deseos, a los sentimientos y fuerzas instintivas que gobiernan el espíritu de estos seres que están en una etapa de ebullición, de confusión y de búsqueda⁴¹.

Ciertamente el colegio militar en el que estudian los protagonistas, cadetes del 3er. Año de secundaria y a quienes se llama “perros” (repárese en la metáfora de la animalidad), representa la expresión más acabada del modelo autoritario y vertical que predomina en nuestras sociedades y se presenta como la mejor solución para acallar la rebeldía de los jóvenes y hacer que estos se disciplinen y acaten las normas que mantienen la vigencia de un orden social a todas luces injusto. Mas al criticar la rigidez de la institución educativa, la novela también está atacando la vigencia y validez de la institución militar, pues ella es la que dirige el colegio y establece los códigos de disciplina que deben observar los cadetes en ese encierro que tiene mucho de prisión, de la que los jóvenes se escapan pues no resisten la reclusión a que están sometidos durante la semana.

Y si reparamos en lo que ha sido la presencia de los militares, ya no solo en el ámbito de los colegios militares en diferentes ciudades del país, llegamos a la conclusión de que estos han jugado desde los inicios de la vida independiente peruana un rol muy importante, porque han ejercido el poder político durante varios periodos de nuestra vida política y desde esa posición han alentado una concepción vertical y autoritaria del estado y de la sociedad, de la que la historia recreada en la citada novela es un ejemplo puntual e iluminador⁴². Y vemos que en ese contexto, la lucha por tratar de contrarrestar la verticalidad del poder es siempre infructuosa, como lo demuestra la suerte que siguen los que se oponen al abuso, al ocultamiento de la verdad.

Aunque en todas sus novelas siempre se manifiesta el conflicto entre el individuo y la sociedad, en algunas de ellas esta temática se desarrolla de un modo más complejo y con un propósito totalizador. Ello ocurre, como puede comprobarlo el lector, en una de las obras más emblemáticas del autor: *Conversación en la catedral* (1969), que según consenso de la crítica cierra un primer ciclo de la producción novelística de MVLL. Si bien la novela en cuanto a sus acontecimientos está centrada en la ciudad de Lima, las diversas historias que la atraviesan en una estructura polifónica intentan ofrecer una

⁴¹ Cfr. Miguel Oviedo, José: “La ciudad y los perros: 40 años después”, en *Dossier Vargas Llosa*.

⁴² Cf. Vargas Llosa. *Sables y utopías: visiones de América Latina*. Lima, Aguilar, 2009.

visión totalizante de la realidad peruana de mediados del siglo XX, durante los años de la dictadura del general Odría (1948-1956).

Y puede parecer algo anecdótico, pero la época recreada en la novela coincide con la etapa universitaria del propio autor en su alma máter, San Marcos, y es desde la perspectiva de un personaje que vive la experiencia de la frustración, que *Conversación en la catedral* nos hace conocer desde dentro y de modo verosímil la entraña de mediocridad y de corrupción que recorre a todos los estratos de la sociedad limeña, en especial a aquellos individuos y grupos que detentan el poder político y lo utilizan para limitar el derecho a la protesta y a la libre expresión de las ideas.

Un personaje de los muchos que MVLL ha dado vida en esa vasta novela representa la insatisfacción consigo mismo y con la sociedad que lo rodea: nos referimos a Santiago Zavala, más conocido como Zavalita e identificado por los lectores como el alter ego del propio escritor, pues este protagonista también es periodista, estudió en la Universidad de San Marcos y sobrelleva un matrimonio signado por la rutina y el desamor. La pregunta que se hace este, en la avenida Tacna, al salir de su centro de trabajo, se ha convertido en una suerte de interrogante sobre el destino del país. En efecto, la célebre frase de “cuándo se jodió el Perú” ha servido, incluso, para organizar seminarios o congresos destinados a examinar y descubrir las raíces y causas profundas del fracaso del Perú como sociedad democrática y su conversión en un territorio de “desconcertadas gentes” en el que se ha entronizado el autoritarismo, el caudillismo, la corrupción, la discriminación y otros males endémicos que el novelista convierte en la materia candente de su gran novela política⁴³.

Después de esta gran ficción con la que se cierra una etapa importante en la trayectoria novelística del escritor peruano, pareciera que este se dedica a exorcizar otros demonios más personales o menos serios que los de la política; lo que explica la publicación de dos novelas que inauguran nuevos ámbitos, aunque con la irrenunciable impronta realista que ya se le conoce. Nos referimos a *Pantaleón y las visitadoras* (1973) y a *La tía Julia y el escribidor* (1977), que probaron la habilidad del narrador para incorporar el humor y la materia autobiográfica como componentes esenciales del universo novelesco. Aunque un tanto alejadas del modelo de las tres

⁴³ Dice el escritor colombiano Plinio Apuleyo Mendoza que la pregunta que se hace Zavalita también es válida para los otros países latinoamericanos. Cfr. “Latinoamérica en la obra de Vargas Llosa”, en *Las guerras de este mundo. Sociedad, poder y ficción en la obra de Mario Vargas Llosa*. Planeta, 2008.

primeras novelas, estas que aparecieron en la década de los 70 también revelan aspectos singulares de la condición humana.

Por ejemplo, *Pantaleón y las visitadoras* recrea con humor y tono paródico la psicología de un ser humano que renuncia a su individualidad para convertirse en un servidor incondicional de las necesidades pragmáticas de la institución militar a la que pertenece. En otras palabras, pone su capacidad organizativa y su manía por el orden al cumplimiento escrupuloso de las tareas que la superioridad le encomienda por más que estas sean difíciles de organizar y de dirigir (el servicio de las visitadoras en la Amazonía). En esta hilarante historia protagonizada por el singular capitán Pantaleón Pantoja, también se efectúa una crítica a la institución militar en tanto es un ejemplo de organización vertical, jerárquica y en la que los individuos tienen que someterse a las órdenes y designios de la superioridad, por más que estos sean absurdos o atenten contra la dignidad de la persona humana, como ocurre con las mujeres que son sometidas a un trato vejatorio, con la finalidad de aplacar los apetitos sexuales de los soldados que cumplen sus funciones en el ámbito tropical de la selva peruana.

Un último ejemplo de la preocupación constante de MVLI por mostrar el enfrentamiento entre quienes detentan el poder en una sociedad latinoamericana y aquellos que son víctimas de la incompreensión de la ideología dominante de un estado, lo constituye su obra *La guerra del fin del mundo* (1981). Esta vasta ficción que implica un retorno a la práctica de la novela total y con una temática política, de algún modo se relaciona con uno de los libros latinoamericanos más emblemáticos del siglo XIX y de vigencia indudable, *Facundo. Civilización o Barbarie* (1845), del escritor argentino Domingo Faustino Sarmiento (1811-1888).

Es cierto, como hemos dicho, que su modelo de inspiración fue *Los canudos*, de Euclides da Cunha, pero por la dimensión épica y polémica que se percibe en cada una de sus páginas, *La guerra del fin del mundo* es equiparable a la más ambiciosa y controversial de las obras de Sarmiento, porque ambas plantean el dilema básico de los países de América del sur durante los siglos XIX, XX y aun el XXI: la civilización versus la barbarie, aunque no necesariamente la primera está encarnada en la ciudad y la segunda en el campo. Como ilustra la novela de MVLI, a veces el propósito democratizador y de modernización que surge en los sectores urbanos, ilustrados y occidentalizados de nuestras sociedades y pretende suprimir la pobreza, el atraso, la mentalidad arcaica de las regiones lejanas y no integradas de los países resulta un remedio peor que la enfermedad.

Ello es lo que relata Vargas Llosa en su libro de 1981, el fracaso de los grupos republicanos, antiesclavistas y modernos del Brasil ilustrado de fines del siglo XIX, en su intento de transformar y democratizar ciertas zonas rurales pobres y aisladas en las que aun se quería conservar el modelo y la mentalidad monárquicas, junto con ciertas creencias mesiánicas. Las expediciones militares enviadas por el poder político asentado en la ciudad fueron repelidas por las masas de pobres del campo que se resistían a ser modernizadas con métodos violentos y autoritarios. Este enfrentamiento, finalmente, trajo la destrucción de los sectores rurales y creó las condiciones para que Brasil sufra las crisis sociales, económicas y políticas que ha padecido a lo largo de su vida republicana, como ha ocurrido también en varios países de nuestra región, en especial, en aquellos donde persiste la división entre el país formal y oficial y el país informal y real, que desborda por todos lados las endebles estructuras de formalidad que han construido los estados, de espaldas a las necesidades de los diversos sectores sociales que conforman la heterogénea estructura social que nos caracteriza.

En varias de sus obras, pero de modo más totalizador y ambicioso en su novela de 1981, Vargas Llosa ha iluminado este lado oscuro y peligroso de nuestras sociedades, en las cuales existe una asimétrica distribución de recursos y oportunidades entre quienes son parte de dichas sociedades. El poder político ha sido ejercido y utilizado en beneficio de ciertos sectores privilegiados y ello ha originado crisis permanentes y de tal magnitud que han hecho zozobrar la existencia misma del país y de la república, con lo cual se pone en peligro la propia supervivencia de los seres humanos en tanto fin supremo de la sociedad, y se privilegia la vigencia de un orden social y político injusto y que ha obligado a personajes como el Consejero a luchar “contra viento y marea” por conservar el derecho de las mayorías a realizar plenamente su condición humana.

Realizado este rápido e incompleto recorrido por algunos de los hitos de la vasta y trascendente obra escrita de Mario Vargas Llosa, podríamos concluir provisoriamente, que el gran protagonista de todos sus libros y aun de sus acciones políticas y cívicas, es el ser humano, hombre o mujer, que lucha con todas sus fuerzas, aun a sabiendas de que sus victorias serán parciales, por alcanzar una cierta plenitud material y espiritual, a la que tiene derecho por ser una criatura finita y con aspiraciones infinitas. Retomando lo que dice uno de los que mejor ha examinado al ser humano que es nuestro escritor⁴⁴, podemos decir que Mario Vargas Llosa encarna los

⁴⁴ Nos referimos a Max Silva Tuesta y su ya citado libro

anhelos más profundos de dos personajes arquetípicos de la cultura occidental: como Edipo, es un empeinado buscador de las verdades más profundas, aunque estas puedan destruirlo, y como Sísifo, siempre está dispuesto a luchar, día a día, para oponerse a todo aquel que oprime al hombre; y aunque sufra una derrota, saca fuerzas de flaqueza para volver a empezar y luchar con el fin de dejar huella de su paso por el mundo.

Bibliografía

De Vargas Llosa (obras, cuentos, novelas y ensayos)

Los jefes (1959).

La ciudad y los perros (1963).

La casa verde (1966).

Conversación en la catedral. Lima, Seix Barral, 1969.

García Márquez: Historia de un Deicidio. Barcelona, Barral Editores, 1971, 2ª. ed.

La orgía perpetua: Flaubert y Madame Bovary (1977).

La guerra del fin del mundo (1981).

Historia de Mayta (1984).

El hablador (1987).

Lituma en los Andes (1993).

El pez en el agua. España, Seix Barral, 1993.

La verdad de las mentiras / Ensayos sobre la novela moderna. Lima, Peisa, 1993.

La fiesta del chivo (2000).

Literatura y política (2003).

El paraíso en la otra esquina (2003).

La tentación de lo imposible: Víctor Hugo y los miserables (2004).

Travesuras de la niña mala (2006).

Sables y utopías: visiones de América Latina. Lima, Aguilar, 2009.

El sueño del celta (2010).

Sobre Vargas Llosa

Basadre, Jorge. *La promesa de la vida peruana y otros ensayos*. Lima, Ed. Juan Mejía Baca, 1958.

Coaguila, Jorge. *Entrevistas escogidas* (a MVL). Lima, Fondo Editorial Cultura Peruana, 2004.

Del Busto, José Antonio. *Historia cronológica del Perú*. Lima, Ed. COPÉ, 2006.

Degregori, Carlos Iván. *Jamás tan cerca arremetió lo lejos: memoria y violencia política en el Perú*. Lima, IEP, 2003.

Eco, Umberto. *Seis paseos por los bosques narrativos*. Barcelona, Ed. Lumen, 1996.

Esparza, Cecilia. *El Perú en la memoria. Sujeto y nación en la escritura autobiográfica*. Lima, Red para el desarrollo de las ciencias sociales en el Perú, 2006.

García-Posada, Mario (Editor). *Una historia no oficial*. Madrid, Espasa-Calpe, 2007.

Gargurevich, Juan. *Mario Vargas Llosa: reportero a los quince años*. Lima, PUCP, 2005.

Garrido Domínguez, Antonio. *Teorías de la ficción literaria*. Madrid, Arco / Libros, 1997.

Gauguin. *Grandes maestros de la pintura*. Barcelona, Ed. Sol 90, S.L.

Guerra M., Margarita. “Periodo 1976-2000”, en *Historia cronológica del Perú*. Lima, Ediciones Copé, 2006. José Antonio Del Busto Duthurburu director de la Investigación.

- Hars, Luis. *Los nuestros*. Buenos Aires, Ed. Sudamericana, 1966.
- Informe de la Comisión Investigadora de los sucesos de Uchuraccay*. Lima, Ed. Perú, 1983.
- Oz Amos: Discurso al recibir el Premio Príncipe de Asturias, 2007.
- Oviedo, José Miguel. *La invención de una realidad*. Barcelona, Barral, 1977.
- _____. *Dossier Vargas Llosa*. Lima, Santillana, 2007.
- Ribeyro, Julio Ramón. *Prosas apátridas*. Lima, Mosca Azul.
- Rodríguez Rea, Miguel Ángel. *Tras las huellas del crítico: Mario Vargas Llosa: 1954-1959*. Lima, PUCP, 1996.
- Silva Tuesta, Max. *Psicoanálisis de Vargas Llosa*. Lima, Ed. Leo, 2005.
- Tauro del Pino, Alberto. *Enciclopedia Ilustrada del Perú*. Lima, PEISA, 1987.
- Tristán, Flora. *Peregrinaciones de una paria*. Lima, UNMSM, Fondo Editorial, 2003.
- Urquidí, Julia. *Lo que Varguitas no dijo*. La Paz, Khana Cruz, 1995.
- Vargas Llosa, Morgana. *Las fotos del paraíso*. Lima, Planeta, 2006.
- Varios. *Las guerras de este mundo. Sociedad, poder y ficción en la obra de Mario Vargas Llosa*. Lima, PUCP, Ed. Planeta, 2008.

www.mvargasllosa.com

“De cadete a Nobel”, en *Collectanevs*. Revista Cultural Internacional (Lima, Ed. Jorge Kishimoto), Año 3-Nº 10, octubre-noviembre 2010, pp. 16-20.

LUIS GUILLERMO LUMBRERAS (1936)

María Luisa Rivara de Tuesta

Arqueólogo. Hijo de Elías Lumbreras Soto y Rosa María Salcedo, nació en Ayacucho el 29-VII-1936. Trasladado a Lima, cursó los estudios de educación primaria (1944-1949) en el Colegio de los SS.CC. de La Recoleta, y los de secundaria en el Colegio Antonio Raimondi (1950-1954). Ingresó luego a la Universidad Mayor de San Marcos, en cuya Facultad de Letras optó los grados de Br. en Letras y Humanidades (1959) y Dr. en Letras en la especialidad de Etnología y Arqueología (1961), con tesis respectivamente consagradas a *Los orígenes de la civilización* y *Los problemas de la arqueología peruana a través de la cerámica*. Iniciado a la sazón en la docencia, regentó cursos de su especialidad en la Universidad Nacional (antes Escuela Normal Superior) de Educación Enrique Guzmán y Valle (1958-1960, 1967-1969); la Universidad Nacional San Cristóbal de Huamanga (1960-1966), donde fundó la primera Facultad de Ciencias Sociales en el país, en la cual ejerció el decanato de la Facultad de Letras (1963-1965); la Universidad Nacional Agraria La Molina (1966-1967); la Universidad Nacional de Ingeniería (1966-1968); la Universidad Nacional Mayor de San Marcos (1957-1959, 1966-1988); Prof. contratado en la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, FLACSO (Quito, 1990); Prof. en la Universidad Autónoma de Barcelona (1991-1994); Investigador Titular I de la Universidade Estadual do Norte Fluminense (Brasil, 1995-1999); Prof. en la Escuela de Posgrado en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos (2000-2002); Prof. contratado en la Academia Diplomática del Perú (2001-2006). Ha sido profesor visitante en las universidades: de Concepción, en el dictado del curso de Arqueología (Chile, 1972); de La Habana, profesor invitado para el dictado del curso Arte Americano Precolombino (Cuba, 1974); de Tokio, para ofrecer un Seminario Americanista (Japón, 1976); Complutense de Madrid, para conducir un Seminario sobre el Perú Prehispánico (1991); de Bonn, para dictar los cursos de Arqueología Peruana y Orígenes del Estado (Alemania, 1994-1995); Universidad Libre de Berlín, para ofrecer un curso sobre Arqueología del Perú (Alemania, 1995) y La Universidad de Stanford, en la conducción del curso sobre Configuraciones de la Historia del Perú (EE. UU., 2001).

Sus numerosas investigaciones y viajes de estudio en todo el país, el extranjero y su aporte profesional con la publicación de más de 24 libros, innumerables artículos, informes, ensayos, ponencias, notas en catálogos de exposiciones en museos, prólogos, presentaciones y entrevistas en el Perú y

en el extranjero le han valido diversas distinciones, como el Premio Nacional de Cultura, otorgado por el Ministerio de Educación (1970); Prof. Emérito de la Universidad Mayor de San Marcos (1989); Premio Humboldt a la Investigación Científica, con mención en Arqueología Prehistórica, otorgado en Bonn (Alemania, 1993); Premio Nacional a la Investigación Científica, otorgado por el Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología, CONCYTEC (1996); Prof. Emérito de la Universidad Nacional San Cristóbal de Huamanga (1999); Prof. Honorario de la Universidad San Antonio de Abad del Cusco (2001); Prof. Extraordinario Honorario de la Universidad Nacional de Jujuy (Argentina, 2001); Prof. Honorario de la Universidad Privada de Moquegua “José Carlos Mariátegui” (2004); Orden de las Artes y las Letras en el grado de Oficial, otorgado por el Ministerio de Cultura y Comunicaciones de Francia (Francia, 2006); y el Premio La Casona, otorgado por la Universidad Nacional Mayor de San Marcos (2010).

Entre las más importantes membrecías académicas destacan la de director-fundador de la revista *Arqueología y Sociedad* del Museo de Arqueología y Etnología (1970-1973) de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos; miembro del Comité Editorial del *Boletín de Antropología Americana*, editado por el Instituto Panamericano de Geografía e Historia (México, 1978); miembro del Comité Científico de la Revista *Arqueología Mexicana*, del INAH (México, 1980); miembro del Comité Científico de la revista *Chungara* de la Universidad de Tarapacá, Arica (Chile, 1982); director-fundador de la *Gaceta Arqueológica Andina* del Instituto Andino de Estudios Arqueológicos (1982); miembro del Comité de la *Revista Española de Antropología* de la Universidad Complutense de Madrid (España, 1997); miembro del Consejo Editorial de la revista *Nanpa Pacha* del Instituto de Estudios Andinos, con sede en California (U.S.A, 2005); miembro del comité de Coordinación de los avances de investigación del Instituto Francés de Estudios Andinos, IFEA (2005); y miembro titular de la Academia Nacional de Ciencias (2010).

Entre otras actividades profesionales no docentes cabe mencionar la de director de los museos de Arqueología y Etnología de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos (1968-1972); del Museo Nacional de Antropología y Arqueología (1973-1979); autor de los guiones de la Sección Arqueología (colección Vicús) del Museo del Banco Central de Reserva del Perú (1980); del guión Base y términos de Proyecto de Factibilidad del nuevo Museo Nacional de Antropología del Perú, por encargo de la Dirección Ejecutiva del Proyecto Especial MNAA, (3 vols.); director del Museo de Arqueología y Etnología de la Universidad de San Marcos (1986-1987);

presidente del Museo de la Nación (1990), autor del proyecto de Organización del Museo como Centro de Estudios de la Realidad Peruana; consultor del Banco Interamericano de Desarrollo (1994); presidente a.h. de la Comisión para la elaboración del Plan Maestro y Plan de Emergencia del Centro Arqueológico de Chavín de Huántar (1999-2001); consultor de la UNESCO para la elaboración de los lineamientos del Plan Maestro para la conservación de la líneas y geoglifos de las pampas de Nazca, en convenio con el Instituto Nacional de Cultura del Perú (feb-mayo, 2000); Estudios arqueológicos para fines de evaluación sobre calidad arqueológica de Puruchuco en Ate-Vitarte, por encargo de la Municipalidad de Ate (2001); director del Museo Nacional de Arqueología, Antropología e Historia y director general del Sistema Nacional de Museos del Estado (2001-2002); director nacional del Instituto Nacional de Cultura (2002-2006); investigaciones arqueológicas en las huacas de Balconcillo y la Victoria, por encargo de la Municipalidad de la Victoria para definir su puesta en valor (2007). Ha realizado numerosas consultorías: del Gobierno Regional de Ayacucho, para la elaboración del plan de manejo y programa de uso turístico del Complejo Arqueológico de Wari (2007-2008); de la Municipalidad Provincial Sánchez Carrión de La Libertad en la elaboración del plan de manejo y programa de uso turístico del Complejo Arqueológico de Marcahuamachuco (2008-2009); del Museo Jijón y Camaño de la Pontificia Universidad Católica del Ecuador para la formulación del discurso museológico y el guión museográfico de la nueva exposición del museo (Quito, 2009-2010); del proyecto de Gobierno Regional de la Libertad para la elaboración del Proyecto Centro Viejo-Casa de la Identidad Regional de la Libertad (2010); para la actualización en el plan maestro de los restos arqueológicos de Chan Chan, por encargo de la Unidad Ejecutora 110 del Ministerio de Educación de la Libertad (2011). Actualmente ocupa la presidencia del directorio de Cultura, Patrimonio y Desarrollo, Consultores, S.A.C.; y el de director del Instituto Andino de Estudios Arqueológicos, INDEA (2011).

Entre sus publicaciones más destacadas figuran: *De los pueblos, las culturas y las artes del antiguo Perú* (1969); *Los templos de Chavín* (1970); *De los orígenes del Estado en el Perú* (1972); *Los orígenes de la civilización en el Perú* (2ª ed. 1974, 3ª ed. 1977, 4ª ed. 1979, 5ª ed. 1981, 6ª ed. 1983 y 7ª ed. 1988); *La arqueología como ciencia social* (1974; México, 1978; 2ª ed. Perú, 1981; La Habana, 1984); *The Peoples and Cultures of Ancient Peru* (Washington, 1974; Tokio, 1976); *Las fundaciones de Huamanga* (1975); *Acerca de la función del sistema hidráulico de Chavín* (1976), en colaboración con Chacho

Gonzales y Bernardo Lietaer; *Arte precolombino* (3 vols., 1977-1979); *Machu Picchu* (1979), textos en inglés y español; *El arte y la vida Vicús* (1979); *Los orígenes de la guerra y el ejército en el Perú* (1980), en col. con Leonor Cisneros, en el vol. I de la *Historia general del ejército del Perú*; *El imperio Wari* (1980), en la colección de *Historia del Perú* editada por Juan Mejía Baca; *Los orígenes de la civilización en el Perú* (Cuba, 1980); *Arqueología de la América andina* (1981); *Las sociedades nucleares de Suramérica* (Caracas, 1983), Tomo IV de la *Historia general de América*; *Les Andes de la préhistoire aux Incas* (París, 1985), en col. con Daniëlle Lavallée; *Una larga historia para ser contada* (1985), en col. con Javier Lumbreras y Gerda Riechert; *Le Ande della preistoria agli Incas* (Italia, 1986), en col. con Daniëlle Lavallée; *Die Andenvölker von den Frühen kulturen bis zu den Inka* (Alemania, 1986), en col. con Daniëlle Lavallée; *Una nueva visión del antiguo Perú* (1986); *The Archaeology of Andean America* (edición de UNESCO, 1989); *Chavín de Huántar en el nacimiento de la civilización andina* (1989); *Por la ruta del Qapaq Ñan (Acerca de la regionalización)* (1989), en col. con Javier Lumbreras y Gerda Riechert; *Visión del Perú milenario* (1990); *Cronología arqueológica de Cochasqui* (Quito, 1990); *Chavín de Huántar. Excavaciones en la Galería de las Ofrendas* (1993); *Historia de América andina* (1999), vol. 1 de *Las sociedades aborígenes*, editor, autores varios; *Formulación de los lineamientos para la elaboración de un plan de manejo de las líneas de Nasca* (6 vols., 2000), con autores varios; *Patrimonio cultural del Perú* (2 vols., 2000); *Las formas históricas del Perú* (11 vols., 2001); *El Perú en los albores del siglo XXI-4 (1999-2000)* (2000), en col. con José Matos Mar, Francisco Tudela y Carlos Eduardo Zavaleta; *Arqueología y sociedad* (2005); *Machupicchu, historia, sacralidad e identidad* (2005), con autores varios; *Violencia y mentalidad colonial en el Perú* (2006); *El imperio Wari* (2007); *Chavín. Excavaciones arqueológicas* (2007); *Economía prehispanica. Compendio de historia económica del Perú* (Tomo I, 2008), en col. con Waldemar Espinoza Soriano, Peter Kaulicke y Julián Santillana; *Plan de manejo del Complejo Arqueológico de Marcabumachuco* (2010); *Plan de manejo del Complejo Arqueológico Wari* (2010); y *Jacinto Jijón y Camaño: "Estudios sobre Lima Prehispanica Maranga"* (Quito, 2011).

En función de la docencia y de los cargos que ha desempeñado, ha efectuado intensos trabajos de investigación en los Andes centrales (Wari), septentrionales (Chavín), meridionales (en relación con el aprovechamiento económico de los diversos niveles ecológicos) y el altiplano peruano-boliviano.

Lumbreras es el impulsor de una arqueología social con proyección hacia el futuro, donde ésta participa del desarrollo y la integración de la sociedad. "Es un tipo de arqueología que se preocupa por el desarrollo y

contribuye a las propuestas de cambio de los países del tercer mundo. Es más participativa, no es sólo la recopilación de datos del pasado”¹, explicó. Lumbreras señala que la Arqueología Social ha sido reconocida a nivel internacional. “Incluso los europeos y norteamericanos la llaman arqueología social latinoamericana”, aseguró. Lumbreras Salcedo considera que la arqueología, desde sus orígenes en el siglo pasado, se fue organizando como una disciplina científica. También reconoce que en su profesión existen dos tendencias: la social y la culturalista².

Lumbreras explica que:

“Ambas formas de hacer arqueología pueden coincidir en la excavación, la prospección y aun en la clasificación de los restos recuperados, pero la manera como se procede a la interpretación de los restos, la forma de explicar sobre la historia es muy diferente, tan distinta como es la filosofía positivista de la materialista dialéctica”³.

Las publicaciones de Lumbreras sobre la cultura Wari son las que posibilitaron la comprensión del proceso histórico; además sumándose a ello el énfasis en la gran importancia que este desarrollo evolutivo tuvo y tiene para el estudio y análisis de estudiosos del Horizonte Medio en Ayacucho.

Lumbreras sostiene que:

“Wari es una formación social que se caracteriza por un alto nivel de desarrollo tecnológico, con base tanto en una elevada producción agropecuaria como en una producción urbana de gran aliento. Se trata pues, de una sociedad urbana que en consecuencia canaliza su economía a partir de una planificación y operación urbana como consecuencia de esto, la ciudad se convierte en el eje motor de la producción y la distribución de la riqueza agropecuaria y manufacturera y desarrolla diversos mecanismos de acumulación de recursos generadores de la misma. (1980:20)”⁴.

Wari, como lo manifiesta Lumbreras, se inicia a partir de poblados como el de Qonchopata reflejando una gran densidad habitacional, constituidos en edificios de barro y piedra. Los cambios estructurales de Wari en su sentido

¹ UNMSM - Personajes distinguidos. “Luis Guillermo Lumbreras”, par. 3, visitado el 6 de mayo de 2011. <<http://www.unmsm.edu.pe/sanmarcos/biografia/lumbreras.htm>>

² *Art. cit.*, par. 4.

³ *Ibid.*, par. 5.

⁴ *Wari – DePeru*. “Cultura Wari”, par. 9, visitado el 2 de mayo de 2011. <<http://www.deperu.com/arqueologia/schuari.html>>

histórico social se debieron a transformaciones progresivas que se sucedieron hasta la formación urbana propiamente dicha⁵.

Lumbreras ha distinguido tres etapas en este proceso. Una inicial en la que la influencia Nasca llega a la sierra Central y establece las relaciones Costa sierra. Luego una segunda de grandes cambios debido a estímulos muy fuertes de Nasca y, finalmente, una última en que comienzan a llegar influencias de Tiahuanaco. La mezcla de todos estos elementos foráneos con las culturas ayacuchanas, dará finalmente origen a una nueva y poderosa cultura conocida como Wari. (1991:308)⁶, que constituyó un importante horizonte de desarrollo organizativo social que sirvió como horizonte formativo de la cultura incaica.

Sobre los últimos hallazgos descubiertos en el complejo funerario Wari en Vilcabamba Lumbreras opina que:

“Este hallazgo cambia el concepto que teníamos sobre la ocupación de ese territorio (Vilcabamba), que creíamos había sido originalmente refugio de de los incas para iniciar la guerra contra los españoles. Ahora sabemos que era un sitio ya conocido. Lo que se ha descubierto es espectacular: es el primer rey que se ha encontrado en la sierra. Equivale a los hallazgos de Sipán, de Sicán. Los objetos de verdad son valiosos: pectorales, coronas, brazaletes de oro, cerámica preciosa con técnicas poco conocidas”⁷.

Lumbreras, con motivo de celebrarse el Centenario del descubrimiento de Machu Picchu, sostiene la hipótesis de que el famoso complejo fue construido para el mausoleo de Pachacútec al manifestar que:

“Creemos, y los documentos del siglo XVI así lo revelan, que era un santuario dedicado a los muertos. Especialmente a un muerto: Pachacútec, el gran gobernante que mandó construir el lugar. Las crónicas sostienen que allí había una cripta principal que guardaba esta momia que luego fue llevada por los españoles a Lima. Sostenemos esto, además, debido a que hay otras cinco criptas [no tumbas], cinco lugares donde se ha excavado en las rocas y se ha habilitado espacios para guardar momias”⁸.

⁵ *Art. cit.*, par. 13-14.

⁶ *Ibid.*, par. 15.

⁷ Lumbrera, Luis Guillermo. “Hallazgo que reescribe la historia”. En *El Comercio*, jueves 24 de febrero del 2011, p. a12.

⁸ Lumbreras. “El gran mausoleo de Pachacútec”. En *El Comercio*, lunes 2 de mayo del 2011, p. a22.

Y con respecto a su conservación dice que “hay que consolidar aquellas zonas que son motivo de visita intensa por parte de los turistas... Lo que hay que hacer es preparar el sitio, hacer tareas de consolidación de los elementos arquitectónicos que más están afectados a este tipo de circunstancias.”⁹

Es importante relieves que la antropología filosófica de Luis Lumbreras destaca por sus conceptualizaciones sobre el Perú como nación, como país mestizo, su racismo, su identidad, y sobre las características culturales de Latinoamérica.

Acerca del Perú como nación, en una entrevista que le hizo Guillermo Pérez en agosto de 1992, a los 500 años de la invasión europea al nuevo mundo, Lumbreras expresa que:

“El Perú existe como nación sólo en la medida que todo el conjunto de personas que vivimos en este espacio territorial, hemos pasado el mismo conjunto de experiencias históricas durante siglos. O sea, los que vivimos aquí, con los ayacuchanos, los cusqueños, los cajamarquinos, los arequipeños y demás, hemos sido no sólo testigos sino partícipes de un proceso histórico común; consecuentemente, somos parte de una experiencia histórica de carácter nacional, que es algo de lo que -aunque cambie el tamaño del país- nosotros no podemos prescindir. Eso está total y absolutamente presente en nuestra existencia. Entonces, somos nación. Esto es definitivamente claro, pero como país somos fluctuantes en función de los intereses del capital imperialista”¹⁰.

Para Lumbreras el Perú es un país mestizo que niega su indigenismo:

“El Perú es un país mestizo. Todos los países del mundo son mestizos. Lo que ocurre es que aquí escondemos con el nombre de mestizo una posición tercerista en relación a lo que representó nuestra historia. Nos cuesta mucho reconocernos indígenas. Ser indio en el Perú es un estigma; en consecuencia, la gente prefiere llamarse mestiza para, además, no tener que decirse blanco porque es ridículo, ¿no es cierto? En este país tan policromo decirse blanco es no sólo una huachafería, es algo más grave que eso. Entonces, mestizo es el tercerismo formidable porque entonces así uno no se reconoce como indio, que huele mal, ni se tiene que reconocer como

⁹ *Loc. cit.*

¹⁰ Pérez, Guillermo. Entrevista a Luis Guillermo Lumbreras en agosto de 1992. Lima 31 de mayo de 2004. Consultado el 29 de junio 2011, par. 31.
<<http://www.conocimientosweb.net/mestizos/article31.html>>
<<http://www.paginadigital.com.ar/articulos/2004/2004seg/noticias31/12179235-4.asp>>
<<http://mx.groups.yahoo.com/group/nuestramerica/>>

blanco, que cae mal. Entonces, con lo de mestizo, uno resuelve todo. Es la posición tercera, claro, es la que está al medio: ni con los unos, ni con los otros. Así, uno se salva de tener que decir que es indígena, en este país”¹¹.

Y al negar su indigenismo, se sitúa en el brutal racismo, producto del desarrollo capitalista. Este racismo, para Lumbreras constituye el problema de la identidad nacional:

“El racismo como tal, en su forma contemporánea, brutal, es un producto del desarrollo capitalista. O sea, del desarrollo capitalista en su fase imperialista, que es la que nosotros tenemos desde el siglo XIX, y el problema de la identidad nacional es producto de eso... nos avergonzamos no de hablar quechua, nos avergonzamos de hablar castellano... quisiéramos, todos, hablar inglés;... apellidarnos en inglés; ya nuestros apellidos castellanos o españoles en general, nos resultan insuficientes. Un apellido en inglés o en alemán es un apellido elegante. Un apellido español es como si fuese quechua también...”¹².

Así el problema de la identidad nacional es más vergonzoso, y nace con el desarrollo imperialista del capitalismo:

“...El quechua es más vergonzoso, seguramente, pero por ahí van. Y eso es un problema de identidad que nace con el desarrollo imperialista del capitalismo que somete a las conciencias a una crítica interna sobre sus valores, que no existía antes. Esto es una de las cosas que nosotros necesitamos que la gente tenga muy claro, porque nuestra lucha no está en tratar de recuperar nuestros valores quechuas en contra de la hispanidad, no, no, no. Se trata de recuperar nuestros valores latinoamericanos, andino americanos, frente a la alienación que en este momento supone el peso del desarrollo imperialista sobre nuestros hombros”¹³.

Para Lumbreras:

“... En ningún momento tenía Tupac Amaru, problema en llamarse indio, para él no era un problema. Y nadie en ese momento tenía ese problema de identidad. El grave problema de desidentificación nuestro está asociado al desarrollo del capitalismo en su fase imperialista. En el mundo, el problema

¹¹ Entrevista cit., par. 32.

¹² *Ibid.*, par. 34 y 35.

¹³ *Ibid.*, par. 35.

de identidad comienza en el siglo XIX con la fase del desarrollo pleno del imperialismo”¹⁴.

Con respecto a su conceptualización antropológica sobre criollos, hispanoamericanos, latinoamericanos o andino americanos, sostiene:

“Me da igual. Se les puede llamar criollos, se les puede llamar latinoamericanos, se les puede llamar hispanoamericanos. Y de hecho, se trata de una mayoría que vive desde el sur del Río Grande hasta Patagonia y que está invadiendo los EE.UU. ahora, exitosamente; y que tiene características culturales muy homogéneas con singularidades derivadas de la matriz indígena dentro de la cual se forma e inserta; y que lo general es este elemento hispánico o latino que nos identifica. Normalmente hablo más de latinoamericano para incorporar a Brasil dentro de esto”¹⁵.

Luis Guillermo Lumbreras es reconocido como uno de los arqueólogos más brillantes de Latinoamérica porque no sólo impregnó con una nueva perspectiva a la arqueología con valiosos aportes humanistas en el aspecto descriptivo y analítico, sino también, en el plano teórico de la definición de la arqueología peruana. Sus pioneras investigaciones sobre la revolución urbana, la revolución agrícola y el importante papel de la ecología en el desarrollo andino, constituyen temas vigentes en los estudios actuales arqueológicos sobre las formas genuinas y originales del desarrollo social andino.

¹⁴ *Ibid.*, par. 33.

¹⁵ *Ibid.*, par. 36.

ANEXO 1

PENSADORES PERUANOS DEL SIGLO XX ANTE LA CONDICIÓN HUMANA EN EL PERÍODO DE 1900 AL 2000

Manuel González Prada (1844-1918), Tomo I, pp. 22-37; Alejandro Octavio Deustua (1849-1945), Tomo I, pp. 38-63; Jorge Polar (1856-1932), Tomo I, pp. 64-73; Mariano H. Cornejo (1866-1942), Tomo I, pp. 74-85; Javier Prado Ugarteche (1871-1921), Tomo I, pp. 86-108; Manuel Vicente Villarán (1873-1958), Tomo I, pp. 109-128; Julio C. Tello (1880-1947), Tomo III, pp. 9-21; Francisco García Calderón Rey (1883-1953), Tomo I, pp. 129-138; Víctor Andrés Belaúnde (1883-1966), Tomo I, pp. 139-169; Oscar Miró Quesada de la Guerra (1884-1981), Tomo I, pp. 170-172; José de la Riva Agüero y Osma (1885-1944), Tomo II, pp. 9-16; Rubén Vargas Ugarte (1886-1975), Tomo II, pp. 17-32; Pedro S. Zulen (1889-1925), Tomo I, pp. 173-188; Francisco González Gamarra (1890-1972), Tomo I, pp. 189-202; Hildebrando Castro Pozo (1890-1972), Tomo II, pp. 33-50; Luis E. Valcárcel (1891-1987), Tomo I, pp. 203-214; Cesar Vallejo (1892-1938), Tomo III, pp. 22-42; Antenor Orrego (1892-1960), Tomo III, pp. 43-70; Honorio Delgado (1892-1969), Tomo III, pp. 71-86; Mariano Iberico Rodríguez (1892-1974), Tomo I, pp. 215-232; José Carlos Mariátegui Lachira (1894-1930), Tomo I, pp. 233-257; Víctor Raúl Haya de la Torre (1895-1979), Tomo III, pp. 87-99; Raúl Porras Barrenechea (1897-1960), Tomo III, pp. 100-112; José del Carmen Marín Arista (1899-1980), Tomo III, pp. 113-132; José León Barandiarán (1899-1987), Tomo II, pp. 51-74; Luis Alberto Sánchez (1900-1994), Tomo II, pp. 75-104; Juan B. Lastres Quiñones (1902-1960), Tomo III, pp. 133-142; Jorge Basadre Grohmann (1903-1980), Tomo II, pp. 105-119; Emilio Barrantes Revoredo (1903-2007), Tomo II, pp. 120-133; César A. Guardia Mayorga (1906-1983), Tomo III, pp. 143-153; Ciro Alegría Bazán (1909-1967), Tomo III, pp. 154-182; José María Arguedas (1911-1969), Tomo II, pp. 134-153; María Luisa Saco Miró Quesada (1911-1982), Tomo III, pp. 183-189; Emilio Adolfo Westphalen (1911-2001), Tomo III, pp. 190-203; Javier Pulgar Vidal (1911-2003), Tomo III, pp. 204-252; Carlos Daniel Valcárcel (1911-2007), Tomo III, pp. 253-256; Luis Felipe Alarco Larrabure (1913-2005), Tomo II, pp. 154-177; Carlos Radicati di Primeglio (1914-1990), Tomo III, pp. 257-291; Alberto Tauro del Pino (1914-1994), Tomo III, pp. 292-309; Gustavo Saco Miró Quesada (1915), Tomo II, pp. 205-230; Alberto Wagner de Reyna (1915-2006), Tomo III, pp. 310-323; José Antonio Russo Delgado (1917-

1997), Tomo II, pp. 178-204; Ella Dunbar Temple (1918-1998), Tomo III, pp. 324-335; Francisco Miró Quesada Cantuarias (1918), Tomo II, pp. 231-257; Enrique Iturriaga Romero (1918), Tomo III, pp. 336-344; Walter Peñaloza Ramella (1920-2005), Tomo III, pp. 345-355; Fernando Cabieses Molina (1920-2009), Tomo III, pp. 356-368; Augusto Salazar Bondy (1925-1974), Tomo I, pp. 258-281; Martín Lassègue Molères, OP (1926-2003), Tomo III, pp. 369-395; Carlos Fernández Sessarego (1926), Tomo III, pp. 396-420; Manuel Scorza (1928-1983), Tomo III, pp. 421-447; Gustavo Gutiérrez Merino (1928), Tomo II, pp. 258-285; Fernando Silva Santisteban Bernal (1929-2006), Tomo III, pp. 448-468; Aníbal Quijano Obregón (1930), Tomo III, pp. 469-486; Mario Vargas Llosa (1936), Tomo III, pp. 487-510; Luis Guillermo Lumbreras (1936), Tomo III, pp. 511-519.

ANEXO 2

CURRÍCULOS DE COLABORADORES DE LOS TRES TOMOS DE *LA INTELLECTUALIDAD PERUANA DEL SIGLO XX* *ANTE LA CONDICIÓN HUMANA*

Acevedo Basurto, Sara: Bach. en Arte por la UNMSM, Lic. en Arte por la PUCP, Artista Plástica e Historiadora de Arte, actualmente es Coordinadora del Departamento Académico de Arte de la UNMSM. Fue alumna desde 1976 de María Luisa Saco Miró Quesada y es continuadora de su vocación por el arte del Perú Antiguo, que infunde a los estudiantes con la entereza y dedicación de su maestra (Tomo III, p. 183).

Arroyo Benites, Martín E.: Lic. en Educación, especialidad Filosofía y Ciencias Sociales en la Universidad Nacional de Trujillo, Facultad de Educación. Maestría de Filosofía, mención Historia de la Filosofía en la UNMSM. Docente universitario, categoría auxiliar, en la Universidad Nacional de San Martín, Tarapoto (Tomo II, p. 258 y Tomo III, p. 154).

Barriga Tello, Martha: Historiadora de Arte, Mag. y Dra. en Literatura Peruana y Latinoamericana en la UNMSM. Docente principal del Departamento Académico de Arte de la Facultad de Letras y Ciencias Humanas. Jefe del Departamento Académico de Arte (1986-2001). Directora de la Unidad de Postgrado (2004-2007). Decana de la de la Facultad de Letras y Ciencias Humanas (2007-2010). Coordinadora de la Maestría en Arte Peruano y Latinoamericano en la Unidad de Postgrado (2003-2010), e investigadora del Instituto de Investigaciones Humanísticas de la misma universidad (1977-2010), (Tomo III, p. 336).

Becerra Palomino, Carlos Enrique: Estudió Derecho y Sociología en la UNMSM, Maestrías en Derecho (Civil y Constitucional) y Doctorado en la PUCP, donde es docente ordinario. Prof. Extraordinario de la U. Notarial Argentina, Prof. Honorario de la U. San Pedro de Chimbote y Director Presidente de la Escuela Peruana de Derecho Notarial y Registral. Premio Nacional de Cultura en Derecho. Notario de Lima. Fue Decano de su Colegio, miembro del Consejo del Notariado, Presidente de la Junta de Decanos del Perú y Secretario de la Comisión Americana de la Unión Internacional del Notariado. Miembro de la Sociedad Bolivariana del Perú y del Consejo Académico de la Fundación Temple Radicati-UNMSM y actual Presidente. Correspondiente de la Academia Notarial Americana. Integró el

Comité Externo de Ética de la U. Peruana Cayetano Heredia (Tomo II, p. 51 y Tomo III, p. 396).

Berrocal Angulo, Martha Esther: Médico cirujano, UNFV (1982). Especialidad Geriatria UNMSM (1999). Mag. en Administración UNFV (1998). Postgrado Cardiología y Geriatria, Universidad de Sao Paulo, Brasil (1987-92). Médico de Geriatria del Hospital Suárez Angamos, EsSalud (1994). Coordinadora de Geriatria (1996-2008), del Equipo Interdisciplinario de Geriatria (2005-2007), de Capacitación (1999-2000), Secretaria Comité Farmacológico y de Auditoría (2002-2004). Miembro del Comité Técnico Nacional de Geriatria – EsSalud (2005- 2007). Docente en Universidad Alas Peruanas: Gerontología Social (2007-2008), (Tomo III, p. 356).

Blass Rivarola, Benjamín: Comunicador social e investigador literario. Asesor de la Dirección Técnica del Sistema Nacional de Bibliotecas. Ex director de la Oficina de Imagen Institucional y Extensión Cultural de la Biblioteca Nacional del Perú. Ha publicado artículos especializados en *Fénix. Revista de la Biblioteca Nacional del Perú*, *Identidades* (suplemento cultural del diario oficial *El Peruano*), *Palabra en Libertad. Revista Peruana de Literatura*, entre otras publicaciones (Tomo II, p. 33).

Céspedes Agüero, Víctor Santiago: Bach. en Filosofía de la UNMSM; estudios completos de posgrado; ha publicado varios artículos y ha editado *En busca de la virtud. La ética del emperador y del esclavo* de Álvaro Revollo Novoa (Tomo II, p. 154).

Espíritu Avila, Andrés: Egresado de la maestría en Historia de la Filosofía (2005-2006), estudios de doctorado en Filosofía (2009) y Prof. de Ciencias de la Religión en la Facultad de Derecho y Ciencias Políticas (2009) en la UNMSM. Prof. de Filosofía y Lógica (1999-2010), director de la Revista *Matinal*, jefe del Departamento de Investigaciones y autor principal del texto *Filosofía. Una perspectiva crítica* (2008) en el Instituto de Ciencias y Humanidades (Tomo III, p. 143).

Ferrand Cillóniz, Hortensia: Socióloga, con especialización en filosofía, ciencia política y educación. Obtuvo un Máster “cum laude” en Filosofía en The Catholic University of América, Washington. Doctoranda en Ciencia Política y Relaciones Internacionales de la Universidad Ricardo Palma con la tesis “Evolución del Autoritarismo y la Democracia en el Perú: 1962-2010”. Ha sido profesora en la: Universidad de Lima, UNMSM, PUCP y en la Universidad Ricardo Palma. Ha sido “Visiting Research Profesor” en The Catholic University of América, Washington D.C., U.S.A., en 1984 y 1990 (Tomo III, p. 448).

Figueroa Galup, Emilia: Hizo sus estudios de primaria y secundaria en el Colegio San José de Cluny. Los universitarios en Educación en Filosofía y Letras y el Doctorado en la PUCP. Se ha dedicado a la educación especial y rehabilitación desde hace 45 años en niños y jóvenes discapacitados, educándolos con un método creado por ella misma en el Colegio Especial “La Cruz de Oro”, del que es actualmente directora. Ha recibido las Palmas Magisteriales, Dr. Honoris Causa Iberoamericano, es miembro de la Academia Peruana de Educación y fundadora de la Sociedad Peruana de Educación e Investigación del Perú (Tomo III, p. 369).

Flórez Davila, Gloria Cristina: Dra. en Historia por la PUCP. Posgrado en Historia de América en la Universidad Complutense (Madrid-España). Especialista en Civilización Medieval por la Universidad Católica de Lovaina (Bélgica). Responsable de la Cátedra Ella Dunbar Temple en la Facultad de Ciencias Sociales de la UNMSM y Coordinadora de la Maestría en Historia. Ha sido Miembro del Consejo de Gobierno de la Universidad de las Naciones Unidas (2004-2010), (Tomo III, p. 324).

Gonzales Alvarado, Osmar: Sociólogo, Dr. en Ciencia Social por El Colegio de México y Mag. en Ciencias Sociales por la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (México). Ha sido sub-director de la Biblioteca Nacional del Perú y asesor del Ministerio de Educación para Promolibro. También es Prof. de las universidades San Marcos y Ricardo Palma. Actualmente es Director de la Casa Museo José Carlos Mariátegui, del Instituto Nacional de Cultura. Autor de numerosos libros sobre sociología de intelectuales y sociología histórica y colaborador de numerosas revistas del Perú y del extranjero (Tomo II, p. 33 y Tomo III, p. 292).

Gonzales Menéndez, Magdiel: Médico especialista en Cirugía General. Mag en Medicina con Mención en Cirugía de la U. San Martín de Porres. Estudios de Doctorado en Ciencia Política y Relaciones Internacionales de la U. Ricardo Palma. Diplomado en Auditoría Médica, Control de Gestión y Evaluación de los Servicios de Salud. Prof. de Cirugía de la Facultad de Medicina de la U. Ricardo Palma. Cirujano del Centro Médico Naval. Médico Cirujano (1996) y Cirujano General de la U. Nacional de San Agustín de Arequipa (2002), (Tomo III, p. 133).

González Montes, Antonio: Dr. en Literatura Peruana y Latinoamericana por la UNMSM. Coordinador del Departamento de Literatura y Prof. Principal de la Facultad de Letras y Ciencias Humanas de la UNMSM, en el pregrado y en el posgrado. Prof. de la Escuela de Humanidades de la U. de Lima y ex profesor de la U. de San Martín de Porres y de la UNIFE. Su más reciente libro es *Ribeyro. El arte de narrar y el placer de leer* (2010), (Tomo III, p. 487).

González Umeres, Luz: Dra. en Filosofía y Dra. en Ciencias Sociales; Prof. Principal de la Universidad de Piura; Vice Rectora en dos períodos, Decana de la Facultad de Ciencias y Humanidades; Directora de la *Colección Algarrobo*; miembro del Comité Asesor de la Revista *Mercurio Peruano*; miembro del Instituto Riva Agüero y miembro del Comité Asesor de la Revista *Studia Poliana* que edita la Universidad de Navarra; ha publicado diversos estudios sobre el pensamiento de Henri Bergson y trabaja actualmente en un Proyecto de Diálogo entre Bergson y Polo (Tomo I, p. 189 y Tomo III, p. 310).

Jaguande D'Anjoy, Alfonso: Dr. en Educación, Mag. en Planificación y candidato a Dr. en Ciencia Política y Relaciones Internacionales. Ha publicado una serie de obras de su especialidad destacando la biografía del Sabio Julio C. Tello investigación reconocida como una de las más importantes por el Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología – CONCYTEC, 1987. Actualmente, en la Universidad Ricardo Palma, es Presidente del Tribunal de Honor, Director de Relaciones Universitarias, Prof. Principal de la Cátedra de Filosofía y destacado conferencista en temas de su especialidad (Tomo III, p. 9).

Kapsoli Escudero, Wilfredo: Bach. en Letras y Educación; Lic. en Educación.; Dr. en Letras (Historia); estudios de posgrado: Stage en Antropología Histórica en la Universidad de La Sorbona de París; Director de la Escuela de Postgrado de la UNMSM; Director del Centro de Investigación de la Universidad Ricardo Palma; Decano de la Facultad de Ciencias Sociales de la UNMSM; Prof. visitante de universidades europeas de Italia, París, España, China Popular, Estados Unidos y Japón; ha publicado varios libros de historia social peruana (Tomo II, p. 134).

Lazarte Oyague, Saby Evelyn: Con estudios de Maestría en Filosofía en la Facultad de Letras y Ciencias Humanas de la UNMSM, graduada con la tesis *El pensamiento filosófico de Pedro Zulen*. Docente de Filosofía en la Universidad Ricardo Palma, en la Universidad de Ciencias y Humanidades y en la Escuela de Filosofía de la Universidad Federico Villarreal. Coordinadora general de la REFP-Revista Electrónica de Filosofía en el Perú (Tomo III, p. 71).

Lecaros Zavala, Carlos P.: Lic. en Economía; Lic. y Mag. en Filosofía; candidato a Dr. en Filosofía; consultor internacional; experto en estrategias y políticas de desarrollo, y promoción de los derechos económicos, sociales y culturales de poblaciones desarraigadas; catedrático universitario en economía del desarrollo y políticas sociales; ensayista en temas de desarrollo humano y ética; miembro de la Sociedad Peruana de Filosofía y del Colegio de Economistas de Lima (Tomo I, p. 203 y Tomo III, p. 421).

Masson Cabrera, Duncan Ricardo (-2008): Abogado. Diplomas de Especialista en Derecho Penal de la Empresa y en Registros Públicos por el CAL; Mag. en Ciencia Política; Diplomado en Gobernabilidad y Gerencia Política en el CAL; fue Prof. en la Universidad Nacional de El Callao y conferencista en la Universidad Nacional Hermilio Valdizán de Huánuco; Registrador Público de Minería y Oficial del Cuerpo Jurídico de la Fuerza Aérea del Perú, con el grado de Capitán; miembro fundador del Instituto de Ciencia Política del Perú, ha publicado un artículo de índole histórico - militar en la Revista de la Marina de Guerra del Perú y cultivaba una duradera inclinación hacia los estudios histórico - sociales (Tomo II, p. 105).

Miró Quesada Cantuarias, Francisco: Filósofo, Bach en Derecho en la PUCP, Dr. en Filosofía y Dr. en Matemáticas en la UNMSM. Ejerció la docencia en la UNMSM, la U. Peruana Cayetano Heredia, en la U. de Boon, y en la U. de Lima. Así mismo, ejerció la dirección en los Institutos de Investigación Filosóficas en las universidades: de Lima, Cayetano Heredia y en la Ricardo Palma. Fue Ministro de Educación en el primer gobierno de Fernando Belaunde Terry y autor de *La ideología de Acción Popular*. Miembro fundador de la Sociedad Peruana de Filosofía, Presidente de la Federación Internacional de Sociedades de Filosofía (FISP) y miembro de número de la Academia Peruana de la Lengua (Tomo I, p. 170).

Molina Ureta, Javier: Realizó estudios de derecho en la PUCP y de filosofía en Alemania obteniendo el grado de Mag. en la Universidad de Heidelberg con una tesis “La hermenéutica del existir en Heidegger”. Se doctoró en filosofía en la PUCP con la tesis “La idea de sistema en Kant”. En Lima efectúa labor docente y de investigación en las áreas de historia de la filosofía moderna y contemporánea, la metodología de las ciencias humanas, y teoría del conocimiento (Tomo III, pp. 345).

Nieto Vélez, S.J., Armando: Sacerdote, historiador y abogado. Es Prof. principal del Departamento de Humanidades de la PUCP, donde estudió y se graduó. También enseña en la Facultad de Teología Pontificia y Civil de Lima. En la actualidad es presidente de la Academia Nacional de la Historia (miembro de número 1979) y de la Academia Peruana de Historia Eclesiástica (miembro número fundador 1986). Pertenece al Instituto de Estudios Histórico-Marítimos del Perú y es director emérito del Instituto Riva-Agüero. Tiene una vasta producción historiográfica (Tomo II, p. 17).

Obando Moran, Johnny Octavio: Dr. en filosofía por la Universidad Federal de Rio Grande del Sur, Brasil; miembro de la Sociedad Peruana de Filosofía y del Círculo Latinoamericano de Fenomenología y Hermenéutica; Director de

la Revista Electrónica de Filosofía en el Perú; autor de varios artículos y libros; desde el 2008 radica en el Brasil (Tomo I, p. 233).

Ojeda, Rafael: Escritor, investigador y periodista; estudios de Comunicación Social y Ciencias Sociales; impulsor de medios alternativos y proyectos de artes plásticas; y desde hace más de una década colabora en diversas revistas culturales y políticas del Perú y el extranjero (Tomo II, p. 75 y Tomo III, p. 469).

Puente Candamo, José Agustín de la: Historiador y abogado, Prof. principal del Departamento de Humanidades de la PUCP, donde es el docente en ejercicio más antiguo (desde 1947). Es miembro honorario de la Academia Nacional de la Historia, que presidió en varias oportunidades, miembro de número de la Academia Peruana de la Lengua y director emérito del Instituto Riva-Agüero, del que es miembro fundador (1947). Pertenece al Instituto de Estudios Histórico-Marítimos del Perú. Autor de una amplia producción historiográfica, especialmente referida a la Independencia del Perú. Entre las diversas distinciones que le han conferido está la condecoración de la Orden El Sol del Perú en grado de Gran Cruz (2010), (Tomo II, p. 9).

Quintanilla Pérez-Wicht, Pablo: Dr. en filosofía por la Universidad de Virginia y Mag. en filosofía por la Universidad de Londres (King's College); se especializa en filosofía del lenguaje y de la mente, epistemología y teoría de la acción; es autor de numerosas publicaciones en su especialidad, tanto en revistas académicas como en publicaciones de divulgación; Prof. principal de filosofía en la Pontificia Universidad Católica del Perú (Tomo I, p. 64).

Rebaza López, Lía: Bach. en Filosofía por la UNMSM. Egresada de la Maestría en Filosofía con mención en Historia de la Filosofía por la misma casa de estudios. Sigue investigando la obra de M. H. Cornejo como temática de tesis para obtener la maestría. Ha participado en diversas actividades filosóficas como el I Encuentro de jóvenes investigadores en Filosofía (UNMSM, 2009) y ejerce la docencia en la Universidad Tecnológica del Cono Sur (UNTECS), (Tomo I, p. 74).

Rengifo Vela, Saúl: Lic. en filosofía; Mag. en filosofía con mención Historia de la Filosofía; Docente Ordinario Asociado a Tiempo Completo del Departamento Académico de Filosofía de la Facultad de Letras y Ciencias Humanas de la UNMSM; autor de una tesis comparativa de las respectivas concepciones antropológicas de José Russo Delgado y Augusto Salazar Bondy; autor de artículos de filosofía publicados en diversas revistas especializadas (Tomo I, p. 38 y Tomo II, p. 178).

Rivara de Tuesta, María Luisa: Bach. en Historia y en Filosofía y Dra. en Educación, Prof. Emérita de la UNMSM y Dr. Honoris Causa de la U.N. de

Trujillo, Pas-presidenta de la Sociedad Peruana de Filosofía y actual Pres. de la Academia Peruana de Educación, Prof. en la UNMSM de Problemas del Pensamiento Peruano y Lat. y Seminarios de Tesis I y en la Universidad Ricardo Palma: en maestría de Pensamiento Político y en doctorado Pensamiento Político Latinoamericano (Tomo I, pp. 109, 139, 258; Tomo II, pp. 105, 120, 231 y Tomo III, pp. 87, 100, 204, 253, 257, 369, 511).

Savo, Adriana: Educadora y geógrafa, forjada a lo largo de doce años de estudio y trabajo: en la PUCP donde obtuvo el grado de Dra. en Educación, y en la UNMSM, el de Dra. en Geografía, en la especialidad de Geografía Regional, inspirada en la perspectiva de Kerchensteiner, discípulo de Vidal de la Blache. Su labor docente en la Facultad de Educación de la PUCP, en la Universidad e Instituto de Educación de la Universidad de Londres y otras instituciones, son ampliamente reconocidas por su invariable vocación cristiana (Tomo II, p. 205).

Silva Montellanos, Leonel Patricio: Bach. en Historia del Arte de la UNMSM, autor de los poemarios *The books of the Word* y *Poemas* 1993-2008 (edición on line bilingüe), (Tomo III, p. 190).

Sobrevilla Alcázar, David: Prof. Emérito de la UNMSM; Dr. honoris causa de las Universidades de Trujillo, Arequipa y Huánuco; Prof. Visitante de las Universidades de Carabobo (Valencia, Venezuela), Madison/Wisconsin y Davis/California; publicaciones recientes: *Escritos kantianos* (Lima, 2006), *Introducción a la filosofía de la cultura y al estudio de las culturas en el Perú* (Lima, 2007), *La filosofía del derecho alemana actual de orientación racionalista* (México, 2008), Tomo I, p. 129).

Tejada Sandoval, José Antonio: Ha estudiado filosofía y maestría en Historia de la Filosofía en la UNMSM. Su tesis de licenciatura (2010) sobre el *Tractatus Logico-philosophicus de Wittgenstein*, mereció la máxima calificación en su sustentación. Es miembro del comité editorial de la revista *Análitica* y del Centro de Estudios de Filosofía Analítica (CESFIA), (Tomo III, pp. 22, 43).

Vexler Talledo, Paquita Magdalena (-2010): Lic. en Filosofía; Prof. de Filosofía y Ciencias Sociales; Dra. en Educación; tuvo diversas publicaciones; ha desempeñado los cargos de Jefe del Dpto. Académico de Filosofía, Directora de la Escuela Académico-Profesional de Filosofía y Directora de la Unidad de Postgrado de la Facultad de Letras y Ciencias Humanas de la UNMSM; fue Profesora en la EAP de Filosofía y en las Unidades de Postgrado de las Facultades de Letras y Cs. Hs., Educación, Ciencias Administrativas y Farmacia y Bioquímica (Tomo I, pp. 86, 215).

Vigil León, José Luis: Maestría en Seguridad y Defensa Nacional en el Centro de Altos Estudios Nacionales. Curso de Derechos Humanos en la

Universidad Inca Garcilaso de La Vega. Diplomado de Alta Dirección en la Universidad de Piura. Maestría en Administración en la Universidad Inca Garcilaso de la Vega. Cursa el segundo año de doctorado en Ciencias Políticas y Relaciones Internacionales en la Universidad Ricardo Palma (Tomo III, p. 113).

Zavala Echebgoyen, Carmen: Lic. en Filosofía, Mag. en la Especialidad de Historia de la Filosofía y con estudios de Doctorado; docente de Filosofía (UNFV) y ejerce como Traductora Pública Juramentada (castellano - alemán); ha trabajado en el campo de Filosofía para Niños y en Consultoría Filosófica y Práctica Filosófica, y como parte del Proyecto de Práctica Filosófica Búho Rojo está a cargo de la organización semanal de los Cafés Filosóficos, entre otros proyectos filosóficos; ha participado con conferencias y actividades filosóficas a nivel nacional y en el extranjero y ha publicado artículos de su especialidad (Tomo I, p. 22).

Zolezzi de Rojas, Martha: Dra. en Educación; Prof. principal de la UNMSM y de la Universidad Ricardo Palma; ex Directora de la Escuela Académico Profesional de Educación de la UNMSM; ex Directora del Instituto de Investigaciones de la Facultad de Humanidades y Lenguas Modernas de la URP; tiene diversas publicaciones, además de los resultados de sus investigaciones en Filosofía y Ciencias Sociales en revistas nacionales e internacionales (Tomo I, p. 173).

Este libro se terminó de
Imprimir en el mes de
Setiembre del 2011, en
Gráfica Euroamericana S.R.L.
Av. De Las Américas 299 – Lima 13
Tlf.: 265-4259
E-mail: eurografica@gmail.com