

LETRAS

94



ORGANO DE LA
FACULTAD DE LETRAS Y
CIENCIAS HUMANAS

1997

UNIVERSIDAD NACIONAL MAYOR DE SAN MARCOS
(UNIVERSIDAD DEL PERU, DECANA DE AMERICA)



Biblioteca de Letras
«Jorge Puccinelli Converso»

HEMEROTECA DE LETRAS

LETRAS



Organo de la Facultad de Letras y Ciencias Humanas
UNIVERSIDAD NACIONAL MAYOR DE SAN MARCOS
Año 68. No. 94. Primer y Segundo Semestres de 1997

DECANO: Dr. Gilberto Bustamante Guerrero

COMITE DE REDACCION

Director: Dr. Gilberto Bustamante Guerrero

Editor: Mg. Miguel Angel Rodríguez Rea

Coordinadores: Mg. Martha Barriga Tello, Dr. Félix Quesada Castillo,
Dr. Raimundo Prado Redondez, Dr. Carlos García-Bedoya Maguiña

SUMARIO

Arte

Biblioteca de Letras

«Jorge Puccinelli Converso»

MARTHA BARRIGA TELLO

*La Iglesia como promotora del legado
artístico virreinal*

3

RICARDO ESTABRIDIS CÁRDENAS

*Recuperación del patrimonio histórico-
artístico de San Marcos*

25

Bibliotecología

NELLY MAC KEE DE MAURIAL

*Lecciones de peruanidad a través del
conocimiento de las fuentes*

37

Filosofía

- MIGUEL ANGEL POLO SANTILLÁN
José Russo, filósofo y maestro 49
- JOSÉ RUSSO DELGADO
Pena de muerte a la pena de muerte 55
- FERNANDO BOBBIO R.
Réquiem por la informalidad 59
- MARIO BUNGE
*Filosofar científicamente y encarar la
ciencia filosóficamente* 69
- FERNANDO MUÑOZ CABREJO
Entre el Caos y el Orden 87
- RAIMUNDO PRADO R.
La identidad cultural: una perspectiva filosófica 103
«Jorge Puccinelli Converso»

Lingüística

- AMANCIO CHÁVEZ REYES
Luis Hernán Ramírez 111
- LUIS HERNÁN RAMÍREZ
*Antonio León Pinelo (1594-1660): Primer apologista
de la Selva peruana* 113

Literatura

- ALBERTO ESCOBAR
Antonio Cornejo Polar 119

ANTONIO CORNEJO POLAR
La cultura nacional: problema y posibilidad 121

UNA CARTA DE CIRO ALEGRÍA 131

CARLOS GARCÍA-BEDOYA M.
*Racionalismo y regeneración nacional
en La Ciudad de los Reyes* 135

Reseñas

Mora Monroy, Siervo. *Lexicón de fraseología del
español de Colombia* (Augusto Alcocer Martínez) 147

Ruiz, Juan, Arcipreste de Hita. *Libro de buen amor.*
Edición de Alberto Blecuá
(Alejandro Valenzuela Landa) 151

Carrión Ordóñez, Enrique. *Mariano Melgar* (Mirko Lauer) 153

Fernández Cozman, Camilo. *Las huellas del aura.*
La poética de Jorge Eduardo Eielson
(Carlos García-Bedoya M.) 155

González Montes, Antonio. *Periocuentos peruanos*
(*Antología*) (Miguel Ángel Rodríguez Rea) 157

Mazzotti, José Antonio. *Coros mestizos del Inca Garcilaso.*
Resonancias andinas (Carlos García-Bedoya M.) 158

Mazzotti, José Antonio y U. Juan Zevallos Aguilar
(Coordinadores). *Asedios a la heterogeneidad cultural.*
Libro de homenaje a Antonio Cornejo Polar
(Carlos García-Bedoya M.) 160

Sobrevilla, David. *Introducción bibliográfica a César
Vallejo* (Antonio González Montes) 162

La Iglesia como promotora del legado artístico virreinal

Martha Barriga Tello
Departamento Académico de Arte

A partir del siglo XVI fueron diversas las modalidades por las que los templos y conventos católicos en el Perú fueron edificados y cubiertos de obras de arte. Las formas de fabricación y de adquisición tuvieron que ver tanto con la donación –espontánea o inducida– de los diferentes estratos de la sociedad virreinal, como por la directa intervención del estamento religioso.

Es a partir de ello que podemos analizar las formas de patrocinio de la Iglesia en el Perú en su afán de cimentar su patrimonio artístico. No abordaremos en esta oportunidad la intervención de la Iglesia como mecenas, investigación que realizamos paralelamente a ésta, sino solamente como propulsora de donaciones, tanto de la sociedad civil como de los religiosos.

Uno de los medios por los que llegaron las obras que constituyeron patrimonio de la Iglesia en todo el territorio del Virreinato peruano fue el equipaje de los primeros expedicionarios españoles, religiosos y civiles.

Entre los religiosos encontramos al mercedario Juan de Chávez, quien en 1535 solicitó y obtuvo, se le favoreciera con algunas imágenes destinadas a la misión que emprendería en América. El Tesorero de la Contaduría de la Contratación pagó a “Jorge Hernández, entallador, 6,000 maravedises por la hechura de un crucifijo grande, de bulto, de madera, que hizo a una imagen de Nuestra Señora con el Niño Jesús, para llevar a Santa María el dicho P. Juan de Chávez” y a “Antón Sánchez de Guadalupe, pintor y dorador se le dieran otros 6,000 ms. por la pintura y dorado de las mismas”. El padre Chávez falleció, lo que derivó que las obras se asignaran a su compañero de Orden, Fray Miguel de Orenes, quien fue destinado al Perú, lo que hace muy probable que las piezas fueran entregadas al convento de La Merced en Lima (Vargas Ugarte 1968:100).

En oportunidades era el viajero civil el que incorporaba a su equipaje alguna imagen que lo protegiera en la incierta travesía. La pintura de "La Virgen de Rocamadur" se ha sindicado como la obra más antigua de este grupo existente en el Perú (Stastny 1985). Muchas de estas obras fueron posteriormente donadas a los templos como exvotos. Otras formaron parte de los bienes de difunto o permanecieron en custodia en las iglesias rurales o en oratorios particulares.

Más tarde, cuando se instituyó la Iglesia y fueron enviadas las autoridades a las principales sedes del Virreinato, entre los objetos personales que llevaron consigo, figuraban obras de arte piadoso. En 1542, cuando a raíz de su muerte se levantó un inventario en Lima de los bienes del Obispo Fray Vicente de Valverde, se consignó "una ymagen de lienço... vna ymagen grande [de la] Verónica... vna y magen con vnos corporales dentro... vn retablo de marfil con vna ymagen de Nuestra Señora dorado/otras dos ymágenes, en vna tabla anbas... vn retablo pequeño de Crucifijo..." (Hampe 1981:142-144). Todos ellos objetos que en mayor o menor número se encontraban indefectiblemente en el menaje de los religiosos.

En su mayor parte constituían su patrimonio personal, pero también hubo ocasiones en las que le habían sido encargadas por terceros que confiaban en su capacidad para elegir las adecuadas. Un caso de éstos sucedió con los vecinos de Lima, quienes con ocasión del primer viaje que realizó Vicente de Valverde a España en 1534 le entregaron una suma de dinero a fin que comprara ornamentos para la nueva catedral. En 1538 regresó fray Vicente convertido en Obispo de la sede en la ciudad del Cusco. Los ornamentos que le encargaron comprar para la catedral de Lima los llevó directamente al Cusco, lo que le valió una reconvencción del rey ante la queja de los afectados (Lissón Chávez 1943-1946, II [20.IX. 1539]).

En otra situación encontramos a Fernando de la Cueva, nombrado Obispo de La Plata. Cuando partió a su destino desde Sevilla en 1560, llevaba consigo "cuatro piezas de retablo", que le había encomendado vender a su paso por el Perú, el artista Roque de Balduque. Problemas suscitados en Panamá lo obligaron a rematarlas allí. En esta ocasión el Obispo actuó de "comitente", o de intermediario, en la venta de obras de arte.

También llegaron al Perú obras de arte como bien propio y para uso particular. Este fue el caso de las autoridades eclesiásticas, quienes

como Vicente de Valverde, debieron trasladarse con menaje suficiente para el tiempo de su estadía. El segundo Arzobispo de Lima, Toribio Alfonso de Mogrovejo —quien asumió sus funciones en Lima el 11 de mayo de 1581— antes de emprender el viaje hacia su sede, decidió hacer algunas compras de elementos que consideró indispensables para su nuevo cargo. Al efecto tomó como fiadores a tres vecinos de Sevilla: Francisco Martínez López, Diego Díaz Becerril y Juan Alonso de Medina, con quienes acudió ante Lorente de Santantón. Mogrovejo pagó “un quento e dozcientas e conquenta y seys myll e trezientos e veinte e cinco maravedis” por las siguientes piezas:

“un jarro de plata sobredorado;
una taza de plata alta sobredorada;
otra taza de plata sobredorada çercadilla,
una taza lisa de plata çercadilla,
un salero de tres servicios liso blanco de plata dorada;
un jarro de plata dorado, enano;
dos candeleros blancos de plata torneados;
una fuente blanca de plata dorada zercada con un festón
con unas armas en medio, un arbol y capelo;
una taza de plata dorada con un medallón al centro;
un cofre de plata con sus tornillos y un unicornio;
un plato de manjar llano;
una fuente de plata un poco quebrada en las orillas;
quatro platos de manjar de plata quebrados.
De oro: una cadena; un mondadientes; un crucifijo y un papagayo de oro;
Cinco anillos de esmeraldas;
2 mil arrobas de azeite, una saya verde de terciopelo con raso y tela
de oro aun no; acabada
una saya de raso blanco no acabada con su acera y mangas de punta
mas tela de plata y forro de seda encarnado;
Doce arcabuceros de Holanda; cinco paños de tapicería de bosorge”

Estos objetos completaron una compra previa de “ ciertos doseles de damasco verde” por la suma de 171,429 maravedíes (*Catálogo* 1930, I: 495-504 [s.XVI, Doc. 1687]). Constituye esta relación una referencia de lo que debió ser el equipaje de un prelado, aunque en este caso notamos cierto apresuramiento en incorporar piezas inacabadas y maltratadas, así como fuentes que llevaban “unas armas”, aludiendo a un posible dueño anterior.

Tenemos información de prelados nombrados a las sedes americanas que repartían los ornamentos que formaban parte de sus equipajes, entre los pueblos por los que pasaban. Tal fue el caso del Obispo del Cusco don Fernando de Mendoza, quien a principios del siglo XVII entró a su Obispado y entregó los que llevaba “de suerte que llegó al Cuzco con un solo ornamento, y después, habiéndole enviado de España cerca de mil varas de damascos y terciopelos para una colgadura de su casa, considerando la falta de ornato de las iglesias de los indios, las mandó gastar todas en ornamentos”. Otro tanto hizo Santo Toribio de Mogrovejo, “cuando volvía de la visita no traía nada de su pontifical, que todo lo dejaba de limosna, y porque en Moyobamba no tenían cruz para las procesiones les dejó la cruz de su guión, y hoy la tienen y estiman como es razón” (Arriaga 1968: Cap. XI).

No solamente la alta jerarquía tenía la preocupación de premunirse de objetos ornamentales y de culto. Los miembros de las congregaciones religiosas enviados al Perú en el siglo XVI, tuvieron la precaución de embalar algunos lienzos e imágenes que fueron utilizados seguidamente como apoyo para la evangelización. Constituía este un recurso eficaz en cuanto suplía el mensaje oral o, cuando menos, lo orientaba en su correcta comprensión. Las prédicas iniciales se hacían en castellano y, en el mejor de los casos, por medio de intérpretes. La traducción de los textos a las lenguas vernáculas, y el aprendizaje de éstas por los religiosos, fue un proceso lento y lleno de dificultades.

«Jorge Puccinelli Converso»

Un doctrinero, necesariamente debía proveerse de gran cantidad de cálices, ornamentos, imágenes, cruces y rosarios, antes de emprender viaje hacia América. En ocasiones estos objetos le eran asignados por disposiciones oficiales —como al mercedario Chávez— pero en otras, los adquirió de su peculio, como evidencian los casos de Vicente de Valverde o Toribio Alfonso de Mogrovejo. Entre las imágenes el religioso debía contar con lienzos para la prédica masiva, esculturas en bulto para conformar altares, e imágenes portables para distribuir entre sus oyentes. Consideremos la extensión del territorio del Virreinato del Perú, el número de pueblos y la cantidad de indígenas y españoles a quienes servir, para comprender la dimensión del fenómeno, sólo en lo referente a los doctrineros, sin considerar las corporaciones religiosas ni las necesidades de la alta jerarquía (Barriga Tello 1993:108 ss).

Una medida en esta dirección se constata en el caso frecuente de

religiosos que asumieron diversos oficios por disposiciones superiores, o que fueron trasladados desde Europa u otros lugares americanos, exclusivamente para ejercerlos. En una carta del Rector del Colegio Jesuita del Cusco, P. José Teruel, aparece que en dicho local residían Padres y Hermanos artífices, todos los cuales habían participado en la edificación y adorno de la primera iglesia de la Orden en la ciudad, recurriendo para ilustrarse a libros sobre la materia y a consultas con personas entendidas. (Vargas Ugarte 1963: 66-67). Quede este ejemplo como evidencia de la voluntad de los religiosos en acometer con responsabilidad la empresa para lo que procuraron, incluso, contar con tratados especializados que orientaran su quehacer, tal como era práctica común entre oficiales laicos.

Aparte del trabajo comunitario, los religiosos debían enfrentar su capacidad apostólica recorriendo los pueblos y congregando “infielos”. Para influir la aceptación de éstos se llamó la atención sobre ciertas pautas consideradas indispensables. Aún en el siglo XVII se insistía en la conveniencia de que después del catecismo, los días domingo, se repartieran “premios” de rosarios e imágenes a los indios que hubiesen respondido correctamente las preguntas del doctrinero (Arriaga 1968: Cap. XIII; Armas Medina 1953: 345). Esto suponía viajar premunido de suficientes objetos que entregar.

El aporte del religioso era imposible que cubriera la demanda que necesariamente habría de producirse. Durante la prédica éste debía exhortar a los asistentes a portar sus propias imágenes y rosarios: “...y se les enseña a que los hagan de la chaquira gruesa que suelen traer por ornato al cuello las mujeres, o que los hagan de cordeles y ñudos como quipos, aunque los más los envían luego a comprar donde los hallan. Y me decía un español que no había él menester mejor granjería que irse tras los padres vendiendo rosarios entre los indios” (Arriaga 1968: Loc. cit.)

En esta información destacan dos aspectos. En primer lugar resulta revelador que, sin proponérselo —e incluso buscando un resultado opuesto— los frailes incentivarán la práctica del uso de la chaquira o de los quipos en la confección de rosarios, precisamente alentando la permanencia de costumbres que se intentaba erradicar. Hecho que puede comprenderse si la pretensión fue —como en otros casos— desvincular el elemento indígena de su contexto, desnaturalizándolo. Por otra parte, se advierte que el tránsito del religioso organizaba a su alrededor un próspero negocio de objetos piadosos, el mismo

que reportaba ganancias para el mercader y para el artesano implícito en la producción. Este circuito, tangencialmente, sugiere la función de promotora indirecta de objetos de arte religioso que compitió a la Iglesia durante la época virreinal. Igualmente supone un cliente en el religioso y en el indígena, además de otros grupos relacionados circunstancialmente. Observamos en la cita del padre Arriaga que “los más” de los indígenas, preferían no aceptar la sugerencia del doctrinero, sino comprar objetos específicos, preservando de esta manera, la validez de los materiales nativos para usos tradicionales. Esta actitud de aceptar pero no internalizar los efectos de la cristianización, es uno de los fenómenos más interesantes de esta época.

Una forma ingeniosa que propició el mercado de obras de arte por parte de la Iglesia –además de contribuir al adorno de los templos– fue la modalidad de condonar penas por diversos delitos a cambio de contribuir a la construcción y adorno de los templos. Esta sentencia afectó por igual a indígenas y españoles, a civiles y religiosos.

A los implicados en el movimiento del Taki Onkoy (1560-1570), se les condenó a hacer en un año “todos ellos la iglesia mayor de este pueblo y provincia de Atunsora, y que el cuerpo de la dicha iglesia lo hiciesen todos de comunidad con los indios porque también eran culpados y que la madera clavazón de puertas y cerrojos la comprasen los dichos caciques de sus haciendas y así mismo parece fueron condenados a cien pesos de plata corriente aplicados para un ornamento de la dicha iglesia “ tal como apareció en la información de Cristóbal de Albornoz (Millones 1984: 12; Stern 1982: 63). Los curacas cumplieron esta condena con la participación de los indios de sus corregimientos, la misma que se tradujo en un edificio y la compra de un ornamento en beneficio de la iglesia del lugar.

Este sistema se aplicó igualmente a los religiosos. El ya mencionado obispo del Cusco Fernando de Mendoza, a fin de perdonar deudas o paliar castigos que por cometer delitos comunes les había aplicado, los obligaba a entregar un ornamento a alguna iglesia. Para no mellar la respetabilidad del implicado, permitía que figurara a manera de donación, incluso consintiendo que grabaran sus iniciales en él (Arriaga 1968: Cap. XI). Consideradas las circunstancias en que se desenvolvía la vida de este estamento durante los primeros años del siglo XVI, la costumbre debió ser fuente de importantes adquisiciones dentro de la jurisdicción eclesiástica.

También los artistas se encontraron incursos en amonestaciones de diversa índole en caso de no cumplir las estipulaciones señaladas en los contratos que firmaban. Pedro de Santángel en 1586 suscribió un concierto para realizar un trabajo para la Cofradía de la Virgen de la Soledad en la iglesia de La Merced en el Cusco, en el que se especificaba que “si dentro de los dichos quarenta días no acabase la dicha obra, pierde veinte pesos y se queden para limosna de la dicha cofradía” (Cornejo Bouroncle 1960:166). Desde 1535 en Lima también se aplicaron multas a favor de las fábricas. Suponemos que en el caso cusqueño la obra quedaría en poder de los cofrades ya que se había cancelado parte de ella. En otros casos la pena suponía que el artista debía asumir el pago de una obra similar por otro artífice, a satisfacción del comitente religioso. Esta estipulación era común también en los contratos con civiles.

Los religiosos fueron promotores voluntarios e incondicionales en la adquisición de obras de arte. El P. jesuita Joseph de Arriaga cuenta que un doctrinero iba predicando de pueblo en pueblo procurando, una vez finalizada su labor, dejar las iglesias “reparadas [proporcionadas] de ornamentos e imágenes, y de todos los pueblos envía dineros para este efecto, y el día de hoy tengo dineros que me ha enviado para compralle diversas cosas que faltaban en las iglesias de cuatro pueblos. Y de su propio dinero, que me remitió para ello, le compré y envié grand cantidad de rosarios, que va repartiendo entre los indios” (Arriaga 1968: Cap. XI). Este informe da cuenta de la colaboración existente entre compañeros de profesión, apoyándose en el trabajo emprendido. Pone de manifiesto, igualmente, un aspecto interesante de recalcar. Arriaga parece sorprenderse de que este cura utilice “su propio dinero” para efectuar dichas compras, las que, añade, fueron “en grand cantidad”. Podría suponerse que el religioso contara con una renta distinta a la correspondiente a su manutención, conocido que era escasa, o que en su defecto dispusiera de fondos que no le pertenecían. No era extraño que un religioso administrase dinero de una comunidad para invertirlo en ornamentos. Este fue el compromiso de fray Bartolomé de la Cerda, cura del pueblo de Leviataca, quien “en nombre del común del dicho pueblo” encargó a Pedro de Santángel tres imágenes en bulto de Nuestra Señora de la Asunción, Santa Bárbara y Santiago “doradas y pintadas en la forma acostumbrada” por un valor de 450 pesos (Covarrubias Pozo 1958: 300; Cornejo Bouroncle. 1960: 332: [Pt. 792/33ff. 446. Escrib. Jerónimo Sánchez de Quesada]), cifra nada despreciable para la época.

Si las doctrinas despertaban la exaltación del religioso, no menor

respuesta suscitaron las sedes urbanas, centros ostensibles de la fe cristiana. A fray Domingo de Santo Tomás, célebre personaje en su época, se debió el encargo al taller sevillano de Roque de Balduque en 1558, de una Virgen del Rosario que aún se conserva en su apariencia original gracias a un proceso de restauración realizado en 1985. Esta donación demuestra la constante preocupación de fray Domingo por su convento en Lima, considerando que por entonces residía en España (Arévalo 1970:103; Bernal Ballesteros 1991: 27; Vargas Ugarte 1956: II, 80). Sobre esta escultura se menciona que en la documentación del virrey Mancera aparece como la primera en la fundación y conquista del Perú (Bernal Ballesteros 1991: Loc. cit.) Años después, en 1562, cuando decidió aceptar el Obispado de La Plata y en camino hacia allí, se dice que Domingo de Santo Tomás ordenó erigir una iglesia, de su peculio, en el pueblo de Paucarcolla, haciendo otro tanto al llegar a Chuquiabo (La Paz), contribuyendo con parte de su renta para terminar la iglesia. (Porras Barrenechea 1951).

La obra de arte se convierte en símbolo de la compenetración que los frailes, especialmente los que vieron crecer los monasterios americanos, tuvieron con sus sedes iniciales. Muchos otros ejemplos se mencionan respecto a la actitud de los religiosos como promotores en la adquisición de obras para sus conventos y centros misionales, tanto más en los primeros años del siglo XVI en los que, por lo general, carecían de lo elemental. Es el caso del ardor constructivo de fray Tomás de San Martín para la misma iglesia dominica en Lima y sus dependencias conventuales (Lizárraga 1968: Libro II, Cap. XLIX). Las de reconstrucción emprendidas por los distintos priores para reedificar lo que los terremotos se encargaban de destruir. La del Arzobispo de Lima, Toribio de Mogrovejo, quien pagó de su peculio una imagen de Nuestra Señora de Belén a Mateo Pérez de Alesio (Stastny 1969: 18).

Igualmente importantes como fuente de recursos en favor de las iglesias y conventos fueron las dotes entregadas por monjas y novicias en los distintos conventos. La iglesia del de La Encarnación en Lima, fue edificada en 1583 con un gasto de 50,000 pesos que se obtuvieron de esta procedencia (Vargas Ugarte 1968: 88). Durante esta etapa de la época virreinal cada logro se orientaba a constituir la infraestructura indispensable al establecimiento de la Institución. En la medida que ésta se resolviera se aplicaba los gastos a embellecimiento y ornato.

No solamente eran de interés las grandes edificaciones, los templos

y conventos. Las capillas y los hospitales fueron igualmente favorecidos en cuanto al interés que la Iglesia mostrara en ellos. Fray Jerónimo de Loayza, primer Arzobispo de Lima, compró el terreno y edificó el hospital de Santa Ana para servicio de los indios, en el cual fray Domingo de Santo Tomás "hizo y dotó" una capilla (Córdoba y Salinas 1958: 39 y 57; Lissón Chávez 1943-1956: 2, N° 8) para la que obtuvo del Papa Paulo IV un jubileo perpetuo (Porras Barrenechea 1951). Toda contribución parecía insuficiente para dotar cada una de estas dependencias a fin de elevarlas a la categoría de la sociedad a la que servían de marco, prestigiada por sus símbolos externos.

La tasación presentada por Jordán Fernández Lobo de la obra de pintura que realizó a instancias del Arzobispo Loayza en 1564, nos da una idea del aspecto y valor del referido hospital. En ella afirmaba "que antes va tasado menos de lo que parece, que no más", añadiendo, "Las pinturas de la puerta principal con el escudo y lo demás vale 110 pesos; los escudos que están en la iglesia sobre el sagrario y el otro vale la hechura, 10 pesos; la pintura de la enfermería grande la cenefa y la pintura que está en el altar vale la hechura, 65 pesos; seis historias que están pintadas en el claustro de las obras de misericordia, 40 pesos; la pintura que está en el oratorio en el corredor alto vale la hechura, 80 pesos; la pintura que está en el altar de la enfermería de las mujeres y lo del zaguán vale la hechura 15 pesos". Reportaba además 320 pesos por todo el trabajo, lo que indudablemente era precio razonable para este pintor del que poco se conoce. (Lissón Chávez 1943-1956: Loc. cit.).

Más activo fue Gaspar Báez, quien llevó a efecto la rendición de cuentas de los trabajos de albañilería que realizó en el mismo hospital. Trabajó en colaboración con Alonso Gonzales Beltrán, ambos "estantes en la ciudad de los Reyes". Acerca de la enfermería nueva, declaran que contaba "con un corredor y ciertos suelos de solería de unas piezas altas del dicho corredor de manos de nos los dichos albañiles ladrillo y cal y adobes y poyos y encalar y en blanquear la enfermería en 1,200 pesos de oro en plata ensayada e marcada de valor cada un peso de 450 maravedís y esto nos parece que merece la dicha obra en Dios y en nuestras conciencias y en ello no hay fraude ni engaño y lo firmamos de nuestros nombres" (Loc. cit.). El esfuerzo del Arzobispo Loayza fue retribuido por los Hermanos 24 del Real Hospital de Santa Ana cuando le dieron sepultura en la capilla mayor del templo, encargando al efecto retratos suyos en escultura y pintura (Córdoba y Salinas 1958: 37).

Relacionada al culto que surgió alrededor de la Virgen de Guadalupe en el Perú, encontramos una donación particular en la que consignamos la contribución formal de la Iglesia. Ocurrió en Lima, cuando el monje jerónimo fray Diego de Ocaña, no solamente se limitó a incentivar la fundación de una capilla dedicada a la Virgen en las afueras de la ciudad, sino que se ofreció a pintar una imagen representándola en un cuadro que fue posteriormente colocado en el altar principal de los tres que la ornaban. Este local pasó luego a manos de los franciscanos, quienes en base a diversas donaciones, levantaron un templo (Vargas Ugarte 1956: II, 106 y ss.).

Igual actitud tuvo el padre agustino fray Agustín de la Trinidad, de ser el autor de la obra escultórica que representaba a Nuestra Señora de la Gracia, Patrona del convento de San Agustín en Lima (Vargas Ugarte 1968: 139). También fue una escultura, esta vez del Niño Jesús sobre andas de plata, la que se menciona que realizaron los Hermanos Bernardo Bitti y Mosquera para la cofradía de los indios en la iglesia de la Compañía de Jesús en el Cusco. Entendemos que a modo de donación porque esta cofradía era apoyada por la Orden y porque los indios habían llevado la piedra y la madera desde lugares muy distantes para la construcción de la capilla que se les había asignado (Mesa y Gisbert 1974: 45; Vargas Ugarte 1963: 67).

Los indígenas no fueron, exclusivamente, depositarios de donaciones, sino que acudieron frecuentemente contribuyendo con servicios, o con adquisiciones, de obras de arte en favor de la Iglesia en razón de la atención que pusieron en ello los religiosos, quienes debían valerse de "pinturas y otras figuraciones" para instruir a los neófitos.

Una forma de donación fue en ornamentos. Era la opinión que "la falta de ornato en las iglesias más proviene de la falta de curiosidad de algunos curas que no de la falta de plata, porque fuera de lo que saca de los tributos de cada año para la iglesia que los indios acuden con facilidad a semejantes gastos, o haciendo algunas chácaras para este efecto, o de otras maneras si hay quien los aliente a ello. Y así pueblo ha habido donde en una tarde juntaron los indios más de trescientos y cincuenta pesos para comprar pendón y cruz de plata, y una hechura de un Niño Jesús, y otras cosas necesarias para una cofradía que se les había instituido" (Arriaga 1968: Cap. XI). Conjuntamente, los indios y el doctrinero, debían aunar esfuerzos para conseguir logros corporativos pues, igualmente, se conmina a que se invierta las rentas obtenidas por los

tributos. A nivel comunal y como acción vecinal, el padre Rodrigo Hernández mencionaba la "liberalidad" con que la población de Quepas juntó el dinero suficiente para comprar un dosel, un cielo, "y un santo para su pueblo, cuyo patrón es San Juan Bautista" (Arriaga 1968: Cap. X y Jesuita Anónimo 1968: 188). Recordemos aquí el encargo que recibió Fray Bartolomé de la Cerda para el pueblo de Liviataca.

Respondiendo a diversas motivaciones, entre las que destacaban la demostración de capacidad adquisitiva, de poder social y político, añadidas a las de piedad religiosa, los curacas concurren con espléndidas donaciones para los templos. Don Jerónimo Guacrapáucar, curaca de los Luringuancas, aliados de los españoles en la derrota de Atahualpa, dispuso que sus yanaconas edificaran una iglesia en el pueblo de Tunán, bajo la advocación de San Jerónimo, el que posteriormente dio el nombre por el que se conoció la comarca. Guacrapáucar la dotó de ornamentos e imágenes, entre las que destacaba la talla del santo titular. Quedaba así demostrada la importancia del comitente y su preeminente vínculo con la Iglesia. Este templo y el convento adyacente, quedaron en poder de los franciscanos asentados en la zona (Espinoza Soriano 1977: 247).

Las contribuciones, además de implicar un mercado artesanal al cual era posible acudir, dan cuenta de la adhesión de los pueblos al proyecto de la Iglesia y el papel que cumplieron las cofradías como canal orientador, continuando una tradición con raíces en la época medieval europea, fuertemente vinculada a la institución religiosa (Barriga Tello 1994: 19 s). Entre la habilidad del religioso en promocionar la constitución de estas agrupaciones cívico-religiosas que le facilitarían lograr sus fines y el espíritu de competencia que, paralelamente, se encargaba de alentar, propagando entre sus miembros los logros alcanzados por agrupaciones vecinas (Arriaga 1968: Cap. X), estuvo el provecho que obtuvo su Institución. Este fue el mecanismo por el que los indígenas se convirtieron en promotores de obras de arte por intermedio de la Iglesia, bajo su auspicio y en su directo beneficio.

La crítica contemporánea no se hizo esperar frente a esta comprobación. Notaba Hernando de Santillán que en edificar iglesias y adornar templos se presionaba en exceso al indio, "como si no hubiese otro a quien tributar" (Santillán 1968: 126), pues necesitando menos, se había llegado a levantar cuarenta iglesias en una provincia, muchas veces para residencia

esclusivamente de uno o dos frailes (Ibid., 137 y Carta de F. Vicente de Valverde, en: Lissón Chávez 1943-1956: I, N° 2). Esta denuncia no fue aislada, pues la encontramos emitida por miembros de todos los sectores, aunque su persistencia no significó la modificación de la práctica.

Ante la participación de otros grupos sociales nativos, no podía mantenerse al margen la familia real Inca, tanto más cuando su incorporación a la sociedad española fue propiciada por la Corona, como parte de su política de eliminar obstáculos y prevenir posibles insurrecciones.

En los tempranos años del gobierno español en el Perú advertimos varios casos —entre los muchos posibles— en los que participaron indígenas notables. Inca Paulo Topa Yupanqui, hijo de Huayna Cápac y nieto de Tupac Yupanqui fue bautizado en 1543 con el nombre de Cristóbal. Conmemorando su incorporación a la religión cristiana, fundó en el Cusco la capilla de San Cristóbal. En 1560 ésta fue convertida en parroquia de indios (Covarrubias 1958:13). Poco después, en 1563, don Joaquín Tisoc Saice Tupac Inca encargó en el Cusco un lienzo del Señor de la Sentencia el que, posteriormente, fue colocado en la iglesia parroquial de Santiago (Ibid., 153). La nobleza Inca afirmó su presencia en el contexto artístico virreinal desde muy temprano

En el estrato social europeo en el Perú virreinal existió el mismo impulso. Los españoles en América, sobre todo aquellos que alcanzaron éxito en las diversas expediciones, lograron suficiente solvencia económica como para acceder a una práctica reservada en España solamente para quien contara con los medios económicos y gozara del prestigio social que avalara su ambición: la erección de templos y la constitución de una capellanía en su capilla privada. Las donaciones testamentarias de algunos de ellos especificaban lugar, magnitud, ornamentación y normas generales del culto que se deseaba se ofreciera en ella. La donación se condicionaba a lo que se obtuviera como beneficio.

En su testamento del 8 de julio de 1588 don Diego de Almagro estipuló a sus albaceas que, además de entregar 1,000 pesos de oro al monasterio de Nuestra Señora de la Merced del Cusco para contribuir a la celebración de la fiesta de su titular, “hagan la Iglesia y Convento a su costa, con todos los indios de su repartimiento”. Pidió por ello ser enterrado en la Capilla Mayor del templo que se erigiera. La iglesia debía contar con “los correspondientes

retablos". A lo que añadió "una casulla y dalmáticas de terciopelo negro, tres albas, un cáliz de plata, una cruz de quince marcos de plata, con su manga de terciopelo negro, unas vinajeras e incensario de plata" (Ibid., 92; Vargas Ugarte 1956: II, 121). Aunque pudo sentirse obligado con quienes le brindaron su incondicional apoyo en su controversia con los Pizarro, aquí Almagro también refrendaba su condición de copartícipe del éxito de la empresa americana y sustentaba el honor que por ello le correspondía.

El estamento español de la sociedad estaba estrechamente ligado a la Iglesia. Esta circunstancia, y la acumulación de riqueza que se observaba en gran parte de este sector, resultó en la propagación de la costumbre de instituir capillas privadas en los templos. Tal actitud se adscribe al desarrollo del individualismo del hombre de la época en Europa, a quien se le convirtió en indispensable destacar del promedio y ascender en la escala social. El culto a la "apariencia", que conllevaba "honor y prestigio", irrumpió en la progresivamente más desigual sociedad colonial. El español en América dejaba de estar constreñido al estrato social que por nacimiento le correspondía en España. En el nuevo territorio su capacidad, o su astucia, podían convertirlo en acaudalado ciudadano y hasta en noble. Sustentar su adquirido status significó rodearse de elementos connotativos, elitistas. Entre ellos, la promoción o posesión de obras de arte fue primordial como símbolo de poder y nobleza, cuya majestuosidad prestigiaba al titular.

«Jorge Puccinelli Converso»

Entre las obras acreditadas estuvieron las capillas privadas en las iglesias, en las que coincidían arte, generosidad, dominio, opulencia y fe. Cantidad de ellas se erigieron para servicio de sus poseedores, llegando a constituir espacios independientes, aislados, cedidos bajo convenios detallados a individuos o grupos organizados. Fueron expresión de distinción y reflejo de la capacidad económica del beneficiado. Los contratos que se establecieron entre la Iglesia y los solicitantes mantuvieron un cierto modelo en cuanto a los considerandos. Gran parte de ellos surgieron con posterioridad a disposiciones testamentarias, como el de la capilla erigida en la Catedral de Lima por Francisca Pizarro cumpliendo disposiciones de su padre.

Los españoles que llegaron con Francisco Pizarro, y aquellos que en ocasiones posteriores lograron destacarse del común, recurrieron a tan eficaz medio de divisa social, en el que no descartamos el nivel de persuasión de los religiosos, pues también concurrió al éxito de dicha costumbre el arrenpen-

timiento por las acciones de la conquista. Fue el caso –entre otros– de Francisco de Chávez, quien el 7 de setiembre de 1568, y habiendo sido muchos años residente en Arequipa, hizo donación en España a la iglesia de San Martín de Trujillo, en Extremadura, de una capilla en la que todos los martes debía decirse una misa “por los indios christianos naturales de los reinos del Perú, a los que soy en cargo, vivos e difuntos, quiero señor sea servido de los perdonar a los vivos alumbre el entendimiento e los traiga al verdadero conocimiento de la sancta fee catholica” (Porrás Barrenechea 1986: 706). O como Mancio Serra, quien prefirió dejar todos sus bienes en donación para lograr redención por su participación en la empresa pizarrista (Ibid., 577).

Se establecieron ciertas diferencias en las modalidades de adjudicación de espacios en iglesias y conventos. Hay oportunidades en las que los religiosos especifican claramente lo que esperan del beneficiario. La Orden Agustina en el Cusco firmó el contrato de donación de la capilla de San José y San Luis junto al altar mayor de su iglesia matriz a Juan Espinoza, Regidor del Cabildo de la ciudad. A cambio debía “fabricar y edificar la dicha capilla y ornarla poniendo en ella un retablo de cedro dorado, dotándola de los ornamentos necesarios”. Además de construir la bóveda que le serviría de entierro, debía pagar por la capilla 3.000 pesos corrientes de a ocho reales el peso y fundar una capellanía de 500 pesos corrientes de renta en cada un año a favor del convento (Vargas Ugarte 1956: II, 172: [12.VI.1599]). Es posible que la congregación mantuviera la potestad de decidir sobre aquello que se hiciera, sin delegar derecho.

Diferente situación se presentó con los benefactores de la Compañía de Jesús en el Cusco doña Teresa Orgoñez, familiar del Obispo Vicente de Valverde, viuda del capitán Diego de Silva y Guzmán, conocido personaje de la conquista. Cumpliendo disposiciones testamentarias de su esposo, ella y su hija “hacen fundación y patronazgo, de la Casa y Convento de la Compañía de Jesús... para cuyo efecto hace donación pura y perfecta, de 20,000 pesos de plata ensayada y marcada..., donde el Rector y demás hermanos, han recibido el sustento y comida y regalos y para la iglesia, de ornamentos, órganos, docel para el Altar Mayor, paños para el ornato y otros menesteres religiosos”. La condición fue que se permitiese a su linaje el uso de la Capilla Mayor para su enterramiento y que se colocaran las armas de Diego de Silva y de Teresa Orgoñez en el Colegio “en la parte y lugar que les pareciere, las que la Compañía tendrá eternamente, para siempre jamás,

y nunca de los sucesores” (Ibid.,194). En este contrato es el comitente el que impone las condiciones en proporción a la magnitud de su aporte, aunque la Orden mantiene la potestad de distribuir lo obtenido.

En el primer convenio la responsabilidad del patronato recayó en el donante bajo la vigilancia de la congregación; en el segundo ésta retiene el derecho, al recibir parte de la entrega en bienes y parte en efectivo. Un tercer ejemplo lo tenemos en el caso de dos de las más importantes capillas limeñas. Las de “los Agüero y Aliagas”, en la iglesia de Nuestra Señora del Rosario. Ambos donantes actuaron en concordancia y bajo responsabilidad compartida con los dominicos, aceptantes en el contrato.

Estas capillas eran “la primera del Evangelio, y la segunda de la Epístola, fundaciones tan antiguas que comenzaron con la misma iglesia y labraron y dotaron a su costa, y de sus bienes los capitanes Diego de Agüero y Jerónimo de Aliaga de los primeros conquistadores del Reyno y pobladores de Lima, que hoy gozan sus herederos” (Meléndez 1681: Libro I, Cap. VIII). Cuando, por razones de espacio, hubo de modificarse la disposición de la asignada a los Aliaga, el convento, en compensación por la incomodidad que esto suponía, amplió los derechos de la familia, permitiéndole “hacer y poner a la puerta de la dicha Capilla reja de hierro con su cerradura e llave como Señor de ella” (Angulo 1921: 541), con lo cual se constituyó como propiedad privada intangible. «Puccinelli Converso»

Así comprometidas, las familias continuaron favoreciendo a la iglesia, engalanando las capillas. La viuda de Aliaga contrató un retablo para la suya a Mateo Pérez de Alesio (Stastny 1969:29; Mesa y Gisbert 1972: de Martínez, Diego. 1592, fol.1482 y vta. A.N.P.), que pudo ser el que se adjudicó a Juana de Aliaga, su nieta. De ella se dice que “hizo un retablo al óleo, grande, a proporción de la capilla, con una imagen de la Concepción arriba, que le costó más de tres mil pesos, añadiendo paños de seda para las paredes y ornamentos para el altar” (Lizárraga 1968: Libro I, Cap. XXV). Esta advocación fue la que estuvo en la primera intención de don Jerónimo al fundar su capilla.

Contribución similar hicieron los descendientes de don Diego de Agüero. Su hijo “puso en ella un retablo grande a proporción de la capilla, con un crucifijo de muy buena y devota figura”, al que añadió “muchas reliquias

de santos en sus medallas que le dió el convento" (Ibid., Libro I, Cap. XXIV). Los dominicos, de esta forma, retribuían en parte el gran apoyo que recibieron del fundador cuando llegaron a la ciudad, hecho que demuestra la solidaridad existente entre los estamentos más antiguos de la sociedad virreinal: conquistadores y dominicos unidos en el arte, la devoción y el poder.

Algunas Ordenes llegaron a comprometer la Capilla Mayor, costumbre que fue suspendida por la Corona. La viuda del capitán Gómez Arias era patrona de la Capilla Mayor de la iglesia de San Francisco en Huánuco. En 1566 decidió decorarla con algunas pinturas para lo cual contrató a Juan de Illescas, quien con anterioridad había hecho trabajos para su esposo (Harth-Terré 1949). La frecuencia de esta costumbre motivó la disposición real de reservarlas para su uso y paralelamente, limitar el rápido, peligroso y demostrativo ascenso social en los territorios americanos.

La donación de retablos suele estar aparejada a una solicitud, contemporánea o posterior, al enterramiento en la iglesia donde deberá instalarse. Otras veces busca motivar la intervención de los religiosos en los servicios fúnebres y las misas perpétuas por el alma del difunto. Es un recurso menos costoso que una capilla y, para los efectos espirituales, igualmente efectivo. Nicolás de Marchán, madrileño y mercader en la ciudad del Cusco, estipuló en su testamento que se entregara de sus bienes 400 pesos corrientes al convento de San Francisco "como una ayuda para el retablo que se está haciendo en la iglesia del dicho convento" (Covarrubias 1958: 73). Al año siguiente, 1597, y también por vía testamentaria, Juan Pérez de Prado otorgó poder a su hermano, el franciscano fray Fernando Prado, para disponer de 2,000 pesos de sus bienes y entregarlos a su convento para los gastos de la construcción del mismo retablo (Loc. cit.), que entendemos debió ser el Mayor. El primero de los mencionados adicionó una cantidad de dinero para misas. El segundo solicita que lo entierren en el convento con compañía de frailes, ritual común en la época. El retablo central en las iglesias concita el interés de los donantes, tal vez porque no obligaba a asumir totalmente el presupuesto, sino solamente contribuir a cubrirlo. Igualmente en 1593 Alonso Picado cedió la suma que le correspondió como Procurador, a las obras del retablo central en la iglesia de los dominicos en Arequipa, lo que permitió se pudiera hacer el encargo a Mateo Pérez de Alesio (Harth-terré y Márquez Abanto 1963; Vargas Ugarte 1968:129).

Mucho más frecuente fue la donación de ornamentos. La cantidad

y valor de ellos determinó la exigencia que proponía el comitente. Domingo de Ampuero, vecino del Cusco, testó en 1564 dejando 300 pesos de plata para "la corona de Nuestra Señora de la Merced" (Covarrubias 1958: 95). Donaciones similares son frecuentes en esta ciudad. El capitán Alonso Palomino por su parte, entregó "una copa y casulla de brocatel, dalmáticas y frontales, albas con sus faldones de brocato, una manga de cruz, una capa y casulla de terciopelo verde, tres cálices de plata, un incensario de plata del peso de siete marcos, una lámpara de plata del peso de veinte marcos, un acetre con su esopo del peso de ocho marcos, una cruz de plata labrada del peso de veinte marcos, seis candeleros de plata del peso de dieciseis marcos y dos doceles, uno de terciopelo rosado y bordado y el otro de damasco anaranjado" (Loc. cit.). Lo motivaba el deseo de ser enterrado en la Capilla Mayor de la iglesia de La Merced.

Otra es la inquietud que incentivó la donación de don Jerónimo Pacheco, Tesorero del Virrey y, a su vez, Corregidor del Cusco. Su hijastra había fundado el convento de Nuestra Señora de los Remedios en Arequipa, lo que hizo que él encargara al platero Miguel Morzillo, a la sazón estante en el Cusco, un retablo para reliquias para donarlo al nuevo monasterio dominico (Harth-terré 1945). Los conventos de monjas, en general, suscitaron amplias donaciones de los familiares de las novicias, lo que los convirtió en instituciones que contaron con grandes rentas que permitieron mostrar su riqueza en edificios y ornamentos.

«Jorge Puccinelli Converso»

Continuamente los españoles entregaban objetos votivos a los templos de las diversas Ordenes para ser colocados cerca a la imagen a la que, con éxito, habían solicitado una merced. Una ocasión singular en este sentido dió lugar al surgimiento del santuario mariano de Nuestra Señora de Guadalupe en Pacasmayo. En cumplimiento de una promesa Francisco Lezcano viajó a Sevilla, donde encargó una imagen de la Virgen con esta advocación. De regreso al Perú decidió colocarla en una ermita que puso en manos de los padres agustinos en 1563. A partir de entonces la enriqueció al punto que llegó a convertirse en "el mejor y más suntuoso que había a cien leguas a la redonda y su interior se hallaba adornado de láminas, talladuras y grandes cuadros, representando los principales milagros de la Virgen" (Vargas Ugarte 1956: II, 99ss.). Este lugar se convirtió en centro de peregrinación y de trabajo para los artistas convocados.

La importancia de la Iglesia de España en el Perú durante el período

virreinal como promotora de obras de arte fue singular. No hubo otra institución oficial que propiciara el desarrollo de las artes como ella permanentemente hizo. Fue un impulso sostenido en tanto igualmente auspiciaba el establecimiento de sus templos y conventos en el territorio peruano, base de su incorporación al gobierno virreinal y de su poder.

Hemos esbozado aquí algunas de las acciones de la Iglesia como auspiciadora y promotora de donaciones de obras de arte religioso. Otra fue su actividad como mecenas, en la que la asumió directamente y de manera corporativa el trato con los artistas. En ambas actividades tuvo éxito en tanto los fines que perseguía, lo que resultó en el amplio patrimonio artístico que le reconocemos hoy.



Biblioteca de Letras
«Jorge Puccinelli Converso»

BIBLIOGRAFIA CITADA

- ACOSTA, S.J., Joseph de
[1590] 1954 *Historia natural y moral de las Indias*. Madrid, Biblioteca de Autores Españoles, T. 73.
- ANGULO, O.P., Domingo.
1921 "Escriptura de la fundación y dotación de la capilla que el Capitán Gerónimo de Aliaga...." *Revista del Archivo Nacional del Perú*, (Lima) Tomo II, Entrega III.
- AREVALO, O.P. José María
1970 *Los dominicos en el Perú*. Lima, Editorial San Antonio.
- ARMAS MEDINA, Fernando de
[1532-1600] 1953 *Cristianización del Perú*. Sevilla, Escuela de Estudios Hispano-Americanos.
- ARRIAGA, S.J., Pablo José
[1621] 1968 *Extirpación de la idolatría del Pirú*, en Este Barba 1968, 191-277. *Biblioteca de Letras*
«Jorge Puccinelli Converso»
- BARRIGA TELLO, Martha
1993 "Relación entre Iglesia y Arte durante el Virreinato del Perú: Aproximación". *Letras* (Lima, U.N.M.S.M.), 92-93: 108-119.
1994 "Religiosos y el Arte en el Perú sdel siglo XVI". *Sequillao* (Lima), Año III, 7: 19-32.
- BERNALES BALLESTEROS, Jorge.
1991 "La escultura en Lima, siglos XVI-XVIII". En *Escultura en el Perú*. Banco de Crédito:1- 133. Lima,
- CATALOGO de Fondos Americanos del Archivo de Protocolos Sevilla. T. 1, s. XVI.
1930 En *Colección de documentos inéditos para la Historia de Hispanoamérica*. T. X. Sevilla.

- CORDOBA Y SALINAS, O.M., Fr. Diego de
 1958 *Teatro de la Santa Iglesia Metropolitana de los Reyes.*
 Lima, Biblioteca Histórica Peruana, T. VII.
- CORNEJO BOURONCLE, Jorge
 1960 *Derroteros del arte cuzqueño.* Cuzco, Ediciones Inca.
- COVARRUBIAS POZO, Jesús M.
 1958 *Cuzco colonial y su arte. Apuntes para la historia de los monumentos coloniales del Cuzco.* Cuzco, Editorial H.G. Rozas.
- ESPINOZA SORIANO, Waldemar
 1977 *La destrucción del Imperio de los Incas.* Lima, Retablo de Papel Ediciones.
- ESTEVE BARBA, Francisco
 1968 *Crónicas peruanas de interés indígena.* Madrid, Biblioteca de Autores Españoles, T. 209.
- HAMPE MARTINEZ, Teodoro
 1981 "La actuación del Obispo Vicente de Valverde en el Perú". *Historia y Cultura* (Lima), 13-14: 109-153.
- HARTH-TERRE, Emilio
 1940 "Vida y obra de los artífices virreinales. Siglo XVI". *Mercurio Peruano* (Lima), Año XVI, Vol. XXIII, N°. 170, mayo.
- 1945 "Miguel Morzillo". *El Comercio*, (Lima) 16.V.
- 1949 "Los Illescas, pintores en Lima". *Mar del Sur* (Lima), Vol. II, 5, mayo-junio.
- HARTH-TERRE, Emilio y Alberto MARQUEZ ABANTO
 1963 "Pinturas y pintores en Lima virreinal". *Revista del Archivo Nacional del Perú* (Lima), Tomo XXVII, Entregas I y II.

JESUITA ANONIMO

[1594-1595] 1968 *Relación de las costumbres antiguas de los naturales del Pirú*. En: Esteve Barba 1968, 151-189.

LISSON CHAVEZ, Emilio

1943-1956 *La Iglesia de España en el Perú*. Sevilla, Editorial Católica Española. 26 vols.

LIZARRAGA, O.P., Fray Reginaldo de

[1603-1609] 1968 *Descripción breve de toda la tierra del Perú, Tucumán, Río de la Plata y Chile*. Madrid, Biblioteca de Autores Españoles, T. 216.

MELLENDEZ, O.P., Fray Juan

1681 *Tesoros verdaderos de Indias en la historia de la gran provincia de San Juan Bautista del Perú, de la Orden de Predicadores*. Lima, Imprenta de Nicolás Angel Tinassio.

MESA, José de y Teresa GISBERT

1972 "El pintor Mateo Pérez de Alesio". *Cuadernos de Arte y Arqueología* (La Paz), N° 2.

1974 "Bitti un pintor manicista en Sudamérica". *Cuadernos de Arte y Arqueología* (La Paz), N° 4.

MILLONES, Luis

1984 "Taki-Onkoy". *Cielo Abierto* (Lima), Vol. X, N° 28, abril-junio.

PORRAS BARRENECHEA, Raúl

1951 "Prólogo" a: Domingo de, Santo Tomás, *Gramática o arte de la lengua general de los indios de los Reynos del Perú*. Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Edición facsimilar.

1986 "Crónicas perdidas, presuntas y olvidadas", en su *Los cronistas del Perú*, ed. de Franklin Pease G.Y. Lima, Banco de Crédito del Perú.

SANTILLAN, Hernando de

1968 *Relación del origen y descendencia, política y gobierno*

de los Incas. En Esteve Barba 1968.

STASTNY, Francisco

1969 "Pérez de Alesio y la pintura del siglo XVI". *Anales del Instituto de Arte Americano e Investigaciones Estéticas* (Buenos Aires), N° 22.

1985 "Una tabla sevillana de la época de la Conquista". *El Comercio* (Lima), 29. III.

STERN, Steve

1982 "El Taki-Onkoy y la sociedad andina (Huamanga siglo XVI)". *Allpanchis* (Cusco), N° 19.

VARGAS UGARTE, S.J., Rubén

1956 *Historia del culto a María en Iberoamérica y de sus imágenes y santuarios más celebrados*. Madrid, Talleres Gráficos Jura.

1963 *Los jesuitas en el Perú y el arte*. Lima, Librería e Imprenta Gil.

1968 *Ensayo de un diccionario de artífices de la América Meridional*. 2a. ed. Burgos, Imprenta de Aldecoa.

Biblioteca de Letras

«Jorge Pucallpa»

Recuperación del patrimonio histórico-artístico de San Marcos

Ricardo Estabridis Cárdenas*
Departamento Académico de Arte

El patrimonio histórico artístico mueble de la Universidad de San Marcos constituido por obras que proceden de años coloniales, republicanos y contemporáneos se ha reunido en el hoy llamado Museo de Arte, donde se integran todas sus colecciones. Entre ellas una de las más importantes, es la de retratos de personajes ilustres de la Universidad, obras que nos presentan a catedráticos, decanos y rectores que a lo largo de los siglos, desde su fundación, gestaron el prestigio de esta Casa de Estudios, Decana de América.

La colección de retratos del Museo de Arte la conforman 143 lienzos que, aparte de su importancia como documento histórico, reflejan en conjunto la evolución de los estilos pictóricos en la historia del retrato peruano.

Desde que se fundó este Museo, hace 27 años, sólo se han exhibido en sus salas de exposiciones permanentes 29 retratos, los demás permanecieron en los depósitos por su mal estado de conservación. Hoy gracias a gestiones iniciadas años atrás ante la Agencia Española de Cooperación Internacional, en base al Convenio Perú- España, y después de un proceso que duró aproximadamente dos años, se restauraron dieciseis lienzos de singular calidad plástica.

En la exposición inaugurada con motivo de la celebración del 446° aniversario de nuestra Universidad, podemos ver el fruto de estos esfuerzos en la brillante tarea realizada por los restauradores, equipo dirigido en una primera etapa por la señora Esperanza García y actualmente por el señor Enrique Castilla. Ellos han recuperado 16 lienzos de los siglos XVII, XVIII, XIX y XX que se estaban perdiendo para la historia de San Marcos y para la historia del arte de nuestro país.

* Director del Museo de Arte de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

El presente ensayo pretende trazar un perfil del desarrollo del arte del retrato en Lima en base a las obras restauradas, ya que las consideramos representativas de los siglos en que se pintaron. Además paralelamente destacaremos la importancia del personaje retratado para la historia de la Universidad¹.

Los retratos de personajes del siglo XVI

Existen en la colección del Museo de Arte de San Marcos varios lienzos que perennizaron para la posteridad la imagen de los personajes que sembraron la semilla del saber en los claustros sanmarquinos en los primeros lustros de su existencia. Entre ellos destacamos los retratos de Gerónimo López Guarnido y Luis López de Solís, obras consideradas de los pintores italianos Bernardo Bitti y Mateo Perez de Alesio respectivamente². A dichas obras se pueden hoy sumar en importancia los lienzos restaurados de *Domingo de Santo Tomás*, *Antonio Hervias* y *Juan de Lorenzana*, que están bajo la égida de la influencia de la pintura italiana.

Entre 1575 y 1625, aproximadamente, se hicieron presentes en nuestras tierras tres pintores italianos que dejaron una profunda huella en la pintura peruana a través de su obra y de su magisterio: el hermano jesuita Bernardo Bitti, Mateo Pérez de Alesio y Angelino Medoro³. El primero en llegar a Lima fue Bitti, considerado el mejor pintor de Sudamérica del siglo XVI, del cual sólo se conocía obra religiosa hasta que el doctor Francisco Stastny identificara el retrato de Gerónimo López Guarnido. El segundo fue Alesio, precedido de una brillante trayectoria que nos lleva hasta la Capilla Sixtina, donde dejara a la posteridad una de sus pinturas; ya en el Perú, según atribución de Bruno Roselli se cuenta entre sus obras profanas, el retrato de Luis López de Solís.

La escuela de Alesio integrada por un buen número de discípulos

- 1 Los únicos escritos que existen sobre la colección desde el punto de vista histórico-artístico son los de Francisco Stastny: *La Pintura Limeña y los Retratos de la Universidad de San Marcos*, Lima, 1975, catálogo editado por la Universidad, y el de Ricardo Estabridis: *Cuatro Siglos del Retrato en la Historia de Lima: Pinacoteca de San Marcos*, Lima, 1994, catálogo editado por el Banco Continental.
- 2 Stastny, op.cit, pp.12 y 14.
- 3 Estabridis, Ricardo: "Influencia Italiana en la Pintura Virreinal". En *Pintura en el Virreinato del Perú*, editado por el Banco de Crédito del Perú . Lima, 1989, p. 109.

acaparó los encargos de la época sobre todo en el tránsito hacia el siglo XVII, buen ejemplo de ello son los retratos póstumos del fundador de la Universidad, así como los de Domingo de Santo Tomás y Antonio Hervías, que presentan caracteres estilísticos que los hermanan entre sí, tales como la despreocupación por el realismo en el tratamiento de las vestiduras, cierta idealización en los rostros y el gusto por los fondos neutros sin cortinajes.

En estos lienzos se perpetuó la imagen de dos frailes dominicos que tuvieron que ver con el comienzo y fin de la regencia dominica en la Universidad de San Marcos: Fray Domingo de Santo Tomás y Antonio Hervías.

Fray Domingo de Santo Tomás, nacido en Sevilla al promediar el siglo XV, fue uno de los siete primeros frailes dominicos que llegaron al Perú en el grupo que acompañó a Pizarro en la expedición conquistadora⁴. Años después colaboró con Fray Tomás de San Martín en la organización inicial de la Universidad donde se desempeñaría como Primer Catedrático de Prima de Teología y Regente Mayor de Estudios. Llegó a ser Prior del Convento del Rosario de Lima, así como Visitador y Vicario General de la Provincia. En tiempos del Arzobispo Jerónimo de Loayza se le consagró como Obispo de La Plata donde murió en 1570. Es considerado uno de los primeros quechuistas ya que estudió esta lengua y publicó: *El Arte de la lengua General Quechua*⁵.

Biblioteca de Letras

Antonio Hervías, cuya cuna de formación la encontramos en el afamado Convento de San Esteban de Salamanca, pasó al Perú en 1557 y formó parte del claustro de la Universidad con la cátedra de Prima de Sagrada Teología y posteriormente como rector entre 1565-66 y por segunda vez en 1571. En este último año la Universidad que sólo ostentaba el título de Real se convirtió por bula del Papa Pío V en la primera universidad de América con 4 rango de Real y Pontificia⁶. Antonio Hervías fue el último rector dominico, ya que hasta 1571 fueron sólo los priores de esa Orden los que asuman dichos cargos. Sin embargo sus dignidades se acrecentaron cuando fue nombrado Obispo de Arequipa, y luego de Verapaz y Cartagena de Indias, donde murió en 1590⁷.

4 Eguiguren, Luis Antonio: *Diccionario Histórico Cronológico*. T. I, pp. 825-827. Lima, 1940.

5 Eguiguren, Luis A.: *Alma Mater*. pp. 118-119. Lima, 1939.

6 Valcárcel, Daniel: *Recibimientos a San Martín y Bolívar en la Universidad de San Marcos*. p. 23. Lima, 1951.

7 Eguiguren, L.A.: *La Universidad en el siglo XVI*. T. I, p. 351. Lima, 1951. *Diccionario...*, p. 821.

Fray Juan de Lorenzana, al igual que Antonio Hervias, provenía del Convento de San Esteban de Salamanca y pasó al Perú en 1590 donde llegó a ser Prior Provincial de los dominicos y Calificador del Santo Oficio. En 1606 fundó la Recolectión de Santa María Magdalena, que se ubicaba en la hoy llamada Plaza de la Recoleta. En San Marcos tuvo a su cargo la cátedra de Prima de Sagrada Teología. Su memoria está ligada a la vida de Santa Rosa de Lima, de quien fuera su confesor y guía espiritual⁸.

El retrato de Lorenzana por sus caracteres formales, creemos que está dentro de la escuela de Angelino Medoro, además por noticias históricas sabemos que Lorenzana y Medoro pertenecieron al círculo de Santa Rosa, en la casa de don Gonzalo de la Maza. Este retrato fue restaurado gracias al apoyo del Banco de Crédito del Perú para integrar la exposición que se llevó a cabo en la Catedral de Lima, dentro del marco del homenaje que le hiciera a la Santa limeña esta institución bancaria en 1995, e incluído en el libro: "Santa Rosa de Lima y su Tiempo"⁹.

Contemporáneo de Lorenzana fue Juan Bautista Villalobos quien tuvo a su cargo la cátedra de Vísperas de Sagrados Canones, creada en tiempos del rector Marcos de Lucio. Su retrato reúne caracteres similares a los anotados para el lienzo anterior.

Los retratos de personajes del siglo XVII «Jorge Puccinelli Converso»

En la pintura limeña de las primeras décadas del siglo XVII, la escuela de la trilogía de pintores italianos citados líneas atrás, se prolonga en la obra de los llamados manieristas tardíos, quienes además reciben la influencia del naturalismo de los manieristas de Amberes a través de los grabados y del claroscuro de la pintura española enviada de la metrópoli.

En el círculo de los pintores de esta época destaca Antonio Mermejo, del cual el Museo posee el retrato de Juan de la Reinaga Salazar. Por sus caracteres formales, incluimos también en esta línea estilística el lienzo restaurado con el retrato de don Alvaro de Ibarra. En los artistas de esta época ya se aprecia una primera preocupación por ciertos caracteres naturalistas en base al claroscuro, que anuncian la tendencia hacia el estilo barroco¹⁰.

8 Eguiguren, L.A.: *Op. cit.*, T. I, pp. 239 y 853.

9 Varios: *Santa Rosa de Lima y su tiempo*. Editado por el Banco de Crédito del Perú. Lima, 1995. p. 114.

10 Stastny, Francisco: "Jaramillo y Mermejo caravaggistas limeños". En *Cielo Abierto*. Vol. IX, N° 27. Enero-Marzo, 1984.

Alvaro de Ibarra, fue un ilustre limeño nacido en 1621, de destacada trayectoria en los años que le tocó vivir. Apenas con veinticinco años ganó las oposiciones en la Universidad de San Marcos para la cátedra de Prima de Leyes. En la vida universitaria tuvo activa participación en las reformas que se dieron en tiempos del Virrey Conde de Castellar sobre las cátedras vacantes, innovaciones que incluso se adoptaron más adelante en las universidades de Salamanca, Valladolid y Alcalá¹¹. Fue Inquisidor Apostólico de Lima y después Regente Mayor y Visitador de esta Real Audiencia, e incluso fue nombrado Obispo de Trujillo sin ser sacerdote¹².

En el desarrollo de la pintura limeña del siglo XVII, al incipiente naturalismo de Mermejo sigue ya el dominio pleno del realismo, tal como sucedió en la pintura barroca española. En nuestra colección ello se pone de manifiesto en el retrato de don Diego de Vergara, y en especial en el retrato de Cipriano de Medina recientemente restaurado, trabajo que ha permitido recuperar uno de las mejores obras del patrimonio pictórico de San Marcos, donde se consigue a plenitud el realismo en la gran fuerza expresiva de los caracteres fisonómicos del representado.

Fray Cipriano de Medina, nació en Lima, fue hijo del doctor Cipriano de Medina, abogado de la Real Audiencia de Lima y en dos oportunidades Rector de San Marcos, y de doña Sebastiana de Vega y Padilla, hermana de don Feliciano de la Vega y Padilla, quien asimismo fuera rector de San Marcos en tres períodos.

La vida religiosa de Cipriano de Medina está ligada a la de San Martín de Porres, quien influyó para que ingresara al Convento del Rosario de Lima. Eguiguren nos relata otro episodio de su vida, que corresponde a un milagro del santo moreno, por el cual después de los cuidados que le dió en una enfermedad de varios meses, hizo que transformara su físico, levantando al enfermo con media vara más de estatura y mejor semblante, evitando con ello que continuara la mofa de que había sido objeto por sus compañeros del noviciado¹³.

11 Mendiburu, Manuel de: *Diccionario histórico-biográfico del Perú*, T. VI, pp. 327-328. Lima, 1933.

12 Tauro, Alberto: *Diccionario enciclopédico del Perú*, T. II, pp. 142-143. Buenos Aires, 1966.

13 Eguiguren, L.A.: *Op cit.*, T. I, pp. 544-545 y 822-823. Lima, 1940.

En la Universidad de San Marcos fue el primer catedrático de Teología Moral, cátedra creada por el rey Felipe IV para que sea leída por un dominico nacido en el Perú y en la cual se estudiase la doctrina de Santo Tomás¹⁴. Llegó a ser Obispo de Huamanga y Calificador del Tribunal de la Inquisición. Murió en Huamanga en 1664.

Un retrato de tránsito entre el siglo XVII y XVIII es el de Diego Montero del Aguila, vestido a la moda de Carlos II, con la austeridad propia de los augsburgo, acompañado por su escudo nobiliario, con fondo de biblioteca y mesa con dignidades episcopales. Según Eguiguren el nieto de este personaje, José Morales de Aramburú y Montero colocó este retrato en la Capilla de la Universidad en 1769¹⁵.

Diego Montero del Aguila, nació en Santiago de Chile, hijo del matrimonio de don Diego Gonzales Montero y Justiniano, quien fuera dos veces Presidente del Reino de Chile, y de doña Ana Sarmiento del Aguila. Estudió en el Colegio Real de San Martín y por su sabiduría en Leyes fue hombre de confianza del Santo Tribunal de la Inquisición. Su vida cambió al enviudar en 1696 ya que ingresó a la vida religiosa. En 1698 fue nombrado Cura Rector de la Catedral de Lima y en 1707 Provisor Vicario General y Gobernador de este Arzobispado. En la Universidad de San Marcos desde 1687 hasta 1708 tuvo a su cargo la cátedra de Prima de Leyes. En 1709 fue nombrado por Felipe V Obispo de la Concepción de Chile y años después, en 1716, fue promovido al obispado de Trujillo. Murió en Saña dos años más tarde¹⁶.

Los retratos de personajes del siglo XVIII

En el siglo XVIII la escuela limeña se desarrolla plenamente como fruto de influencias italianas, españolas y flamencas recibidas en los siglos anteriores, con caracteres que demuestran el dominio en las técnicas para conseguir el realismo en el género retratístico. Clara muestra de ello es el retrato del franciscano Gregorio Martínez Ronceros, donde además es posible apreciar el gusto por agregar como marco del representado los fondos de biblioteca, escudos y cartelas con leyendas, en un afán de indicar su erudición y justificar ante nosotros el porqué de su transcendencia histórica.

14 Valcárcel, Daniel: *Historia de la Educación Colonial*, p. 185.

15 Eguiguren, L.A.: *Op. cit.*, T. I, p. 549.

16 Eguiguren, L.A.: *Op. cit.*, T. I, pp. 824-825.

Gregorio Martínez Ronceros, nacido en la Villa de Pisco, perteneció a la orden franciscana, de la que llegó a ser su Ministro Provincial. En 1703 cuando gobernaba el Virrey Conde de la Moncloa se instaló en San Marcos la cátedra de Prima de Scoto, concedida por su majestad el Rey Felipe V mediante una real cédula expedida el 9 de abril de 1701, a favor de la religión seráfica. Gregorio Martínez Ronceros fue nombrado su primer catedrático¹⁷.

En 1700 el cambio de dinastía en España de los Augsburgo por los Borbones, con la coronación de Felipe V, va a significar para España y sus colonias un giro no sólo en el campo del pensamiento sino también en la forma de vida, y por consecuencia en las formas artísticas. En estos años en la escuela limeña prolifera el retrato de gala, donde los personajes son representados con vestidos a la moda francesa y pelucas empolvadas. Un buen ejemplo de ello lo apreciamos en el retrato del que fuera rector de San Marcos entre 1740-42, don Diego Hurtado de Mendoza.

Diego Hurtado de Mendoza, hijo de Diego Hurtado de Mendoza y Jaraquemada y de Catalina Angela de Iturrizarra, nació en Lima en 1694, donde realizó estudios en el Real Colegio de San Martín y posteriormente en San Felipe y San Marcos, graduándose de Doctor en Leyes y Cánones. Su profesión y cualidades lo llevaron a ser abogado de la Real Audiencia y de Presos del Santo Oficio y a las cátedras sanmarquinas. Fue elegido Rector de San Marcos en 1740 y murió en ejercicio de su cargo en 1742¹⁸.

En el caso de los retratos de religiosos no aparecen las pelucas empolvadas, sin embargo la moda se pone de manifiesto en el gusto por el detalle ornamental en el fino trabajo de los encajes y bordados del traje eclesiástico, como es posible apreciar en el retrato del mercedario limeño Francisco Gutierrez Galeano, catedrático sanmarquino en la primera mitad del siglo XVIII.

En la colección de retratos dieciochescos deseamos destacar los lienzos que perennizaron para la posteridad las figuras de tres religiosos mercedarios en la primera mitad del siglo: Francisco Gutierrez Galeano, José de Castro y Feliciano Palomares.

17 Eguiguren, L.A.: *Catálogo Histórico del Claustro de la Universidad de San Marcos. (1756-1800)*, p. 73.

18 Tauro, Alberto: *Enciclopedia Ilustrada del Perú*, T. 3, p. 1027. Lima, 1987.

Francisco Gutierrez Galeano, nació en Lima en 1670, hijo de Francisco Gutierrez Galeano y de Leonarda García Rangel. Ingresó a la orden de la Merced, donde llegó a ser Rector del Colegio de San Pedro Nolasco y Provincial de la orden en 1727. Entre sus dignidades eclesiásticas se cuentan la de Calificador, Consultor y Juez Ordinario del Santo Oficio de la Inquisición, así como la de Obispo Auxiliar de Lima y de Huamanga. Sus estudios los realizó en la Universidad de San Marcos donde obtuvo el grado de doctor en Teología, desempeñándose luego como catedrático de Artes de Nona, de Prima de Sagrada Escritura y de Prima de Teología Escolástica. Falleció en Huamanga en 1748¹⁹.

José de Castro, limeño que llegó a ser Provincial de su orden religiosa y que por sus méritos profesionales obtuvo la confianza del Santo Oficio, donde fue nombrado Calificador, asimismo la del Virrey José Antonio de Mendoza, Marqués de Villa García quien lo designó como su confesor. En San Marcos se desempeñó como catedrático de Prima de Santo Tomás; y en el Colegio Máximo de San Pablo llegó a ser Prefecto de Estudios Mayores²⁰. En este retrato el artista anónimo trabaja con sobriedad las vestiduras y centra nuestra atención en el rostro donde ha logrado una gran fuerza expresiva. En el fondo de biblioteca es posible ver una pintura de Santo Tomás de Aquino, la fuente de su cátedra sanmarquina.

Biblioteca de Letras

Feliciano Palomares, mercedario español nacido en 1679, pasó al Perú en 1719 donde llegó a ser Vicario General de su Orden en el Perú, Tierra Firme y Chile, asimismo Calificador del Santo Oficio. En 1725 por Real Cédula se creó en la Universidad de San Marcos la cátedra de Prima de Eximio Suárez, en la cual se enseñaba la doctrina del padre jesuita Francisco Suárez; el padre Palomares fue nombrado al año siguiente como el primer catedrático de esta disciplina instituida especialmente para la religión de La Merced. Murió en 1740²¹.

Entre los pintores más representativos de la escuela limeña del siglo XVIII se encuentran Cristóbal de Aguilar, José Joaquín Bermejo y Cristóbal Lozano. El Museo de Arte de San Marcos tiene el privilegio de contar en su colección con el retrato de don Pedro Peralta Barnuevo, firmado por

19 Eguiguren, L.A.: *Op. cit.*, T. I, pp. 828-829.

20 Eguiguren, L.A.: *Op. cit.*, T. I, pp. 854-855.

21 Eguiguren, L.A.: *Op. cit.*, T. I, p. 827. Lima 1940. Pérez, Pedro Nolasco: *Religiosos de La Merced. Segunda parte*. Sevilla, 1923.

Cristóbal de Aguilar y el retrato de don Pedro José Bravo de Lagunas, firmado por José Joaquín Bermejo. Hoy a la luz de la restauración nos permitimos atribuir el retrato del Martín de Andrés Pérez de la orden de San Camilo al pintor Cristóbal Lozano.

Cristóbal Lozano estuvo estrechamente ligado a la orden de San Camilo donde figuran lienzos no sólo de temática religiosa, sino también retratos de personajes de dicha orden hospitalaria, varios de ellos sin firma, pero que sin embargo figuran en las cuentas de los archivos del convento como encargados a Lozano. Entre dichas cuentas consta un pago hecho al pintor en 1771 por el retrato póstumo del Padre Pérez, fallecido en 1770²².

Creemos que por los caracteres estilísticos, por las referencias del archivo conventual, así como por la estrecha amistad entre Lozano y el Padre Pérez, quien incluso le dio diploma de hermano agregado a la Orden de San Camilo, es indudable que este lienzo fuera pintado por él. Fallecido Lozano fue enterrado en 1776 en la cripta de la iglesia de los camilos.

Martín de Andrés Pérez, fue por muchos años Lector de Teología y Maestro en el Colegio de Alcalá en España. Llegado a Lima se dedicó a la formación de los novicios de su orden, consiguiendo excelentes frutos, lo que le valió que el rector de la Universidad de San Marcos le ofreciera la cátedra de Prima de Moral, creada especialmente para su orden religiosa en 1754. Murió con fama de santidad en 1770²³.

Los retratos de personajes de los siglos XIX y XX

Se ha incluido en la selección de retratos restaurados tres obras que corresponden a personajes que vivieron entre las últimas décadas del siglo XIX y la primera mitad del presente siglo; nos referimos a los retratos de Pedro Carlos Olaechea, Horacio Urteaga y Manuel Vicente Villarán.

El retrato de Pedro Carlos Olaechea está firmado por el pintor peruano Luis Astete y Concha, quien realizó estudios en España y fue posterior-

22 Mendiburu, Manuel de: *Op. cit.*, t. VIII, pp. 320-321. Lima, 1934.

23 Eguiguren, L.A.: *Diccionario Histórico...*, t. I, p. 553. Lima, 1940; íd., *Catálogo Histórico...*, p. 88. Lima, 1912; Vargas Ugarte, Rubén: *Ensayo de un diccionario...*, pp. 420-422. Burgos, 1968.

mente profesor de dibujo en la Academia Concha en Lima. Astete destacó en el género retratístico, dentro de la línea de corte académico de fines del siglo XIX, como lo prueba este lienzo y otros que se conservan en el Museo de Arte de la Universidad.

Pedro Carlos Olaechea, nacido en Ica en 1865, realizó sus estudios en la Universidad de San Marcos donde se graduó de Doctor en Jurisprudencia en 1901 y posteriormente tuvo a su cargo la cátedra de Derecho Civil. Perteneció al Partido Demócrata y llegó a ser Diputado por Ica y Castrovirreyna. Murió en Rio de Janeiro en 1907.

El retrato del rector Manuel Vicente Villarán se encuentra firmado por Luis S. Ugarte en 1926. Pintor activo en Lima en las primeras décadas del presente siglo, quien fuera director de la Academia Concha y fundador de la Sociedad de Bellas Artes.

Manuel Vicente Villarán, limeño, nacido en 1876, realizó sus estudios en la Universidad de San Marcos donde se recibió de Doctor en Leyes en 1908. Incorporado a la docencia universitaria tuvo a su cargo las cátedras de Derecho Natural, Constitucional y Filosofía del Derecho, entre otras. En 1918 fue nombrado Decano de la Facultad de Jurisprudencia y en 1922 Rector de la Universidad. Defensor de la Facultad de Artes de San Marcos. En 1936 fue candidato a la Presidencia de la República y tres años más tarde Embajador en la Santa Sede. Murió en 1958.

Por último el retrato de Horacio Urteaga, obra anónima de similares características a las últimas citadas, retratos en busto de fondos neutros y pincelada académica.

Horacio Urteaga, nacido en Cajamarca en 1877, realizó sus estudios en la Universidad de San Marcos donde se graduó de Doctor en Jurisprudencia en 1904. Después de desempeñarse en diversas cátedras de su profesión, fue elegido en dos oportunidades Decano de la Facultad de Letras, en 1930 y 1935. En su extensa currícula se cuentan innumerables cargos en instituciones culturales, entre los que podemos destacar: Director del Archivo Nacional, Director del Museo "Víctor Larco Herrera". Igualmente son innumerables sus publicaciones sobre historia del Perú. Murió en Lima en 1952.

Este primer logro en actividades de restauración del patrimonio sanmarquino, es un ejemplo de lo que se puede conseguir cuando se aunan fuerzas y voluntades. Por ello para concluir estas líneas deseamos destacar la participación de los profesionales en restauración que pertenecen al equipo del Convenio Perú-España, así como a los alumnos de la Escuela Académico Profesional de Arte de la Facultad de Letras de San Marcos, que colaboran incondicionalmente en el logro de nuestros objetivos, de manera especial a la señorita Támara Basallo, asistente de la dirección y al señor Manuel Munive por su apoyo en las investigaciones.



Biblioteca de Letras
«Jorge Puccinelli Converso»



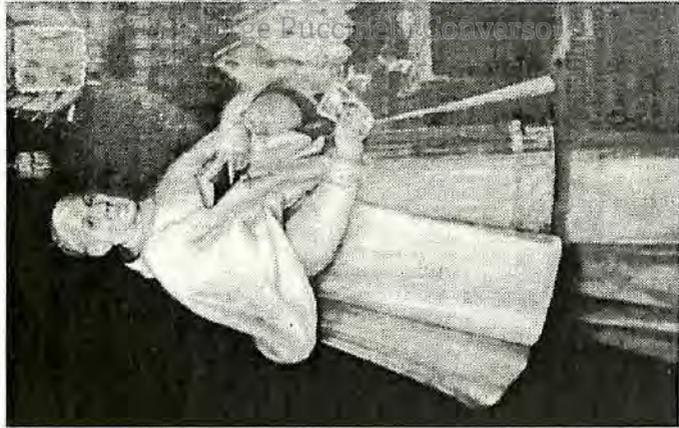
Biblioteca de Letras
«Jorge Puccinelli Converso»



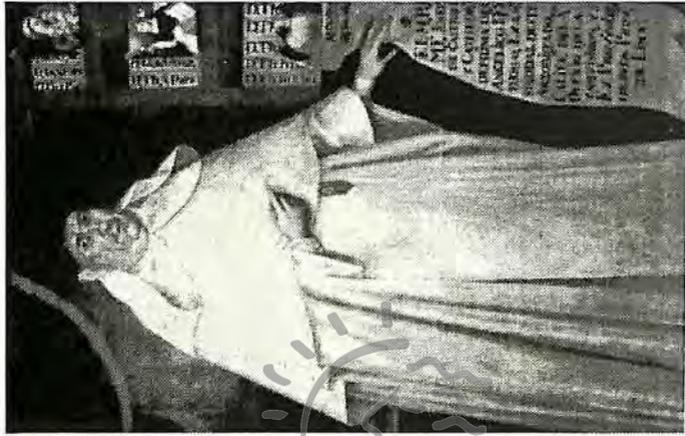
Retrato de Fray Antonio Hervias
Ca. 1600. Escuela de Alesio.
Colección del Museo de Arte de San Marcos.



Retrato de Diego Hurtado de Mendoza
Escuela Limeña. Siglo XVIII.
Colección del Museo de Arte de San Marcos.



Retrato de Fray Francisco Gutiérrez Galeano
Escuela Limeña. Siglo XVIII.
Colección del Museo de Arte de San Marcos.



Retrato de Fray José de Castro
Escuela Limeña. Siglo XVIII.
Colección del Museo de Arte de San Marcos.

Biblioteca de Letras

de Puccini y Corverso



Biblioteca de Letras
«Jorge Puccinelli Converso»

El R P D Martín
de Andrés Pérez,
Primer Cohebranco
de Puna de Moral
creado por esta R Univ
logical Año de 1754.

Retrato de Martín de Andrés Pérez
Obra de Cristóbal Lozano. Siglo XVIII.
Colección del Museo de Arte de San Marcos.



Retrato de Fray Cipriano de Medina
Siglo XVII.
Colección del Museo de Arte de San Marcos.



Retrato de Fray Francisco Gutiérrez Galeano
Escuela Limeña. Siglo XVIII.
Colección del Museo de Arte de San Marcos.



Retrato de Fray José de Castro
Escuela Limeña. Siglo XVIII.
Colección del Museo de Arte de San Marcos.

Lecciones de peruanidad a través del conocimiento de las fuentes

Nelly Mac Kee de Maurial
Unidad de Post-Grado

El doctor Jorge Basadre selló con una impronta de peruanidad la Escuela Nacional de Bibliotecarios, al fundarla en 1943. Esto se traduce en la labor docente que realizaron todos sus profesores, no obstante, consideramos que esta forja de peruanidad se manifiesta con caracteres especiales en tres maestros ya fallecidos, el doctor Alberto Tauro del Pino, don Ricardo Arbulú Vargas y don Alejandro Lostaunau Ulloa. De ellos nos ocupamos en este artículo.

ALBERTO TAURO DEL PINO

Puede afirmarse que el lema del doctor Alberto Tauro del Pino, gran humanista, fue “peruano soy y nada de lo que atañe al Perú me es ajeno”. La mejor prueba de esta afirmación está en su *Enciclopedia ilustrada del Perú*, cuya segunda edición se publicó en seis tomos y constituye uno de sus principales legados. Sin embargo, su edición ampliada y actualizada continúa inédita.

Justamente en esa obra monumental se preocupó por consignar gran parte de su rica producción hasta 1987, y en ella nos basamos para referirnos a la vastedad de su obra, además de las informaciones recibidas de su hija Talía.

El doctor Alberto Tauro nació en el Callao en 1914, hijo de Miguel Angel Tauro y Catalina del Pino. Estudió en el colegio de “La Inmaculada” y en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, graduándose en la Facultad de Letras con las tesis *Mocedad de José Rufino Echenique* (bachiller, 1939) y *Presencia y definición del indigenismo literario* (doctor, 1940). Realizó además los estudios completos de Derecho.

LETRAS (Lima), 94: 37-48, 1997.

Docencia

Un interesante como valioso aspecto de su vida profesional fue el dedicado a la docencia en colegios nacionales, desde 1933 hasta 1959; en el nivel superior en el Instituto Pedagógico Nacional de Varones que se convirtió en la Escuela Normal Superior (1949-1961), y en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos desde 1945, donde se inició como catedrático en la especialidad de Historia. Desempeñó cargos directivos en la misma universidad, en el Departamento de Publicaciones (1964-69), el Programa Académico de Ciencias Histórico-Sociales (1969-1970). Se encargó también de la Coordinación Académica y Evaluación Pedagógica (1973-1977) en la misma universidad y en una u otra forma se mantuvo vinculado a San Marcos hasta el final de sus días.

En la Escuela Nacional de Bibliotecarios, fue responsable de la formación de los futuros bibliotecarios, a través de la enseñanza de los cursos de Bibliografía Peruana, en donde inculcaba no sólo profundos conocimientos sino también el amor a las fuentes de la cultura peruana, que él poseía (1944-1958).

Biblioteca Nacional

Una faceta de su vida que le deparó grandes satisfacciones, según su hija Talía, fueron sus años de trabajo en la Biblioteca Nacional, donde se inició, antes del incendio, como jefe de catalogación (1941-1943) y donde participó en la etapa de reconstrucción como jefe del Departamento de Ingresos (1943-1945), con el doctor Jorge Basadre y como jefe del Departamento de Investigaciones bibliográficas (1946-1959), con el doctor Cristóbal de Losada y Puga. Asimismo desempeñó en forma interna el cargo de Director de la Biblioteca Nacional en cuatro oportunidades. Su paso por la Biblioteca Nacional fue fructífero no sólo porque allí gestó parte de su obra, sino también por su labor docente en la Escuela Nacional de Bibliotecarios.

Comisiones honoríficas

Entre sus importantes cargos, integró, en representación de la Universidad peruana la Comisión Nacional del Sesquicentenario de la Independencia. Participó en la *Colección documental*, que se publicó para este evento, preparando siete volúmenes, además de los siete que forman la

edición *princeps* de la *Historia del Protectorado* de Germán Leguía y Martínez.

Fue miembro de la Academia Nacional de Historia, desde 1958; de la Sociedad Peruana de Historia, desde 1948; de la Academia Peruana de la Lengua desde 1980; del Centro de Estudios Históricos-Militares, de la Sociedad Geográfica de Lima y de la Sociedad Bolivariana del Perú, así como presidente de la Asociación Nacional de Escritores de Artistas en 1982.

Editor

Sus labores de editor se inician con la revista *Prometeo* (1930-1931). Fundó las revistas *Palabra* con José Alvarado Sánchez, Ernesto Gastelumendi Velarde y Augusto Tamayo Vargas (1936 a 1937 y 1944); *Garcilaso*, bajo el patrocinio de la Asociación Nacional de Escritores y Artistas; editó *Biblión* en 1942, *Fénix*, revista de la Biblioteca Nacional, números 5-12 (1947-1958); *Boletín de la Biblioteca Nacional*, números 10-20 (1947 a 1958).

El doctor Tauro del Pino rescató textos desconocidos o inéditos de diversos autores como Mariano Amézaga, Ramón Castilla, Luis Benjamín Cisneros, José Santos Chocano, Agustín Gamarra, Benito Laso, José Antonio de Lavalle, Francisco Xavier de Luna Pizarro, José Carlos Mariátegui, Domingo Martínez Luján, José Toribio Medina, Adán Felipe Mejía, Ricardo Palma, Felipe Pardo y Aliaga, Hugo Pesce, José María Quimper, Manuel Ascencio Segura, José Simeón Tejada, Manuel Lorenzo de Vidaurre y Francisco de Paula González Vigil.

Periodismo

Destacado periodista, colaboró en *Jornada* y *La Prensa*, obteniendo el Premio Nacional de Periodismo otorgado por el Ministerio de Educación Pública, en 1945. Publicó artículos diversos en periódicos y revistas nacionales y extranjeros.

Contribución a la bibliografía peruana

La labor del doctor Tauro como bibliógrafo es la más importante realizada en el siglo XX. Publicó en este aspecto *Contemporáneos* y *Cultu-*

ra, dos revistas de la generación modernista (1938); *El Espejo de mi Tierra* (1942); *Anuario Bibliográfico Peruano* de 1945 a 1959, correspondientes a la producción de 1945 a 1959, *Bibliografía peruana de historia, 1940-1953* con un suplemento en 1958, *Bibliografía peruana de legislación y estudios jurídicos, 1943-1954*; *Guía de estudios históricos* (1955) *Bibliografía peruana de literatura 1931-1958*; *Amauta y su influencia* (1960); *Felipe Pardo y Aliaga periodista* (1962); *Hacia un catálogo de seudónimos peruanos* (1965); y *Bibliografía del Inca Garcilaso de la Vega*, 1966.

Publicó antologías literarias e históricas: *Poesía de la Historia del Perú* (1948), *Navidad en la literatura peruana* (1948), *Imagen del Perú* (1960), *Viajeros en el Perú republicano* (1967), *La Independencia Nacional y las políticas de las potencias* (1969) y con Félix Denegri Luna y Armando Nieto Vélez, *Antología de la independencia del Perú* (1972).

Estudios literarios

Los estudios literarios del autor que él mismo encuentra más destacados aún *El indigenismo a través de la poesía de Alejandro Peralta* (1935), *Presencia y definición del indigenismo literario* (1940), *Esquividad y gloria de la Academia Antártica* (1948), *Clorinda Matto de Turner y la novela indigenista* (1976).

Textos históricos y biográficos

Historia e historiadores del Perú, 1943-1946 (1949), *La fundación de la Biblioteca Nacional* (1951), *Crónicas del Japón* (1960), *Crónicas de Filipinas* (1961), *Manuel de Odriozola, prócer, erudito, bibliotecario* (1964), *Diccionario enciclopédico del Perú* (1966), 3 vols., la 1a. ed. En 1987 Peisa publicó una segunda edición corregida y aumentada, en 6 vols. (1987), *Perú época republicana*, t. 1, (1973), *Rectores de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, siglo XIX* (1978 y 1980) y la *Defensa de Lima* (1982).

Mariateguismo

Mención especial merece su acendrada devoción por la obra de José Carlos Mariátegui a cuyo estudio se dedicó desde la juventud. En la revista *Palabra* publicó con una introducción, *23 años de sucesos extranjeros* de José Carlos Mariátegui. Revisó los artículos de la revista *Amauta* y editó en

1960 *Amauta y su influencia*, primera presentación sistemática e índices de la revista, antes de que se realizara la edición facsimilar. Copió mecanográficamente los artículos de Mariátegui dispersos en revistas peruanas y extranjeras para introducirlos en las ediciones del Amauta que sus hijos realizaron. Participó especialmente en la compilación del *Alma matinal y otras estaciones del hombre de hoy* con notas introductorias. Escribió también la introducción a *La novela y la vida* (1955) y *El artista y la época*, a la edición facsimilar de *Amauta, Labor* (1974) y *Nuestra época* (1985). Fue nombrado Presidente honorario de la Comisión Nacional del Centenario de José Carlos Mariátegui. Trabajó con los hijos de Mariátegui, que lo consideraban un hermano mayor, en la publicación del *Anuario Mariateguiano*, que dirigió con Antonio Melis desde 1989. Seleccionó los textos de siete, de los ocho volúmenes, que conforman la edición de *Escritos juveniles* de José Carlos Mariátegui (1987-1993), que comprenden los artículos publicados por Mariátegui con el seudónimo de Juan Croniqueur, la que publica con textos introductorios.

Ediciones póstumas

Luego de su muerte aparecieron algunas ediciones póstumas como su *Catálogo de seudónimos peruanos*, edición ampliada; *Quinientos años de modernidad*, separata del libro *II Congreso de Academias Iberoamericanas de la Historia*, publicado por la Real Academia de la Historia de España; *Tradiciones peruanas* de Eleazar Boloña, compilación y prólogo de Alberto Tauro; y *Teoría e investigación del folklore* con prólogo de Alberto Tauro, editado por la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, en donde se encarga del capítulo referente a Antonio Ricardo.

Inéditos

Dejó inéditos: *Biografía, epistolario y memorias* de Andrés Avelino Cáceres; *El catálogo de gentilicios*; la edición ampliada de *Contribuciones a la historia del periodismo*; y la edición ampliada y actualizada de la *Enciclopedia ilustrada del Perú*.

El doctor Alberto Tauro del Pino falleció víctima de una repentina enfermedad el 18 de febrero de 1994, dejándonos el ejemplo de su infatigable capacidad de trabajo intelectual, de su versatilidad y de su gran amor y conocimiento del Perú cuyos frutos constituyen un importante don para todos los peruanos.

RICARDO ARBULU VARGAS

Don Ricardo Arbulú Vargas consagró 21 años de su vida a la Biblioteca Nacional, con amor y entera dedicación; se entregó también a la difusión de la cultura puneña y cultivó una hermosa amistad con Martín Adán, quien afirmó que el “*único hermano de padre y madre que yo he encontrado en el mundo es Ricardo Arbulú*”. Trabajo hasta el final de su vida en la biblioteca Pedro Benvenuto Murrieta, de la Universidad del Pacífico para cuyo procesamiento creó un esquema de clasificación.

Actuó como un orfebre de los registros bibliográficos sentando, con un equipo, las entradas de autoridad para el catálogo de autores personales e institucionales, peruanos y elaboró, coordinando con los bibliotecólogos de su entorno, la *Tabla Perú*, adaptación del sistema de clasificación de Melvil Dewey, para las necesidades de la bibliografía peruana.

Nació en Puno el 20 de noviembre de 1907, realizó sus estudios de primaria en el Colegio Nacional de San Carlos de Puno y la secundaria en la Deutsche Schule de Lima. Siguió estudios de Filosofía e Historia en la Universidad Católica, donde se graduó con la tesis *Proceso metafísico de la Independencia hispanoamericana* (1937). Estudió Derecho en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

Fue miembro de la primera promoción de alumnos de la Escuela Nacional de Bibliotecarios que tuvo como profesores al grupo de “Amigos de la Biblioteca Nacional del Perú”, bibliotecólogos que vinieron de Estados Unidos después del incendio de nuestra Biblioteca Nacional. Su vocación por el trabajo bibliotecológico se había ya manifestado, pues, desde 1932, desempeñaba el cargo de bibliotecario del hospital “Víctor Larco Herrera”, donde conoció a Martín Adán.

Biblioteca Nacional

En 1942 se inició como catalogador en la Biblioteca Nacional, acudiendo a un llamado, con un grupo de estudiantes universitarios que convocó el doctor Manuel Beltroy. Después del incendio, simultáneamente a los estudios de Bibliotecología, trabajó hasta altas horas de la noche con sus colegas de promoción, recuperando libros de los escombros, clasificando y catalogando

los volúmenes de la colección peruana, en la Escuela Nacional de Bellas Artes, donde se trasladó la Biblioteca Nacional, hasta que se terminó el nuevo local que se construía en ese entonces.

Posteriormente fue nombrado jefe del Departamento de Clasificación y Catalogación y en los últimos años Coordinador de la Biblioteca Nacional, cargo que desempeñó hasta 1973. En el ejercicio de sus funciones impulsó la organización y registro de la colección documental de la Biblioteca Nacional, de acuerdo a las normas internacionales vigentes, fomentando la adaptación de las mismas a las peculiaridades de las fuentes peruanas.

Al dejar la Biblioteca Nacional ejerció el cargo de director de la Biblioteca Riva-Agüero de la Pontificia Universidad Católica y desde 1980 se encargó de organizar y dirigir la biblioteca Pedro Benvenuto Murrieta, de la Universidad del Pacífico.

Docencia y distinciones

Ejerció la docencia en la Escuela Nacional de Bibliotecarios, teniendo a su cargo los cursos de *Clasificación y Técnica bibliográfica*, curso éste para el que escribió el *Prontuario de técnica bibliográfica* (1952).

En la Escuela Académico Profesional de Bibliotecología y Ciencias de la Información de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos dictó los cursos de *Introducción a la Bibliotecología y Ciencias de la Información* y el de *Procedimiento de la información*.

En el Centro de Instrucción Militar del Perú el curso de *Introducción a la filosofía*, de 1956 a 1968.

Fue delegado del Perú ante el Seminario de Bibliografía y Documentación Científica y Técnica que se realizó en México en 1960 y en la Conferencia Internacional de Catalogación efectuada en París, en 1961. En esos años asumió la presidencia de la Asociación Peruana de Bibliotecarios.

Promoción de bibliotecas

Indujo a la creación de la Biblioteca Popular "Marcos Fidel Suárez"

en la urbanización El Agustino y se preocupó por la creación de una biblioteca regional puneña, encargo que hizo a José Luis Ayala Olazábal, a quien entregó 300 fichas bibliográficas para sentar las bases de su catálogo. Esta biblioteca recibió el nombre de don Ricardo Arbulú, lamentablemente fue destruida tiempo después, según informa el mismo Ayala Olazábal. Alentó también la organización y sistematización de la Biblioteca Municipal de Puno, a través de cursos de capacitación, para lo cual encargó la labor a expertas bibliotecólogas, sus discípulas, Erlinda Chávez y Zorayda Loyola.

Puneñismo esencial

Puso de manifiesto su amor a Puno tanto en la compilación de textos de la literatura regional puneña, que coleccionó y mostraba con orgullo, como en la fundación del Instituto Puneño de Cultura (1956), desde el que desarrolló gran actividad en pro de la difusión de los valores culturales puneños; y, en los trabajos de investigación que realizó y que permanecen inéditos.

Nos ha dejado una importante obra *Punofilia en Lima*, cuyo texto está prácticamente listo para su impresión. Consta de 4 capítulos, el último de los cuales ha sido incorporado por sus familiares y amigos. El título significa: "Amor hacia Puno en Lima". El primer capítulo; *Opúsculos circunstanciales* compila escritos sobre Puno desde 1956 a 1993. El segundo *Ante la apacheta de los amautas*, reúne los discursos fúnebres pronunciados por él en las exequias de puneños notables como Federico More, Alejandro Peralta, Enrique Encinas, Pablo Iturri, Dante Nava, Emilio Romero, etc. El tercero *Recensiones, Puno en los textos*, esto es, prólogos de su pluma, a libros de puneños sobre Puno. El tomo cuarto acopia los discursos necrológicos que se pronunciaron en sus funerales y en los homenajes que se le hicieron posteriormente.

La Tabla de clasificación AB (Arbulú-Benvenuto), también inédita se preparó "en homenaje a Pedro Benvenuto Murrieta y para aplicarla a esta colección, en acuerdo mutuo con el donante, quien era, además de consumado bibliógrafo, un experto en el estudio, aplicación, crítica de los sistemas vigentes (DC, CDU, LC, etc.), de modo que su orden temático estuviera conforme al proceso evolutivo de las varias ramas de la cultura humana, esto es en buena cuenta con la historia universal, según ese crite-

rio histórico la colección estaría ordenada siguiendo las etapas sucesivas del desarrollo histórico de cada cual de sus sectores temáticos; los autores a su vez estarían subordinados según la respectiva época histórica durante la cual produjeron su obra escrita, en lugar de estudiarla según el orden establecido e históricamente inútil. Para simbolizar las divisiones de mayor jerarquía y extensión temática se ha elegido las primeras letras del alfabeto latino, luego se ha desarrollado en lo posible también históricamente los números dígitos utilizándose en algunos casos el punto decimal: A Religión, B Mitología, C Arte, D Lingüística y filología, E Literatura, F Filosofía, G Ciencia, H Técnica, J Ciencias Sociales, K Geografía, I y L Historia, N Omnia, R Referencias, S Bibliografía, T Hemeroteca, X Documentatoteca”.

Es autor además de documentos inéditos sobre la Biblioteca Nacional y la Escuela Nacional de Bibliotecarios que la familia y los amigos publicarán próximamente.

Sociedades

Fue miembro y secretario fundador del Instituto Peruano de Cultura Hispánica (1947-1979), de la Sociedad Peruana de Historia (1945-1978) y Presidente de la Conferencia de San Vicente de Paul de los Sagrados Corazones.

«Jorge Puccinelli Converso»

Falleció el 25 de mayo de 1995, habiendo trabajado en la Biblioteca Pedro Benvenuto Murrieta, prácticamente hasta el final de sus días.

Homenajes

Recibió un homenaje en vida el 5 de julio de 1973 que le ofrecieron los bibliotecarios, intelectuales, amigos y discípulos “*por haber sido elemento principal en la restauración y tecnificación de la Biblioteca Nacional, al término de su excepcional labor en 27 años consecutivos en dicha institución*”.

Los alumnos de la Escuela Académico Profesional de Bibliotecología y Ciencias de la Información de la promoción Pedro Zulen, de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, le rindieron un homenaje en la Facultad de Letras de dicha universidad. Una publicación conmemorativa, con

cubierta de madera, realizada por Orlando Corzo y Sabine Lumbreras, de circulación restringida, fue distribuida entre los participantes.

Recibió homenajes póstumos asimismo de la Universidad del Pacífico y del Instituto Puneño de Cultura. Podemos decir él que fue un bibliotecólogo ejemplar, un puneño esencial y un peruanista a carta cabal.

DON ALEJANDRO LOSTAUNAU ULLOA

Autodidacta paradigmático, podemos decir de él que fue gran bibliotecario y bibliógrafo excepcional. Trabajó cuarenticinco años en la Biblioteca Nacional, y en esas cuatro y media décadas se consubstanció con la bibliografía peruana. Sus conocimientos fueron muy apreciados por los investigadores de la cultura peruana, para quienes constituía la mejor fuente de consulta, por encima de los catálogos y las bibliografías existentes.

Nació en Lima el 4 de diciembre de 1904 y falleció el 5 de octubre de 1992, habiéndose dedicado a la actividad intelectual hasta la postrera etapa de su existencia.

Biblioteca Nacional

Ingresó a trabajar en la Biblioteca Nacional, el 22 de agosto de 1992, cuando era director el doctor Alejandro O. Deustua, de modo que conoció la vieja y la que se llamó nueva Biblioteca Nacional, organizada después del incendio de 1943, de acuerdo a los principios básicos de la flamante ciencia de la Bibliotecología. Se desempeñó como jefe de la Sala Perú, que hasta ahora aloja la colección peruana y peruanista y que constituye el núcleo de la Biblioteca Nacional; colección que don Alejandro conoció profundamente.

Docencia

Colaboró el doctor Alberto Tauro del Pino en la cátedra de Bibliografía Peruana, en Escuela Nacional de Bibliotecarios, desde 1949 hasta 1958, y al retirarse el doctor Tauro, siguió encargándose de los talleres de Bibliografía Peruana. Colaboró asimismo con el doctor Fernando Silva Santisteban, la doctora Josefina Ramos de Cox, el padre Rubén Vargas Ugarte, entre otros, hasta 1967. Fue don Alejandro para

sus alumnos el más entusiasta para el conocimiento de las fuentes de la cultura patria.

Instituto Riva-Agüero

Organizó y dirigió la biblioteca del Instituto Riva-Agüero de la Pontificia Universidad Católica del Perú, hasta la década del ochenta.

Publicaciones

Escribió diversos artículos de su especialidad, en los que fue plasmando sus conocimientos, sin embargo no nos dejó la obra integral que como bibliógrafo pudo haber preparado.

Es autor de *El desconocido manuscrito de Pereyra y Ruiz sobre Arequipa* (1946), *Luis Jerónimo de Oré: Descripción, sitio, tierra y población del Perú* (1951), *Enrique Torres Saldamando, historiador y bibliógrafo olvidado* (1956), *Dos ediciones de la crónica del Perú de Pedro Cieza de León* (1959), *Biobibliografía de Manuel Vicente Villarán* (1958), *Diego Fernández (El Palentino)*, (1963), *Índice por materias y autores de los XXV volúmenes de la Revista Histórica del Perú* (1964), *Biobibliografía del reverendo padre Rubén Vargas Ugarte* (1967), *Belaunde y su aporte bibliográfico a la emancipación de América* (1969), *Biobibliografía de Carlos Salazar Romero* (1971), *56 proclamas de curas en la emancipación* (1971), *El cronista Agustín de Zárate* (1972), *Bibliografía republicana, consideraciones en torno a su estudio* (1974), *Aspectos bibliográficos sobre el conflicto de 1879; los límites con nuestros vecinos, conflictos limítrofes; los límites por el sur; aspectos económicos; sobre el guano; obras generales; sobre la campaña del sur; estudios biográficos; publicaciones periódicas, fuentes bolivianas y chilenas*, (1979).

Escribió también *Domingo Nieto, el mariscal más joven que tuvo el Perú* (1980); *Arica: lucharemos hasta quemar el último cartucho* (1980) y *Los héroes del morro de Arica* (1980).

Como se advierte su valiosa obra revela un profundo amor al Perú, Alberto Tauro, Ricardo Arbulú Vargas y Alejandro Lostaunau Ulloa, con su amor por la patria, nos han dejado las más valiosas lecciones de peruanidad.



Biblioteca de Letras
«Jorge Puccinelli Converso»

José Russo, filósofo y maestro

Miguel Angel Polo Santillán
Departamento Académico de Filosofía

José Antonio Russo Delgado nació en Chiclayo en 1917, año significativo en el panorama mundial. Como joven inquieto y atento al tiempo que vivió, participó en la política como miembro del APRA, lo que le llevaría a prisión (1941) y luego a destierros (1944, 1948). Estudió filosofía en esta casa de estudios y posteriormente empezó su labor docente en colegios tanto en el Perú como luego en México.

Debido al destierro, concluye sus estudios de Filosofía en la Universidad Autónoma de México, donde tendrá distinguidos maestros como el filósofo español José Gaos y el filósofo mexicano Antonio Caso.

En 1946 presenta la tesis para optar el grado de Bachiller en Humanidades, titulada *Nietzsche y el problema del conocimiento*. Al siguiente año presenta la tesis para optar el grado de Doctor en Humanidades, titulada *Moral y vida en Federico Nietzsche*. Esta última tesis ganará el Premio Nacional de Fomento a la Cultura "Javier Prado" en el mismo año. También es ese año comienza su labor docente en esta universidad con el curso *Introducción a la filosofía* hasta que sufre destierro en 1948. Regresará al Perú en 1956.

En este intervalo hay tres eventos importantes en su vida, enseña Filosofía Contemporánea en la Universidad de San Carlos de Guatemala (1949-1953), luego trabaja como funcionario de la ONU en Nueva York (1953-1958) y además quizá en este período comienza su interés por el pensamiento oriental. Conoce la Misión Ramakrishna, una de las principales organizaciones hindúes que salieron de la India y difundieron la filosofía india, específicamente la filosofía vedanta advaita. Es a uno de los monjes de esta Misión que el Dr. Russo invitará luego al Perú a una serie de conferencias. Y otro personaje importante en la vida del Dr. Russo fue J. Krishnamurti, filósofo y educador indio con quien se entrevistó por esa época. El espíritu anarquista y librepensador del educador hindú hicieron que el Dr. Russo se interesase por él. Sabemos que uno de los manuscritos que ha dejado el Dr. Russo es una obra sobre este filósofo indio.

LETRAS (Lima), 94: 49-54, 1997.

Es necesario agregar que quizá por esa influencia adopte en ese período una actitud apartidista, la que permanecerá toda su vida.

Luego del destierro, regresará al Perú (1956) y se reintegra a la docencia en esta universidad donde enseñará los cursos de Introducción a la Filosofía, Metafísica, Ontología, Griego, Filosofía Antigua, Filosofía Moderna, Filosofía Contemporánea y sus respectivos Seminarios. Luego de dedicar 32 años ininterrumpidos, el Dr. Russo se jubila el año 1988. El maestro fallece el 27 de julio de 1997.

Como catedrático, el Dr. Russo fue maestro de varias generaciones y cada generación tiene un recuerdo especial y una opinión particular de él. Mi generación, específicamente mi promoción (1981), conoció a un Dr. Russo que ponía una gran pasión en sus clases, asequible a los alumnos, captando no sólo la calidad intelectual sino también humana de ellos. Pero uno de los rasgos característicos era su personalidad llena de energía, presencia que imponía respeto. Recuerdo un día de los años '80, cuando conversaba con él a unos metros de nosotros dos jóvenes comenzaron a discutir y a golpearse, entonces el Dr. Russo inmediatamente los separó y le dijo a uno de ellos: "Si quieres pegar, pégame a mí". Y esa actitud gandhiana puso perplejo al joven, se quedó sin saber qué hacer y tuvo que retirarse. Y es que esa personalidad enérgica y decidida infundía respeto tanto entre sus amigos como entre los que no lo eran.

«Jorge Puccinelli Converso»

Esa misma personalidad la volvió a experimentar cuando "desarmó" a un ladrón. Estábamos conversando en un parque cerca a su anterior casa en San Antonio cuando un joven se acercó con una navaja y nos pidió dinero. El Dr. Russo se paró y dijo con serenidad: "¿Por qué actúas así? Ven, siéntate y conversa con nosotros. ¿Tienes algún problema?". Ese acercamiento humano dejó sin voluntad y sin violencia al joven ladrón quien sin decir nada retrocedió y se fue.

¿Tenía el Dr. Russo una filosofía? Quisiera primero recordar las obras del maestro, luego los pensadores que más leía y finalmente señalar algunas características de su filosofía.

Las obras publicadas por el Dr. Russo son las siguientes:

- *Nietzsche, la Moral y la Vida* (1948).
- *Sobre la Paz y el Hombre* (1962).

- *Lecciones de Psicología General* (1962).
- *El hombre y la pregunta por el ser* (1963).
- *De filosofía, paz y religión* (1985).
- *Sócrates, problemas y mensaje* (1985).
- *El Principio* (Vol. I de la Colección Los Presocráticos, 1989).
- *Lo que es* (Vol. III de la Colección Los Presocráticos, 1992).

Además, existe una serie de artículos publicados entre los que podemos señalar los siguientes: "*Comentario a la tercera meditación cartesiana*" (1946), "*Genealogía e Historia en Vico*" (1946), "*Sentido Ontológico de la paz*" (1951), "*Luces de Heráclito el Oscuro*" (1958), "*Filosofía*" (1976).

Conocemos además que el Dr. Russo estaba preparando por lo menos tres obras que completarían la Colección Los Presocráticos: *IV Lo Múltiple (Anaxágoras, Empédocles)*, *V Los Átomos (Leucipo, Demócrito)*, *VI Los Hombres (Los Sofistas)*.

Entre los filósofos que considero influenciaron en el Dr. Russo podemos señalar a Heráclito, Parménide, Sócrates, Cusa, Pascal, Nietzsche, Heidegger y Krishnamurti. De cada uno de ellos asumió reflexivamente líneas de trabajo, con su propio estilo literario. Cualquier libro o artículo que se lea del Dr. Russo, encontrará que por su estilo literario no puede ser identificado con algún pensador.

«Jorge Puccinelli Converso»

A partir de lo anterior podemos decir que la filosofía del Dr. Russo tiene por lo menos tres características:

Primero es una forma peculiar de entender la filosofía. Para él la filosofía es un ver, un ver que transforma. Y no es una forma arbitraria de entender la filosofía, porque él la encuentra en los filósofos griego, en especial en los presocráticos. Nos dice el Dr. Russo: "ya Pitágoras y Platón vinculaban el ver y la acción, entendían que el ver de la filosofía lo acompaña como su subproducto una transformación; la del ser que ve: ese ver del conocer verdadero produce un cambio en el ser, diviniza" (*Letras*, 82/83, p. 10).

Esta forma de entender la filosofía hizo que los últimos 10 años, nuestro maestro volviera la vista a la religión, tanto en lecturas como en prácticas. Las últimas veces que fui a su casa en Roque Bologna, los libros que estaban a la mano (es decir, que estaba leyendo) eran obras de Ramana

Maharshi (místico hindú de principios de siglo), de Krishnamurti y de Nietzsche. Y es que el Dios sensible al corazón de Pascal (es decir, la religión) no se contrapone sino se complementa con la filosofía. En 1961, el Dr. Russo decía a los estudiantes universitarios: *"Al abrir los libros abrid también... los brazos y la conciencia y el corazón... sois el corazón del cerebro, la inteligencia que no sólo entiende sino, porque comprende, siente y sufre con los que sufren más amándolos y haciéndose abogada de ellos y trabaja por la transformación de su suerte"* ("Tolstoi, un hombre humanizado", p. 121).

El segundo rasgo característico de su filosofía es su crítica valiente y enérgica al *statu quo*. Y es que de Nietzsche rescata la propuesta de resaltar la actitud enérgica ante los poderes que opimen la grandeza de la vida humana, pero no asume la voluntad de poder. Recuerdo que la última conversación con el Dr. Russo, él nos decía que deberíamos revisar el concepto de voluntad que ha marcado tanto a Occidente. Desde Latinoamérica, Russo no deja de denunciar las injusticias, aun en sus libros de especialidad.

En su obra *Sobre la paz y el hombre* escribía: "¡Cuidado con los poderosos que os tientan al conformismo o al odio!", palabras válidas todavía hoy día. Y agregaba: "En lugar de conformismo lucha por la justicia. Y en lugar del odio, fraternidad. Respetad, por ser hombre, al que consideréis enemigo si no podéis amarlo. Así la lucha se hace ella misma ya triunfo" (pp. 121-122). Era inevitable para un hombre con la sensibilidad de Russo pronunciarse sobre los atropellos contra la vida humana (recuerdo que él promovió una declaración de protesta contra una matanza, creo que fue la de Uchuraccay).

Y tercer rasgo de su pensamiento era su especial interés en los filósofos griegos, Colocaba una especial pasión al enseñar a Heráclito en sus seminarios. Lamentablemente no pudo ver publicada su obra ya indicada. Su conocimiento de griego y de la literatura especializada hacían de sus clases casi un diálogo con los filósofos antiguos. Y es que él decía que no se debe hacer historia de la filosofía griega sino filosofía griega, es decir, filosofar con los filósofos que se exponen. Quien lea sus obras publicadas en vida (y ojalá pudiésemos decir también las publicadas póstumamente), veremos como el estilo del maestro hace que los pensadores presocráticos sean interesantes.

Para finalizar, creo necesario añadir que el espíritu del Dr. Russo era un espíritu libre. Libertad, aunque explícitamente no hablaba de ella, era lo que enseñaba su filosofía. Nos enseñaba a no seguir a nadie (por eso, al igual que Sócrates, él no tuvo discípulos, aunque le digamos maestro), iba contra el “sí señor” y es que no hay verdad que sea propiedad de alguien o de unos cuantos. Sólo un sentimiento de libertad radical puede colocarnos ante la presencia de la verdad, pero no una doctrina o ideología.

Termino como quizá le hubiera gustado a mi amigo y maestro Russo, citando a Sócrates: “Ya es tiempo de que nos retiremos de aquí, yo para morir, vosotros para vivir. ¿Quién lleva la mejor parte? Eso no lo sabe nadie salvo Dios” (Apología 41d-42). A-Dios maestro Russo.



Biblioteca de Letras
«Jorge Puccinelli Converso»



Biblioteca de Letras
«Jorge Puccinelli Converso»

Penal de muerte a la pena de muerte*

José Russo Delgado

Humanitarismo

Con frecuencia se habla de humanitarismos positivistas, materialistas, etc.: el término ha llegado a ser despectivo. Y parece haber un terrible malentendido cuando se atribuye a humanitarismos de tal o cual especie los argumentos en contra de la pena de muerte: estos no serían sino expresión de determinado humanitarismo, no tendrán mayor valor.

Humanitarismo es "ismo" de humanidad, de lo que caracteriza al hombre, de lo que el hombre es. Si en cuanto "ismo" puede acusar exceso, y aun, acaso, desviación, hay que no perder de vista este algo valioso que en él puede sobrepasarse o desviarse. Un humanitarismo positivista podría, pongamos por caso, no estar en lo justo en cuanto positivista ni quizá en cuanto humanitarismo pero sí al poner de relieve lo que es propio del hombre, el sentimiento de comunidad, de unidad humana. El humanitarismo positivista, cualquier humanitarismo tienen así un elemento que podemos llamar religioso, un elemento que es la religión misma si religión —como lo decía Tolstói— es todo aquello que une a los hombres. Entonces cada vez que, sobre todo, desde un punto de vista al parecer religioso se consideran despectivamente los humanitarismos, hay un vicio radical en la actitud, que resulta a fin de cuentas semejante a la de los dictadores cuando hablan de democracia y acusan de intentos dictatoriales a una oposición efectivamente democrática.

Zoología

Forma parte de ese elemento de verdad humana que hay en todo hombre el sentimiento de comunidad humana, de unidad esencial con los

* El presente artículo fue publicado en *Germinal*. Revista Universitaria, UNMSM, Año 3, julio-agosto de 1960, pp. 3 y 12.

más hombres: un hombre no es una isla ni una perla en un collar que pueda separarse o bien ser de este collar y no del otro: todos los hombres vivimos la aventura del hombre, la aventura de la existencia humana. La familia humana es una realidad y es una, aunque las superestructuras políticas y económicas no coincidan, por desgracia, con ella.

El sentimiento de fraternidad humana es justamente destacado en mil formas en los ideales más opuestos; para un gran pensador contemporáneo es por ejemplo fundamental en la democracia, pues sólo la fraternidad —dice— permite la conciliación entre la libertad y la igualdad. Sin ella una de estas destruiría a la obra y se destruiría la democracia.

El hombre tiene que mentirse a sí mismo para victimar al hombre, tiene que olvidarse de que a quien va a victimar es a un hombre; resulta revelador que la prensa, la radio, etc., preparen en cierta forma la aplicación de la pena de muerte hablando de “hienas”, “monstruos”, etc. Pero, no, esos desdichados siguen siendo seres humanos pese a sus repulsivos delitos.

Quien quiere la muerte de otro se pone en los ojos una venda semejante a la que se ofrece al reo en el momento de ser ajusticiado: se niega a ver un ser humano en el objeto de su afán homicida, al que se iguala, cabalmente en lo que tiene de homicida, queriendo él también una muerte.

«Jorge Puccinelli Converso»

Yerro

El argumento decisivo en favor de la pena de muerte, que sirve para impedir que se cometan crímenes no se ve confirmado por los hechos, las estadísticas no revelan el valor de escarmiento de la pena de muerte. Algunos datos: en los Estados Unidos, el Estado de Winsconsin, donde la pena de muerte fue, abolida desde 1854, es uno de los de más bajo índice de criminalidad, y si bien otro Estado donde tampoco hay ejecuciones desde 1847 como Michigan exhibe un índice de criminalidad relativamente alto, en Illinois, Estado vecino del último en que sí se aplica la pena de muerte, el porcentaje es más alto todavía. Los ejemplos podrían multiplicarse.

Cuando allá por el año de 1800 se colgaba a los carteristas en Inglaterra, ocurría a menudo que el acto público en que el carterista era ahorcado provocaba un gran concurrencia en que los carteristas hacían su agosto: los

carteristas ejercían sus actividades durante el ahorcamiento de carteristas que habían ejercido sus actividades durante el ahorcamiento, etc.

Estadísticas y hechos como los anteriores, de permitir llegar a una conclusión mostrarían que la pena de muerte es inconveniente, que con ella se obtiene lo contrario de lo que se desea. Si se prefiere no llegar a conclusión alguna porque las estadísticas son en verdad, dudosas ¿por qué aplicar castigo semejante, irreparable en caso de un error?

Negocio

En cuanto a la actitud de la prensa en general favorable a la pena de muerte hay que reconocer que los ajustamientos permiten un incremento de circulación y que los intereses económicos al parecer son siempre respetables. (Los intereses puramente humanos pueden en cambio considerarse "sentimentalismo", "humanitarismo", "positivismo", acaso comunismo).

No importa que no sean públicos los ajustamientos, la espectacularidad de que se les rodea resulta atractiva en grado sumo para la morbosa vanidad de los delincuentes. Por lo demás, la aplicación de la pena de muerte resulta tan poco ejemplarizadora como ese castigo que por lo regular reciben al final, sólo al final, la sexualidad ilícita y la violencia en las películas —americanas o no— que casi sin excepción no constituyen otra cosa que una incitación constante justo a la sexualidad ilícita y la violencia.

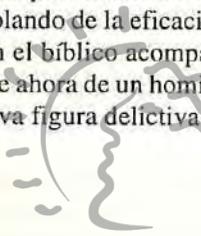
Frustración

La psicología nos enseña que cuando ocurre una frustración surge la tendencia a adoptar formas regresivas de conducta, más primitivas y menos inteligentes, a volver a antiguas, supuestas soluciones que resultaron ineficaces. Cuando se producen olas de crímenes en una sociedad, se experimenta ese sentimiento de frustración y surge tal tendencia que a menudo se abre paso y termina por triunfar, como sucedió entre nosotros con la reimplantación de la pena de muerte. Esta aparece como respuesta al clamor "hay que hacer algo", así sea tomar medidas ineficaces y hasta contraproducentes que en el fondo sólo satisfacen oscuros, irracionales sentimientos de compensación semejantes a los que ocasionan los crímenes más exe-

crables. Pero la pena de muerte no es, como se creyera, como se quisiera creer, medio de evitar tales crímenes.

Forma parte de la psicología del castigo obtener resultados pasajeros y nada más; apenas se borra la impresión del castigo los antiguos hábitos e inclinaciones vuelven a hacerse presentes y predominar. La pena capital, además, ejerce una fascinación morbosa, expresión extrema del impulso subconsciente de realizar aquello que se teme —el de los raterillos de hace siglo y medio en Inglaterra— que se da paradójicamente unida a la confianza del delincuente en poder burlar la ley.

Que mienta el delincuente para tratar de defenderse es cosa que debe esperarse, pero no dejemos que la sociedad mienta —o se engañe así misma, para el caso da igual— hablando de la eficacia de la pena de muerte. En este caso se confirma también el bíblico acompañamiento de la mentira por el homicidio, aunque se trate ahora de un homicidio cometido por el Estado y no previsto en la respectiva figura delictiva del Código Penal.



Biblioteca de Letras
«Jorge Puccinelli Converso»

Réquiem por la informalidad

Fernando Bobbio R.*

Departamento Académico de Filosofía

JOSÉ MARÍA

in memoriam

La vida es una incesante búsqueda de (o lucha por conseguir) cierto equilibrio o estabilidad que, a penas alcanzando, empieza a perderse o deteriorarse. En los organismos individuales este estado ideal se llama homeostasis¹; y el proceso por el que esta homeostasis se logra, se pierde, se recupera y se vuelve a perder es el ciclo homeostático o ciclo motivacional.

La homeostasis se refiere a la totalidad de los factores que afectan a un organismo dado; pero, para poder graficar el proceso, aislemos una variable, el hombre. Un individuo está, en un momento dado, completamente saciado pero, al cabo de algunas horas, A) empieza a sentir hambre; esta sensación (o necesidad) lo impulsa a B) la búsqueda de comida; la obtención de ésta significa C) la satisfacción de la necesidad, la saciedad u homeostasis. Con el paso del tiempo, la necesidad reaparecerá y el proceso se repite a lo largo de toda la vida del individuo.

A nivel de las sociedades, se puede establecer una analogía entre la homeostasis y ese estado de satisfacción o, cuando menos, de tranquilidad que existe entre los estados o entre los diversos grupos que conforman un estado y que se denomina *status quo*.

(Y entre los individuos —o las familias— que integran la sociedad, se establece el *status vitae*). El *status quo* se sanciona o reconoce en el orden legal de cada Estado o en el orden legal internacional.

* Profesor Emérito.

1 W.B. Cannon, *The Wisdom of the Body*. N.Y., Norton, 1932.

Con la homeostasis, el *status quo* (o el *status vitae*) está en constante cambio. Debido a la tendencia a la motorrecepción², sólo notamos o notamos sobre todo los cambios bruscos, rápidos, violentos o sanguinarios. Ya hace más de veinticinco siglos la Musa Jonia reconoce que *πτόλεμος* es rey y padre de todo y, hasta hace poco, el slogan de este siglo agonizante ha sido que la violencia es la comadrona de la historia. Pero también hay cambios graduales, lentos y pacíficos.

¡Oh Lima, oh dulce Lima, ciudad de los amores
en ti sí que los tiempos pasados son mejores!

En pleno siglo XX, Lima dormitaba su secular sueño subtropical. Cierta que había sufrido saqueos, matanzas, revoluciones, invasiones y hasta la ocupación de ejércitos extranjeros (argentinos, chilenos, colombianos, chilenos nuevamente) pero, pasadas esas conmociones, las tres veces coronada ciudad de los virreyes volvía a su letargo. El Poeta suspiraba por los tiempos idos, cuando “el virrey constelado de medallas el pecho // penetraba a los sones del broncíneo clarín” en lo que todavía se considera la casa del Pizarro.

Poetisas y poetisas rascaban su guitarra (siguen haciéndolo) invocando la brisa perfumada que pasea del puente a la alameda y añorando las cabalgatas del barranco a los amantades. En uno de los mayores alardes de este despliegue de bucafería; uno de los mejores literatos nacionales reduce el Perú a su inmodesta persona.

Pero si “Lima es el Perú” nunca fue cierto, sí lo es que Lima expoliaba al resto del país sin retribución alguna. Los poquísimos servicios de salud o educación se encontraban en casi todos concentrados en la capital, mientras que el resto del país vegetaban en el más absoluto abandono. Recién en la segunda mitad de este siglo un presidente toma conciencia de este hecho y empieza a tratar de remediarlo.

En forma casi simultánea, movidos por ese abandono en que los sucesivos desgobiernos de la república tenían asumida a la inmensa mayoría de los peruanos, Lima empieza a ser invadida por oleadas de provincianos que buscan mejores condiciones de vida y oportunidades de progreso para

2 J. von Uexkull, *Ideas para una concepción biológica del mundo*. Madrid, Calpe, 1922, p. 158ss.

sus hijos. Estos invasores se establecieron dónde y cómo pudieron. Pero todo terreno, así esté deshabitado, desaprovechado, descuidado o abandonado tiene propietario (por ello, *filius hominis non habet ubi caput reclinet* y, a veces, tampoco lugar para sus cenizas); así pues, la primera reacción fue tratar de desalojar a los recién llegados. Pero esto no fue posible. Así nacieron los barrios marginales o barriadas o pueblos jóvenes o asentamientos humanos que rodean la ciudad y cuyo surgimiento ha continuado casi hasta hoy pues, en la década anterior, grandes masas de campesinos fueron desalojados de sus tierras por la violencia terrorista que los obligó a buscar la relativa seguridad de las ciudades, sobre todo la de la capital.

Pero no basta con tener una vivienda, se necesita también una fuente de ingresos. Descartada la agricultura (su ocupación tradicional), están las fábricas y la construcción para dar empleo a la enorme masa de inmigrantes desocupados; pero la demanda de trabajo es mucho mayor que la oferta.

Entonces, demostrando que su laboriosidad e iniciativa valen tanto (o más) que la de los inmigrantes extranjeros (y mucho más que las de ese malhadado híbrido que es el criollo), los inmigrantes del Perú profundo también invadieron el comercio y la pequeña empresa cuyo ejercicio estaba reservado casi exclusivamente a europeos o asiáticos (y a su acriollada descendencia). Lo hicieron careciendo de antecedentes, de recursos materiales y de ayuda. Más bien tuvieron que enfrentar o esquivar (y esto más que lo otro), las mil y una artimañas con las que la burocracia hispana (colonial o republicana) pretende (y muchas veces lo logra), anular la iniciativa y el espíritu de empresa de sus súbditos.

Para evitar las vallas puestas por esta burocracia ineficiente, haragana y envidiosa, cuyo "favor" se obtiene por la coíma, la actividad de estos nuevos comerciantes y pequeños empresarios tuvo que ser informal. Su surgimiento y su consolidación fue un proceso gradual y pacífico de casi cuatro décadas en las cuales las máximas autoridades (varios alcaldes y más de un presidente), les concedieron status quo de reconocimiento casi oficial.

Además, el éxito logrado (que hizo de la informalidad objeto de estudio de varios trabajos muy serios el más famoso de los cuales fue *El otro Sendero*), permitió que el comercio y la pequeña empresa informales fuesen el principal mecanismo económico que, aquí en Lima, permitió que

miles de peruanos pudiesen paliar los efectos de la crisis que en la novena década de este siglo, se agudizó en forma catastrófica. De no ser por las posibilidades que ofrecía la actividad informal, varios miles de jóvenes hubiesen tenido que optar entre morir de hambre o dedicarse a la delincuencia (y, ¿por qué no a la delincuencia terrorista?).

No es, pues, aventurado afirmar que este sistema incoherente en que vivimos cuyos “paladines” (el alcalde entre ellos), denominan democrático, liberal, humanitario y católico a un tiempo, que arrasó con aplanadoras los puestos de los informales y que, sin ninguna consideración desalojó a hombres, mujeres, niños y ancianos a bombazos, manguerazos y garrotazos y que, de haber habido una reacción a ultranza, no hubiese dudado en balearlos (y llamarlos terroristas), debe su supervivencia, en alguna medida, a que sus víctimas de hoy, ayer no quisieron (no pudieron o no se atrevieron) a ser sus víctimas.

La violencia que las “fuerzas del orden” (la policía y los “cascos azules”), azuzadas por el alcalde y sus acólitos, emplearon contra estos pacíficos comerciantes y sus familias, fue algo inédito en nuestro medio y superó con mucho, tanto en amplitud como en intensidad, la que nos muestra la televisión cada cierto tiempo para recordarnos las atrocidades de los terribles nazis contra los pobres comerciantes judíos. Y todo esto ocurrió con el atronador aplauso de una claqué mercenaria y ante la indiferencia del resto de la población.

El único coherente de los actores fue el alcalde que puso en práctica el programa “doctrinario” pepecista que sólo admite la gran empresa. Las anteriores “autoridades” que habían aceptado y casi oficializado la informalidad callaron a rabiar. El ex-presidente que se afana en parlotear cuantas veces puede, enmudeció. Y, en el colmo de los colmos, el ex-alcalde stalinista (o ex-stalinista) que, debía haber marchado con los empleados municipales despedidos y con los informales en trance de ser desalojados, sólo se “sacrificó” mirando tras el ex-pepecista en defensa de su propia estabilidad laboral (y...¿de un pequeño incremento para sus depósitos bancarios?).

Los antiguos colegas de estos dos personajes (que serían pintorescos de no haber sido nefastos para los peruanos), que todavía sobreviven, también eludieron el problema con toda decisión y valentía.

En todo caso, si pecaron por omisión en este asunto, muy poco después se reinventarían cuando, recordando que son charlamentarios elegidos por el pueblo para defender sus derechos, se enfrascarían en un ardoroso debate en torno a cuál de las partes (Summers o Tribschers o algo así), eran los accionistas mayoritarios en un negocio de muchos millones de dólares. Por supuesto que esto sí es del más profundo y auténtico interés nacional. En cambio que un Huamán o una Poma pierdan su lugar en una acera (que debe estar “limpia”) y queden sin poder ganar algo con que alimenta a sus hijos eso, carece de importancia.

El amparo, la defensora, la madre de los pobres, de los débiles, de los oprimidos de los desvalidos recordó a tiempo la prescripción de su maestro (*regnum meum non est de hoc mundo*), que una de sus reglas es el silencio y que, por último, los pobres (y mientras más míseros mejor), ya tienen asegurado el reino de los cielos (*regnum dei*) y, así, ¿para qué quieren más? En cambio, los pobrecitos capitalistas sí requieren el pronunciamiento de los pontífices; así pues, también la iglesia intervino en el litigio de los millones.

Finalmente, la llamada “libertad de prensa” sirvió para que los mercenarios que la perpetran gastasen sus plantas aplaudiendo a rabiar el abuso, la prepotencia y la violencia con que fueron despojados y desalojados los comerciantes informales y sus familias.

«Jorge Puccinelli Converso»

REQUIESCAT IN PACE

La cuestión está concluida y esa informalidad muerta. (Pero el cadáver ¡ay!, ya está muerto) Pero, ¿fue necesario perpetrar ese asesinato?, ¿cuáles fueron sus motivos?

Hay varias razones por las que no se debió haber terminado con el comercio informal en Lima (medida que han copiado servilmente los demás alcaldes). La primera que salta a la vista, es la de la forma en que se perpetró el crimen. No hay ninguna justificación racional para excusar la violencia casi bélica con que rompió un status quo que había sido alcanzado en forma paulatina y pacífica a lo largo de varias décadas y que había sido respetado por todos los alcaldes anteriores.

Esa tremenda dosis de violencia que hemos presenciado ha contribuido (seamos o no conscientes del hecho), a envenenar aún más nuestras mentes y, en un grado mucho mayor y difícilmente detectable por ahora, la de los menores. No se ha tratado de los soldados de dos países en guerra y, ni siquiera, de policías contra delincuentes. Ha sido la mera violencia de la fuerza contra la necesidad.

En segundo lugar y esto es más importante, pese a los éxitos de los últimos años, la crisis no ha sido superada. Somos uno de los países latinoamericanos (lítemos la comparación para no deprimirnos), con un mayor índice de pobreza extrema. La desocupación y el subempleo campean en nuestras ciudades. El comercio informal paliaba en algo esta situación. Es cierto que algunos de los comerciantes informales se han formalizado, pero no es el caso de la mayoría que ha pasado a incrementar las filas de desocupados o de subempleados. (Y no es muy difícil que la desocupación conduzca al delito).

Desde que empezaron las invasiones de provincianos, los buenos limenses estuvieron proyectando cómo deshacerse de estos nuevos e incómodos vecinos. En un relato bastante bien logrado (y lleno de enseñanza)³, vemos a una *old lady del ancient régime* (la mamama del narrador) que, yendo por el "jirón", manita con manita con su nietecito, le va contando cómo era Lima varias décadas atrás, "cuando no estaba llena de tanto cholo apestoso".

Biblioteca de Letras
«Jorge Puccinelli Converso»

Tratando de remediar tan catastrófica situación, ya en los lejanos cincuentitantos, un legislador propuso dar una ley prohibiendo a los peruanos a moverse de su lugar de origen. Como es obvio, no puede formalizarse una propuesta de este tipo; pero pueden tomarse medidas que, directamente, lleven a este objetivo. La principal acaba de ser dada sin que muchos se percaten de ello. Por lo pronto, la vieja dama ya podría estar *happy* (como lo está toda la huachafería limeña que, motorizada, pasa y repasa por las estrechas calles del centro polucionando el ambiente cada vez más).

Así pues, el alcalde ha "limpiado" la ciudad; pero no de basura, sino de gente. Ya no están los comerciantes informales (casi todos de origen andino) que "ensuciaban" calles y plazas, parques y avenidas. Los servios, menos hipócritas que los limeños, dirían que se halogrado la "limpieza étnica" de la ciudad.

3 Jaime Bayly, *Los últimos días de La Prensa*. Lima, 1995.

Esta "limpieza" se relaciona directamente con el slogan oficial del alcalde: "Lima renace, su gente lo hace". Se nos informa que la ciudad ha estado muerta; ¿cuándo?, cuando las calles del centro estaban atestadas de gente (vendedores, compradores, transeúntes). Con su varita mágica el alcalde hace renacer Lima: aceras casi vacías y pistas repletas de tubos de escape arrojando sus gases letales a toda velocidad.

El slogan sería insultante si hubiese sido pensado; pero nuestras expresiones no sólo salen del cerebro; pueden salir del corazón, del hígado y, aún, de los bolsillos. Y allí radica el fondo de la cuestión que empezó como intento no deliberado de andinizar la ciudad en su punto neurálgico, el comercio. Con su agudeza habitual Pablo Macera se percata de este fenómeno y lo mira con optimismo⁴, pero no imaginó la violencia criminal con que terminaría este experimento no planeado que fue el choque (no buscado por quienes sólo pretendían sobrevivir en una ciudad que les era tan angosta como ajena), entre dos *Weltanschauungen* incompatibles.

Una basada en el tratado humano entre dos personas que truecan o regatean; la otra, que sólo acepta una relación deshumanizada entre el comprador y la caja registradora (la cajera es una simple intermediaria). Este proceso culmina con la "relación" plenamente onanística (que ya funciona parcialmente) del cliente con los cientos de máquinas que serán sus únicos "interlocutores" en un inmenso galpón "limpio" de cualquier otro ser humano.

Finalmente remarquemos que no sólo es la eliminación de un *modus vivendi*; se corta de raíz (y de eso se trata), la posibilidad de que los provincianos entren a Lima. Es la negación de lo que antropólogos, etnólogos o sociólogos piden para los inmigrantes que llegan a la ciudad (en países como el nuestro), estaciones de aclimatación en que se vayan adaptando al nuevo medio).

En lo sucesivo, los provincianos que lleguen a Lima, si bien pueden contar con las viviendas de sus familiares, carecerán, casi en absoluto, de la posibilidad de mantenerse. La canción de la Sonora Matancera es demasiado optimista (Cuatro puertas hay abiertas, para el que no tiene dinero, /el hospital y la cárcel, la iglesia y el cementerio).

4 Entrevista reproducida en el *Directorio de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos*.

Las iglesias nunca han estado abiertas al pobre (excepto en el más superficial de los sentidos); y hospitales y cementerios cobran por ingreso y por estacionamiento.

Al inmigrante provinciano en Lima ya sólo le queda, además de “mendigar o morir”, la posibilidad de delinquir y terminar en la cárcel, la única institución cuyas puertas ha mantenido siempre abiertas para el pobre la civilización cristiana.

Por ello conviene recordar el cristianísimo interés demostrado por el alcalde hacia los más necesitados. Casi simultáneamente al desalojo de los informales, se ejecutó también la remodelación de la plaza de armas. Con lo que allí se gastó innecesariamente (fue el único rincón cuya limpieza y ornato se respetaron siempre), bien pudieron haberse habilitado puestos (gratuitos o a precios muy bajos), para todos aquellos (un buen número) que, por falta de recursos, no pudieron adquirir alguno de los que se les ofrecieron.

Llegamos a una de las “justificaciones” del desalojo, el argumento de la limpieza y el ornato de la ciudad. Pero no es muy difícil responder que para imponer y mantener la limpieza, lo que se requiere es un buen servicio de limpieza de los lugares públicos, nada más.

En cuanto al ornato, lo sensato, en un país tan pobre, es posponer las ansias ornamentales. No es coherente tener una ciudad cuyo ornato y lujo iguale o superen a los de cualquier otra ciudad, con jardines versallescos, plantas exóticas y juegos de agua multicolores, cuando la gran mayoría de los habitantes del país viven en la pobreza y un buen porcentaje en la pobreza extrema o miseria, es decir, crónicamente enfermos y al borde de la inanición. Que Lima ya tenga enclaves en los que sus hábitos puedan sentirse en Miami (su patria “espiritual”), no significa que toda ciudad tenga que convertirse en una réplica de *disneyland*.

El argumento “limpieza/ornato” está íntimamente ligado al supuesto interés por atraer a los turistas. “¿Qué dirán los turistas de una ciudad tan descuidada?”, podría preguntar la cándida abuelita (¿no se habría llamado Eréndira?), del narrador ya mencionado. La cuestión es menos ingenua y más profunda; la ciudad, ¿es de los turistas o de los peruanos? La respuesta ha sido dada, se ha desalojado a los peruanos de las calles de la ciudad para que los

turistas puedan pasear sin ninguna incomodidad y apreciar las bellezas ciudadinas. Pero también hay otro aspecto que se suele ocultar, el atractivo de Lima para el turista es un mito. El turista pasa por aquí porque está obligado; si pudiese ir directamente al Kosko o a Huaraz (para citar sólo dos destinos más apetecibles que Lima), lo haría, sin ninguna duda y demostrando un mínimo de buen gusto. Casi todas las "grandes" ciudades de hispanoamérica son copias de segunda categoría (o tercera) del urbanismo español que, a su vez y salvo en las zonas de fuerte influencia árabe, es uno de los menos interesantes de Europa.

La otra cuestión, si Lima es de los autos o de los peatones (que somos la inmensa mayoría de los peruanos), también ha quedado zanjada del modo más inconveniente y desventajoso; aunque el propio afán de salvar o conservar la ciudad aconseja prohibir la polución provocada por los motores de los carros que se han lanzado al centro en masa y a toda velocidad.

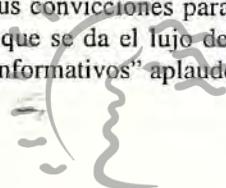
El único argumento que podría parecer serio es que el comercio informal elude los impuestos y fomenta el contrabando; pero tampoco es consistente pues, por primera vez, hay un organismo que está controlando correctamente (y quizá incluso con demasiado rigor), que los ciudadanos cumplan con sus obligaciones tributarias. La Sunat no hubiese tenido ninguna dificultad en integrar esos informales a su lista de tributarios.

En cuanto al contrabando, su control es incumbencia de las aduanas; que siempre haya existido no es, en absoluto, responsabilidad de los comerciantes informales que, simplemente, aprovecharon una situación (un *status quo* ilegal) preexistente que continúa y continuará. Además, dentro de la más plena legalidad, hay todo un ejército de empleados de las compañías de aviación que entran y salen del país a toda hora y a los que les está permitido ingresar cierta pequeña carga que no les está prohibido (sería imposible hacerlo) comerciar.

Casi todos los peruanos que hacen turismo también aprovechan para negociar muchas de las cosas que traen legalmente y que, supuestamente, son para su uso personal. Por si fuese poco, no es muy difícil sobrepasar en algo los límites legales e incrementar el negocio. Así, hay muchos turistas que costean sus *tours* con lo que traen y venden. Esta es una informalidad (no legalidad) que nadie menciona y cuya erradicación nadie pide.

Para terminar, la última medida del alcalde, el desalojo de los vendedores de comida de la avenida Grau nos recuerda a María Antonieta; se dice que oyendo a los pobres pedir pan y creyendo que se trataba de un capricho extravagante de esas gentes, les explico que si no tenían pan a la mano, abriesen sus alacenas, sacasen las tortas allí guardadas y las comiesen. En nuestro caso, nuevamente se trata del ornato y la limpieza condimentado, además, con el pretexto de la salud. No se ha mencionado, pero podría agregarse el del buen gusto; cómo pueden estas gentes comer en la calle, en medio de la suciedad, del polvo que trae el viento y del humo de los carros; tan fácil que es avanzar unas cuantas cuadras y tan bien que se puede comer en el Sheraton.

En el Estado moderno, los dueños del poder se toman “libertades” que los reyes jamás se permitieron. Y si un pretendiente tuvo que rebajarse a oír misa en contra de sus convicciones para sentarse en un trono, aquí tenemos un pretendiente que se da el lujo de desoír a los pobres. Y los dueños de los negocios “informativos” aplauden a rabiar.



Biblioteca de Letras
«Jorge Puccinelli Converso»

Filosofar científicamente y encarar la ciencia filosóficamente*

Mario Bunge
Universidad de McGill (Montreal)

1. *El lugar de la epistemología en la universidad argentina*

Es fácil advertir cuán modesto es el lugar que actualmente ocupa la filosofía de la ciencia en nuestras universidades. Si se exceptúan los pintorescos cursos de "epistemología de la ingeniería" de años recientes, la filosofía de la ciencia se enseña solamente en las facultades de filosofía, y en éstas no ocupa un lugar importante. ¿Qué importancia puede dársele a uno de los pocos cursos de filosofía sistemática que figuran en un plan de estudios que parece confeccionado a la medida de especialistas en filosofía grecorromana y medieval?, ¿qué importancia puede tener un único curso de filosofía de la ciencia, comparado con todos los cursos de filosofía y de lenguas muertas? Es una de tantas materias, acaso la más humilde de todas.

Tan poca importancia se le asigna a la filosofía de la ciencia en nuestra universidad, que el estudiante es lanzado a ella inerme. No se le dota, por ejemplo, de nociones científicas de nivel universitario; no se le equipa con las herramientas de la lógica moderna y del análisis lógico del lenguaje; del alemán y del francés. Es claro que a menudo se hallaba consuelo en la circunstancia de que tampoco se exigían estos requisitos elementales a quienes enseñaban la materia o simulaban hacerlo.

La filosofía de la ciencia está arrinconada en el plan de estudios y, en general, en el panorama filosófico del país. Entre nosotros no se considera deseable que el filósofo se inspire en el modo del proceder científico, quien comienza por los hechos, luego los describe y más tarde fórmula hipótesis y

* Clase inaugural del curso de Filosofía de la Ciencia en la Facultad de Filosofía y Letras, Buenos Aires, 5 de abril de 1957. Reproducimos el texto publicado en: *Proceso*. Revista de la Federación de Estudiantes de la Universidad Agraria La Molina (Lima). Nº 1. 1968-1969, pp. 24-32.

construye teorías para explicarlos; después deduce de ellas conclusiones particulares verificables, recurre eventualmente a nuevas observaciones o a nuevos cálculos y contrasta sus conclusiones con estos resultados; y finalmente, si lo halla necesario, corrige sus conjeturas sin compasión. Este severo carácter autocorrectivo de la investigación científica tradicional, la que siempre titubeaba en formular conjeturas sin fundamento y sin verificación.

Entre nosotros apenas se considera interesante la riquísima problemática filosófica que suscita la ciencia; para algunos, dicha problemática es demasiado estrecha, para otros demasiado árida, y para la mayoría de los filósofos y científicos ella apenas existe: se cree vulgarmente, en efecto, que la ciencia carece de problemas filosóficos y que no es más que una máquina de buscar datos. Entre nosotros suele encontrarse más cómodo adoptar una postura especulativa y de desprecio por los hechos y que haga pleno uso de los instrumentos de la razón: es más fácil proclamar la bancarrota de la razón y las limitaciones de la ciencia, anunciando que se está en posesión de fórmulas definitivas, o bien de una peculiar intuición que ahorraría el trabajoso camino de la investigación. Se busca la explicación última de todas las cosas sin atender a las explicaciones provisionales y perfectibles de la ciencia.

¿A qué se deben el descuido de la epistemología y el desdén por la actitud entre nosotros?

Biblioteca de Letras
«Jorge Puccinelli Converso»

2. Algunos de los motivos del atraso de la epistemología en Latinoamérica

La epistemología apenas se cultiva en Latinoamérica, y ni siquiera goza en ella de buena reputación. La reputación ambigua de la epistemología en estas tierras parece deberse, entre otros, a los siguientes motivos:

a) En nuestro medio aún no se ha difundido la noticia de que la ciencia se está convirtiendo en el núcleo de la cultura moderna; ni suele estimarse que para filosofar con sentido, rigor y fruto en pleno siglo XX, sea necesario estar al corriente de las grandes conquistas y de los grandes problemas de la ciencia, así como adoptar una actitud científica ante los problemas filosóficos.

b) Durante el último medio siglo han proliferado en Europa, y se han exportado a Latinoamérica, las corrientes irracionistas. Al negarse la

razón y exaltarse en su lugar la intuición, al rechazarse el dato fundado y abrazarse el mito, se niega la ciencia, que es un enfoque racional del mundo; y por consiguientes se niega la epistemología, que es la teoría de ese enfoque racional de los hechos materiales y espirituales. En algunos países, el irracionalismo moderno puede interpretarse como símbolo de decadencia social; en nuestra América, tan necesitada de razón, esa mercancía importada goza del gran consumo porque es el complemento intelectual del analfabetismo y del atraso técnico y científico. El irracionalista europeo puede tolerar la ciencia a condición de que no conforme la visión del mundo: la *Weltanschauung* ha de seguir siendo mítica y no científica, pues quien conoce algo acerca del reloj del mundo puede pretender corregir su atraso. Entre nosotros, la prédica irracionalista es menos compleja: es el complemento filosófico de las pretensiones por retornar a la Colonia, a la economía pastoril, a la cultura tradicional de corte predominante histórico-literario. No es dable esperar estímulos a la investigación epistemológica en un medio donde las corrientes oscurantistas gozan de mayor prestigio y poder que las iluministas, en un medio donde se habla más de la pretendida crisis de la ciencia que de sus éxitos.

c) El nivel científico de Latinoamérica es bajo, aunque sube rápidamente. Tenemos un notable déficit de científicos: necesitamos con angustiosa urgencia matemáticos, físicos, químicos, biólogos, psicólogos y sociólogos que contribuyan a la explotación racional de nuestras riquezas, a suplir nuestras deficiencias económicas y a superar la etapa de la cultura colonial. ¿Cómo asombrarse de que entre los escasos científicos latinoamericanos, recargados de tareas de toda índole, no haya surgido un número ponderable de epistemólogos? Presumiblemente, diez de cada cien científicos suelen tener inquietudes filosóficas, y de estos diez apenas uno se resuelve a encararlas de manera sistemática. En países cuyos científicos puros no llegan a mil, apenas puede esperarse que haya diez epistemólogos.

d) Los filósofos de tipo tradicional no son los últimos escépticos acerca de la utilidad de la epistemología, también la mayoría de los científicos suelen considerarlo pasatiempo de profesores jubilados o de discutidores sin prisa por alcanzar resultados "positivos". Es un hecho que, hasta una veintena de años, casi todos los científicos que abordaban cuestiones filosóficas lo hacían al promediar su carrera o al terminarla. Este fenómeno no se debe solamente a la información unilateral que suele reci-

bir el especialista: en parte se debe a que, para poder advertir la existencia de problemas filosóficos en el seno mismo de una especialidad científica, y para dedicarse a abordarlos, se necesita adquirir cierta experiencia y despojarse, así sea transitoriamente, de la prisa juvenil que reclama la obtención de resultados inmediatos aun a costa de profundidad de su comprensión. Esta prisa es particularmente justificable entre nosotros: nuestros científicos, en su mayoría jóvenes, tienen aguda conciencia de que la América Latina no terminará de incorporarse al mundo culto mientras la aventura bélica, política y deportiva gocen en ella de mayor prestigio y protección que esa estupenda aventura intelectual que es la ciencia. Pero tarde o temprano nuestros investigadores advertirán —como las ha ocurrido a todos los científicos de primera línea— que quien encuentra grandes soluciones es quien enfoca los problemas con más amplitud, quien adopta una actitud filosófica ante la ciencia, es decir, quien sitúa al problema dado en su contexto más amplio y está dispuesto a revisar los fundamentos mismos de las teorías o de las técnicas. Así nació la ciencia moderna y así renovó en el curso del último siglo.

Todas estas circunstancias contribuyen a crear un clima poco propicio a la investigación epistemológica. Afortunadamente todas ellas son sólo aspectos de nuestra inmadurez económica-social y cultural, por lo tanto, es dado predecir que habrán de extinguirse a medida que nos desarrollemos.

«Jorge Puccinelli Converso»

Pero ya es hora de averiguar qué se entiende por epistemología.

3. Filosofía y ciencia

Cuando decimos filosofía y ciencia, el signo “y” puede significar la afirmación simultánea de ambos términos, o bien una relación cualquiera entre ellos. Si queremos ser más precisos, debemos recurrir no ya a una conjunción, sino a las preposiciones, por figurar éstas entre los equivalentes lingüísticos de las relaciones lógicas. Juguemos, pues, un rato con las preposiciones, como una de las maneras de averiguar el nombre más correcto de nuestra disciplina.

Empecemos por “de”. Si decimos filosofía *de* la ciencia, damos a entender que se trata del examen filosófico de la ciencia: de sus problemas, métodos, técnicas, estructura lógica, resultados generales, etc. Y así es: de

todo esto se ocupa la epistemología; pero también de algo más. Probemos “en”. Por ‘filosofía en la ciencia’ –o, más exactamente, ‘filosofía de la filosofía en la ciencia’– debiéramos entender, quizá, el estudio de las implicaciones filosóficas de la ciencia, el examen de las categorías e hipótesis que intervienen en la investigación científica o que emergen en las síntesis de sus resultados. Por ejemplo, las categorías de materia, espacio, tiempo, transformación, conexión, ley y causación, e hipótesis tales como “La naturaleza es cognoscible” o “Todos los sucesos son legales”. De acuerdo: también de esto se ocupa la epistemología; y sin embargo no basta. ¿Qué nos dirá la expresión ‘filosofía desde la ciencia’? Sugiere que se trata de una filosofía que hace pie en la ciencia, que ha sustituido la especulación sin freno por la investigación guiada por el método científico, exigiendo que todo enunciado tenga sentido y que la mayoría de las aseveraciones sean verificables.

Y ¿qué designa ‘filosofía con la ciencia’? Esta expresión sugiere –ambiguamente– que se trata de una filosofía que acompaña a la ciencia, que no se quede detrás de ella, que no especule sobre el ser y el tiempo al margen de las ciencias que se ocupan de los distintos tipos de ser y de acaecer; que es, en suma, una disciplina que no emplea conocimientos anacrónicos ni trata de forzar puertas ya abiertas. Examinemos, por último, la expresión ‘filosofía para la ciencia’. Sugiere una filosofía que no se limita a nutrirse de la ciencia, sino que aspira a serle útil al señalar, por ejemplo, las diferencias que existen entre la verdad de hecho y la proposición que es verdadera o falsa independientemente de los hechos: será ésta una filosofía que no sólo escarbe los fundamentos de las ciencias para poner en descubierto las hipótesis filosóficas que ellas admiten en un momento dado, sino que además aclare la estructura y función de los sistemas científicos, señalando relaciones y posibilidades inexpresadas.

Todo esto es, en efecto, la epistemología: su filosofía *de, en, desde, con* y para la ciencia. Para ser equitativa con las cinco preposiciones con-
vengamos en no emplear ninguna de ellas, eligiendo en cambio un término único que posea todos esos significados. ¿Por qué no es *epistemología*, que etimológicamente significa teoría de la ciencia? O ¿por qué no *metaciencia*, que significa ciencia de la ciencia? Cualquiera de estas denominaciones tiene la ventaja de que no reduce el ámbito de la disciplina en cuestión a un capítulo de la teoría del conocimiento, sino que permite abarcar todos los

aspectos que pueden presentarse en el examen de la ciencia: el lógico, el gnoseológico, y eventualmente el ontológico.

Pero ¿no podríamos proseguir el juego con otras preposiciones, tales como “contra”, “sobre”, o “bajo”? Es verdad, éstas sirven para caracterizar otras tantas relaciones posibles entre la filosofía y la ciencia: pero veremos que nos son adecuadas. En efecto, “filosofía contra la ciencia” es toda filosofía irracionalista o aquella que, sin serlo del todo, es enemiga del método científico. Aunque escasas y escuetas, hay, sin embargo, filosofía de la ciencia que niegan extensión y valor a la ciencia o la amputan radicalmente, y que además no encaran los problemas de la ciencia de manera científica o siquiera inteligible. Una epistemología que no sea parasitaria, sino que se esfuerce por ser útil a la ciencia, debe empezar por respetarla, aunque no necesariamente con servilismo, ya que la ciencia siempre puede aprender de la crítica filosófica fundada. Quien filosofa contra la ciencia o aun al margen de ella, imita a los escolásticos que rehusaban mirar por el anteojo astronómico de Galileo.

En cuanto a las preposiciones “sobre” y “bajo”, al enlazar los términos “filosofía” y “ciencia” sirven para designar concepciones muy estrechas del lugar y de la función de la epistemología. Si decimos “filosofía sobre la ciencia” significamos una ciencia superior en valor y poder a las ciencias particulares: una *scientia rectoris* con tales pretensiones de rectoría que los científicos se burlan de ella y con razón, pues la investigación científica no tolera úcuses. Por su parte la expresión “filosofía bajo la ciencia” sugiere la posición inversa, de dependencia unilateral de la filosofía respecto de la ciencia: es éste un error que los epistemólogos no cometen en los hechos, aunque a veces lo proclaman como la más excelsa de las virtudes epistemológicas. La filosofía de la ciencia no sólo comporta el examen de los supuestos filosóficos de la investigación científica, sino que tiene derecho a una elaboración creadora en un nivel diferente del científico aunque reposa sobre él: el nivel metacientífico.

No hay pensador más entremetido que el epistemólogo: hoy señala una hipótesis filosófica oculta en un sistema teórico, mañana le discutirá al científico del derecho a usar cierta categoría en determinado contexto, y pasado mañana propondrá una teoría sobre determinada clase de conceptos o de operaciones de la ciencia. La epistemología no está por encima ni por

debajo de la ciencia: está a la vez en la raíz, en los frutos y en el propio tronco del árbol de la ciencia. Es necesario distinguir los problemas metacientíficos de los científicos, pero no hay por qué inventar un abismo que los separe: acaso no exista problema científico que no suscite problemas filosóficos, ni problema filosófico que pueda abordarse con esperanza de éxito si no es adoptando una actitud científica.

Algunos filósofos carentes de formación científica son culpables de las filosofías de la ciencia que son anticientíficas o por lo menos acientíficas, del mismo modo que los científicos sin formación filosófica suelen ser los creyentes más fervorosos en la existencia de *la* filosofía de la ciencia, que a menudo es aquella que han aprendido en el libro de epistemología con que se han cruzado. No existe la filosofía de la ciencia en cuanto teoría única: apenas hay intentos, si bien cada vez más serios, por “cientifizar” la epistemología y, en general, la filosofía. La situación imperante en este dominio recuerda a la reinante en la física antes de la síntesis newtoniana, o en la biología antes de la síntesis darwiniana: hay muchos resultados dispersos que rompen los moldes caducos de las distintas escuelas, resultados que será preciso ir integrando, cortando para ello las alambradas de púas tendidas entre las escuelas que han hecho contribuciones positivas a la filosofía científica de la ciencia. Quienes emprenden la labor de podar las ramas secas, desarrollar las verdes y coordinarlas en sistemas coherentes —pero transitorios— cumplirán la misión del *sinoptikós* de Platón. Pero no lo harán ya al margen de la ciencia, no lo harán ignorando el saber moderno, sino que se fundarán sobre él. Toda época ha intentado integrar los conocimientos: nuestra época, la era de la ciencia, intenta integrar conocimientos más o menos verificados, pero no pretende elaborar síntesis cristalizadas.

4. Disciplinas contiguas a la epistemología

Si uno de los cometidos del epistemólogo es analizar la estructura lógica de las teorías científicas, entonces la lógica es una de sus herramientas de trabajo. Naturalmente, el epistemólogo se servirá de la lógica de su siglo, sin ser necesariamente un especialista en ella, del mismo modo que el biólogo emplea a la física de su siglo sin ser él mismo físico. Y la lógica de nuestro tiempo —me refiero a la lógica científica— se compone, esencialmente, de la lógica simbólica o logística y de la lógica inductiva o de la inferencia probable. El epistemólogo que ignore la lógica formal moderna

podrá confundir expresiones del tipo "Sócrates es mortal" con las del tipo "Sócrates fue maestro de Platón". Y quién ignore la existencia de la lógica de la inferencia no demostrativa, no advertirá las diferencias existentes entre el proceso constructivo de una teoría científica y su posterior reordenamiento racional.

Algo similar puede decirse de la semiótica o ciencia de los signos – y en particular, de los lenguajes– en la que caben la sintaxis o teoría de las relaciones entre los signos, la semántica o teoría de las relaciones de los signos. Dado que toda ciencia emplea signos, el epistemólogo hará bien en emplear los resultados de la semiótica al analizar el lenguaje de la ciencia. Pero no exageremos. Aunque hay quienes sostienen que la filosofía de la ciencia es sólo lógica de la ciencia o a lo sumo análisis sintáctico y semántico del lenguaje científico; y aunque los formalistas afirman que el epistemólogo sólo debe interesarse por la estructura lógica de las teorías acabadas, es un hecho que las ciencias de la realidad no sólo trabajan con conceptos, sino también con cosas, tanto naturales como artificiales. Siendo los actos del científico tan importantes como su pensamiento, la epistemología no debiera limitarse a la lógica y el lenguaje de la ciencia; no debería ser sólo teoría de teorías, sino también teoría de actos, es decir, metodología y no sólo metateoría. Por consiguiente la lógica y la teoría de los signos son herramientas importantes del epistemólogo, pero no las únicas.

«Jorge Puccinelli Converso»

Muchos epistemólogos hallan tan interesante y fructífero el estudio del proceso de descubrimiento e invención como el de la exposición y justificación de los resultados. Más aún, la historia de la ciencia, y en ella se incluye la más reciente, es nada menos que la proveedora de la materia prima de la epistemología. ¿Por qué ha de interesar la dinámica de la ciencia menos que su estática? Rara vez un interés profundo por las ideas y los actos nos lleva a inquirir sobre su origen y desarrollo. Todavía más: la filiación histórica de unas y otras ayuda a comprenderlos. Así como el estado actual de una especie biológica no se entiende adecuadamente si no es como etapa de un proceso, así tampoco se entiende acabadamente el que hacer científico si sólo se pone atención a sus resultados. Muchos de los esfuerzos del científico del pasado parecen tontos y milagrosos los éxitos del moderno, si no se les ubica en un contexto histórico. Quien sostiene que el epistemólogo sólo debe ocuparse de la estructura lógica y –de haberlo– del fundamento empírico de las teorías acabadas, adopta una actitud fijista que lleva a perificar los resul-

tados, a olvidar que todos ellos son aproximados y perfectibles. Si se desea estudiar en forma cabal una transformación —y la ciencia es cambiante en grado sumo— es menester adoptar una actitud transformista capaz de captar la dinámica de la averiguación científica.

Otro tanto puede decirse de la historia de la filosofía: a menudo se supone que el epistemólogo nada tiene que aprender de los filósofos del pasado, quienes no harían hecho sino apilar error sobre error. Quien adopta esta actitud arrogante ante sus antecesores se expone a descubrir la pólvora en el mejor de los casos, y la piedra filosofal en el peor. Además, desdeña una de las fuentes de la actividad científica y, a la vez, uno de sus principales resultados, a saber, ciertos principios filosóficos referentes a la realidad en su conjunto, al conocimiento en general, etc. Estos principios participan —habitualmente en forma implícita— de la investigación científica, aunque sólo sea porque intervienen en la visión del mundo del investigador. La adopción de una actitud científica en filosofía, y el tratamiento riguroso de problemas metacientíficos, no implica desdeñar la totalidad de la filosofía tradicional; implica, más bien, abordar íntegramente su problemática, pero ahora sobre la base de los conocimientos científicos actuales y de las técnicas filosóficas actuales. Desde luego el epistemólogo científico desestimará ciertos problemas tradicionales por considerarlos meros enredos verbales, y concederá a otros problemas mucho menor importancia de la que tuvieron en el pasado. Pero en compensación abordará problemas acerca de cuyo sólo enunciado no podían tener idea sus antecedentes, tales como la estrategia de la experimentación, o las relaciones entre la probabilidad y la frecuencia, o la técnica de la construcción de teorías. El epistemólogo, en suma, no tiene por qué fingir que ha cortado todo vínculo con el pasado, ya que sobre el pasado se encarama, por radicales que sean las novedades que enuncia; si no quiere caer en viejos errores, se esforzará por asimilar el pasado en lugar de desdeñarlo.

El epistemólogo que descuida o desdeña la historia de las ideas científicas y filosóficas, adopta una postura tan altanera y cerrada como la del historiador de la filosofía que ignora la existencia de la filosofía de la ciencia o le confunde con el movimiento negador o retaceador de la ciencia. El fijista que ignora la historia de las ideas suele tomar por definitiva la teoría más reciente, rodeándola de un caparazón escolástico que más tarde podrá dificultar su desarrollo interno y su crítica epistemológica. Así ocurrió con

la mecánica de Newton, así ocurre con la mecánica cuántica. Al proceder de esta manera, lejos de ser útil al progreso científico, el epistemólogo fijista podrá llegar a obstaculizarlo. Además el fijista —que se priva nada menos que de contemplar la formación y el desarrollo de los conceptos— suele caer en la tentación de filosofar acerca de una ciencia temporal, perfecta, inexistente, imitando así al metafísico que inventa un “ser” inmutable e inaccesible, allende el acaecer ordinario. La epistemología, en suma, sin confundirse con la historia de las ideas y de las prácticas de la ciencia y de la filosofía, debe hacer uso de ellas, para poder ubicar su objeto en su contexto histórico.

Los empiristas tradicionales buscaban el significado de las ideas en sus raíces psicológicas: creyendo hacer filosofía hacían psicología del conocimiento. Los materialistas vulgares encontraban el significado de las ideas en su correlación con el medio natural y social en que ellas hacen y se desarrollan; creyendo hacer filosofía hacían sociología del conocimiento. La psicología y la sociología del conocimiento son o aspiran a ser ciencias particulares; no forman parte de la epistemología, aunque a menudo se las confunde con ésta, porque las tres hablan *sobre* la ciencia. Mientras la psicología de la ciencia estudia el correlato psíquico del concepto y del acto del científico, y mientras la sociología de la ciencia estudia la función social de la ciencia y eventualmente la responsabilidad social del científico, la filosofía de la ciencia, por su parte, se ocupa de los aspectos lógicos, gnoseológicos y ontológicos de la ciencia, y no del compartimiento individual o social del investigador científico. Sin embargo, sería miope el epistemólogo que no aprovechara las conclusiones que le brindan la psicología y la sociología del conocimiento, pues ellas le permiten ubicar y comprender más adecuadamente su objeto.

Las disciplinas que hemos mencionado —la epistemología, la lógica, la teoría del lenguaje, la historia de la ciencia y de la filosofía y la psicología y la sociología de la ciencia— se esfuerzan por saber qué es el saber. Por consiguiente aunque difieren, distan de ser ajenas entre sí cada una de ellas ilumina una faceta de un mismo objeto; el saber verificable.

5. Ciencia y humanidades

Apenas se discute ya que la ciencia es lo que distingue la cultura

contemporánea de las anteriores. No sólo es el fundamento de la tecnología, que está dando una fisonomía inconfundible a nuestra cultura material, sino que de continuo absorbe disciplinas que otrora fueron artísticas o filosofías: ayer, la antropología, la psicología y la economía; hoy, la sociología y la historia; mañana, quizá la estética y la ética. Además la concepción del mundo del hombre contemporáneo se funda, en medida creciente, sobre los resultados de la ciencia: el dato reemplaza al mito, la teoría a la fantasía, la predicción a la profecía. La cultura social y la personal se tornan, en suma, cada vez más científicas. Hace un siglo, quien ignoraba la Iliada era tildado de ignorante. Hoy lo es, con igual justicia, quien ignora los rudimentos de la física, de la biología, de la economía y de las ciencias formales. Con razón, porque estas disciplinas nos ayudan mejor que Homero a desenvolvernos en la vida moderna; y no sólo son más útiles, sino que también son intelectualmente más ricas.

Semejante actitud no implica desdén para con las artes y las llamadas humanidades; no significa que sea digno de admiración el especialista que permanece insensible a la belleza o que menosprecia la investigación filológica. Lo criticable es que, en el siglo de los mayores avances sociales y de la energía nuclear, se siga sosteniendo que la literatura y la crítica literaria deben seguir siendo el eje de la cultura o por lo menos la base de la formación cultural. Modernicemos el concepto de humanidades y equilibremos los diversos ingredientes de la educación, ofreciendo las posibilidades de una educación integral y actual. Si la vida no es ni debe ser puro goce, y si la cultura no es ni debe limitarse a ser comentario de textos, entonces es preciso que renovemos las ideas acerca del lugar que deben desempeñar las artes y las humanidades en la educación moderna. Sostener que el goce estético y la educación para refinarlo deben ocupar un lugar más importante que la búsqueda de la verdad, de la utilidad y del bien social, no es hoy signo de cultura refinada sino de incultura, de egoísmo, de frivolidad propia de salones victorianos.

¿Cómo es posible seguir sosteniendo que la ciencia y la filosofía de la ciencia son áridas, inhumanas o deshumanizadas, siendo por ello preciso dulcificarlas mediante una dosis de las llamadas humanidades? ¿Acaso las teorías científicas y metacientíficas se encuentran en la naturaleza para que pueda tildárselas de inhumanas? ¿No son acaso creaciones humanas, que suelen costar un esfuerzo de imaginación, y de la concepción mayor que de

la mayoría de las obras literarias y de crítica literaria? ¿Acaso las obras científicas y metacientíficas no emplean, además de elementos sensibles y del lenguaje diario, almacenes de experiencias, instrumentales conceptuales y lenguajes enormemente más ricos que los que usa el escritor? Consúltese cualquier revista científica y se advertirá cuán ardorosa —aunque controlada— es la imaginación requerida para inventar una teoría, o para hacer un cálculo aproximado, o para diseñar un instrumento. Sólo cree que la ciencia es pobre en conceptos y en imágenes, y que la investigación científica carece de poesía, quien tiene pobres informaciones acerca de la vida de la ciencia. Junto con la filosofía, ella constituye la más rica creación del espíritu. ¿Por qué, entonces, oponer las humanidades a las ciencias, como si éstas fuesen menos humanas que aquéllas, y como si no fuesen precisamente las ciencias las que alcanzan el conocimiento más profundo y adecuado del hombre? Dígase más bien que las ciencias y las llamadas humanidades no son antagónicas sino complementarias, aun reconociendo que en la época contemporánea el centro de la cultura se desplaza de las humanidades a las ciencias.

¿Cómo lograr eficazmente la integración de la ciencia y de las humanidades en la enseñanza universitaria? La solución que suele ofrecerse en algunos países consiste en agregar trabajos de laboratorio al plan de estudios de humanidades, y literatura al plan de estudios de ciencias. No debe asombrar que esta solución sumista fracase: lo que se agrega se considera materia “blanda”, que se tolera y estudia a desgano, sin que deje rastros. No se logra una reorientación de los estudios universitarios y de la mentalidad de los estudiantes con el mero agregado de cursos. Si lo que se busca es una síntesis, debe ensayarse una solución integradora y no aditiva. ¿Por qué no ensayar el cultivo de una *actitud filosófica* en las ciencias naturales y sociales, y una *actitud científica* en la filosofía y en las llamadas humanidades? No hay por qué buscar la ciencia fuera de las humanidades, cuando lo que se requiere es encararlas en forma científica; ni hay por qué buscar la filosofía fuera de la ciencia, cuando se sabe que ésta posee sustancia filosófica.

La epistemología es terreno particularmente adecuado para advertir la integración de la ciencia, de la filosofía y de las humanidades y para promoverla. La epistemología se ocupa de los fundamentos y procedimientos de todas las ciencias, desde la geología hasta la lingüística; la epistemología muestra que la ciencia moderna es una actividad eminentemente espiritual, sirviéndose de la manualidad como de

un medio. No es difícil mostrarle al estudiante de ciencias que el quehacer científico no es ajeno al espiritual en que se propone edificar sistemas de ideas; que por añadidura, estos sistemas de ideas superan hipótesis filosóficas y conducen al establecimiento de otras; y que toda ciencia plantea, a su vez, arduos problemas a la historia de las ideas, a la sociología y a otras disciplinas que suelen o solían considerarse humanísticas. No es necesario inyectarle humanidades al científico; basta mostrarle que su propia ciencia las incluye o está relacionada con ellas. Exíjasele precisión conceptual al estudiante de ciencias y terminará esforzándose por afilar su lógica y por pulir su expresión literaria; muéstresele el valor intrínseco y social de la ciencia y convénzasele de que es conveniente la transparencia lógica de los edificios teóricos para saber cómo repararlos o ampliarlos; de esta manera aprenderá a reconocer en su ciencia bastante más que el estudio de una determinada clase de objetos.

No conseguiremos que el científico sea un hombre culto obligándole a estudiar temas que no le interesan. Estimulémosle, en cambio a que advierta la raíz gnoseológica y la armazón lógica de su especialidad; habituémosle a que repare en las conexiones de su especialidad con las demás disciplinas; acostumbremosle a la idea de que su materia tiene un pasado y una función social, de la que en gran parte depende su futuro. Para conseguir todo esto lo más eficaz son las oportunas acotaciones del propio instructor de ciencias; pero como en todas partes son contados los profesores de ciencia que poseen información filosófica e históricosocial, conviene ensayar cursos especiales de filosofía y de historia de la ciencia. A la luz de estas disciplinas, el especialista y el aprendiz de especialista, comprenden que la filosofía y las llamadas humanidades no son del todo exteriores a su materia, y al advertirlo se esforzará por profundizar en estas dimensiones extracientíficas de su especialidad. Así, insensiblemente, se convertirá en un especialista culto. En cambio, del especialista que niega resueltamente que su ciencia tenga relación con la filosofía; de quien se desinteresa totalmente de la estructura lógica; de la evolución histórica o de la función social de su propia especialidad; de éste no puede decirse que sea un hombre culto aun cuando lea novelas o visite exposiciones de pintura. Será tan inculto por desechar todo el saber acerca de lo que a él le interesa saber, que ignorará qué es su propia ciencia.

6. Los estudios epistemológicos en la formación del científico

Hay, sin embargo, quienes piensan que, aunque el científico cobre conciencia de las implicaciones y proyecciones no científicas de su propio

trabajo, no por ello será más eficaz en su especialidad; conceden que será más culto y que por consiguiente vivirá una vida más racional y más rica, pero arguyen que, en cambio, no descubrirá ni inventará más ni mejor, sino el contrario, pues se distraerá con las lecturas y meditaciones marginales a su especialidad. Esta difundida opinión refleja, sin duda, una preocupación responsable por ahorrar desvíos inútiles, pero no ha sido compartida por los grandes maestros del pensamiento científico, y es más bien, típica de quienes toman los instrumentos por fines.

El estudiante de ciencias o el científico que alguna vez dedique una parte de su tiempo a estudios epistemológicos podrá obtener de éstos algunos de los siguientes beneficios.

a) no será prisionero de una filosofía incoherente y adoptada inconscientemente; podrá entonces corregir, sistematizar y enriquecer las opiniones filosóficas que de todas maneras integran su visión del mundo;

b) no confundirá lo que se postula con lo que se deduce, la convención verbal con el dato empírico, la cosa con sus cualidades, el objeto con su conocimiento, la verdad con su criterio y así sucesivamente. Esto le ahorrará buscar demostraciones de definiciones, le impedirá confundir prueba logicomatemática con verificación empiricológica y le ayudará a sopesar el soporte empírico de las teorías, no confundirá materia con masa ni atribuirá masa a toda cantidad de energía, no tomará precedencia ni predictibilidad por causalidad y no reducirá la explicación científica a su especie causal. En general se esforzará por entender los términos que emplea tal como se esforzaron, antes que él, los científicos con mentalidad filosófica que constituyeron la ciencia moderna;

c) se habituará a explicar las suposiciones e hipótesis, lo que le permitirá saber qué es lo que hay que corregir cuando la teoría no concuerda satisfactoriamente con los hechos;

d) se acostumbrará a ordenar sistemáticamente las ideas y a depurar el lenguaje; se habituará, en suma, a buscar la coherencia y la claridad;

e) afilará su bisturí crítico; la meditación epistemológica, al habitar a exigir pruebas, es buen preventivo del dogmatismo;

f) el científico con alguna formación epistemológica podrá mejorar la estrategia de la investigación, al proceder con mayor cuidado en el planteamiento de los experimentos o de los cálculos y en la formulación de la hipótesis, así como en la evaluación de las consecuencias de unas y otras. La

epistemología ciertamente no ayuda a medir ni a resolver ecuaciones, pero en cambio ayuda a ubicar estas operaciones en el campo de la investigación;

g) su atención se desplazará del resultado al problema, de la receta a la explicación, de la ley empírica a la ley teórica. Ninguna teoría de contenido fáctico le satisfará en forma definitiva: siempre encontrará alguna objeción que hacerle. El estudio de la epistemología, al tornarlo protestón, podrá estimularlo a explorar nuevos territorios;

h) la filosofía y la historia de la ciencia le acostumbrarán a considerar la marcha de la ciencia no como un desarrollo meramente aditivo, sino como un proceso en que cada solución plantea nuevos problemas, en que viejas hipótesis desechadas por un motivo pueden volver a cobrar interés por otro motivo, y que cada problema tiene varias capas y, por lo tanto, varios niveles de solución. En cambio, para quien no enfoca la ciencia con una actitud filosófica e histórica, toda fórmula científica es trivial en cuanto a manejarla, y la teoría más reciente es la definitiva, o al menos la penúltima. ¿No hay textos que califican de evidentes los principios de Newton, y no hay científicos que esperan con impaciencia "la teoría" futura?;

i) se ampliará su horizonte, al enriquecerse el surtido de relaciones lógicas y de posibilidades de interpretación;

j) obrará con cautela cuando tantee terreno nuevo; extremará las exigencias de la verificación, dudará del valor de los datos empíricos que encajen en teorías endeables—o al menos los pondrá en cuarentena— y no dejará que los detalles le oculten lo esencial. Pero no por ello perderá coraje; antes bien, sentirá respeto por las teorías consagradas aunque no reverencia por ellas. Así como no hay grande hombre para su valet, tampoco hay teoría intocable para el científico que adopta una actitud filosófica, pues ve a la ciencia, por así decirlo, en pantuflas.

Por todos estos motivos conviene al desarrollo de la ciencia que los instructores de ciencias llamen la atención sobre problemas filosóficos y las raíces históricas de las cuestiones científicas; por los mismos motivos, conviene incluir el estudio de la filosofía y de la historia de la ciencia en los planes de estudio de las diversas ciencias particulares. Con ello no se agregarán conocimientos específicos acerca del mundo, pero sí se facilitará la correcta comprensión, profundización, ordenación y evaluación de dichos conocimientos. El científico o estudiante de ciencias que dedique alguna atención a este género de estudios no se distraerá necesariamente, sino que recibirá estímulos para enfrentar su tarea con mayor profundidad y respon-

sabilidad, y hasta con más amor; advertirá que su trabajo es más complejo, más importante y hasta más bello de lo que había creído. Desde luego existe el peligro de que alguno se pase al campo de la epistemología o al de la historia de la ciencia. ¡Enhorabuena si lo hace! ¿No protestamos acaso por la escasez de filósofos e historiadores de la ciencia que conocen el objeto de sus estudios?

7. *El aprendizaje y la enseñanza de la epistemología*

Si no es difícil lograr que el estudiante de ciencias llegue a adoptar una actitud filosófica ante su propia especialidad, es de temer en cambio que, en las condiciones actuales, no sea fácil inducir a los estudiantes de filosofía a que adopten una actitud científica. En primer lugar, debido a la inmadurez de la propia epistemología, la que torna su estudio accidentado. En segundo lugar, porque nuestros estudiantes no han sido preparados para adoptar un actitud científica, sino para lo contrario; salvo excepciones, se les ha inculcado indiferencia y a veces desprecio por la ciencia, y no se les ha dado la formación científica indispensable para abordar con profundidad el estudio de la epistemología.

¿Es probable que existan estudiantes de preceptiva literaria que no sepan leer y escribir? No, porque se trata de una disciplina que versa *sobre* el lenguaje escrito y por lo tanto lo presupone. Y nadie haría caso de un analfabeto que pretendiera enseñarla. En cambio, entre nosotros no provoca asombro ni escándalo el que se enseñe filosofía de la ciencia a estudiantes que, en el mejor de los casos, sólo están equipados con los recursos de las nociones científicas elementales que aprendieron en la escuela secundaria. Y han sido contados los que, en nuestro medio, se han escandalizado de que hubiese audaces que simularan enseñar filosofía de la ciencia sin haber hecho jamás investigación científica, sin siquiera haber estudiado ciencias en el nivel universitario. Esto no ocupa desde luego, en los centros culturales avanzados, donde la epistemología es enseñada por personas que investigan o han investigado en algún campo de la ciencia, a alumnos que poseen una preparación científica de nivel universitario. No se conoce otra vía para alcanzar un conocimiento adecuado del objeto mismo de la epistemología.

Ni siquiera basta tener nociones sobre la ciencia clásica si se quiere filosofar con provecho sobre la ciencia actual. Para hacer filosofía de la

ciencia viva, para hacer epistemología útil a la ciencia, para poder detectar y abordar la problemática filosófica suscitada por la investigación científica que se está haciendo ante nuestra vista, es necesario –aunque ciertamente, no es suficiente– tener un conocimiento de primera mano de esa misma ciencia actual. Y esto no le es dado en toda su amplitud a un solo individuo. Por esto la epistemología, como cualquier otra rama del saber y acaso más que otras, es una empresa colectiva, a la que contribuyen numerosos especialistas: filósofos de la lógica, de la física, de la matemática, de la biología, de las ciencias sociohistóricas, etc.

La filosofía de la ciencia que es enseñada por científicos a estudiantes que poseen una formación científica discreta, tiene mucho de farsa. Es hora de que el estudio de la epistemología cobre entre nosotros la seriedad que lo caracteriza en todas partes. Es hora de facilitar, a quienes deseen estudiarla con seriedad, los instrumentos lógicos, semióticos y científicos necesarios. Esta reforma es propugnada entre nosotros, por la novísima Asociación Rioplatense de Lógica y Filosofía Científica. Mientras ella no llegue, será conveniente que alumnos y profesores extrememos la modestia ante las ciencias que hayamos de examinar, tratando de entender sus rudimentos antes de criticarlas.

Para facilitar el aprendizaje científico previo a cualquier consideración epistemológica seria, se contará con la colaboración de científicos y estudiantes de ciencias, quienes estarán a la disposición de los estudiantes de epistemología y, a su vez, tendrán oportunidad de informarse, por estos últimos, acerca de los problemas tradicionales de la filosofía, con muchos de los cuales entroncan los problemas filosóficos de la actualidad. En cuanto a las numerosas limitaciones del profesor, para subsanarlas, aunque sea en parte, se solicitará el concurso de colegas y especialistas en diversas ramas de la ciencia, para que expongan los problemas filosóficos que han encontrado en el curso de sus investigaciones. De esta manera, cada uno de los participantes del curso aprenderá algo.

El curso de epistemología no tendrá una orientación filosófica definida; su objetivo será facilitar la adquisición de información amplia y objetiva, promover la discusión, y sobre todo, incitar la meditación independiente. Desde luego, el profesor tendrá una orientación definida o la buscará, ya que el pensador sin brújula y sin norte suele carecer de ideas origina-

les y coherentes, así como del entusiasmo necesario para proseguir la búsqueda y contagiarlo a los demás. No hay filosofía viva sin diálogo y sin cierta parcialidad compatible con la objetividad; al mismo tiempo que se filosofa sobre un tema dado, se dialoga con alguien y se teoriza contra alguien, aun cuando en la exposición final no se trasuntan el diálogo ni la polémica.

Se tendrán en cuenta las principales orientaciones filosóficas, sin excluir las anticientíficas, aunque sólo sea para analizarlas científicamente. Pero no se tomarán por temas de estudio las escuelas y los autores, sino los "*problemas*" epistemológicos; ya es hora de abandonar el enfoque exclusivo y predominantemente escolástico e histórico de los problemas filosóficos; es hora de abordarlo sistemáticamente como lo han hecho quienes han dicho algo nuevo. La tarea informativa quedará, así, subordinada a la labor formativa o, mejor, autoformativa; los autores servirán de peldaños y no de cadenas. Se preferirá el diálogo vivo a la recitación de datos y la discusión inacabada al diálogo definitivo. Se tendrá la pretensión de guardar fidelidad al lema que eligieron los discípulos de uno de los fundadores de la ciencia moderna: "Provando e riprovando".

Se intentará, en suma, adoptar una actitud científica ante los problemas epistemológicos, con la esperanza de que produzcan frutos que convencen a los científicos de la conveniencia de encarar filosóficamente la ciencia y que persuadan a los filósofos de que la filosofía rigurosa y profunda no es un género literario sino una ciencia.

Entre el Caos y el Orden

Fernando Muñoz Cabrejo
Departamento Académico de Filosofía

La ciencia nacida entre los griegos, es hija de la confianza en la capacidad racional expresada a través del lenguaje (λόγος) para comprender la naturaleza última de las cosas; confianza tan ingenua como fértil que el hombre contemporáneo comparte pero a su vez descubre –sorprendido– que es tal: ingenua.

Esta creación, para algunos “*milagrosa*” es, ante todo, un fenómeno lingüístico; pues Grecia fue la civilización de la palabra; palabra que discurrió en libertad en la Ciudad-Estado en la que lograron vivir en una atmósfera de conversación y discusión oral que nosotros apenas podemos imaginar.

Ahora bien, si en Grecia se produce este “*milagro*”; éste no significaría *creatio ex nihilo*, sino que, partiendo de la asimilación y reorganización de un inmenso material cultural de civilizaciones más antiguas, las hicieron suyas de manera natural “sin renunciar a su independencia cultural”¹.
Biblioteca de Letras
“Jorge Puccinelli Converso”

Es en Grecia, agraciada por la sonrisa de los dioses, que en algunos momentos de su historia dejaron en libertad ciertas actitudes propias de su idiosincracia, que al decir de Manuel Escohotado, los hicieron alabar “la diferencia en vez de canonizar la uniformidad, y en vez de pretender eternizar el tiempo –fijando a sus ciudadanos en una permanente infancia– acepta la historia, la radical transitoriedad de las cosas humanas. Por eso es también la primera organización social –la Polis– basada explícitamente sobre el progreso de la razón civil, en vez de exhibir como fundamento la fuerza militar o algún tipo de dogma político-religioso”².

- 1 A. Toynbee, *Los griegos. Herencia y raíces*. México, Fondo de Cultura Económica, 1988, p. 23.
- 2 M. Escohotado, *Historia de las drogas*. Madrid, Alianza Editorial, 1989, t.I, p. 137.

Esta disposición cultural sería una de las causas para que los griegos sean los inventores de la ética, los impulsores de la búsqueda del conocimiento y de la verdad, y, creadores de obras artísticas que alcanzan tal grado de perfección que hasta hoy en día provocan inhibición³. La otra causa, fundamental estaría dada por el surgimiento de la πόλις, que es, "el fondo social de los logros helénicos sin el cual éstos nunca se habrían logrado"⁴. Ciudad-Estado que garantizará la soberanía de un grupo de iguales, un espacio social que genera la civilización de la palabra; pero, de una palabra que ya no es ritual sino libre y "política", convirtiéndose en λόγος.

En los inicios de la explicación racional de lo existente entre los griegos, nos encontramos con el poeta Hesíodo, para quien: "En el principio era el Caos-Χαος", o también: "Ante todo, el Caos" o igualmente "Antes que nada nació Caos". Ateniéndonos al significado de Caos (abrirse la tierra, abrirse una herida, abrir la boca; bostezar); y, no desorden como comunmente se piensa, pues, el término denomina a algo que es, *indistinto de sí mismo*, aunque no se sabe exactamente cómo es; podríamos interpretar que el poeta nos quiere decir que en el principio se hizo la fisura provocándose el vacío de la no-dualidad. Y, tal como comentan G.S. Kirk y J.E. Raven, "es posible que la concepción de que la tierra y el cielo eran originariamente una sola masa fuera tan general que la diera por válida y comenzara su relato de la formación del mundo por el primer estado de su diferenciación"⁵. De tal manera que así en lenguaje lacónico, poético y mítico, Hesíodo nos estaría ofreciendo una primera exposición del nacimiento de la finitud.

A partir del Caos –*indistinto de sí mismo*– se va fragmentando y creándose el orden y demarcándose la finitud.

Ahora bien, que esta narración tenga mucho en común con otras cosmogonías mitológicas del Oriente Medio es cuestión, que no se niega, pero no es tema de profundizar en el presente artículo. Aunque es del caso mencionar el trabajo de Norman Cohn titulado *El cosmos, el caos y el mundo verdadero*, donde afirma que la idea de que el mundo tiende a un orden permanente y perfecto, en donde todo lo existente estaría en paz y a salvo para siempre, proviene del profeta iranio Zoroastro o Zaratustra y que

3 Vid. Toynbee, *Op. cit.*, pp. 57-79.

4 *Ibid.*, p. 168; J.P. Vermet, *Los orígenes del pensamiento griego*, Buenos Aires, EUDEBA, 1965.

5 G.S. Kirk & J.E. Raven, *Los filósofos presocráticos*, Madrid, Editorial Gredos, 1985, p. 50.

alcanza su triunfo y actual influencia con el judeo-cristianismo.

Paralelamente a Hesíodo se atribuye al poeta Orfeo una mitología y cosmogonía, por la cual "*todas las cosas proceden de una*", es decir, se puntualiza que en el origen hay la no-dualidad, la coincidencia de los contrarios. Orfeo, a través de los relatos de Mnemozine nos enseña que "lo que tenemos que recuperar es precisamente el origen de todos nuestros recuerdos, ese punto en el que todavía no ha comenzado el tiempo. Y ésa exactamente es la enseñanza mística: el camino que hay que remontar para llegar al tiempo sin tiempo, la sucesión de generaciones de dioses y de hombres"⁶; resultando la suma de los mitos de Orfeo nada más que juegos de apariencias. Y, en relación a la cosmogonía órfica no merece la pena prestarle mayor atención, ya que es casi seguro que no la hubo ni antes ni durante el periodo presocrático; y, la idea del nacimiento a partir de un huevo es sólo un recurso teogónico arcaico⁷. Estos mitos explicativos y didácticos en relación a lo existente eran aceptados sin que hubieran sacerdotes que los enseñaran y consagraran como verdaderos, ausencia ésta que dejó libre el paso para el ejercicio y desarrollo autónomo del λόγος. Es en Mileto, antigua colonia cretense y la ciudad más activa de la cuenca oriental del Mediterráneo entre los siglos VIII a VI antes de nuestra era, donde el fuego de la sabiduría se encendería por primera vez para mantenerse vivo—salvo en algunos periodos—hasta nuestros días. "*Fuego sagrado*" al decir de algunos, puesto que quienes lo encendieron no olvidaron sus vínculos con lo místico-religioso, como veremos más adelante.

Tales, Anaximandro y Anaxímenes, conocidos como físicos o fisiólogos, iniciaron la búsqueda de la verdad como una experiencia de hacer presente lo presente o la asistencia a la presencia de lo que se presenta a través de la palabra. Una presencia que mantiene todo su vigor ambivalente, puesto que, "*lo que se muestra, lo que sale a la luz*", ama ocultarse como sentencia Heráclito. Es decir, que "*Aquello que es*" es tanto luz como oscuridad, simple como enigmático, por lo que comprenderlo es también no comprenderlo... Sin embargo, pese a todas estas sospechas, el griego cree en la capacidad de la palabra, y aquí radica la gran diferencia con el pensamiento hindú que busca apartarse de todo esfuerzo por comprender el mundo o el pensamiento chino que prepara al creyente para el silencio final.

6 G. Colli, *La sabiduría griega*, Madrid, Editorial Trotta, 1995, p. 45.

7 Cf. Kirk & Raven, *Op. cit.*, pp. 61-75.

Tales fue el primero de los jonios en distanciarse de las explicaciones de lo existente sugerida por los poetas; y, buscar en la naturaleza misma su principio. El agua, es el *ἀρχή* de todo lo existente, de él nacen y en él terminan; es decir, del único surgen los muchos. Anaxímenes por su parte dice algo parecido señalando como de lo existente al aire.

Empero, es el pensar de Anaximandro el que resulta ser más interesante y complejo. Veamos. Para él, el *ἀρχή* o principio único del mundo o de todas las cosas es lo *ἄπειρον* que no es observable, puesto que es, “*ilimitado, infinito, indeterminado, indiferenciado, indefinido*”, es decir, se sabe que es y existe, pero, no se sabe cómo es.

De lo indeterminado se inicia una secuela de determinaciones, de cosas finitas que, finalmente perecen y vuelven a la indeterminación de la cual nacieron; desde siempre y por siempre. Cosas que nacen al margen de toda determinación y que conforman el cosmos, es decir, un todo ordenado y representable geométricamente. Idea ésta que hasta nuestros días mantiene su vigencia.

Sin embargo, este cosmos o equilibrio de las cosas existentes es precario, permanentemente amenazado por Némesis. Es, pues, un orden “*trágico*” y una “*sabiduría trágica*”, la que habría obtenido Anaximandro.

«Jorge Puccinelli Converso»

Esta explicación tiene como principio a algo similar al Caos de los mitos cosmogónicos, pero, lo *ἄπειρον* es una noción abstracta expresada lingüísticamente para hacer referencia a lo físico. Razón por la cual me atrevo a señalar que Anaximandro habría experimentado lo paradójico que resulta considerar como principio a lo indeterminado y al momento de explicar las cosas mismas a través del lenguaje, iniciar la fragmentación, parcelación o limitación de lo ilimitado.

Al sur de Italia muy distante de Mileto con Pitágoras, se producirá una escisión en el desenvolvimiento y desarrollo de la explicación racional de lo existente entre los griegos. Su pensar está profundamente influido por la tradición órfica, y, por esta vía, de posturas y creencias de origen oriental, como la de la inmortalidad del alma.

Empero, Pitágoras no vuelve al origen a la manera de los místicos

de Oriente o a la vía de los naturalistas milesios, sino que construye un nuevo esoterismo nada menos que sobre la racionalidad matemática, de profundas consecuencias hasta nuestros días. Pitágoras es un científico, pero también un monje iluminado que enseña el medio para obtener la purificación y salvación del alma, más que en la teoría por la acción misma. Es igualmente un apóstol órfico-apolíneo de la armonía cósmica.

Para él todo puede ser explicado a partir de la Unidad, limitada, finita y determinada. El límite era lo bueno y lo ilimitado lo malo. Al decir de Filolao: "...la falsedad y la envidia pertenecen a la naturaleza de lo no-limitado y de lo no-inteligente e irracional"⁸.

El mundo está vivo y es divino; y, por lo tanto bueno. Sólo puede ser una o todas los casos a la vez porque es *limitado* y evidencia un orden en las relaciones de sus partes componentes por lo que es *Cosmos*.

Si fuera *ilimitado*, no tendría *τέλος*, sería *ἀτελής*, o sea, *incompleto*. El mundo es un *τέλειόν* un *todo completo ordenado*, es decir, *Κόσμος*. Existen irregularidades menores, pero los acontecimientos principales están caracterizados por su orden regular.

El amanecer, el ocaso, el invierno y las estaciones intermedias, se suceden una tras otra en sucesión invariable. El ejemplo perfecto de esta regularidad lo constituiría el movimiento de las estrellas que evidenciaban un movimiento eterno y perfectamente circular.

Pitágoras o los pitagóricos al descubrir los números irracionales [por ej., la inconmensurabilidad entre la diagonal y el lado de un cuadrado], los dejan de lado por considerarlos caóticos, es decir, no son reales.

Ahora bien, entre los logros científicos de Pitágoras figuran el de ser el descubridor de la esfericidad y movimiento de la tierra, y creador de teoremas matemáticos de suma utilidad para la explicación del cosmos; empero, es también el inventor de ideas y valores que se mantendrán vivos durante milenios. Por ejemplo, la concepción de un mundo eterno que es aprehensible por el intelecto y no por los sentidos, la consideración del

8 Citado por S. Sambursky, *El mundo físico de los griegos*, Madrid, Alianza Universidad, 1990, p. 54.

cuerpo como una cárcel para el alma, la teoría del innatismo, y la costumbre de hacerse exámenes de conciencia para alanzar la purificación.

Enseñanzas que se difundieron por toda la Hélade y con el correr de los años influirán en muchos investigadores de la naturaleza que se esforzarán en explicar, por medio de las categorías filosófico-científicas –por ej. espacio y tiempo–, la naturaleza existente. Y, con estas explicaciones, se pretenderá reunificar lo que ha sido escindido en un comienzo.

Sin embargo, a estas alturas, cabe preguntar: ¿Efectivamente ocurrió esa fisura a partir del caos tal como lo narró el poeta Hesíodo e intentó explicar el milesio Anaximandro?; y, ¿efectivamente con la palabra se podrá aprehender aquello que habría ocurrido al comienzo?

Platón y Aristóteles continuaron la aventura intelectual de sus predecesores, esa aventura *sui generis* que consiste en problematizar acerca de lo real e intentar explicarla en sus fundamentos a través de la palabra, al hacerlo, ambos irán consagrando muchas de las ideas propuestas por Pitágoras, especialmente en lo que se refiere a la explicación del cosmos, como orden, perfección y belleza; es decir, acentuaron la explicación de lo existente a partir de lo limitado, finito, determinado, diferenciado y definido. Ideas que con algunos retoques heredará el judeo-cristianismo y a través de él la ciencia moderna.

«Biblioteca de Letras
Jorge Puccinelli Converso»

Así, “la aventura prometeica –al decir de Arthur Koestler– que había empezado aproximadamente el año 600 a.C. había perdido todo su empuje al cabo de tres siglos; la siguió un periodo de hibernación que duró cinco veces ese lapso de tiempo”⁹. Se sabe que esta decadencia ocurrió y cómo ocurrió; pero, no se conoce exactamente por qué sucedió, porque si las conociéramos probablemente dispondríamos del remedio para los dolencias de nuestro propio tiempo. Koestler propone y en lo que estoy plenamente de acuerdo que el temor o “fobia a la mutación” que sentiría Platón explicaría este suceso. Fobia a aceptar los constantes cambios y reconocer ese descubrimiento trágico que en los albores de la filosofía se habría aceptado: “*todo orden es precario, pues, vuelve a su origen, el caos*”, que nuestra propia existencia es precaria, “...como de las hojas, así la generación de los

9 Arthur Koestler, *Los sonámbulos*, Barcelona, Salvat Editores, 1986, t. I, p. 31.

hombres...la vida del hombre: continuo sufrimiento y combate atrapado en la red del destino mortal"¹⁰ decía el poeta. Y, que nuestras creaciones, nuestras civilizaciones, todo resulta en realidad precario y efímero.

Realidad que a Platón le resultó insoportable y que buscó soslayar creando un mundo artificial de perfección, proclamando que sólo es real el mundo de ideas y formas puras, causa primera de todo lo existente.

Desde los inicios de la explicación racional del cosmos, podemos decir que se está ante la disyuntiva de aceptar o no lo precario del orden existente y de nuestra propia existencia; y, ante los límites de nuestro propio λόγος de dar cuenta de lo esencial y primordial de lo existente.

A este respecto, es necesario destacar lo siguiente, que a pesar que los investigadores de la naturaleza, los físicos, se distanciaron en sus explicaciones de las posturas mitológicas, nunca se les ocurrió decretar su abolición o persecución ni renunciaron a participar como ciudadanos en algunos de las celebraciones de los cultos más populares y tradicionales. Entre ellos, quisiera referirme a las fiestas dionisíacas y los misterios eleusianos –que son formas muy antiguas de sabiduría griega– en las cuales, –a mi juicio–, los investigadores de la naturaleza como cualquier otro ciudadano griego experimentaron un “conocimiento” o “sabiduría” que les permitía superar las limitaciones propias del lenguaje para explicar el principio de lo existente o el sentido mismo del existir o de la vida de los hombres.

Diónisos es hijo de Zeus con Semele (“luna”) hija del rey Cadmo de Tebas, ella es la Madre-Tierra tracia. Empero, Diónisos significa “Zeus-joven”, es decir, Zeus en su forma adolescente. Es el dios del vino y de todos los productos naturales, es el dios de la contradicción, de todas las contradicciones; de todo lo que, manifestándose en palabras, se expresa en términos contradictorios. Pero, es algo más es el dios del *éxtasis del adorador; es el éxtasis proyectado*. Diónisos, “es el único dios en el que se da el caso de que lo sorprendamos en el momento de su creación, en el momento en que el éxtasis colectivo de sus adoradores lo proyectan”¹¹.

10 Homero, *Iliada*, Madrid, Libros de Plon, 1978.

11 J. Harrison, *Mitología*, Buenos Aires, Editorial Nova, 1947, p. 179.

Giorgio Colli interpreta la creencia en Diónisos en los siguientes términos: “Diónisos es lo imposible, lo absurdo, que se convierte en realidad con su mera presencia. Diónisos es vida y muerte, alegría y tristeza, éxtasis y congoja, benevolencia y crueldad, cazador y presa, toro y cordero, macho y hembra, deseo y desasimiento, juego y violencia. En su contemplación, el hombre no logra despojarse de sí mismo como lo hace al contemplar a los demás dioses: Diónisos es un dios que muere. Al crearlo, el hombre se ha sentido arrastrado a expresarse a sí mismo, todo su ser entero, e incluso algo más que él mismo. Diónisos no es un hombre. Es, a la vez, un animal y un dios, manifestando así los términos extremos de todas las oposiciones que el hombre encierra en su propio ser”¹². Y, es éste último aspecto el más oscuro de la sabiduría dionisiaca.

Su culto y celebración incluía la orgía que no significaba el desencadenamiento animal de los instintos que impedirían alcanzar la sabiduría que se persigue; pues, la orgía es también danza, música, juego, alucinación, estado contemplativo, transfiguración artística, control de una emoción desbordada.

Y, en el momento culminante de la experiencia, se produciría una especie de separación de índole connocitiva. El “*salir o estar, fuera de sí*” o sea, el “*éxtasis*” –en el sentido más literal del término– “libera un excedente de conocimiento...una vez rota su individualidad, el poseído por Diónisos “ve” aquello que los no iniciados son incapaces de percibir...a ese nuevo estado se le denomina *manía*, locura...una situación de la conciencia que se distingue radicalmente de la “normalidad” cotidiana. En general, se puede decir que lo más característico de la orgía dionisiaca es la irrupción de un estado alucinatorio”¹³.

¿Qué es lo que “ve” el celebrante? Se dice que en el trance se podría llegar a contemplar el objeto de sus anhelos más profundos tal como lo comenta Filón, y Pausanias añade: “ vale la pena ver los ritos orgiásticos que celebran en honor de Diónisos...Y dicen los habitantes de Anficlea que ese Dios se ha convertido para ellos en un adivino que alivia sus enfermedades”¹⁴.

12 G. Colli, *Op. cit.*, pp. 15-16.

13 *Ibid.*, pp. 19-20.

14 Citado por Colli, *Ibid.*, p. 77.

Ahora bien, si consideramos que Diónisos representa el desorden, desequilibrio y frenesí; y, que en acuerdo con Apolo comparten el control de lo existente tenemos la siguiente conclusión: al orden, tranquilidad y medida le suceden inevitablemente el desorden, intranquilidad y desmesura; ciclo éste que sería el fluir de lo existente y de la vida, el placer del devenir y a su vez del destruir.

En *Las Bacantes*, Eurípides habría querido expresar el significado de la creencia en los ritos dionisiacos por lo que su obra resultó ser la más trágica y clásica de todas las que se hayan compuesto, y a su vez la más enigmática.

En esta tragedia puede confirmarse la interpretación que Nietzsche presentara en 1872 sobre ella o de la comprensión del fenómeno dionisiaco, según la cual ésta sería la representación alegórica y ritual del surgimiento de la cultura, es decir, el tránsito de lo animal a lo humano, del mito al logos, del sentimiento a la razón; representa igualmente, la transmisión del mando de las oscuras fuerzas subterráneas a los luminosos poderes etéreos o celestiales y, paralelamente, de los impulsos dionisiacos irreflexivos a los apolíneos¹⁵.

Nietzsche se encargó de ampliar el significado de su obra primera diciendo que en ella "se expone la lucha de la "Racionalidad" contra el instinto: la "Racionalidad", a cualquier precio, como violencia que socava la vida!"¹⁶; y Dodds añade que resistir a Diónisos es reprimir lo elemental en la propia naturaleza; el castigo es el colapso completo de los diques internos, cuando lo elemental se abre paso por la fuerza y lo existente o civilización se desvanecen¹⁷.

En esta alternancia entre lo Dionisiaco y lo Apolíneo, siempre lo Dionisiaco prevalecerá; es decir, el desorden es y será primigenio al orden por lo que todo está condenado a nacer y perecer, en un ciclo trágico para nosotros.

15 Tal como lo expusiera claramente el profesor Fernando Bobbio en su Conferencia titulada "De El nacimiento de la tragedia a la tragedia del colapso", pronunciada con motivo del 151º Aniversario del nacimiento del filósofo F. Nietzsche, en el Auditorio de la Facultad de Letras de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, en octubre de 1995.

16 F. Nietzsche, *Ecce Homo*, Madrid, Alianza Editorial, 1980, p. 68.

17 Cf. E.R. Dadds, *Los griegos y lo irracional*. Madrid, Alianza Universidad, 1981, pp. 71-87.

La sabiduría de la tragedia es el fin trágico de las cosas, el reconocimiento y afirmación del fluir y del aniquilar, "el decir sí a la antítesis y a la guerra, el devenir, el rechazo radical incluso del mismo concepto "ser" ... la doctrina del "eterno retorno", es decir, del ciclo incondicional, infinitamente repetido, de todas las cosas..." sentencia Nietzsche¹⁸.

Por su parte, los misterios de Eleusis que se celebraban en la vía del mismo nombre, situada a unos pocos kilómetros de Atenas, son de gran importancia espiritual entre los griegos, "capaz de troquelar no sólo la civilización helénica sino una rica diversidad de ritos diseminados por todo el Mediterráneo durante casi dos milenios. Mucho más que la caída de Roma, la aniquilación de Eleusis por los obispos del cristianizado Alarico, en el año 396 marca el fin de la antigüedad pagana"¹⁹.

El núcleo mítico, bellamente contado por el himno homérico, es la narración de las andanzas de Demeter –diosa de la fecundidad– tras el rapto de su hija Perséfone por Hades –dios del mundo subterráneo–. La madre al descubrir el rapto decreta una plaga general de esterilidad que amenaza con "destruir la débil raza de los terrícolas, escondiendo la semilla dentro de la tierra y acabar con los honores de los inmortales" (vv. 250-353). La diosa recuperará a su hija después de acordar con su esposo-raptor que pase dos tercios del año en la superficie, floreciendo al lado de su madre, y un tercio –el invierno– en las profundidades de la tierra, junto a su amado esposo-raptor Hades. Estas celebraciones, no cabe duda, eran una fiesta de conocimiento, pues, permitían ver y experimentar lo supremo aunque de él no tengamos mayores noticias por ser de carácter secreto.

Sin embargo estudiosos contemporáneos han dedicado mucho tiempo a tratar de desentrañar el misterio. Kerenyi en 1977, fue el primero en considerar que el secreto podría develarse atendiendo al *Kykeón* o bebida que se servía en el momento culminante de la celebración, y luego de algunas consultas a Albert Hofmann –descubridor del LSD– empezó a trabajar sobre la sospecha que esta bebida contenía un alucinógeno o psicodélico.

Sus reflexiones fueron continuadas por Gordon Wasson, Carl Ruck,

18 F. Nietzsche, *Op. cit.*, pp. 70-71.

19 M. Escotado, *Op. cit.*, p. 164.

y el ya mencionado Albert Hofmann, quienes en 1978 publicaron un trabajo en el que se intenta dar solución al enigma de los misterios como reza su título. En él proponen que para entender el sentido auténtico de la celebración ha de dejarse de utilizar el término alucinógeno para referirse al *Kykeon* porque éste alude a un estado de ofuscación, engaño, equívocación o divagación mental; y en cambio debería denominársele *enteógeno* que literalmente significa “Dios adentro”, palabra que se utilizaba para describir el estado en el que alguien se encuentra cuando está inspirado y poseído por el dios, que ha entrado en su cuerpo para permitirle percibir y conocer²⁰.

¿Qué es lo que se ve? Si nos atenemos a lo que cuenta el poeta Píndaro debió ser algo muy importante, pues, escribió: “Dichoso el que entra bajo la tierra, después de haber visto estas cosas; conoce el fin de la vida, y conoce su principio”²¹; “conoce” después de haber presenciado el regreso del mundo subterráneo a Perséfone con su hijo en brazos, triunfando así, la vida-luz sobre la muerte-oscuridad; es decir, de alguna manera se “conocería-experimentado” la unidad que hay entre vida y muerte por ser parte de un mismo ciclo vital.

Con esta experiencia el hombre habría -de alguna manera- como señala Escohotado: “vencido su miedo a la muerte y al más allá, aceptando los estremecimientos de sentirse ya muerto y verse así desde fuera”²², no encontrando mayor diferencia entre ambos estados; experimentando ser parte de una unidad con el todo, donde vida y muerte, orden y desorden se confunden.

La ciencia moderna y contemporánea no ha dejado de hacerse las preguntas iniciales y fundamentales como: ¿Cuál es el principio del universo?, ¿Cómo fue el principio del universo?, ¿Qué ocurrió exactamente en el origen del tiempo? y ¿Cuáles fueron las condiciones reinantes en los primeros momentos del universo?

Sin embargo, las respuestas o soluciones elaboradas por los astrofísicos deben considerarse provisionales y con reservas. Pues, es difícil

20 G. Wasson, A. Hoffman & C. Ruck, *El camino a Eleusis, Una solución al enigma de los misterios*, México, Fondo de Cultura Económica, 1980, p. 235.

21 Píndaro, *Fr. 137*, citado por Colli, *op. cit.*

22 M. Escohotado, *Op. cit.*, p. 174.

por no decir imposible, precisar sobre lo que no puede observarse directamente. Pese a ello, se pueden construir modelos, esquemas matemáticos –tal como lo enseñara al inicio de esta aventura Anaximandro y Pitágoras– basados en un filón de datos relevantes que dictan la forma y estructura del universo o cosmos; modelos que nos brindan una idea de cómo era el universo hace más de diez mil millones de años.

Para elaborar estos cálculos, los físicos parten de lo que suelen hacer con respecto al estudio de la naturaleza, en donde se ocupan principalmente de aplicar las leyes de la naturaleza al estado actual de algo, con objeto de predecir su futuro. Ahora bien, si se encuentra complicado invertir mentalmente el tiempo para apreciar las épocas más primitivas del orbe, se puede aprovechar la simetría de un modelo de universo destinado a contraerse y tratar de predecir los acontecimientos físicos que sobrevendrán cuando un Universo cerrado se aproxime a la fase final de su colapso. Procedimiento válido no sólo porque las matemáticas que describen un universo en contracción son un reflejo de los que describen un universo en expansión, sino porque los acontecimientos que sobrevendrán justo antes del colapso total de un universo en contracción copiarán los acontecimientos ya ocurridos justo después de que el mismo universo empezara a expandirse.

Es decir, las condiciones de tiempos próximos a la muerte del universo pueden parecerse de modo asombroso a las que prevalecieron poco después de su nacimiento.

Incluso en el caso de que el universo no sea cerrado y nunca colapse hasta convertirse en una singularidad, los astrofísicos pueden utilizar el modelo cerrado para comprender teóricamente los datos de las primeras épocas de un universo evolutivo, sea cerrado o abierto.

Hechos los modelos matemáticos y realizados los experimentos que esencialmente son ejercicios de cálculo, indican *que en el principio reinaba el caos*. Es decir, que antes que el tiempo, había algo pero que no se puede decir claramente qué es y cómo es; pues, es de todo punto imposible saber lo que pudo suceder en el momento exacto de la explosión: *exactamente en el tiempo cero*. La composición del universo en aquellos instantes era indescriptible. Seguramente existía mucha energía, junto con exóticas partículas elementales de todo tipo, pero esto es casi lo único que puede

decir la ciencia; la acción dominante en el origen de la época de las partículas debió ser sencillamente inimaginable e inexpressable.

Hoy en día se está dejando de lado lo que hasta hace poco era artículo de fe entre los científicos desde Newton y Kepler, que el universo era un lugar ordenado y predecible, donde los movimientos de todos los planetas y estrellas podían calcularse con un cierto grado de precisión. La visión determinista, “de relojería” del cosmos ha sido desafiada por los descubrimientos de la ciencia del siglo XX. Y, si las teorías de la relatividad y de la física cuántica minaron la noción básica de las mediciones absolutas e introdujeron un inquietante elemento de azar en la descripción de procesos tan fundamentales como el comportamiento de los electrones; la nueva ciencia del caos, nacida en los años 80, golpeó al universo mecánico con la fuerza de un terremoto.

“Estamos al principio de una importante revolución, la forma en que vemos la naturaleza en general va a cambiar”, sostiene el físico Joseph Ford, del Instituto de Tecnología de Georgia, uno de los primeros científicos en pensar en los orígenes del azar en los sistemas naturales²³.

Habiéndose llegado en la actualidad después de innumerables cálculos y teorías que no es del caso detallar en esta oportunidad a la siguiente conclusión: *todo parte del caos y a él vuelve, nada está determinado rigurosamente, el azar es el elemento intrínseco a todos los procesos de la naturaleza; y, en medio del caos hay orden, estabilidad precaria, puesto que en lo existente nada es perenne.*

La ciencia contemporánea coincide así con las apreciaciones del poeta Hesfodo y las reflexiones filosóficas de Anaximandro, quienes como hemos señalado, postularon al Caos, a lo indeterminado, indefinido, ilimitado, indiferenciado como el principio de lo existente. Y, si el caos no es necesariamente desorden –en sentido común y corriente– podemos hablar de él como metáfora. Simbolismo de un nuevo e imprevisible dinamismo originario, con azar y disipación como fuentes de complejidad y de estructura. Aunque, para algunos como Moises Sometband, “se ha instalado

23 Varios *Misterios cósmicos I. Viaje a través del universo*. Barcelona, Time Life-Ediciones Fabre, 1995, t. 25, p. 22.

una especie de mitología del Caos o Desorden, que asigna un significado trascendente al azar (real o aparente) de la naturaleza, y que proclama la muerte definitiva del determinismo, cuando todo indica que para los sistemas caóticos sigue siendo válido el determinismo, si bien se requiere una descripción probabilística de su comportamiento". Sin embargo, páginas más adelante afirma que, como consecuencia de la complejidad de los fenómenos, "no es posible predecir con exactitud cómo se comportarán dichos sistemas más allá de cierto tiempo, por lo que parecen no seguir ninguna ley, cual si estuviesen regidos por el azar"²⁴.

Ahora bien, la diferencia fundamental entre los iniciadores de esta aventura intelectual con la de los modernos-contemporáneos sería que los primeros —como se ha expuesto— no despreciaron la sabiduría ágrafa-tradicional de sus comunidades.

Sabiduría que en muchos casos ha desaparecido —como sucedió con la de Eleusis y la de Diónisos—, víctimas de las interminables campañas de persecución y extirpación a las que las ha sometido la cultura occidental por centenares de años. Sin embargo, algunas han logrado salvarse y aunque de manera débil y casi exangüe siguen siendo experimentadas por los pobladores más autóctonos de sus regiones y extraños a la cultura occidental.

Y, es a este tipo de sabiduría que antropólogos contemporáneos —superando todos los prejuicios en relación con el uso de los enteógenos y modelos mentales de origen occidental— le están prestando la atención debida, —mas teniendo en cuenta los conocimientos que se han obtenido de esta sabiduría entre los griegos—; abriéndose así nuevos horizontes para la comprensión de lo existente y la vida que tanto han preocupado y preocupan al Homo Sapiens.

En este esfuerzo se enmarcan los estudios y experiencias que han tenido Gordon Wasson —entre los indígenas mexicanos—, Carlos Castaneda —entre los yaquies— y el maestro andino José María Arguedas, que les han permitido "ver" y comprender aquello que quizás no pueda ser expresado en palabras o categorías filosófica-científicas. Quizás, pues, Jeremy Nerby —antropólogo europeo que recientemente ha publicado un libro titulado *La*

24 *Vid.*, *Entre el orden y el caos: la complejidad* México, Fondo de Cultura Económica, 1994.

serpiente cósmica en el que expone los descubrimientos realizados en torno a lo existente y a la vida, gracias a la ayuda de un brujo ashaninca y la bebida del ayahuasca— no ande muy descaminado o desacertado cuando nos dice que, respecto a la vida y su origen probablemente no pueda ser absuelta completamente por hombre alguno, puesto que el lenguaje humano estaría sumamente limitado para aprehenderlo; terminando su deslumbrante relato citando estas palabras de Chuang-Tzu —con las que yo también quisiera terminar esta exposición, que espero no haya sido caótica—:

“Existe un comienzo. Existe un comienzo que todavía no ha comenzado a ser. Existe un comienzo que todavía no ha comenzado a ser un comienzo que todavía no ha comenzado a ser. Existe el ser. Existe el no ser. Existe el no ser que todavía no ha comenzado a ser. Existe el no ser que todavía no ha comenzado a ser un no ser que no ha todavía comenzado a ser. Súbitamente existe el no ser. Pero yo no sé, en lo que no concierne al no ser, cuál es realmente el ser y cuál es el no ser. Ahora acabo de decir algo. Pero no sé si lo que he dicho ha dicho realmente algo o no²⁵.

Biblioteca de Letras
«Jorge Puccinelli Converso»

25 J. Nerby, *La serpiente cósmica*. Lima, Takiwasi, 1997, p. 147.



Biblioteca de Letras
«Jorge Puccinelli Converso»

La identidad cultural: una perspectiva filosófica

Raimundo Prado R.

Departamento Académico de Filosofía

No hay país más diverso, más múltiple en variedad terrena y humana; todos los grados de calor y color, de amor y odio, de urdimbres y sutilezas, de símbolos utilizados e inspiradores. No por gusto, como diría la gente llamada común, se formaron aquí Pachacamac y Pachacutec, Huamán Poma, Cieza y el Inca Garcilaso, Tupac Amaru y Vallejo, Mariátegui y Eguren, la fiesta de Qoyllur Riti y la del Señor de los Milagros; los yungas de la costa y de la sierra, la agricultura a los 4,000 metros; patos que hablan en lagos de altura donde todos los insectos de Europa se ahogarían; picaflores que lleguen hasta el sol para beberle su fuego y llamear sobre las flores del mundo. Imitar desde aquí a alguien resulta algo escandaloso. En técnica nos superarán y dominarán, no sabemos hasta qué tiempos, pero en arte podemos ya obligarlos a que aprendan de nosotros y lo podemos hacer incluso sin movernos de aquí mismo.

«Jorge Puccinelli Converso»

Palabras de José María Arguedas en el acto de entrega del premio "Inca Garcilaso de la Vega" (Lima, octubre de 1968).

El presente ensayo tiene como finalidad esencial el análisis filosófico inicial de la idea de "identidad cultural".

Nuestra perspectiva filosófica no consiste en la elaboración de una "teoría" sino en la elucidación contextual del tema que nos compromete. Siguiendo esta estrategia metodológica, los tópicos brevemente analizados son los siguientes: primero, se muestra la diversidad de componentes de la idea de "identidad" como los aspectos descriptivo, proscriptivo y programático. En segundo lugar, hay una suerte de determinación de un conjunto de elementos para una definición de la identidad como realidad,

como ideología y como utopía. Finalmente, se analiza críticamente la correlación entre la identidad y la globalización culturales. El trabajo termina con la propuesta de una identidad cultural peruana deseable, según nuestra perspectiva valorativa.

1. Distinciones necesarias

Nuestra perspectiva sobre la problemática de la "identidad cultural peruana" es eminentemente filosófica. La elucidación de sus supuestos, generalmente implícitos, y la distinción de sus aspectos es nuestra tarea fundamental. Evidentemente, nuestras reflexiones tienen como base los estudios históricos-sociales y políticos-culturales existentes en nuestros medios bibliográficos¹.

Una primera cuestión que nos interpela es la extrema ambigüedad y complejidad del problema. Un cuadro sintomático de esta situación es la diversidad de usos de la palabra "identidad". Desde un punto de vista conceptual, como se estableció en un seminario interdisciplinario dirigido por Lévi-Strauss, el campo que abarca esta idea oscila entre "una singularidad desconectada" (cerrada) y "una unidad globalizante poco respetuosa de las diferencias" (homogeneizadora)².

Esta diversidad de usos, con diferentes sentidos y alcances, de la idea de "identidad" nos motiva a preguntarnos si es posible formular una definición o, por lo menos, señalar ciertos elementos comunes (elementos definitorios) para construir el concepto de identidad. Reiteramos que, para realizar esta operación, debemos tener presente la ostensible diversidad de sus usos lingüísticos; así, se suele hablar de identidades étnica, regional, nacional, estamental, clasista, religiosa, moral, política, ideológica, utópica, etc. El cuadro se complica si atendemos al mayor o menor grado de intensidad o nitidez de sus configuraciones típicas o peculiares; de este modo es dable hablar de un identidad en un sentido "débil" o en un sentido "fuerte". Asimismo, es distinguible por el nivel de su autognosis, lo que parafraseando a Hegel-Marx podemos llamarlas como "identidad en sí" (cuando no se tiene o se tiene una débil conciencia de su situación identitaria) e

1 Documentos importantes, consistentes en testimonios de parte, se encuentran en el libro *¿Quiénes somos?*, cuyos editores son Rodrigo Montoya y Luis Enrique López, Lima, Mosca Azul, 1988.

2 Citado en francés por Elena Aybar Ray: *Identidad y resistencia cultural en las obras de José María Arguedas*, Lima, PUCP, 1992, pp. 54-55.

“identidad para sí” (se da o se logra en una comunidad con clara conciencia de su situación, historicidad y posibilidades).

Desde otro punto de vista analítico, podemos destacar tres momentos o niveles en la identidad cultural: a) en primer lugar, presenta un nivel o sentido descriptivo (contiene aspectos descriptivos de situaciones objetivamente configuradas), b) un aspecto prospectivo (apunta o señala a posibilidades o tendencias objetivas, las que no necesariamente son deseables) y c) un nivel o sentido prescriptivo-programático (propuesta político-cultural de una identidad ideal o deseable).

En suma, una identidad implica una “situación” y, al mismo tiempo, una asunción de “posición”; contiene componentes de sentimiento, valoración y conocimiento. Siempre se encuentra en proceso y es resultado de un complejo y conflictivo proceso histórico.

2. Para una definición de la “identidad cultural”

¿Tiene sentido hablar de la “identidad cultural” en general teniéndose en cuenta que en la realidad sólo existen identidades diversas y concretas? Nosotros sostenemos que la “identidad cultural en general” es una abstracción y, en cuanto tal, puede ser una abstracción correcta y ser la base de una construcción conceptual. En otras palabras, en el concepto de “identidad cultural” en general sólo se articulan los elementos comunes esenciales y reiterativos de las diversas formas concretas de identidad.

Así, no obstante la borrosidad de sus contornos, en todas las formas específicas de identidad cultural hay zonas o focos relativamente claros en los que son distinguibles las características comunes siguientes:

- a) Una relación, individual y colectiva, de pertenencia al grupo y cierto de grado de conciencia o de reconocimiento de esta relación.
- b) Una relación de identificación y de valoración positiva, en algún nivel, de esta pertenencia por los miembros del grupo.
- c) La asimilación y revaloración de las raíces, y de las tradiciones, del grupo como condición de la formación de su personalidad histórica y del desarrollo de su capacidad creativa.
- d) Una configuración peculiar de la que se tiene cierta conciencia

- (conciencia identitaria) y reconocible desde fuera y por otros.
- e) La posesión de cierta capacidad creativa a partir de sus propias disposiciones o fuentes internas.
 - f) La participación en una historia común y de un espacio geográfico determinado.
 - g) La posesión de una determinada capacidad de apertura y de asimilación recíproca en relación con otros grupos. Como decía Franz Fanon, "la identidad cultural no es cerrazón"³. Incluso, las identidades fuertes como las étnicas, que por razones de resistencia cultural se autobloquean, no pueden ser definitiva o absolutamente cerradas.

3 *La dialéctica de la identidad cultural: encuentros de culturas y categorías de su inteligibilidad.*

En la historia intelectual de los pueblos colonizados, historia de la formación de identidades, Franz Fanon⁴ encuentra tres etapas claramente perfiladas. En una primera fase, según nuestro escritor, el intelectual colonizado asimila en forma integral la cultura del invasor y prueba de este modo su capacidad o condición humana. El segundo momento es el de la reimmersion: es el momento de la memoria y del vómito. En este periodo de reacción, el intelectual colonizado se da cuenta de su relación enajenada con el pueblo y se contenta con recordar la historia pre-colonial. En el fondo de la memoria redescubre viejos episodios y leyendas y los revalora. Es el periodo de malestar, de experiencia de la muerte y de la náusea. Se vomita, pero ya, por debajo, se prepara la risa.

El tercer periodo es el de la lucha. El intelectual colonizado, tras haber intentado perderse en el pueblo o con el pueblo, va por el contrario a sacudirlo. Se transforma en el que despierta al pueblo. Su literatura se transforma en literatura de combate, literatura revolucionaria, literatura nacional.

En José Carlos Mariátegui, también encontramos un esquema parecido de periodización de la literatura en el Perú. Según el Amauta, "una teoría moderna –literaria, no sociológica– sobre el proceso normal de la literatura de un pueblo distingue en él tres periodos: un periodo colonial, un periodo

3 Franz Fanon, *Los condenados de la tierra*. México, Fondo de Cultura Económica, 1977, p. 226.

4 *Ibid.*, pp. 202-203.

comopolita, un periodo nacional. Durante el primer periodo de un pueblo, literariamente, no es sino una colonia, una dependencia de otro. Durante el segundo periodo, asimila simultáneamente elementos de diversas literaturas extranjeras. En el tercero, alcanzan una expresión bien modulada su propia personalidad y su propio sentimiento”⁵.

Nosotros juzgamos que los esquemas históricos propuestos, tanto de Fanon como de Mariátegui, pueden ser criterios útiles para la explicación y comprensión de la historia dialéctica de constitución de la identidad cultural nacional. Lamentablemente, no tenemos el tiempo necesario para hacer un estudio comparativo y, sobre todo, epistemológico de este problema. Pero, a continuación, no dejaremos de señalar las categorías más importantes que posibilitan la inteligibilidad de las identidades culturales. Una tentativa inicial de inventario de estas categorías, nos permitiría descubrir algunas formas específicas como las siguientes: la aculturación, la transculturación, la resistencia, la asimilación y traducción recíprocas, etc.

La aculturación consiste en la pérdida o sustitución de la cultura propia por otra. Generalmente se da en un contexto de relaciones de dominación o de alienación culturales y que puede variar desde un proceso de “extirpación” o de destrucción hasta el abandono de la cultura propia por la imposición de supuestos valores superiores y universales de otra cultura.

La transculturación consiste en la apertura y apropiación de lo extraño (generalmente dominante), la que implica, al mismo tiempo, la revaloración y la transformación de la propia identidad cultural. Según Arguedas, se trata de la estrategia de los dominados para no perder sus propias raíces en la constitución de una nueva identidad.

La resistencia cultural –la que generalmente ocurre como defensa de la propia identidad– consiste, en su forma típica, en una suerte de encerramiento. Históricamente, sin duda, presenta diferentes modalidades que no analizaremos en este momento.

La asimilación y la traducción recíprocas sólo pueden darse entre culturas bien constituidas y que presenten más o menos el mismo grado de

5. José Carlos Mariátegui, *7 ensayos...*, 1957, p. 207.

desarrollo histórico. Pues, pensamos, como hacía notar también Antonio Gramsci, que la traducción recíproca o simétrica requiere como condición esta base del mismo nivel de desarrollo cultural.

4. La identidad como realidad, ideología y utopía

En forma purificada, ya que la identidad concreta es siempre un proceso histórico complejo y combinado, son distinguibles la identidad como realidad, como ideología y como utopía.

La identidad como realidad consiste en una configuración histórica y objetivamente determinable. El conjunto de características que conforman la identidad son reconocibles desde fuera. Justamente, el trabajo científico, de un antropólogo, por ejemplo, consiste básicamente en la determinación y explicación de estos elementos constitutivos objetivos de una identidad.

La identidad como ideología consiste en la presentación discursiva deformada y unilateral de la realidad identitaria. En nuestra historia, por ejemplo, encontramos ideologizaciones típicas de nuestra precaria identidad nacional. Así, para nuestros escritores como Riva-Agüero y Alejandro Deustua, el componente indígena es la parte exótica y extirpable; sólo la parte hispánica es valiosa. Naturalmente, esta posición valorativa se funda en una visión unilateral y deformada de las razas en el Perú; no se quiere fundar nuestra identidad en el reconocimiento de la pluralidad cultural realmente existente y de sus potencialidades de asimilación y de creación. Otro caso interesante es la ideología del "mestizaje" que aparentemente puede reconocer diversas confluencias culturales pero subrepticamente sobrevalora un componente determinado, por ejemplo el hispánico costeño como en el "criollismo". En suma, la ideología, como señala nuestro historiador Basadre, es siempre una perspectiva parcial con pretensiones de totalidad; siempre mistifica o invierte la realidad.

La identidad como utopía es una construcción ideal, realizable o no según sus condiciones de posibilidad; así, por ejemplo, tenemos la esperanza mariateguiana de la "peruanización" del Perú.

5. Identidad y globalización

Indudablemente, los graves problemas de la identidad cultural en nuestro país y en el continente amerindio, se han dado desde la conquista

ibérica y lusitana. Desde entonces estamos viviendo el proceso de occidentalización, un proceso homogeneizador que ha originado dolorosos problemas de identidad cultural. Juzgamos que este proceso debe ser estudiado en sus momentos cualitativamente diferentes y con la más sobria objetividad. Por razones metodológicas, cuyos supuestos explicitamos ahora, pensamos que debe comenzarse con el análisis crítico de su forma actual: el fenómeno de la “globalización”. En esta oportunidad, a continuación, nos contentaremos con señalar una gran falacia de la ideología globalizadora.

La ideología globalizadora (expresión discursiva del capitalismo neoliberal) se presenta como la portadora de la más alta racionalidad, como la defensora y difusora de los valores de libertad e igualdad, como la que por su naturaleza responde a los intereses de toda la humanidad. Sostiene que el sistema económico-mundial está regulado por el mercado en el cual el individuo-consumidor es “soberano”; rechaza y exige la eliminación de toda suerte de planificación social. Todas estas ideas, curiosamente, ya forman parte de las creencias a todo nivel.

La globalización realmente existente o en proceso de realización es al revés de lo que presenta la ideología: es destructora de valiosas identidades culturales, posee una racionalidad instrumental subalterna (defiende intereses egoístas). Es encubridora de las verdaderas fuerzas y prácticas reguladoras de la sociedad capitalista: la fuerza dominante de los oligopolios (la “soberanía del mercado libre” es apariencial) y la estricta planificación enajenante de los países deudores por las instituciones internacionales a su servicio. Habla de la soberanía del individuo en el momento en que se atan las relaciones de dependencia más cosificantes.

En síntesis, la globalización efectiva se caracteriza por ser asimétrica, socialmente irracional, excluyente, homogeneizadora y destructora. No se trata de un proceso de integración con asimilaciones recíprocas.

6. *La identidad cultural peruana: una propuesta*

Como afirman muy bien los más calificados analistas de la sociedad peruana, no cabe hablar de “una identidad cultural peruana”. Salvo en términos de posibilidades o de tesis programáticas. Nuestra realidad es pluricultural, multilingüe y pluri-racial. Sin duda, hay embrionarias

configuraciones y una historia englobante y estas condiciones posibilitan hablar, hoy, de una incipiente identidad o "peruanidad". Justamente, esta situación, como una suerte de respuesta esperanzada, nos motiva a explicitar ciertos valores que animan nuestra propuesta de una identidad deseable:

En primer lugar, un proceso de creación de la identidad cultural peruana debe tener como su polo valorativo el ensanchamiento o el enriquecimiento de la calidad humana en todas sus direcciones.

Segundo, este proceso de enriquecimiento tiene como condición necesaria una actitud de apertura que posibilite la apropiación autónoma (sin coacciones) de toda creación humana.

Tercero, el proceso de crecimiento integral del hombre peruano no es posible sin la revaloración y reapropiación de las raíces indígenas o del componente andino.

Cuarto, la identidad de nuestra propuesta no es misoneísta. Es una identidad abierta a la creación y a lo auténticamente nuevo.

Quinto, la identidad de nuestra esperanza es una identidad con memoria, pero sin mistificaciones de nuestro pasado y porvenir.

Apreciación final

El examen inicial de la problemática de la "identidad cultural peruana", nos permite hacer las siguientes apreciaciones:

1. Hay frecuentes confusiones sobre la problemática de la identidad cultural por no distinguir los niveles real, ideológico y utópico.
2. No cabe hablar con sentido de "identidad cultural peruana" si no es en el nivel conceptual y programático.
3. La globalización constituye la forma más irracional de destrucción de la embrionaria identidad nacional.
4. No hay identidad cultural peruana posible sin la reapropiación y revaloración del componente indígena y andino.

Luis Hernán Ramírez (1926-1977)

Amancio Chávez Reyes
Departamento Académico de Lingüística

Natural de San Martín (Moyobamba), maestro sanmarquino durante tres décadas de su existencia. Con profusa creación poética y estudios lingüísticos orientados preferentemente al aspecto formal. Fue lingüista peruano hispanista. También desempeñó cátedra en Rumanía.

En San Marcos creó y condujo el centro de investigación denominado ALEP (Atlas Lingüístico y Etnográfico del Perú). Fue miembro de Número de la Academia Peruana de la Lengua y Profesor Emérito de San Marcos.

Hombre de singulares dotes y admirable sencillez. Cultivó la amistad sin distinción. Su conocimiento lo difundió sin parámetro alguno.

«Jorge Puccinelli Converso»



Biblioteca de Letras
«Jorge Puccinelli Converso»

Antonio León Pinelo (1594-1660)

Primer apologista de la Selva peruana

Luis Hernán Ramírez*

Antonio León Pinelo, el primer bibliógrafo del derecho indiano, es también el primer apologista de la selva tropical peruana y sudamericana en su crónica tardía, *El Paraíso en el Nuevo Mundo*, escrita en 1656 pero inédita hasta 1943 en que la publicó Raúl Porras Barrenechea con motivo de la celebración del IV Centenario del Descubrimiento del río Amazonas¹.

Antonio León Pinelo fue hijo del Capitán Diego López de León quien a causa de su origen judío-portugués y temeroso de la Inquisición que había decretado persecución contra los de su raza huyó de Lisboa a España y se asentó en Valladolid donde debió nacer su hijo Antonio hacia 1594 según indagaciones de Guillermo Lohmann Villena². Siempre huyendo de la Inquisición el Capitán Diego López se trasladó con su familia al Nuevo Mundo y se estableció primero en Buenos Aires y después en Córdoba. Desde aquí envió a su hijo Antonio a estudiar en Lima en 1612.

Antonio León Pinelo, en Lima, estuvo en el Colegio Sanmartiniano e hizo estudios de derecho en la Universidad de San Marcos. En 1617 se graduó de Bachiller y al año siguiente de doctor y abogado. En el año de 1618 publicó su primer libro *Poema a la Inmaculada Concepción de la Virgen*. Fue nombrado alcalde Mayor de Minas en Oruro y Potosí. De aquí

* Ponencia leída en el I Coloquio Cronistas del Perú, Homenaje a Raúl Porras Barrenechea, en el Instituto Riva-Agüero, el 20 de marzo de 1997. Coloquio organizado por el Instituto Raúl Porras Barrenechea, el Instituto Riva-Agüero y la Asamblea Amistosa Literaria, capítulo del Perú.

1 Sobre la historia y odisea del manuscrito, que en alguna oportunidad estuvo en manos del erudito peruano Eusebio Llano Zapata, ver Raúl Porras Barrenechea. *Prólogo*, en Antonio León Pinelo. *El Paraíso en el Nuevo Mundo*. Comité del IV Centenario del Descubrimiento del río Amazonas, 1943, t.I, pp. XXIII-XXVII.

2 Guillermo Lohman Villena. *Prólogo*, en Antonio León Pinelo. *El gran canciller de las Indias*, Sevilla, 1955, p. 27.

se encaminó a Tucumán por la vía de Tarija y se embarcó para España en el puerto de Buenos Aires.

Desde su llegada a España (1622) se avecindó en Madrid, revalidó su título de abogado para realizar actividades forenses en la metrópoli y en 1629 obtuvo una plaza de Relator en el Consejo Superior de las Indias. En el año de 1631 salió en defensa de la Universidad de San Marcos en un polémico opúsculo que tituló *Por la Real Universidad y Escuelas Generales de San Marcos*.

Como poeta León Pinelo participó, junto con otros ingenios de su tiempo, en el libro-homenaje *Fama a la vida y muerte de Lope Félix de Vega y Carpio* (Madrid, 1636) con un soneto elegíaco que llora la muerte del poeta y un largo poema panegírico titulado *Félix Mantuano*. En 1641, Antonio León Pinelo fue nombrado Relator Supremo de la Cámara y más tarde ascendió a Oidor de la Casa de Contratación de Sevilla. En 1658 se le extendió el título de Cronista Mayor de Indias y dejó de existir en Madrid en 1660.

Antonio León Pinelo tuvo siempre al Perú como su segunda patria y mantuvo de la ciudad de Lima una apasionada nostalgia que vertió en numerosas páginas de su copiosa obra éditada e inédita³. En 1629 publicó en Madrid una primera obra representativa de su vasta erudición, *Epítome de la Biblioteca Oriental, Occidental y Geografía*, presentada por el propio autor como "primicia de sus largos estudios".

Como jurista dejó dos trabajos: *Confirmaciones Reales*, publicado en Madrid en 1630 y *El Gran Canciller de las Indias*, póstumamente editado, en 1955, con un estudio de Guillermo Lohmana Villena⁴. Como historiador dedicó a Lima y a su insigne ayuntamiento *Antigüedades de Lima* (1631) con la historia de la fundación de esta ciudad y su grandeza. También escribió: *La vida de Santo Toribio, Arzobispo de Lima* (1653), *Aparato político de las Indias Occidentales* (1653) y *Los anales de la historia de Madrid desde el nacimiento de Nuestro Señor Jesucristo* (1658). Entre su vasta producción hay dos libros curiosos: *Sobre si el chocolate quebranta*

3 Sobre la obra de Antonio León Pinelo ver: Raúl Porras Barrenechea, *op. cit.*, t. I, pp. III-XLV.

4 Antonio León Pinelo, *El gran canciller de las Indias*. Sevilla, Escuela de Estudios Hispano-Americanos, 1955.

el ayuno eclesiástico (1636). Curioso no sólo por el título sino porque en él se informa de 120 clases de bebidas que se preparan y toman en las Indias, y *Velos antiguos y modernos en los rostros de las mujeres* (1641) en el que hace una alusión a las “tapadas” limeñas.

En las páginas del *El Paraíso en el Nuevo Mundo*, Antonio León Pinelo, manejando prodigicamente la imaginación y la erudición hizo el mejor elogio y alabanza de la Amazonia Peruana al sustentar la original y extravagante tesis de ubicar en esta ubérrima región de nuestra patria el bíblico paraíso terrenal. Haciendo gala de una vasta erudición teológica, bíblica, histórica y geográfica, León Pinelo sostiene y “demuestra” que la inicial morada de nuestros primeros padres estuvo en el centro de las Indias, en América del Sur que por algo tiene la forma de un corazón. Dentro de este continente el autor ubica al Paraíso en la selva amazónica, en un círculo imaginario de nueve grados de diámetro que son 160 leguas y 460 de circunferencia.

Una de las razones que mueven a León Pinelo a dar esta ubicación del Paraíso es que en el centro de nuestro continente, en la selva amazónica, se originan los cuatro ríos mayores que en el orbe se conocen: el Río de la Plata, el Amazonas, el Orinoco y el Magdalena a los que identifica con los cuatro ríos de la Sagrada escritura: Phisón, Gehón, Perath a Hidekel respectivamente⁵.

«Jorge Puccinelli Converso»

La zona señalada para el Paraíso en el Nuevo Mundo está custodiada por la cadena de volcanes andinos que en la fantasía y la argumentación de León Pinelo representa al ángel de la espada de fuego que Dios puso en la entrada del Paraíso para impedir el retorno de la pareja que cayó en pecado. En un largo capítulo, León Pinelo deja entender claramente que “la defensa del Paraíso fue un vallado de fuego o una muralla de volcanes que con el horror de los truenos, el furor de las piedras y el ardor de las llamas que causan, arrojan y brotan, estorbaban a Adán el volver al sitio que por su culpa perdió”⁶. Los volcanes andinos: Cozalla, Cozapilla, Ubinas, Misti, Sabancaya, Cotopaxi, Sangay, Pichincha son la flamífera espada con que Dios interdictó el Paraíso en el Nuevo Mundo.

5 Antonio León Pinelo, *El Paraíso*, ed. cit., t. I, pp. 138-140.

6 Antonio León Pinelo, *op. cit.*, t. I, pp. 334-351.

Como un argumento más de su original tesis sobre el Paraíso en el Nuevo Mundo, León Pinelo sostiene que el bíblico árbol del bien y de mal fue la granadilla, maravillosa fruta de la selva amazónica que por su color, olor y sabor fue capaz de engolosinar a Eva. La flor de la granadilla ofrece a la vista los signos de la Pasión de Cristo: lanza, esponja, escalera, cruz y corona de espinas, como una demostración divina de que en la misma fruta del pecado se ofrece la flor con las señales del perdón⁷.

La singular y peregrina tesis de León Pinelo va más allá de lo sospechado en sus proposiciones teológicas. El origen de las razas humanas está en América del Sur. El hombre nació en nuestro país y con Noé y su arca pasó desde la costa central del Perú hasta el continente asiático. Según las conclusiones teológicas de nuestro autor, Noé construyó su arca en los alrededores de Lima con madera de la selva amazónica. Nueva días después del diluvio el arca comenzó a navegar sin descansar en dirección occidental. Se inclinó hacia el Norte, entró al centro de Asia y encalló en el monto Ararat. Más tarde, propagada la nueva especie humana, regresó a América por el estrecho de Bhering⁸.

Argumentado la validez de su tesis, Antonio León Pinelo hizo uno de los mejores elogios escritos a la región tropical de la selva amazónica.

Biblioteca de Letras
«Jorge Puccinelli Converso»

Es el sitio de la Equinoccial donde quiera que se considere el más calificado y prehememente por naturaleza de todos los del Mundo. En el no se mudan los tiempos, son siempre iguales los días y las noches, ellas con la frescura que basta, ellos con el calor que conserba el perpetuo verdor de las Plantas, en continua hermosura los Campos, sin que el frio los marchite ni el rigor los agoste. Antes en eterno Verano y nunca acabada Primavera son Retratos todo el año del Terrenal Paraíso: que sin milagro ni cuidado especial de la divina Providencia con solo fiar la cultura de las Arboles al tiempo, lo aromático de las Flores al Ayre, lo útil de los Frutos a la Tierra, pudo en aquella mediante las repetidas aguas y suaves vientos que la fertilizan y tiemplan lo ardiente del Sol para que no abraze, permanecer ameno largos años, y conserbarse deleitoso prolijas edades. ¿Que

7 Antonio León Pinelo, *op. cit.*, t. II, pp. 201-215.

8 Antonio León Pinelo, *op. cit.*, t.I, cap. VIII, p. 38.

lugar mas propio para el Paraíso que donde la hermosura, la amenidad, el temple y los tiempos son siempre unos y siempre buenos? Donde en los Arboles concurren Flores y Frutos cayendo las hojas viejas y caducas quando ya las nuenas y tiernas bisten los troncos despojandose los Prados de su hermosura sin perderla? Pues quando la hierba mas por la duración que por el tiempo se agosta para su multiplico, ya la que le sucede se halla tan crecida que ni se conoce la que muere ni sabe la que nace. Y si al Paraíso celeste por alabarle a nuestro modo y con lo que más nos agrada le llamamos eterno Verano, y perpetua Primavera; y esto tenfa el Terrenal como sienten todos los Expositores, en la Equinoccial había de estar para que lo que es Metáfora en el del Cielo fuese verdad en el de la Tierra, con que se reconoce ser esta opinión tan fundada y probable que ninguna de las demás la abentaja ni la iguala. Y asi no sólo merece ser admitida, sino aprobada para el intento de este Cometario⁹.

El contenido del libro es sumamente interesante, el autor con la osada y extraña idea de querer probar que la residencia de la primera pareja de la creación divina estuvo en el Nuevo Mundo hace una extensa descripción de todas sus bellezas y maravillas naturales y dando cuenta de la producción de tan fértil región enumera y estudia sus plantas, animales y riquezas minerales; habla de los antiguos peruanos pobladores de la selva y traza detalladamente la geografía del Perú.

Biblioteca de Letras
«Jorge Puccinelli Converso»

En este libro Antonio León Pinelo conjuga su formación erudita y tecnológica con su gran pasión americana y peruana. Su aventurada tesis de la existencia real del paraíso terrenal en el Nuevo Mundo, aparte de su actitud fantasiosa y poética y de sus originales fundamentaciones y argumentos bíblicos y teológicos es una manifestación de que las virtudes y excelencias del mundo están potencialmente contenidas en América. El paisaje, el clima, sus recursos para aposentar físicamente la obra maestra de Dios: el paraíso terrenal¹⁰.

9 Antonio León Pinelo, *op. cit.*, t.I, cap. VIII, p. 38.

10 Como es sabido fue Cristóbal Colón el primero que imaginó y situó el paraíso en América, en la península de Parí, en Venezuela, durante el tercer viaje en 1498. Resparece la idea en el Padre Eusebio Niremerg, el fray Pedro Simón y antes Cieza de León quien remite a las Etimologías de San Isidoro. Ver las biografías de Cristóbal, también *Mitos y utopías del Descubrimiento* por Juan Gil, Alianza Editorial, 3 tomos.



Biblioteca de Letras
«Jorge Puccinelli Converso»

Antonio Cornejo Polar (1936-1997)

Escribir una semblanza de un colega amigo, después de participar en una serie de actitudes y aventuras académicas y universitarias, ha sido una marca del tiempo que nos tocó vivir en los últimos veinticinco años, en las aulas de San Marcos, Arequipa, o Chiclayo, Santiago de Chile o Caracas, Europa o Estados Unidos, donde coincidimos casualmente.

Por eso hago un alto en mi camino, y leal y honestamente dejo correr el tiempo al revés, y respondo al editor del homenaje a la persona y a la obra, escrita y hablada de Antonio Cornejo Polar.

Los libros, las clases, los temas de muchos de nuestros diferentes ensayos, y muchos de los que más hondamente hemos trabajado, él y yo en distintas ocasiones.

No es tiempo de regocijo ni de palabras fáciles. Al contrario, es tiempo de reflexión y de balance. Pero la pluma corre a su ritmo y me acantona en ésas bahías. La primera es *Ciro Alegría*, la segunda es *José María Arguedas*, la tercera los cuentistas de fines del siglo XIX; o el sentido de la crítica literaria o la lectura y el lector, las antologías, etc., etc.

Por eso me crece un nudo en el pecho, y reviso fotografías amarillentas, y me pongo a cavilar con el tiempo ido. No siempre estuvimos de acuerdo, por cierto. Pero eso es lo normal y saludable.

Los postulados metodológicos de Cornejo Polar dan cuenta ellos mismos de la medida de su acierto, especialmente en el caso de la obra de *Matto de Turner*, de los precursores de la República, y en especial de *Viscardo*, aunque no me convence su análisis externo de *Palma* y su prosa. En fin nos faltó tiempo para sentarnos a examinar cuestiones de detalle, esta o aquella nota inconclusa. Lo siento profundamente. Pero ha sido una suerte haber departido media vida en estos temas.

Gracias Antonio. Tu amigo

ALBERTO ESCOBAR



Biblioteca de Letras
«Jorge Puccinelli Converso»

La cultura nacional: problema y posibilidad*

Antonio Cornejo Polar

*Todo hombre no embrutecido
por el egoísmo puede vivir,
feliz, todas las patrias.*

JOSÉ MARÍA ARGUEDAS

Puesto que mi especialidad es la crítica literaria, mi exposición va a tener esa perspectiva central, pero espero que esta perspectiva especializada, y en esa misma medida recortada, pueda incorporarse al horizonte de la reflexión general sobre el problema de la cultura nacional en el Perú.

Me interesa partir haciendo un brevísimos recuento de cómo el concepto de literatura nacional, y por extensión de cultura nacional, ha sido materia de una serie de ideologizaciones, especialmente de ideologizaciones que reproducen y tratan de convalidar los intereses de las clases dominantes. Yo creo que el principio de este proceso ideológico consiste en afirmar como axioma que no se puede hablar de cultura nacional, y por consiguiente tampoco de literatura nacional, si previamente no se asegura la vigencia de la categoría de unidad. Así, entonces, el problema nacional fue planteado indebidamente, como si todo se redujera a saber si ya somos culturalmente una unidad, si estamos en trance de serlo o cómo conseguir, a través de qué caminos, ese objetivo. Habría que señalar rápidamente que esta asociación entre nación, cultura nacional y unidad tiene su raíz en la experiencia europea relativa a la formación de los estados nacionales (y se puede añadir lo que es obvio: que esa experiencia tiene poco que ver con la peculiaridad histórica de nuestros países).

Es muy curioso, pero también muy significativo, rastrear cómo se conseguía elaborar esta imagen de unidad cuando todos sabíamos que en la realidad de las cosas lo que existía era todo lo contrario: multiplicidad, di-

* Publicado por Lluvia Editores (Lima, 1981).

versidad, contradicciones. Por ejemplo, en las primeras reflexiones sobre la literatura peruana, concretamente en el pensamiento de Riva-Agüero, se obtiene la imagen de la unidad de la manera más expeditiva posible. Lo que hace Riva-Agüero simplemente es quitar, borrar del espacio nacional todo aquello que no coincidía con su muy curiosa idea del Perú como país hispánico. En otras palabras: todo lo que no tiene carácter hispánico queda fuera de la nación, incluyendo lo indio que para él era (¡y lo dice expresamente!) un componente exótico, ajeno al verdadero Perú. Imagina que el sustrato indio irá desapareciendo paulatinamente y que entonces el país quedará libre de esa carga y podrá ser el país blanco con que el que soñaba. Entonces ¿cómo logra Riva-Agüero constituir su imagen de unidad? En el caso de la literatura, expulsando del espacio de la literatura nacional a todas las literaturas en lenguas nativas y también a la literatura popular. Porque hay que recordar que para Riva-Agüero no sólo se trata de borrar lo indio para quedarse sólo con lo español, sino también de suprimir lo popular para quedarse sólo con lo que se llama, entre comillas, "culto"; es decir, aquello que coincide con las normas y valores de la cultura occidental. Creo que está claro que en este caso la imagen de la literatura peruana como una literatura de raíz, forma y espíritu hispánicos es el producto de una mutilación y que esa mutilación reproduce con bastante exactitud el proyecto y los intereses sociales de la vieja oligarquía peruana, la que —como decía Mariátegui— desciende de los encomenderos españoles.

«Jorge Puccinelli Converso»

Esto quiere decir que el concepto que Riva-Agüero expone sobre la literatura peruana no es distinto del concepto que tiene sobre el Perú en general y ese concepto (en realidad esa ideología) no es más que la trasposición a un plano específico de la superestructura de un orden social perfectamente real (y también perfectamente injusto, por cierto). Después de todo para la vieja oligarquía el Perú todo se confundía con el vértice de la pirámide social y ese vértice estaba ocupado por la clase y la etnia dominante. Lo demás, aunque ese "demás" incluyera una inmensa mayoría de la población, sobraba, incomodaba, tenía que suprimirse. Habría que recordar que por entonces Deustua decía que era absurdo pensar que el indio podía ser algo más que una máquina...

Ahora bien: es evidente que un procedimiento tan simple, en el fondo tan brutal: eliminar lo que molesta, quitar lo que incomoda, negar todo valor a lo que no se parece a uno mismo, no podía mantenerse por mucho

tiempo. Por lo menos en el plano científico era imposible mantener por mucho tiempo una aberración tan grande. La manipulación era tan obvia que cualquiera podía darse cuenta que detrás de esos juicios no había ciencia sino pura ideología, la ideología de la clase-casta dominante. Por eso hay un segundo momento, distinto al anterior, que rectifica las tesis de Riva-Agüero mediante el empleo de otra categoría: la del mestizaje, como categoría que trata de invalidar la categoría de lo hispánico.

Yo creo que el problema del mestizaje es uno de lo más confusos. Por lo pronto me parece que hay que distinguir claramente entre el mestizaje real y la ideología del mestizaje, que es una cosa completamente distinta. Tal vez viendo cómo juega el concepto de mestizaje en la crítica peruana pueda entenderse mejor este asunto. Hay que decir, en primer lugar, que la idea de mestizaje no es de ninguna manera uniforme. Para el caso de la literatura podemos mencionar dos, hasta tres acepciones distintas de la palabra mestizaje. Por ejemplo, Gálvez afirmaba que la cultura peruana, y nuestra literatura específicamente, tenía que ser mestiza para poder ser genuina, pero él entendía que este mestizaje estaba constituido por una firme base hispánica y algunos pocos ingredientes de origen indígena; es decir, un mestizaje desbalanceado y desarmonico (que sin embargo representa un adelanto con respecto al purismo hispánico anterior). En cambio Federico More, que emplea el mismo concepto, entiende por mestizaje exactamente lo opuesto; esto es, una base indígena y algunos componentes hispánicos, considerando además que en esa base, en la tradición quechua o aymara, reside lo más propio de la nacionalidad. En términos generales los planteamientos de More representan el pensamiento del grupo indigenista, especialmente el de Puno, mientras que los de Gálvez son representativos más bien del grupo criollista, especialmente el criollismo limeño.

Hay que darse cuenta, entonces, que Gálvez y More representan dos alternativas distintas, pero al mismo tiempo hay que tener conciencia que ambas, cada una a su manera, insisten en ver la nacionalidad, concretamente la literatura nacional, como una unidad. Ahora, esa unidad es producto de la síntesis del mestizaje, aunque ese mestizaje pueda ser internamente, por un lado u otro, muy desarmonico. En todo caso se repite la idea de asociar nación a unidad. Tal vez la expresión más extrema de esta tesis sea la de Sánchez. En su polémica con Mariátegui, Sánchez propugnaba lo que él llamaba el "peruanismo totalista", que en realidad es una pura abstracción, totalmente

irreal, según la cual la síntesis del mestizaje sería de un 50% hispánico y del otro 50% indígena. Naturalmente así se refuerza la idea primaria de la unidad: una unidad absolutamente perfecta en este caso, pero —por supuesto— irreal.

Tengo para mí que las ciencias sociales y la historia de las ideas encontrarían un tema riquísimo estudiando la ideología del mestizaje. Como dije hace un momento, una cosa es el mestizaje, que es una realidad en la que todos estamos inmersos, y otra muy distinta la ideología del mestizaje. Mediante esta ideología lo que se postula frecuentemente es que bastaría la realización del mestizaje para que se resolvieran los problemas básicos del Perú y de su cultura. En este sentido la ideología del mestizaje es en antropología lo que sería la ideología de la conciliación de clases en la sociología. Después de todo también el mestizaje como síntesis no conflictiva, como armonía entre grupos étnicos que en la realidad tienen relaciones de dependencia y opresión, es una forma de imaginar la conciliación por encima de los conflictos reales. A veces se tiene la impresión de estar frente a una resurrección del neoplatonismo y de su afirmación central acerca de la armonía de los contrarios...

Evidentemente la ideología del mestizaje puede expresar también una visión oligárquica (recuérdese a Chocano afirmado su doble ancestro imperial, incaico y español), pero más claramente expresa la ideología de una burguesía en ascenso que tiene que tratar de representar a otras clases, a las que a su vez subordina, para legitimar su poder frente a la vieja oligarquía hispanizante. Es una representación en último término más simbólica que real, y finalmente inocua, pues poco ganan las etnias oprimidas con ser recibidas, como un matiz aleatorio, en la imagen que otras clases y etnias tienen del Perú. Habría que señalar también que la influencia de esta ideología es tanta que inclusive mucha gente sin compromiso con la burguesía la adopta como propia. Al parecer tiene el encanto de todas las imágenes apacibles, armoniosas, no conflictivas. Lástima que la realidad sea lo contrario, exactamente lo contrario.

Con José Carlos Mariátegui cambia radicalmente el rumbo de la reflexión sobre el problema de lo nacional en el Perú, incluyendo la reflexión sobre la literatura nacional peruana. Creo que Mariátegui es el primero en cuestionar la legitimidad y la pertinencia de la categoría de unidad como supuesto indispensable para pensar los problemas de la nacionalidad. Como

verdadero científico, Mariátegui no inventa una realidad, no ideologiza, sino que observa esa realidad y trata de explicarla, de encontrarle un sentido; pero además, como científico revolucionario, ese conocimiento lo convierte en praxis y lo proyecta hacia la transformación y cambio de la realidad. Me parece que la izquierda peruana debería poner más énfasis en señalar el carácter científico del pensamiento de Mariátegui y no quedarse, como suele suceder con frecuencia, en la afirmación de su corrección político-ideológica.

Pues bien: volviendo al campo de la literatura Mariátegui señala, casi al comenzar su "Proceso de la literatura", que como recuerdan es el último de sus 7 *ensayos*, que la literatura peruana es una literatura no orgánicamente nacional. Y con esta frase que lamentablemente quedó desapercibida por la crítica posterior, Mariátegui fundó una nueva posibilidad de entender nuestra literatura (que por supuesto está en relación con una manera de entender al Perú en su conjunto). Por lo pronto, al afirmar el carácter no orgánicamente nacional de nuestra literatura, Mariátegui abre la posibilidad de considerar otros sistemas literarios, y no sólo el culto en español, dentro de las literaturas (ahora en plural) que se producen en el Perú.

Aquí habría que analizar varios aspectos. Por lo pronto, Mariátegui acaba con la necesidad de sustentar la unidad sobre la base de la categoría de unidad, pues de hecho acepta que nuestra literatura es múltiple, plural, que en la realidad existe varios sistemas literarios, cultos y populares, en español, en quechua o en aymara, y evidentemente ninguno de ellos puede ser rechazado: todos son parte de la literatura nuestra, de la literatura peruana. Acepta pues los hechos: desarticulación, desmembración, ruptura y hace precisamente de esas categorías los instrumentos adecuados para conocer, tal como efectivamente es, nuestro múltiple rostro literario (por extensión nuestro múltiple rostro social y cultural). Acaba esa imagen engañosa de la unidad, un verdadero fantasma que obligaba a tergiversar todo nuestro proceso literario y en el fondo toda nuestra realidad y a tergiversar todo nuestro proceso literario y en el fondo toda nuestra realidad y a tergiversar todo esto en función —como hemos visto— de la ideología y de los intereses de las clases dominantes.

Entonces, a partir del planteamiento de Mariátegui, se puede comenzar a estudiar y tratar de comprender este objeto múltiple, hecho de quiebras y contradicciones, y ya no tenemos por qué suponer que esa variedad cultural (y literaria)

es negativa, casi una desgracia, como si la pluralidad fuera causa única de nuestro atraso y de todos nuestros problemas. Es al revés, al aceptar la pluralidad nos enriquecemos y además somos fieles a lo que efectivamente somos. Porque si seguimos pensando en la unidad e imaginamos que en este momento Vargas Llosa está escribiendo una novela y un narrador popular está contando en quechua un cuento a sus oyentes, entonces, si seguimos aceptando la unidad, tendríamos que convenir en que sólo una de las dos situaciones corresponde a la literatura peruana y la otra no, porque, como es claro, se trata de dos prácticas completamente distintas, pero si rompemos el mito de la unidad entonces podemos decir que las dos son verdaderamente literatura (es decir, ambas tienen valor estético) y además podemos afirmar que ambas son literatura peruana (es decir, nos corresponden socialmente, nos representan). Ambas son legítimas. Y si esto es así entonces cambia toda nuestra imagen de la literatura peruana: ahora podemos imaginarla como un hervidero de creatividad, en español, en quechua, en aymara, en las lenguas de selva. Evidentemente la pluralidad no ha acabado con nuestra literatura; al revés, la ha enriquecido notablemente.

Sería ahora el momento de recordar que otro peruano ejemplar, que siguió la ruta de Mariátegui aunque en otro terreno, el específicamente literario; sería el momento de recordar —repito— que José María Arguedas dijo alguna vez una frase que podría sintetizar lo dicho hasta aquí. Dijo en ese estremecedor “Diario” que intercala en su última novela, en *El zorro de arriba y el zorro de abajo*, que en el Perú (y creo que la cita es casi literal) todo hombre no embrutecido por el egoísmo puede vivir, feliz, todas las patrias, Si: “todas las patrias”; como antes, el mismo Arguedas, había titulado a su novela más ambiciosa con un nombre del mismo significado: *Todas las sangres*. Arguedas era también un defensor de la pluralidad. Por esto, en *El zorro...* con mucho humor, dice que si en el Perú todos fuéramos iguales, si hubiera esa unidad que antes tan afanosamente se buscaba, entonces, si no hubiera pluralidad, todo esto sería pura “huevadez humilde”...

Hay que subrayar que reconocer la pluralidad que es el Perú es reconocer el derecho de las culturas oprimidas a seguir siendo culturas diferenciadas, a seguir manteniendo en pie su identidad; su derecho a defender de la dominación y la alienación con que se les quiere liquidar o asimilar, siempre en inferioridad de condiciones, dentro de la cultura dominante. Que no se diga entonces que para que el Perú sea uno, una verdadera nación, las culturas oprimidas tienen que desaparecer. La gran virtud de los plantea-

mientos de Matiátegui y Arguedas es que nos hacen ver que si bien es cierto que la pluralidad entendida como disgregación puede crear problemas (y de hecho los crea), no por eso vamos a liquidar lo que es, desde otro punto de vista, nuestra riqueza. Después de todo la pluralidad es una opción de riqueza, una opción de plenitud, una opción de humanidad y de universalidad. Y aun si no fuera así: ¿con qué derecho los miembros de una cultura van a exigir a los de otra cultura que dejen de ser distintos? Ciro Alegria decía que a veces lo que se llama "barbarie" es la verdadera civilización; se preguntaba quién es bárbaro ¿el indio que pide una escuela o el "blanco" que se la niega? Y alguna vez, jugando un poco con las palabras, dijo Alegria un frase en la que habría que pensar. Refiriéndose al protagonista de *El mundo es ancho y ajeno*, el anciano y analfabeto Rosendo Maqui, dijo que había también la admirable sabiduría de los ignorantes... Habría que pensar en eso.

Supongo que estamos de acuerdo en que la imagen del Perú plural es más rica y más correcta que la imagen del Perú único y que lo mismo puede decirse con respeto a nuestra literatura. Entonces el problema es saber cómo estudiamos y comprendemos esta pluralidad, cómo nos escapamos de la tradición occidental para pensar en nuestra nación como una multiplicidad. Después de todo: ¿por qué vamos a aceptar que por ser múltiples no somos nación? Lo que sí hay que reconocer es que esa realidad nos obliga a repensar todo lo que concierne a nuestra cultura múltiple, a nuestra literatura heterogénea. Es un reto, por supuesto, y un reto difícil.

A este respecto quiero apuntar brevemente algunas ideas. Por lo pronto creo que hay que tener muy en claro, cuando se defiende el derecho a la identidad de las culturas oprimidas, que esas culturas representan una situación social de injusticia. Quiero decir que no por defender esa identidad vamos a terminar defendiendo la oprobiosa situación social que las condiciona. La identidad cultural no es nunca algo estático, sin vida, salvo cuando se trata de culturas muertas, acabadas y fijadas en la historia. Pero este no es el caso del Perú. Por consiguiente de lo que se trata es de defender esa identidad cuando se pretende sojuzgarla desde arriba, por medio de la dominación de unos grupos sobre otros, pero evidentemente hay que propiciar el cambio creador cuando nace de sus propias fuentes y se integra dentro de un proyecto de liberación social.

Por otra parte, el concepto de pluralismo no puede hacernos pensar que todas las formas de cultura que efectivamente se producen en el Perú

son igualmente nacionales. También en este punto podemos seguir el magisterio de Mariátegui. El decía que la literatura peruana pasa por tres etapas: una colonial, otra cosmopolita y una tercera nacional. Es claro que la contradicción básica es entre la primera y la última, si se quiere entre la cultura colonial o neocolonial y la cultura nacional. Esto quiere decir que hay una cultura y una literatura que aunque se producen en el Perú son profundamente antinacionales porque representan y ponen en circulación intereses no sólo ajenos sino opuestos a los verdaderos intereses del Perú. Los sociólogos y los economistas han demostrado fehacientemente que hay clases nacionales y clases antinacionales, como es la burguesía intermediaria que con toda evidencia defiende los intereses del imperialismo y ataca los intereses peruanos. En este sentido la cultura que estas clases crean, incluyendo su literatura, es antinacional. De aquí que Mariátegui asociara siempre el término nacional con el término popular, porque en última instancia es en lo popular donde se encuentra el verdadero rostro de lo nacional.

En este orden de cosas habría que seguir la dinámica del siguiente raciocinio; primero cuestionaremos la idea de la unidad nacional porque era falsa y porque a través de ello se hacía creer que la única cultura peruana era la de las clases dominantes; después propiciamos la idea de pluralidad porque gracias a ella podemos describir correctamente nuestra realidad múltiple y porque de esta manera asumimos como nacionales todas las manifestaciones culturales que se dan en el país. Pero no basta llegar hasta ahí. El tercer paso supone otra operación intelectual a través de la cual determinamos que en una sociedad dividida en clases y grupos étnicos no todas las culturas tendrán el mismo valor con respecto al concepto de nación. Unas son de verdad nacionales y otras no lo son. Después de todo el campo de la cultura no es de armonía; es, como el campo social, de lucha y de contradicciones. Me parece que sin este tercer momento los dos anteriores no son suficientes y hasta podrían resultar peligrosos, confusos, equivocados. A veces la media verdad es peor que el error. En este caso el concepto de pluralismo sin una calificación social; es decir, como un espacio indiferenciado donde todo da más o menos lo mismo, sería un error. Esa calificación social es indispensable.

Por otra parte, el concepto de pluralismo tampoco nos debe llevar a una simple atomización de nuestra cultura, como si cada una de sus distintas manifestaciones fueran entre sí totalmente independientes. Es decir: son inde-

pendientes, como en el ejemplo de Vargas Llosa y el narrador popular, en el que cada uno actúa sin tener la menor relación con el otro, sin conocerlo siquiera, pero no son independientes porque ambos, aunque muy distintos, participan de un mismo proceso histórico, un proceso histórico que afecta y condiciona a los dos, aunque por supuesto de distinta manera. Así entonces, aunque no tengan relaciones concretas entre sí, las distintas culturas participan de un mismo curso histórico, que es la historia social del Perú. Pongamos un ejemplo: hay una literatura de la Conquista que es española y otra completamente distinta que es la literatura quechua alusiva a los mismos hechos. Evidentemente no hay relaciones concretas entre ambas, que están incomunicadas, pero una y otra se constituyen en respuesta a un mismo acontecimiento histórico. Ese acontecimiento —en este caso la Conquista— explica los caracteres internos de las dos, pero también explica su contradicción; esto es, permite comprender el conjunto contradictorio que forman las dos.

Ya llamaría a esto totalidad concreta, totalidad histórica, totalidad conflictiva. Y propondría que la pluralidad de la cultura y la literatura peruana fuera entendida en estos términos: son muchas sus variantes, pero todas se explican, en última instancia, en una historia, la historia social del Perú. Se comprenderá que el concepto de totalidad no inhibe las contradicciones; al revés, la totalidad a que aludimos está hecha de contradicciones, sin ellas no existiría, de la misma manera que una sociedad está hecha de las contradicciones entre sus clases. Son muchas las clases, hay una pluralidad de clases, pero hay una sola sociedad. De la misma manera hay una pluralidad de culturas pero todas las culturas mediante sus relaciones de contradicciones, forman una totalidad. Creo que esta es una categoría que puede explicar la índole profunda de la cultura peruana. Después de todo la cultura nacional no puede ser menos conflictiva, menos contradictoria, que la sociedad que la produce. Así, con este concepto de totalidad, podemos volver a repetir, pero ahora con un sentido tal vez más correcto, esa hermosa frase de Arguedas: en el Perú cualquier hombre no embrutecido por el egoísmo, puede vivir, feliz, todas las patrias.



Biblioteca de Letras
«Jorge Puccinelli Converso»

Una carta de Ciro Alegría*

La Habana, 19 de mayo de 1955.

Sr. Alberto Escobar
Ventosa N° 29, 4ta, der.
Madrid
España.

Muy estimado señor:

Doy respuesta a su carta del 2 de febrero del presente año, que me entrega la doctora Josefina Inclán. Supongo que se la devolvieron porque en el hotel, en momentos en que la carta llegó, no había un empleado idóneo. Toda mi correspondencia de ese tiempo me la reexpidieron a San Miguel de los Baños. Allí recibí, aunque con mucho retraso, los dos libros de cuentistas peruanos que usted tuvo la bondad de hacerme enviar. Por su parte, Zavaleta me envió también algunos ejemplares. Me ha complacido conocer a los buenos cuentistas peruanos que están apareciendo.

Me informa Ud. que seleccionó *Muerte del Cabo Cheo López* y *Calixto Garmendia* para su libro sobre la narración en el Perú. Me parece buena la elección, salvo que quizá es demasiado presentar dos obras más relacionadas con la muerte. Eso va a oler a pompas fúnebres, excesivamente, dentro de una selección. En realidad, *Calixto Garmendia* es sólo un fragmento de mi novela *Lázaro*. En la revista *Cuadernos* se olvidaron de presentarlo en la forma adecuada. Creo que ya es tarde para pedirle que modifique en su Antología, la parte destinada a mí. Me gustaría que lo hiciese, retirando *Calixto Garmendia* y sustituyéndolo con otro cuento, de ser posible. De lo contrario, tal vez pueda usted aclarar que es sólo un fragmento de novela. De otro modo, sería tomado como una deficiencia seria el hecho de que el narrador, otro *Garmendia*, y el que escucha, *Anselmo Valdivia*, no tuviesen una presentación más explicativa y un rol más claro dentro del cuento.

* Esta carta nos ha sido proporcionada por Alberto Escobar, a quien agradecemos su gentileza. (N.E.)

En su carta del 2 de febrero, me dice usted que tiene la intención de hacer una tesis general sobre mi obra, o al menos eso es lo que deduzco del texto de la misma. En la carta a la doctora Inclán precisa usted que se trata de un estudio sobre el lenguaje que empleo en mis novelas. Supongo que la escasez de tiempo ha hecho reducir su plan. Desde luego tiene usted de mi parte todo el apoyo que me solicita y en hoja adjunta le envío mis datos biográficos, junto con información de carácter literario.

Me gustaría conocer la edición española del diccionario de obras famosas donde aparece un resumen de *La serpiente de oro*. Le ruego decirme cómo podría conseguir esa obra.

Me complace mucho el estudio que piensa usted hacer de mi obra. He leído poco de usted: el estudio que figura en la obra de Zavaleta y algunas cosas más, en *Letras Peruanas*. Todo lo leído me ha hecho la mejor impresión y espero que en usted surja, con el tiempo, el crítico de primera clase que las letras peruanas han estado necesitando.

Escríbame sobre cuánta información adicional necesite, aunque espero que, para un ensayo lingüístico, no [ne]cesite mucha. En cuanto a las ediciones con las cuales usted trabaja, debo decirle lo siguiente: un estudiante me mostró una vez, en Puerto Rico, la quinta edición de *La serpiente de oro*. Tenía un considerable número de erratas. Supongo que la sexta no estará mejor. Lo mismo puedo decirle de las ediciones de *Los perros hambrientos*, que sacaron con erratas desde la primera. Usted sabe lo descuidados que son nuestros editores. Ha sido inútil que yo me ofreciera, voluntariamente, a corregirles las pruebas. En cuanto a la edición séptima de *El mundo es ancho y ajeno*, no la he visto. Debo decirle que a partir de la décima edición, *El mundo* lleva un prólogo mío. Hace unos dos meses, recibí unos ejemplares de la undécima y lamento haberlos obsequiado ya todos, pues de lo contrario le enviaría uno. Creo que debe usted conseguir un ejemplar de cualquiera de estas dos últimas ediciones.

En ese prólogo, hago una amplia explicación de la génesis del libro y de lo que yo pienso en relación con su contenido. Creo que los datos que apunto allí, le serán de mucha utilidad. Me estoy refiriendo a las ediciones de la editorial Ercilla, no a las hechas por una editorial pirata de México. Quizá pueda usted conseguir un ejemplar en Madrid, pues tengo idea de que

el libro circula en España, por carta que me escribió una lectora. Puede ser que también le sea factible conseguirlos en París en las librerías especializadas. Los estudiantes de la Sorbona deben saber cuál es la librería que vende libros sudamericanos. Hace muchos años que ésta me escribió y yo olvidado el nombre. Le sugiero todo esto pues pienso que, dado el tiempo transcurrido, usted debe tener su trabajo muy adelantado y pedir el libro a Chile le representaría una gran demora en recibirlo.

Disculpe el desorden de esta carta. Las cosas se me han ido ocurriendo a medida que las dictaba.

Le saluda atentamente su amigo,



Biblioteca de Letras
«Jorge Puccinelli Converso»



Biblioteca de Letras
«Jorge Puccinelli Converso»

Racionalismo y regeneración nacional en *La Ciudad de los Reyes*

Carlos García-Bedoya M.
Departamento Académico de Literatura

1. Introducción

La literatura peruana, lamentablemente, sigue siendo en gran medida un territorio inexplorado. Esto es particularmente cierto con respecto al siglo XIX e incluso comienzos del XX. Problemente pues no es un caso único el del injusto olvido en que yace sepultada una novela como *La Ciudad de los Reyes*, de Pedro Dávalos y Lissón (1863-1942). Más conocido por su labor como historiador¹ Dávalos es sin embargo autor de seis novelas: *La Ciudad de los Reyes* (La Habana: Imprenta Avisador Comercial, 1906)²; *Leguía* (Lima: Librería e Imprenta Gil, 1915, 2 tomos)³, continuación muy inferior de la anterior; *Manuel Pardo* (Lima: Librería e Imprenta Gil, t. I, 1915; t. II, 1916); *San Martín* (Barcelona: Montaner y Simón, 1924)⁴, *Bolívar* (Barcelona: Montaner y Simón, 1924), continuación de la anterior; *Mercedes* (Lima: Librería e Imprenta Gil, 1939). Algunas, como *San Martín* y *Bolívar*, son novelas históricas, muy en la huella de los *Episodios Nacionales* de Galdós (ambas llevan el

- 1 Su trabajo histórico apreciado es *La primera centuria. Causas geográficas, políticas y económicas que han detenido el progreso moral y material del Perú en su primer siglo de vida independiente*, 4 tomos, publicados entre 1919 y 1926.
- 2 Reeditada en 1989 en Lima por el Instituto Nacional de Cultura. Lamentablemente esa edición no tuvo una adecuada difusión y además no va acompañada de ningún prólogo o estudio que destaque sus méritos. Según se señala en esa reedición, existiría una primera edición de 1904 de la cual no tenemos otra información. Tanto Raúl Porras en sus *Fuentes históricas peruanas* (Lima: Juan Mejía Baca y P.L. Villanueva, 1954), como Elsa Villanueva de Puccinelli en su *Bibliografía de la novela peruana* (Lima: Ediciones de la Biblioteca Universitaria, 1969), y Jorge Basadre en su *Introducción a las bases documentales para la historia de la República del Perú con algunas reflexiones* (Lima: P.L. Villanueva, 1971) mencionan solamente la edición de 1906.
- 3 En esas misma edición se señala que se trata de la segunda edición. No tenemos información sobre la posible primera edición. Porras menciona una edición de 1913, aunque no da más datos. Tanto Elsa Villanueva de Puccinelli como Basadre sólo mencionan la edición de 1915.
- 4 Según Elsa Villanueva, habría una edición de Lima, publicada por Librería e Imprenta Gil en 1922. Ni Porras, ni Basadre mencionan tal edición.

subtítulo explícito de *Episodio de la independencia peruana*). Otras, como *Manuel Pardo* y *La Ciudad de los Reyes*, sin dejar de lado el aspecto histórico —un pasado más reciente— incorporan también aportes de las denominadas *Novelas Contemporáneas*, del mismo Galdós.

La Ciudad de los Reyes merece ocupar un puesto destacado en la historia de la novela peruana, en particular en el titubeante periodo inicial que se prolonga hasta ya bien entrada la década del veinte del presente siglo. Lamentablemente, la crítica no le ha concedido mayor atención. Luis Alberto Sánchez le dedica unas pocas líneas en su *La literatura peruana*⁵ insistiendo en las deficiencias de las novelas de Dávalos, pero sin dejar de reconocerles cierto interés. Tamayo ni siquiera menciona a Dávalos en su *Literatura peruana*.⁶ Porras⁷ subraya las deficiencias de las novelas de Dávalos, pero tiene el acierto de mencionar la influencia de los *Episodios* nacionales de Galdós. Antonio Cornejo Polar en su breve "Historia de la literatura del Perú republicano" alude concisamente a Dávalos y apunta que *La Ciudad de los Reyes* "tiene méritos nada desdeñables"⁸. Estas escasísimas menciones reafirman que no es ninguna exageración decir que conocemos mal nuestra propia literatura⁹.

La Ciudad de los Reyes marca un importante salto con respecto a las novelas más representativas del siglo XIX peruano, como son *El padre Horán* o *Aves sin nido*. En efecto, observamos un manejo del lenguaje que dota al texto de un poder de sugerencia del que carecen las obras de Aréstegui o Clorinda Matto. Por otro lado, el diseño de sus personajes no obedece al maniqueísmo extremo de los autores antes mencionados. Se trata de personajes más ricos, con facetas contradictorias, con dudas y vacilaciones, y por tanto mucho más verosímiles, especialmente según los códigos decimonónicos. Por estos medios consigue Dávalos evitar el escollo del melodramatismo que mediatiza los logros de

5 Lima: P.L. Villanueva, 1975, IV, 1180-1181.

6 Lima: Peisa, 1993.

7 *Fuentes históricas peruanas*, 513.

8 Historia de la literatura del Perú republicano. En Fernando Silva Santisteban (Ed.), *Historia del Perú*, Lima, Mejía Baca, 1980, VIII, 66.

9 Fue Francisco Carrillo en sus cursos sobre literatura peruana del siglo XIX, quien me hizo interesarme por esta novela de Dávalos. A Carrillo corresponde pues el mérito de ser el primero en percibir la importancia de la obra. Recientemente, escuché al escritor Oswaldo Reynoso comentarios favorables hacia otra novela de Dávalos, *Manuel Pardo*. Aunque pocos, la obra de Dávalos tiene pues algunos lectores perspicaces.

El padre Horán o *Aves sin nido*, diseñando una historia ajena a esquematismos, susceptible de interesar al lector moderno no especializado.

La Ciudad de los Reyes puede ser catalogada como una novela realista. Sus modelos literarios son ante todo el Galdós novelizador de la historia en los célebres *Episodios Nacionales*, pero también las *Novelas Contemporáneas* del mismo autor (su reconstrucción de los ambientes limeños debe mucho al Galdós de, por ejemplo, *Fortunata y Jacinta*, y su minuciosa recreación del Madrid decimonónico), y más mediatizadamente, Balzac. Su estrategia narrativa se orienta a presentarnos un retrato de la sociedad limeña de fines del siglo pasado. La novela de Dávalos es indudablemente mucho más fiel que la de Clorinda Matto a los postulados del realismo decimonónico. La escritora cuzqueña se plantea a nivel teórico producir un texto realista e incluso naturalista, pero el fuerte tinte melodramático lastra involuntariamente a *Aves sin nido* de rezagos románticos. Esto no sucede con la obra de Dávalos, en la cual los escasos elementos que se podrían tipificar de románticos no atentan contra el equilibrio del conjunto. El protagonista de la novela, Urzúa, a pesar de su amor imposible (debidamente refrenado) por Marta, no es de ningún modo un héroe romántico, como lo comprobamos en nuestro análisis. Pepe Cegama, el personaje más idealizado de la novela, se muestra sin embargo realista al aconsejar a su hermana Manuelita en cuanto a sus relaciones con Florimbo. El episodio más romántico lo constituyen los amores contrariados de Marta y Orbea, pero incluso al final Marta se arrepiente de su romántica decisión de encerrarse en un convento. Se logra así un relato rico en matices, alejado de cualquier tipo de efectismos. No debió ser ajeno a este afán de equilibrio y de depuración formal la influencia modernista, entonces en pleno auge en toda la literatura hispanoamericana, con su tendencia a huir de las efusiones sentimentales propias del romanticismo, y su preocupación por el cuidado del estilo.

El proyecto escritural de Dávalos y Lissón incorpora una serie de contenidos ideológicos, dotando a la novela de una intencionalidad que trasciende lo meramente estético. Al igual que Aréstegui y Clorinda Matto, se propone transmitir un mensaje, una enseñanza, una reflexión, pero sabe hacerlo de una manera mucho más sutil, evitando el panfletarismo en el que con frecuencia incurren los escritores cuzqueños. La ideología que sustenta a *La Ciudad de los Reyes* puede ser tipificada como racionalista. Ese racionalismo, de base

positivista, informa un proyecto socio-político de regeneración nacional orientado a una modernización capitalista. Dicha propuesta parte de un diagnóstico de la realidad nacional, a partir de la recreación ficcional de un momento histórico de gran importancia, como es el de la coyuntura de 1895, engarzado con un retrato de la sociedad limeña de la época. Ese proyecto de racionalización se evidencia tanto a nivel de lo público (luchas políticas, clases sociales, reconstrucción económica), como de lo privado (la familia, el matrimonio, la moral, la religión). En este estudio se abordará con mayor amplitud el nivel de lo público, y más escuetamente el nivel de lo privado.

2. *La esfera pública*

La acción de la obra, como lo hemos adelantado, se ubica en 1895, año marcado en la historia peruana por la revolución de Piérola. La novela recrea estos acontecimientos. Aunque Dávalos se toma algunas libertades con la historia, es fácil reconocer a los principales protagonistas de los hechos: el doctor Cayo es indudablemente Piérola, el Presidente (al que nunca se asigna nombre) es Cáceres, y el doctor Abadía puede ser identificado con la figura de Candamo, el presidente del Partido Civil. En cuanto a los demás personajes, es inútil buscarles equivalentes reales, pues no se trata de una novela "en clave".

El ascenso al poder de Piérola, apoyado por sus montoneras, marca una etapa en la historia peruana. Con ella se inicia el más largo periodo de democracia formal que ha conocido el país: la denominada República Aristocrática. Piérola, jefe del Partido Demócrata, sube al poder en alianza con el Civilismo, que usufructuará el mando en casi todo el resto del periodo. La importancia de la República Aristocrática, empero, no reside principalmente en su inusual estabilidad política. Se trata de un periodo en que se produce un importante desarrollo capitalista bajo hegemonía inglesa. Es la época de la reestructuración capitalista de las grandes haciendas azucareras del norte, del nuevo auge de la explotación minera y petrolera, del *boom* del caucho, de la incipiente industrialización de Lima. Es también el periodo de la reconstrucción nacional posterior a la guerra con Chile. Se refuerzan en el Perú las ideas liberales y positivistas, sustento ideológico necesario de todo proyecto de expansión capitalista. El racionalismo es uno de los ejes de este conjunto de ideas. En efecto, a ojos burgueses, el desarrollo capitalista implica cancelar una estructura social basada en una tradición que aparece como irracional (el sistema semi-feudal heredado de la Colonia).

2.1 Visión del momento histórico

Dávalos y Lissón presenta en *La Ciudad de los Reyes* un Perú convulsionado por las pugnas intestinas, todavía incapaz de reponerse del desastre de la guerra del Pacífico. El régimen del Presidente, el héroe de la guerra, se ha hecho impopular debido a los abusos y atrocidades de sus allegados. El Civilismo, que lo había apoyado, le retira su respaldo y se alía con el doctor Cayo. El estallido de la lucha fratricida genera una situación de intranquilidad en el país, con el consiguiente perjuicio de la actividad económica en tiempos de reconstrucción nacional, y causa gran destrucción y mortandad, particularmente en Lima. Los combatientes caídos son principalmente campesinos, con frecuencia desconocedores de los móviles de la contienda "Había muerto por su patria; los caudillos del movimiento exigieron su sangre para la regeneración de ella; y él, sin averiguar si había lealtad en ese llamamiento... había dado lo único que poseía: su vida"¹⁰.

La labor del Presidente es enjuiciada con dureza, aunque reconociendo su honestidad personal y sus buenas intenciones: "dotado de un espíritu superior, no se manchó nunca haciendo ruindades... A pesar de haber sido malísimo gobernante, seguía creyéndose caudillo y predestinado para mandar la República. La verdad era, que a la sombra de su nombre, muchos de los suyos... habían explotado y tiranizado al pueblo, y él sin saberlo pagaba esas ajenas culpas" (278-279). El sostén principal del régimen es el ejército, leal al presidente por su destacado papel en la guerra, pero el odio popular abre paso al ascenso del doctor Cayo y su Partido Demócrata (el episodio del sitio de Lima por los montoneras rebeldes es de los más logrados de la novela). Dávalos destaca el papel del doctor Cayo y en especial su audacia que, a la cabeza de sus montoneras, le valió la victoria, y asimismo el prestigio alcanzado por el caudillo en los sectores populares. El rol que le cabe es el de restablecer la legalidad y abrir paso (en las esperanzas de Dávalos) a una era de progreso para el país.

Sin embargo, a pesar de la crítica general a la casta política (a la que reprocha arbitrariedades y peculados), las simpatías del autor parecen inclinarse más bien hacia el Civilismo. Esto lo evidencian pequeñas alusiones,

¹⁰ Pedro Dávalos y Lissón, *La Ciudad de los Reyes*, Lima: Instituto Nacional de Cultura, 1989, 285. En adelante, todas las citas remiten a esa edición. Se indicará simplemente el número de página entre paréntesis.

como las alabanzas dedicadas a Manuel Pardo, el fundador del Civilismo, por un típico militarista, el coronel Martínez: "Pardo fue un genio, y mientras no tengamos otro, no queda sino la gente de sable"(16); o las reflexiones de la señora Caridad Quineros, cómplice del asesinato de Pardo, tardíamente conciente de las funestas consecuencias del crimen: "lo que más le preocupaba era la guerra con Chile, venida... porque Pardo había muerto; y perdida porque él y su partido no estuvieron al frente de la defensa" (215); también subrayan estas simpatías el papel del doctor Abadía, el político más capaz presentado en la novela, cuya segura visión anuncia a los representantes de Loreto la inutilidad de sus gestiones. Dávalos ve en el Civilismo, heredero de Pardo, el partido capaz de llevar adelante la reconstrucción nacional; a pesar de no ser un partido popular, es el que cuenta con gente más capacitada para una tarea de esa envergadura. Para él, sólo el Civilismo, contando con cuadros capaces y con un líder de la talla de Pardo, hubiera estado en condiciones de evitar el desastre de la guerra con Chile, pues no bastaba con el valor o la capacidad de algunos militares, sino que era necesario contar con un estado debidamente organizado.

Para Dávalos, la derrota constituye una vergüenza nacional, tal como lo piensa el protagonista de la novela, Urzúa: "Cinco años de guerra habían desmembrado, humillado y empobrecido a la patria; y cuando se esperaba que fueran el arrepentimiento, la paz y el trabajo, los frutos de tan dura lección, aún no tenía término la corrupción, la muerte, la ruina y el envilecimiento" (294).

Otro problema más se plasma en la conflictiva coyuntura política representada en la novela: las reivindicaciones de Loreto, que en esos momentos, con el auge cauchero, aparecía como uno de los puntales del progreso del país. Dávalos reconoce el carácter asfixiante que ya entonces tenía el centralismo limeño y la justicia de las reivindicaciones autonómicas loretananas, pero al mismo tiempo resalta la impopularidad de esa propuesta y el temor de una anexión de Loreto por el Brasil.

2.2 *El mundo representado. La sociedad limeña*

Dávalos pretende brindarnos en *La Ciudad de los Reyes* una imagen de la realidad peruana, y no es casual que este esfuerzo tengo como eje a Lima, como nos lo explica por boca del doctor Abadía: "El Perú es Lima, y

en saliendo de Lima lo demás es anémico e incompleto en todo orden" (67). Para nuestro autor Lima expresa la conjunción de los factores positivos que deben permitir la regeneración del país: es el centro de la cultura, del progreso económico y de la legalidad. Del resto del Perú no nos dice mucho Dávalos. Nos da de la selva la imagen de un territorio inhóspito, pero abundante en riqueza cuya extracción sólo reclama un poco de audacia. En cuanto a la sierra, no parece darle mayor importancia; nos da la impresión de un desierto vacío entre la civilizada Lima y la promisoría selva.

Centremos pues nuestro análisis en la sociedad limeña. Dávalos presenta una visión crítica pero afectiva de Lima. La clase social a la que pertenecen los personajes de más relieve en la novela es la antigua aristocracia limeña. Urzúa proviene de una familia de este linaje, lo mismo que sus parientes, la familia Carcía Azuaga y la tía Peta; también son de esa extracción las familias Cegama, Orbea, Zúñiga. Pero esta aristocracia es ya una clase en decadencia. En efecto, perjudicadas por los avatares de la turbulenta vida política o por el desastre de la guerra, la mayoría de familias de esa clase se encuentran económicamente arruinadas. Los que han logrado conservar su status lo han hecho en base al aprovechamiento inescrupuloso de los bienes del estado, o en contadas ocasiones, por su dedicación a tareas productivas que implican su conversión en una auténtica burguesía. Las familias Cegama y Otzuarte (a la que pertenece Peta), representan a las estirpes empobrecidas, constituyendo un caso extremo la familia Zúñiga, que incluso se ha visto obligada a domiciliarse en un barrio popular; pero también los Cegama, luego de la muerte de Pepe, el sostén de la familia, conocen momentos muy negros, viéndose obligados los hermanos menores a trabajar de obreros. La familia García, en cambio, mantiene su holgada posición al parecer debido a algunos malos manejos de don Juan de la Cruz, quien llegó a desempeñar cargos de ministro. Alonso Urzúa, huérfano de aristocrática familia, se ha convertido en un próspero burgués mediante su labor en la extracción del caucho.

Los otros sectores sociales de la ciudad sólo son presentados de manera colateral. Los estratos populares están ejemplificados en primer lugar por un conjunto de sirvientes, de raza negra, descendientes de esclavos y vinculados con las grandes familias por lazos tradicionales. Los negros que no se ocupan en estos menesteres se dedican por lo general a actividades como la delincuencia, la prostitución o la mendicidad. Otros grupos sociales se sitúan en el camino del progreso, como los inmigrantes europeos, consa-

grados a la actividad comercial; es el caso del italiano Bartolo Cusini, vecino de los Zúñiga, que ha logrado una posición económica desahogada mediante las ganancias de su pulpería. En cuanto a la población indígena, cuya presencia por entonces en Lima era poco significativo, sólo figura como carne de cañón en los diversos bandos en conflicto.

En la novela no se hacen visibles los conflictos sociales. Las relaciones entre las clases dominantes y las dominadas en la sociedad limeña parecen ser plenamente armónicas. Sólo existen los problemas derivados de los abusos de algunos funcionarios, como el negociado con las pensiones de las viudas, o los causados por la violencia política. Los conflictos políticos no parecen tener ninguna relación con los intereses de clase, y toda rebelión social se vincula con la insania y la corrupción moral: es el caso de Samperio y de su padre, los únicos contestatarios de la novela, que son considerados como resentidos y como una lacra social, a pesar de las condiciones personales que pudieran tener.

2.3 *El proyecto nacional*

El proyecto nacional en el cual cree Dávalos y Lissón supone un decidido esfuerzo de modernización y progreso. Ya hemos señalado el sustento racionalista del proyecto. Dotar al país de una estructura racionalmente organizada y eficazmente funcional constituye un auténtico esfuerzo de regeneración nacional perentoriamente exigido por la debacle consecutiva a la guerra con Chile. Este esfuerzo implica el reordenamiento de la vida política, mediante el establecimiento de una legalidad democrático-liberal, basada en partidos sólidos, integrados por cuadros idóneos, capaces de garantizar la necesaria estabilidad administrativa. Esta estabilidad es el requisito indispensable para la transformación esencial que debe procesarse, la económica.

El problema principal de la vida nacional es la inoperancia de su sistema productivo. Aquí es donde ve Dávalos la necesidad de un cambio fundamental, cambio cuyo eje debe ser el trabajo. Ya no tiene cabida una clase parasitaria acostumbrada a vivir de la renta de la tierra, se impone la necesidad de un grupo social con espíritu de empresa, apto para lograr un reordenamiento capitalista de la economía. El país necesita crear más riqueza y por esto el proyecto de Dávalos implica una nueva valoración del trabajo, desde la perspectiva de quien invierte un capital y sabe sacar provecho de los recursos del país, tanto materiales como humanos.

Así, al reflexionar Urzúa sobre el futuro de sus protegidos Lucas Cegama y Narciso Zúñiga, a quienes lleva consigo a Loreto, opina que: “de nada debían estar tan orgullosos, como de haber principiado codeándose con el pueblo y con los oficios del pueblo. Estaba convencido de que era necesario levantar a sus ojos el prestigio del trabajo, desacreditado en más de tres siglos de inicua esclavitud” (296). Pero el trabajo que se valora no es principalmente el del productor asalariado, sino el del empresario, que es visto como el factor dinamizador de la economía y el sujeto social impulsor del cambio. El engrandecimiento del país será fruto del espíritu de iniciativa de este sector, cuyas cualidades de laboriosidad y disciplina lo hacen apto para producir un reordenamiento de la estructura productiva y, en general, de la vida nacional: “en el Perú no habrá buena política, ni honradez administrativa, hasta que el poder no esté en manos de hombres independientes, de fortuna y de trabajo. Quien ha sabido administrar su hacienda propia, puede administrar la pública” (910), dice el próspero minero Moreno. Esta nueva clase, esta burguesía, debe conformarse fundamentalmente en base a los miembros de la antigua aristocracia, siempre que éstos sean capaces de superar su tradicional desprecio al trabajo y adoptar los nuevos valores. Si bien la visión de Lima de Dávalos no es pasatista, sí se identifica con algunos valores de las familias tradicionalmente dominantes, cuya supremacía piensa debe continuar, siempre y cuando se produzca en sus integrantes ese cambio de actitud.

Las actividades que para Dávalos permitirán la transformación económica del país son ante todo las extractivas como el caucho o la minería, y también el comercio y la industria. En cambio, no parece tener mucha confianza en la producción agrícola, a la que ve como una actividad sin mayor futuro: Orbea por ejemplo se arruina con la agricultura y se ve forzado a dedicarse a la extracción del caucho, y Lecuona parece condenado a permanecer en la mediocridad de sus labores agrícolas. Esta actitud curiosamente se contrapone a la importancia decisiva que tuvo la agricultura en la recuperación económica que marcó a la República Aristocrática; no olvidemos que ésta fue la época de la expansión o reconstrucción de las grandes haciendas azucareras del norte.

Este proyecto responde, como lo apuntamos, a una visión del mundo, a una ideología de base positivista. Su meta es hacer del Perú un país moderno, es decir un país capitalista, capaz de sacar partido de sus abundantes recursos naturales y humanos. Por esto, adolece de limitaciones fácil-

mente visibles hoy, propias del momento histórico y de los intereses sociales asumidos por Dávalos. En primer lugar, y esto es notorio y observable, Dávalos no tenía la menor conciencia de que la riqueza no se origina gracias a la capacidad administrativa de algunos empresarios, sino al trabajo de quienes realizan las tareas productivas: no tiene pues ninguna conciencia del fenómeno de la explotación. Es por esto que nos presenta la extracción del caucho como una actividad relativamente sencilla, ignorando los padecimientos y vejaciones que sufría el trabajador cauchero, y el despojo de los pueblos amazónicos (no es por mala suerte que Orbea muere de un flechazo).

Otros aspectos escapan también al esquema ideológico de Dávalos. El problema de la tierra y de la población indígena serrana no tiene cabida en la obra, y sin resolver ese problema era imposible transformar la economía nacional, dado que la estructura semi-feudal de la propiedad terrateniente serrana ha sido siempre un obstáculo a cualquier intento profundo de desarrollo capitalista. El otro elemento que no podía percibir es que el desarrollo capitalista que entonces empezaba a producirse se daba bajo dependencia de capitales foráneos, en ese momento principalmente ingleses.

Estas que ahora percibimos como limitaciones no deben hacernos olvidar que en ese periodo un proyecto de la naturaleza del que enarbolaría Dávalos, representaba una propuesta de carácter progresivo, que de haber logrado ser realizada, hubiera hecho menos dolorosa la historia del siglo XX peruano.

3. *La esfera privada*

La ideología racionalista que hemos detectado en el conjunto de la obra se manifiesta igualmente en la esfera de lo privado. El proyecto de racionalización de la vida nacional incluye también una reforma de la conducta personal de los peruanos. Esto lo podemos entrever al estudiar el comportamiento en este plano de los diversos personajes. Apuntaremos sintéticamente algunas observaciones sobre estos aspectos.

El matrimonio para Dávalos es más una cuestión de razón que de corazón, y a este respecto adquiere fundamental relevancia la opinión de la madre, que es la persona experimentada en la materia y que puede aconsejar a la hija. No se trata solamente de tener en cuenta los aspectos económicos de un enla-

ce, importantes por sus consecuencias sobre la vida en común, sino también la necesaria compatibilidad de caracteres. Se trata de dotar a la joven con un marido capaz de garantizarle seguridad y respeto, antes que amor pasional. Para el marido, se trata de conseguir una digna madre para sus hijos, y en lo posible, una buena aportación a la economía familiar. El amor mutuo no es lo decisivo en una relación de esta índole, y menos aún la pasión desmedida, tan valorada por los románticos. En *La Ciudad de los Reyes* se plantean reiteradamente los problemas que conlleva la elección de la pareja, y en particular el conflicto entre la voluntad de la madre y la de la hija. Dávalos valora positivamente la obediencia a la figura materna, cuya experiencia y madurez debe prevalecer sobre los caprichos pasajeros de los hijos.

A este nivel, adquiere una dimensión descollante la figura de la señora Rosa, presentada como la madre de familia sabia y prudente, incluso valerosa cuando se trata de defender su hogar, en contraposición a su marido, don Juan de la Cruz García, hombre de pocas luces, siempre al borde de cometer un error político, a no ser por el oportuno consejo de su esposa. Doña Rosa es la verdadera matriarca de la familia García Azuaga, y su perspicaz opinión debe ser considerada al tratar cualquier enlace. Siguiendo su consejo se casa felizmente su hija Lía, y su palabra es determinante para convencer a Beatriz de casarse con el señor Leniz, luego de la muerte de su amado Pepe Cegama; logra también arrancar a su hija Raquel de un amor reprobable por Samperio. Por el contrario, cuando su opinión es desoída, se producen consecuencias funestas. Su hijo Abel, casado por despecho contra la voluntad de su madre, se automargina del círculo social al que pertenece. Marta, encerrada también por despecho en un convento por no acatar la voluntad materna, se arrepiente finalmente de su desgraciada reclusión. Se hace aquí palpable el antirromanticismo de Dávalos: las pasiones tumultuosas son valoradas negativamente por atentar contra la unidad familiar. Esto es visible también en el caso de Manuelita, que finalmente se casa con Florimbó a pesar del engaño de éste (lo que en el romanticismo hubiera producido una sangrienta escena de celos); y el prudente Alfonso Urzúa sabe refrenar su imposible amor por Marta (imaginemos el espectacular rapto de la monja de clausura en una novela romántica).

Finalmente, examinemos el enfoque de la religión. Para Dávalos y Lissón, la verdadera religión es entendida como ajena a toda suerte de fanatismo, superstición o misticismo. Se trata de una fe razonable y razonada. Por esto Dávalos es hostil a la beatería, contra la que enfila sus críticas. Así,

ridiculiza a Peta en el caso de la supuesta santa Marcela, a cuyo pañuelo se atribuyen virtudes milagrosas, resultando la presunta santa una impostora. A la credulidad de Peta se opone la cordura de su siempre ponderada prima Rosa, desconfiante de esos prodigios, o de su sobrino Alfonso, quien llega a jugar una atrevida broma a su tía Peta, y también de Monseñor Zavaleta, paradigma de una religiosidad centrada y cuerda, y crítico de las beatas que pretenden entronizar santos al margen de la jerarquía eclesiástica. La religión no debe pues ser fuente de excesos, sino apoyo de la moral y consuelo de las adversidades humanas.



Biblioteca de Letras
«Jorge Puccinelli Converso»

RESEÑAS

MORAMONROY, Siervo. *Lexicón de fraseología del español de Colombia*. Santafé de Bogotá, Instituto Caro y Cuervo, 1996. 224 p.

Con sincero regocijo saludamos a Siervo Mora digno continuador de una honrosa tradición lexicográfica, reconocida en el mundo hispánico, que desde la obra del fundador de la escuela, Rufino José Cuervo, a la fecha ha sabido presentar repertorios sintágmáticos tanto teóricos: A. Zuluaga (1975, XXX 1 y 2), (1980); como prácticos, de los cuales se podrían mencionar entre otros a Julio C. García (¿1948?), (1951), H. Molina (1951), L.A. Acuña (1951), J. Tobón (1962), Carlos García (1988), (1992), M. Alario di Filippo (1983), J. Sierra (1983). No se está fuera de contexto si a la lista anterior añadiríamos a G. Haensch y R. Werner (1993).

El trabajo que comentamos se propone explorar los usos actuales de locuciones, modismos y colocaciones habituales, para el efecto se emprendió la ingente tarea de despojar la fraseología de los cinco principales diccionarios de colombianismos; se utiliza el material léxico reunido para la modalidad cuba-

na por la especialista Antonia María Tristán (1988) que coincide en ciertos empleos con la variedad colombiana, igual procedimiento se adoptó con el *Diccionario de la Real Academia* (1992). En consecuencia, el *corpus* que se muestra a la consideración del público resulta del aprovechamiento casi exclusivo de fuentes escritas.

Por la relativa extensión del campo léxico considerado se puede caracterizar el *Lexicón de fraseología* como una aproximación a un diccionario particular de restricción interna o selectivo (exclusivamente lingüístico). La restricción se ofrece en la presentación de un estimado de 4,800 unidades fraseológicas fijadas por el uso y limitadas al espacio lingüístico de Colombia.

Una antigua práctica lexicográfica indica que las expresiones fijadas por el uso se deben presentar en los diccionarios generales semasiológicos del siguiente modo:

boca... // a boca de jarro (DRAE 1992: 300).

... // M. adv. A boca de jarro (VOX 1961: 249).

... // A BOCA DE JARRO
(Dicc. de uso 1994: 387).

... // A boca de jarro, m.
adv. (P. Larousse 1990: 152).

De esta manera, siguiéndose un orden jerárquico semántico-gramatical se considera en la cabecera del artículo que corresponda al primer sustantivo de la unidad pluriverbal, si fueran varios los que entraran en su composición; si no apareciera ningún sustantivos, se abordará, según el caso, el verbo que formara parte de ella; y si en la frase hecha no figuran sustantivos ni verbos se ordenarán sucesivamente un adjetivo o un adverbio. A la vez, cada una de estas clases gramaticales pertenecientes a cada unidad fraseológica, de manera rigurosa se situará en el orden alfabético que le corresponda dentro de la macroestructura del diccionario.

No obstante, se verifica en todo el cuerpo del *Lexicón de fraseología* ordenaciones alfabéticas como:

patinarle el coco,
poner conejo,
pegar el brinco,
prender la mecha,
pisar la cáscara,
punto por punto, etc.

que lematizan cada artículo de acuerdo a la primera letra de la combinación idiomática. Es obvio que la propuesta alfabética de Siervo Mora — que es la misma de Ramón Caballero (1905)— atiende a poderosas razones prácticas, pues, facilitará el uso al lector común y corriente quien podrá localizar una unidad idiomática con seguridad y rapidez, aunque se deja de lado la técnica de distribución ya señalada líneas arriba y que en nuestros días, siguen, por ejemplo, Fernando Varela y Hugo Kubart en su *Diccionario fraseológico del español moderno* (1994).

El consultante queda perplejo cuando en algunas definiciones sinonímicas el autor desliza involuntariamente su largo trato con las variedades geolingüísticas del español de Colombia, olvidando que Julio Casares (1950:143) aconseja el lexicógrafo que “las equivalencias o definiciones no responderán adecuadamente a su fin mientras no estén concienzudamente esterilizadas de todo germen capaz de originar un efecto estilístico”, *verbi gratia*, las equivalencias coloquiales: a media voz, pasito, ‘blandamente’; al rape ‘tusado’ (rapado), dar caramelo ‘entretener, envolatar’; echar una pastañeada ‘dormir un ratico durante el día’;

enmochilar el cuento 'envolatar' (atarear, distraer); en aulagas 'acosado, atafagado' (atosigado); hacer maña, hacer pachorra, hacer roña 'roncear' (ronzar); tener de las cuatro 'tener atafago' (atarearse); salir como perro regañado, salir rabo entre piernas 'quedar achantado' (desmoralizarse, decaerse); las indicaciones entre paréntesis son nuestras.

También llaman la atención las definiciones 'emproblemarse' para las fraseologías meterse en la grande, meterse en un berenjenal, meterse en una bollada y 'ventajear' para tirar para su raya, tirar raya. El idiolecto que maneja el investigador evade respectivamente las perífrasis verbales 'buscarse, crearse problemas' y 'sacar ventaja o aventajar' si bien la primera cae dentro de las posibilidades derivativas de la lengua, suena extraña al español general, parecida explicación merecería el coloquialismo 'ventajear'.

La codificación general de un diccionario está directamente vinculada a lo que se ha denominado macroestructura, de ésta depende la microestructura o composición de los artículos, es decir, el lema y el

artículo propiamente dicho (definición). El autor encaró dos posibles soluciones: una primera, presentar una sola frase como lema, tal vez la más usual o frecuente, y dentro del artículo, las otras de parecido significado, es decir, las sinonimias, si el lexicógrafo se hubiera decidido por esta solución tal vez las 4,800 entradas que parece contener el *Lexicón* se hubieran visto reducidas a un número menor; la segunda, por la cual opta el lexicógrafo, consiste en otorgarle una entrada independiente, distinta, a cada una de las unidades fraseológicas y esta elección explica lo copioso del repertorio. Se observan frases que repartiéndose un mismo contenido merecen 16, 12, 10, 8, 6, 4, ó 2 diferentes entradas:

Ni a bala, ni a cañón, ni a garrote, ni a palos, ni a tacos, ni a tiros, ni dándole con qué, ni de fundas, ni de vainas, ni en ñanga, ni en sueños, ni pensarlo, ni por el putas, ni por esas, ni por imaginación, ni porque pinten pajaritos de oro, ni remotamente, ni soñarlo; igualmente, quedarse bizco, quedarse con la boca abierta, quedarse de una pieza, quedarse de una sola pieza, quedarse frío, quedarse helado, quedarse petrificado, quedarse

sin habla, quedarse sin respiración, quedarse súbito, quedarse tieso.

que comparten respectivamente las significaciones 'de ninguna manera' y 'sorprenderse, paralizarse'. O en los pares que la obra comentada exhibe a raudales:

abrir la puerta, abrir las puertas;
ser más cumplido que novia fea,
ser más cumplido que novio feo;
atrasado de noticias, atrasado en noticias;
coger el cielo a dos manos, coger el cielo con las dos manos;
echar una cana al aire, echar una canita al aire, etc.

que en menor o mayor medida configuran simples variables o fenómenos de polimorfismo. Nos arriesgaríamos a afirmar que las ya citadas y muchísimas otras que figuran en el *Lexicón* constituyen combinaciones que están en proceso de nivelación, de fijación, las preferencias de la comunidad social determinarán el uso futuro y consagrará a una de ellas como unidad triunfante, 'expresión fija', diría Alberto Zuluaga.

De otro lado, se sustenta la escritura sin espacios en blanco utili-

zada en frases tales como: hacer la patadeporro, montar la vacaloca por que las autoriza el uso y la pronunciación, la misma razón debería fundamentar ponerle el tate quieto, ponerle su tate quieto (tatequieto). Quedan ciertos usos de difícil asignación escrita: entre gallos y media noche (¿Medianoche?), no hay tu tía (¿Tutía?), pasar las negras (¿Pasarlas?).

Se constatan en la edición algunos descuidos que en el futuro serán fácilmente corregidos, obsérvense la doble aparición de las entradas 'tener piedra' (pp. 205, 206) y 'caer en la celada' (p. 43) y la presencia de las disortografías de las páginas 25, 75, 80, 127, 142, 173, 195 y 216.

Hay que resaltar que el tamaño de las letras y la diagramación ofrecida por la Imprenta Patriótica garantiza al lector una agradable lectura.

Finalmente, en el panorama hispanoamericano la fraseología viene alcanzando un buen nivel de desarrollo en Cuba con los trabajos A.M. Tristá y discípulos; se debe señalar también la creciente atención que en estos últimos años brinda al tema la Lexicografía y la Dialectología. Recuérdense las experiencias de M.J. Tejera y su equipo para presentar las

“expresiones” (fraseología) en el *Diccionario de venezolanismos* (1983), las del cuerpo dirigido por Luis Fernando Lara para el *Diccionario básico del español de México* (1986), la serie del *Nuevo diccionario de americanismos* dirigida por G. Haensch y R. Werner, el de colombo-ianismos (1992: T. I.), argentinismos (1993: T. II) y el de uruguayismos (1993: T. III).

A este incompleto conjunto debe sumarse la recomendable obra de Siervo Mora Monroy, quien con un estimado de más de 4,800 fraseologías, a la vez que cancela una situación de carencia para el dialecto colombiano se aproxima firmemente al ideal de describir de manera más exacta nuestra lengua.

Augusto Alcocer Martínez

RUIZ, Juan, Arcipreste de Hita. *Libro de buen amor. Edición de Alberto Blecuá*. 3a. ed. Madrid: Ediciones Cátedra, 1997. 600 p.

Uno de los textos medievales más importantes de la literatura española es el *Libro de buen amor* de Juan Ruiz, Arcipreste de Hita, que nuevamente llega al público, sobre todo especializado. Bueno sería recordar que en nuestro

ambiente conocemos ya la edición de Giorgio Chiarini (Milán-Nápoles: Ricardo Ricciardi, 1964) la que constituyó su tesis de postgrado y en la que se aplica por primera vez el método neolachmanniano a un texto castellano. Otra es la edición que hicieron Manuel Criado de Val y Eric W. Nylor (Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1965); la edición de Julio Cejador y Frauca (*Clásicos Castellanos*, 1931), impresa por vez primera en 1913 y cuyo valor radica en sus anotaciones luego de haber empleado los tres manuscritos. Resulta también imprescindible el texto preparado por Jacques Joset (Madrid: Taurus, 1990), por ser una excelente edición anotada.

Solamente hacemos alusión de los textos ampliamente conocidos y de gran aceptación sin olvidar otros con mucho crédito y prestigio —por ejemplo el de Joan Corominas—, pero que por falta de difusión no alcanza a más lectores.

Quizá una obra representativa del Mester de Clerecía que nos legó la tradición literaria española es esta obra, que por su aparente desorden resulta problemático al entendimiento más lúcido. Libro complejo y lleno de dudas que poseemos desde su datación contradictoria de los manuscritos de 1330 y 1343 y la alusión verosímil de don Gil de

Albornoz, que fue arzobispo de Toledo desde 1337 hasta 1350. Con esta información se deduce que el autor vive en la primera mitad del siglo XIV y para "no pecar de hipercríticos, verosíblemente el *Libro de buen amor*, dadas las fechas de los manuscritos, se debió de componer en el segundo cuarto de aquel siglo, quizás en 1343". Blecua está de acuerdo con Jacques Joset, ya que éste cree que el Ms S ofrece más credibilidad en relación a la fecha de composición.

Hoy que nuevamente podemos acceder al *Libro de buen amor* de Juan Ruiz, podemos pensar con elementos críticos actuales que su texto es una obra abierta —al decir de Eco—, por tanto, está a la altura de nuestro tiempo. Las distintas historias que se cruzan o se almacenan corren como entre tesis y antítesis, entre grave y cómico, entre esquemático y enrevesado. Las historias que se cuentan nos evidencian a un autor-protagonista.

Los conocidísimos tres manuscritos, S, T y G, se remontan a arquetipos o, subarquetipos perdidos o, en última instancia, diremos, que proceden de un códice común perdido que ya presentaba lagunas.

Por tal motivo —la edición que tenemos a la mano es pues un monumento de la reconstrucción

textual de la literatura española, que Alberto Blecua lleva a cabo con el método neolachmanniano el cual contribuye eficazmente a comprender la peculiar estructura del *Libro de buen amor*. Tenemos por eso, nuevamente, la opción de leer la obra de Juan Ruiz, quien fue maestro de la palabra y la parodia y también maestro en el arte del relato breve.

Las diversas ediciones del *Libro de buen amor*, se deben a la publicación que por primera vez hiciera Tomás Antonio Sánchez en 1790, con el título de *Poesías del Arcipreste de Hita*, en la colección de poesías castellanas anteriores al siglo XV. Tomás Antonio Sánchez editó el manuscrito S, considerado el más completo, pero después se supo que existían desde 1753 otros anteriores que eran el Ms. G (de Gayoso) y el Ms. T (de Toledo).

La edición más prestigiosa la había hecho Jean Ducamin a principios de siglo (1901), quien reproduce los manuscritos teniendo como base el texto S y cuya edición paleográfica resulta inigualable, por su importancia en crítica textual contemporánea, por sus componentes filológicos y por el alto grado de objetividad en la datación del texto.

Estamos seguros que ahora al tomar la lectura del *Libro de buen amor*, con instrumentos y herramien-

tas más actuales, podemos observar finamente las distintas variantes y las enmiendas de autor.

Estamos frente a un texto con variantes motivadas habitualmente por errores paleográficos o métricos y que fueron subsanados *ope ingenii* por los diversos copistas, lo que levantó sospechas sobre la doble redacción. Ahora, como dice Blecua, sobre la hipótesis de las dos redacciones, "es un fantasma crítico", o sea que no se ajusta a la transmisión de los textos medievales.

Diremos sucintamente algo de la lengua del arquetipo, ya que presenta leonesismos que son producto de rasgos dialectales y no vulgarismos como consideraba Corominas al criticar los ejemplos aducidos por Chiarini.

De los criterios de esta edición crítica, diremos que Alberto Blecua como editor analiza y reconstruye este monumento literario con bases neolachmannianas, o sea criterios bastantes objetivos que permiten eliminar parte de la subjetividad inherente a este tipo de saberes humanísticos. Se basa también en un buen *stemma* que le permite analizar y discriminar las diversas y múltiples variantes: opta el editor por la regularidad métrica 7+7 a 8+8, así, se tiene hemistiquios accesibles y fáciles de analizar e

interpretar. Usa la puntuación hasta donde sea posible a las normas. Sigue los epígrafes del Ms. S para conservar la tradición. Cualquier adición al texto se añade con paréntesis cuadrados. Las variantes, y en las notas correspondientes con las *cruces desperationis* (††), se indica que se trata de un pasaje estragado sin solución clara.

Finalmente, en relación al libro reseñado, diremos que trae dos tipos de notas, una para el lector lego y otra en el apéndice para discutir con la clerecía experta.

Alejandro Valenzuela Landa

CARRION ORDOÑEZ, Enrique.
Mariano Melgar. Lima: Brasa, 1995. 126 p. (Colección Forjadores del Perú, 5).

«Jorge Puccinelli Converso»

Un joven arequipeño de origen mesocrático, hace unos estudios más bien promediales y termina —a fines del s. XVIII— atrapado por una red de patriotismo a la vez subversivo e indeciso (peligrosa mixtura) que vive con unción, pero que no termina de entender del todo. Por último toma partido por el Perú criollo y termina fusilado a temprana edad por los españoles.

El libro que acaba de publicar Enrique Carrión sobre Mariano Melgar

es bastante más que una biografía del poeta. Enfrentado a la ya comprobada ausencia de un *corpus* suficiente de datos sobre la vida del malogrado vate arequipeño, Carrión hace de la aproximación a Melgar la atalaya sobre un panorama a la vez erudito y ameno del s. XVIII arequipeño. El resultado es una lección en 120 apretados páginas sobre la vida cotidiana del Perú pre-independiente, un libro capaz desde su intransigente erudición de ilustrar con provecho a un lector no especializado. Carrión maneja una prosa irretocable, incapaz de cansancio o adocenamiento y, sobre todo, atenta a las pulsiones del lector. Así, Melgar aparece como hijo de su complicado tiempo, y su poesía como un episodio de la conciencia nacional en ciernes. Hay un mérito especial en este fresco crítico del s. XVIII, pues el propio autor nos demuestra que Melgar no fue sino un personaje marginal en un contexto marginal. Carrión no sucumbe al *tour de force* de ensalzarlo como otros biógrafos, sino que le busca y le asigna el exacto lugar de su importancia.

Hay libros que anteceden a éste en la descripción del turbio periodo pre-independiente, pero ninguno que haya logrado la ajustada re-

construcción de época que se alcanza aquí desde la literatura. Carrión se nutre de la investigación realizada para sus trabajos anteriores, sobre todo de su estudio sobre la *Noticia de Arequipa* de Antonio Pereira y Ruiz (PUC, 1983) y su biografía del mismo personaje, *Pereira y el Perú* (*Boletín del Instituto Riva-Agüero*, N° 8:15-124, así como su bibliografía en el *Boletín de la Academia Peruana de la Lengua* 19: 257-288 (1992), para su descripción empática y más que solvente de una Arequipa ya desde el s. XVIII momentáneamente presa entre el progresismo y la reacción, con impulsos de peruanidad limógiro y esguinces de autonomía. En esas dudas Melgar se nos hace más vivo por abundancia de contexto cierto (Carrión es de los autores que siempre dice menos de lo que sabe). La sensación es que, poemas aparte, y de pronto hasta en los poemas, a menudo de disputada paternidad, muchos escritores hubieran podido ser y fueron Melgar en ese tiempo. Ni el Perú y la leyenda pierden con ello, da a entender Carrión.

Así, Arequipa aparece en *Melgar* como una sociedad tempranamente pujante y perpleja, parroquial sin ser vicaria, que ingresa al proceso republicano a partir de una gran indepen-

dencia frente a Lima, pero a la cual los acontecimientos políticos, en una dirección ideológica y en otra, parecen zarandear como si le faltara destino cierto al margen del Perú. Es imposible no establecer la comparación con la Lima de entonces, claramente reaccionaria y convenida de que su destino era seguir gobernando el Perú. Carrión muestra cómo una Arequipa considerada *in excelsis*, incluso por Simón Bolívar todavía en 1825, supo siempre terminar de alguna manera en el bando del cambio progresista.

Esta Arequipa goda redimida es de algún modo la imagen del tratamiento que da Carrión a Melgar, en el sentido de que lo rescata del desdén de Marcelino Menéndez y Pelayo, al demostrar que los "ensayos de un estudiante aprovechado" son precisamente la faceta más interesante y duradera del poeta. Y eso que Carrión prácticamente termina de cercenar los febles lazos que mantenían a Melgar unido al proceso de creación del yaraví, piedra angular de la lírica andina. La sensación que queda del libro es que Melgar no necesita del yaraví para tener sentido y que más bien el yaraví sí necesitaba de un héroe cultural que lo pusiera en foco.

La lectura concluye con gusto y provecho, pero lamentando que la obra haya tenido que asumir el breve y útil formato de la divulgación. Hay polémicas embrionarias que nos dejan con la miel en los labios. Hay sugerencias que quedan inconclusas. Hay, por último, el reconocimiento de que la importantísima historia socio-cultural de Arequipa no ha encontrado todavía el formato que la incorpore al debate nacional. Carrión está entre quienes podrían hacer esa indispensable faena.

Mirko Laner

FERNANDEZ COZMAN, Camilo. *Las huellas del aura. La poética de J.E. Eielson*. Lima-Berkeley: Latinoamericana Editores, 1996. 189 p.

El profesor sanmarquino Camilo Fernández Cozman es un acucioso analista de la poesía peruana contemporánea, que ya nos ha brindado un valioso estudio en este campo, *Las islas extrañas de Emilio Adolfo Westphalen* (Lima: Naylamp Editores, 1990). En el libro que nos toca comentar aborda la obra de uno de los poetas más importantes de nuestra literatura, destacado integrante de la llamada generación del 50, Jorge Eduardo Eielson. El libro tiene como objeto de estudio la poética de Eielson, en particular tal como se

plasma en uno de los poemarios fundamentales del autor, *Habitación en Roma* (escrito entre 1951 y 1954). Fernández Cozman distingue tres periodos en la obra poética de Eielson: el neosimbolista, el neovanguardista y el posvanguardista. Al neovanguardista pertenece *Habitación en Roma*.

En el primer capítulo, se realiza un balance de la crítica sobre Eielson. En un primera etapa (de 1947 a 1976) aparecen iniciales enfoques parciales, en general bastante superficiales. En la segunda etapa, de 1976 a 1985, surge un primer enfoque globalizante (el de Ricardo Silva-Santisteban) y diversos análisis de corte fundamentalmente temático. En la tercera (de 1985 en adelante) se propone una segunda visión globalizante (a cargo de Roberto Paoli) y se elaboran análisis de orientación simbólica, semiótica y sociologista.

En el segundo capítulo, se examina la concepción de la poesía que se desprende de los artículos periodísticos de Eielson, estableciendo relaciones con la práctica escritural eielsoniana, en particular en *Reinos* y *Habitación en Roma*. Se presenta primeramente los conceptos de literatura de combate y literatura de encanto, propuestos por Eielson, y que permiten afinar la demasiado

simplista contraposición entre poesía "pura" y poesía "social". Se evidencian también las limitaciones del concepto sartreano de literatura comprometida. Fernández Cozman examina luego las ideas de Eielson en sus artículos correspondientes a cuatro momentos: 1945, 1946, 1947-48, y finalmente los años 50. Concluye el autor señalando las convergencias entre las ideas de Eielson y la poética de la obra abierta, tal cual la formuló Umberto Eco.

El tercer capítulo aborda el análisis del plano retórico-figurativo y del ritmo en *Habitación en Roma*, siempre apuntando algunas comparaciones con el otro gran poemario de Eielson, *Reinos*. El análisis retórico-figurativo se apoya en los aportes del grupo μ o de Lieja. Se estudian las cuatro divisiones de las metáboles (o figuras del discurso) en *Habitación en Roma*: metaplasmos, metataxis, metasemas y metalogismos. Este trabajo analítico resulta en general bastante convincente y se complementa con el examen del ritmo y el estudio del yo poético en *Habitación en Roma*.

Por último, el cuarto capítulo es un intento de acercamiento al sentido de *Habitación en Roma*, atendiendo especialmente a la problemática de la modernidad. Para ello, Fernández Cozman se apoya en las

reflexiones de dos pensadores de filiación marxista más bien “heterodoxa”, Walter Benjamin y Karel Kosík. Del primero retoma el concepto de aura y del segundo el de pseudoconcreción, aplicándose al análisis de varios poemas de *Habitación en Roma*. El análisis de Fernández Cozman permite cuestionar la manida clasificación de Eielson como poeta “puro”, mostrando su compleja preocupación por la cosificación del ser humano en el mundo moderno. Reconociendo la funcionalidad del concepto de aura para el examen de los textos de *Habitación en Roma*, y los acertados análisis que se realizan en base a él, se extraña una posición más crítica ante el concepto de aura, de clara filiación neorromántica y primitivista. En cambio resulta todo un acierto el recurrir a los aportes de Kosík, de los que incluso hubiera sido posible sacar mayor provecho.

El trabajo de Fernández Cozman constituye sin duda un valioso aporte al estudio de una de las figuras más descolantes de la tradición poética peruana, al tiempo que enriquece nuestra crítica, siempre deficitaria en el campo del análisis de textos poéticos.

Carlos García-Bedoya M.

GONZALEZ MONTES, Antonio.
Periucuentos peruanos (El periodis-

mo como tema literario). Antología. Lima: Editorial Ximena, 1997. 187 p.

Siempre resulta grato leer todo aquello que contribuya a esclarecer la borrosa línea que separa la literatura del periodismo. Más grato aún es leer los textos que revelan contundentemente cómo estos géneros se interpolan, en una especie de mutación artística: la literatura asimilando el rostro veraz del periodismo, y el periodismo contaminándose de la pasión creadora. Simbosis que nuestros tiempos han acelerado. Estas líneas surgen luego de revisar la cuidada y pulcra antología que da a conocer el destacado profesor, crítico e investigador de comunicación social y literatura, Antonio González Montes.

La antología ofrece un conjunto bien cernido de autores de los siglos XIX y XX, cuya devoción por el periodismo, en la mayoría de ellos, está fuera de duda. Algunos son, al margen de clásicos de nuestras letras, figuras señeras del periodismo nacional: Ricardo Palma, Manuel González Prada, Leonidas N. Yerovi, Ventura García Caldrón, Abraham Valdelomar. Completa el profesor González Montes esta galería con autores como Jorge Miota, Federico More, Carlos Parra del Riego, Carlos E. Zavaleta, Fernando de Trazegnies Granda, Nicolás Yerovi, Jorge Ninapayta de la Rosa, Jorge Cuba Luque,

Carlos Herrera Rodríguez y Luis Eduardo García.

González Montes denomina a estas narraciones *periocuentos*, persuadido de que son

cuentos en los que el tema central, la anécdota, los personajes, las situaciones, la perspectiva, los conflictos y otros elementos temáticos y expresivos, están vinculados de uno u otro modo, con el fascinante mundo del periodismo.

Deslinda interesante para poder disfrutar de estos textos llenos de imaginación y perspicacia. Donde la impronta del periodismo les da un dinamismo especial, una especie de corriente alterna que nos lleva a pensar la literatura es una presencia que lo envuelve todo, y que hace que cualquier atisbo periodístico sufra una metamorfosis gracias al canje de ficción y realidad.

La originalidad de esta selección está en haber indagado en un tema donde se alían extraordinariamente dos lenguajes, dos experiencias, dos realidades, dos mundos afines. Además, compartir con el antologador su convencimiento de que este abrevadero, generosamente ofrecido,

es útil para literatos, periodistas, comunicadores en general y para el lector interesado en apreciar

el punto de encuentro temático y formal entre estos dos grandes lenguajes de nuestro tiempo.

Miguel Angel Rodríguez Rea

MAZZOTTI, José Antonio. *Coros mestizos del Inca Garcilaso. Resonancias andinas*. Lima: Fondo de Cultura Económica, 1996.

En años recientes, desde variados enfoques, diversos estudiosos vienen esforzándose por brindar una imagen renovada de la obra del Inca Garcilaso, destacando sus múltiples lazos con la tradición cultural andina. Este libro de José Antonio Mazzotti se sitúa explícitamente en tal perspectiva.

Se trata de un ambicioso esfuerzo, de pretensiones multidisciplinarias, pues aprovecha los aportes de disciplinas como la etnohistoria o la antropología, para evidenciar cómo el discurso del Inca, en especial en los *Comentarios reales*, no es meramente el discurso renacentista de un aculturado o la expresión de un mestizaje armónico. Por el contrario, los *Comentarios reales* son muestra de un discurso transcultural temprano en el que se entrelazan conflictivamente dos tradiciones, presentadas desde una mirada oscilante y a veces interiormente conflictiva. El proceso de escritura en español transforma pero también conserva parcialmente

una tradición discursiva y simbólica andina. Mazzotti examina cómo las resonancias de una oralidad quechua y de una simbología cuzqueña configuran un verdadero subtexto andino de los *Comentarios reales*.

Se hace posible así una lectura del texto garcilasista atenta a las superposiciones y confluencias de discursos andinos y europeos que por momentos coinciden en sincrismos discursivos y en otros se contraponen. Mazzotti denomina a esta compleja articulación discursiva escritura coral. Su concepto de coralidad debe mucho a la noción bajiniana de polifonía, pero prefiere descartar ese término por sus resonancias musicales armonizadoras. Apunta Mazzotti que en los *Comentarios reales* "es posible encontrar (por la condición heterogénea de la obra) las señas de una coralidad textual que supone un sujeto de escritura conflictivo y, por lo menos, bipolar. En consecuencia, el discurso así construido podrá ser descifrado de distintas maneras por los usuarios de las tradiciones discursivas y culturales que entraron en juego y conflicto en la zona andina desde 1532" (98). Los *Comentarios reales* se inscriben pues en un *corpus* discursivo ligado a un nuevo tipo de sujeto colonial dominado, un sujeto transcultural andino conformado por las élites indígenas, en particu-

lar cuzqueñas. Esta articulación andina-cuzqueña de Garcilaso es evidente no sólo en sus fuentes (sus parientes incas, sus condiscípulos mestizos aristocráticos), sino también en sus destinatarios. Destaca el autor que la obra del Inca apunta, además de a un público europeo, también a otro andino, que incluye no sólo lectores, sino también (y sin duda principalmente) oyentes.

En el capítulo uno, se aborda un grupo de textos que al igual que los *Comentarios reales* muestran las huellas de una oralidad aristocrática cuzqueña: la *Relación* llamada de los quipucamayos (1542), la crónica de Betanzos (1548-1556) y la *Instrucción* de Titu Cusi (1570), obras todas ellas cuyas fuentes son más o menos contemporáneas de las de Garcilaso.

El capítulo dos examina las señas de la coralidad textual en los *Comentarios reales*. Analiza en primer lugar la laberíntica articulación de voces que configura su textura escritural. El narrador funciona como gufa, como traductor y exégeta en esa red de voces superpuestas y contrapuestas. Se estudia luego la presencia de manifestaciones de un estilo formulaico, tan propio de la tradición oral, visible en el uso sistemático de diversos pasajes de fórmulas de fundación, de requerimiento y de validación. Finalmente, partiendo del

cedió por pocos meses a la desaparición del maestro. Al margen de las dolorosas circunstancias, este texto constituye un justo reconocimiento a una de las figuras mayores de la crítica literaria peruana y latinoamericana.

Una palabra clave destaca en el título del volumen, la palabra *heterogeneidad*. Es indudable que este concepto teórico, uno de los fundamentales que diseñó Antonio Cornejo Polar a lo largo de su carrera intelectual, constituye explícita o implícitamente el núcleo articular de los muy diversos trabajos aquí reunidos. En la primera parte del texto se presentan algunas colaboraciones que discuten explícitamente esa categoría, y la relacionan con algunas otras de amplia aceptación en los estudios literarios latinoamericanos, como la de transcultura, propuesta por Angel Rama. En este grupo de trabajos destaca nítidamente el de Raúl Bueno, hasta donde conozco el más iluminador sobre el concepto de heterogeneidad. Bueno distingue una heterogeneidad primaria o básica, la compleja heterogeneidad social y cultural del Perú y América Latina y una heterogeneidad discursiva, expresada en distintas manifestaciones de la literatura latinoamericana. Apunta que la transcultura vendría a ser una parte destacada de las dinámicas de la heterogeneidad, y que el

aspecto complementario indispensable del concepto de heterogeneidad es la categoría de totalidad (obviamente una totalidad contradictoria). Destaca Bueno las implicancias de la propuesta de Cornejo: una apuesta por el respeto a una diversidad que no sea base de desigualdades y explotación. Esta sección se completa con valiosas contribuciones de Roberto Fernández Retamar, Martín Lienhard, Friedhelm Schmidt y Kemy Oyarzún.

La segunda parte presenta una serie de trabajos que calan en distintos aspectos de la producción literaria discursiva de América Latina, desde tiempos coloniales hasta el presente siglo, desde el Río de la Plata hasta la comunidad latina en Estados Unidos. En todos ellos, la problemática de la heterogeneidad está explícita o implícitamente presente. Entre las firmas consagradas que figuran en esta sección, la más nutrida del volumen, mencionemos a Rolena Adorno, Raquel Chang-Rodríguez, Sara Castro-Klarén, Doris Sommer, Beatriz González Stephan, Françoise Pérus, Carlos Pacheco, Julio Ramos, John Beverly, entre otros, y a su lado los nombres de varios de los discípulos más jóvenes de Antonio Cornejo Polar.

La tercera parte incluye dos reseñas a obras de Cornejo, una de Da-

vid Sobrevilla sobre *La formación de la tradición literaria en el Perú*, y otra de Mabel Moraña sobre *Escribir en el aire*. Además se reproduce el texto de dos polémicas de Cornejo Polar con, respectivamente, Roberto Paoli y José Ignacio López Soria. Se completa la sección con una valiosa (aunque no exhaustiva) bibliografía de Antonio Cornejo Polar.

En síntesis, se trata pues de un importante homenaje a un maestro ejemplar, cuyas enseñanzas han dejado huella duradera en tantas y tan diversas personas que tuvieron el privilegio de escucharlo en las distintas instituciones en que impartió su magisterio, pero en especial en las aulas donde transcurrió la parte más extensa de su trayectoria docente: las cuatricentenarias aulas sanmarquinas.

Carlos García-Bedoya M.

SOBREVILLA, David. *Introducción bibliográfica a César Vallejo*. Lima: Amaru Editores, 1995. 143 p.

En el Coloquio Internacional "Vallejo: su tiempo y su obra" (Universidad de Lima, 1992), Max Silva Tuesta propuso una original tipología de *vallejistas*, compuesta de nueve categorías: pioneros, valleólogos, valleófilos, valleóla-

tras, vallejogogos, vallejoclastas, vallejocidas, vallejócratas y bisiestos.

A los valleólogos los calificó como "a los que estudian a Vallejo siguiendo un rumbo de reconocida calidad académica, a través del cual se llega a obtener excelentes resultados". En este selecto grupo incluyó a los investigadores peruanos y extranjeros, pioneros y últimos que han realizado aportes valiosos sobre la vida y obra de nuestro máximo poeta. Al referirse a David Sobrevilla señaló que "sin haber publicado aún ningún libro sobre Vallejo, pero sí varios artículos de buena calidad, tiene los suficientes méritos como para ubicarlo entre los valleólogos".

La primera parte de la afirmación anterior ha quedado desactualizada, porque David Sobrevilla ha publicado dos libros que enriquecen la bibliografía y consolidan su *status* de valleólogo: *César Vallejo, poeta nacional y universal y otros trabajos vallejanos* (Lima: Amaru Editores, 1994) y el más reciente: *Introducción bibliográfica a César Vallejo*.

Este último volumen es de útil e imprescindible lectura y consulta para todo aquel que quiera iniciarse o profundizar en el conocimiento de cualquiera de los múltiples temas o cuestiones referentes a la investigación vallejana, que tiene dimensio-

nes internacionales y multilingües, pues la personalidad y la escritura de Vallejo son estudiadas en muchas partes del mundo y en varios de los idiomas actuales.

El libro de Sobrevilla es una bibliografía sistemática, comentada y crítica que se divide en dos partes, más unas "Consideraciones finales" y un índice de autores tratados. La primera parte se denomina: "I: Fuentes y medios auxiliares de investigación" y ofrece una información exhaustiva y actualizada sobre trabajos, obras y textos que permitirán llevar a cabo una investigación vallejana científica.

El autor distingue, primero, cinco medios auxiliares de investigación: bibliografías, informes de investigación, material fotográfico e iconográfico, vocabulario y diccionario, y revistas vallejanas. Aunque todos estos medios son importantes y de consulta imprescindible, Sobrevilla describe y comenta con más detalle lo tocante a vocabulario y diccionario y revistas vallejanas (*Aula Vallejo*).

Las fuentes mismas, es decir, los textos y obras de Vallejo son presentados en forma impecable y crítica. Sobrevilla se revela como un agudo conocedor de la historia y problemática de las muchas ediciones, en vida

y póstumas, nacionales y extranjeras, de la obra escrita de Vallejo. Pasa revista a las ediciones completas (a las que ya circulan como a las que están en curso de publicación), también a las ediciones de las obras según géneros (ya sabemos que Vallejo cultivó prácticamente todos los géneros literarios), a los inéditos y al epistolario. El autor es muy exigente cuando evalúa las ediciones a partir de razonados criterios filológicos y hermenéuticos, pero a la vez señala en qué casos no ha tenido la posibilidad de ver determinadas ediciones. La primera parte concluye con una relación de trabajos agrupados bajo los rubros de "Recuerdos biográficos", "Esbozos biográficos" y "Entrevistas".

La segunda parte de esta valiosa *Introducción bibliográfica* se denomina: "II: La investigación sobre Vallejo y su obra" y está constituida por tres secciones: Libros, crestomatías (selección) y artículos de revistas. La sección dedicada a los libros es la más extensa, importante y polémica del volumen, y en ella Sobrevilla examina y evalúa un total de 54 libros que configuran lo sustancial de la investigación vallejana, peruana y extranjera, desde sus inicios, en vida del poeta, hasta 1994. Allí están, debidamente ponderados, los trabajos más notables de los vallejólogos más calificados sobre la obra total y sobre

los libros y los temas vallejanos.

El método expositivo de Sobrevilla consiste en dar una visión exhaustiva de lo que cada libro ofrece. Luego se destacan sus aciertos y sus limitaciones y los aportes del volumen a la investigación vallejana. Como es habitual, también, en los trabajos del autor, las "Consideraciones finales" de

esta *Introducción* nos entregan un estado de la cuestión acerca de los problemas aún no resueltos sobre la vida y la obra del poeta. Sobrevilla enumera el siguiente grupo de problemas: biográficos; filológicos; de evolución poética, intelectual y política de Vallejo; y hermenéuticos. Esta agenda, sin duda, contribuirá a orientar el curso de la investigación vallejana futura.

Antonio González Montes



Biblioteca de Letras
«Jorge Puccinelli Converso»

REVISTA *LETRAS*

CORRESPONDENCIA Y CANJE:

Ciudad Universitaria, Lima 1, Perú

Telefax: 452-7059

Biblioteca de Letras

«Jorge Puccinelli Converso»

La revista *Letras*, N° 94, 1997
se terminó de imprimir el 19 de diciembre de 1997,
en los talleres de Gráfica Horizonte S.A.,
Jr. Emilio Althaus 791, Lima 14. Perú
Telefax: 472-3502



Publicaciones

Libros

- ADELAAR, Willen F.
Morfología del quechua Pacaraos
- ALEGRIA, Ciro
El mundo es ancho y ajeno. Prólogo de Tomás G. Escajadillo
- ESCOBAR, Alberto
La serpiente de oro o el río de la vida
- FERRO, Juan Bautista
Cuaderno de Filológicas
- HUAMAN V., Miguel Angel
Literatura y cultura
- LI CARRILLO, Víctor
Las definiciones del sofista
- ORRILLO LEDESMA, Winston
César Vallejo comunicador y poeta de nuestro tiempo
- SALAZAR BONDY, Augusto «Puccinelli Converso»
Dominación y liberación. Prólogo de David Sobrevilla
- SOBREVILLA, David
Introducción a la filosofía de la cultura
- SOLARI SWAYNE, Enrique
Collacocha. Presentación de Carlos Garayar
- TAMAYO VARGAS, Augusto
Retorno de la otra orilla (Nouvelle)
- ZAVALETA, Carlos Eduardo
Estudios sobre Joyce y Faulkner

Revistas

Letras, N° 91, 1992

Letras, N° 92-93, 1994

VENTAS Y PEDIDOS: Ciudad Universitaria, Lima 1, Perú. Telefax: 452-7059



Biblioteca de Letras
«Jorge Puccinelli Converso»

MARTHA BARRIGA TELLO
La Iglesia como promotora del legado artístico virreinal

RICARDO ESTABRIDIS GARDENAS
Recuperación del patrimonio histórico-artístico de San Marcos

NELLY MAC KEE DE MAURIAL
Lecciones de peruanidad a través del conocimiento de las fuentes

MIGUEL ANGEL POLO SANTILLAN
José Russo, filósofo y maestro

JOSE RUSSO DELGADO
Pena de muerte a la pena de muerte

FERNANDO BOBBIO R.
Réquiem por la informalidad

MARIO BUNGE
Filosofar científicamente y encarar la ciencia filosóficamente

FERNANDO MUÑOZ CABREJO
Entre el Caos y el Orden

RAIMUNDO PRADO R.
La identidad cultural: una perspectiva filosófica

AMANCIO CHAVEZ REYES
Luis Hernán Ramírez

LUIS HERNAN RAMIREZ
Antonio León Pinelo (1594-1660): primer apologista de la Selva peruana

ALBERTO ESCOBAR
Antonio Cornejo Polar

ANTONIO CORNEJO POLAR
La cultura nacional: problema y posibilidad

UNA CARTA DE CIRO ALEGRIA

CARLOS GARCIA-BEDOYA M.
Racionalismo y regeneración nacional en *La Ciudad de los Reyes*

RESEÑAS