

LETRAS



103-104

ÓRGANO DE LA
FACULTAD DE LETRAS Y
CIENCIAS HUMANAS

2002

UNIVERSIDAD NACIONAL MAYOR DE SAN MARCOS
(UNIVERSIDAD DEL PERÚ, DECANA DE AMÉRICA)



Biblioteca de Letras
«Jorge Puccinelli Converso»

LETRAS

Órgano de la Facultad de Letras y Ciencias Humanas
Universidad Nacional Mayor de San Marcos



Año 73. N° 103-104. Primer y segundo semestres del 2002

DECANO: Dr. Julio César Krüger Castro

COMITÉ DE REDACCIÓN

<i>Director:</i>	Dr. Julio César Krüger Castro
<i>Editor:</i>	Mg. Miguel Ángel Rodríguez Rea
<i>Coordinadores:</i>	Lic. Mihaela Radulescu (<i>Arte</i>), Lic. Fortunato Contreras (<i>Bibliotecología</i>), Mg. Juan Gargurevich Regal (<i>Comunicación Social</i>), Mg. Zenón Depaz Toledo (<i>Filosofía</i>), Mg. Jorge Esquivel Villafana (<i>Lingüística</i>), Mg. Antonio González Montes (<i>Literatura</i>)

Biblioteca de Letras
«Jorge Puccinelli Converso»

SUMARIO

Arte

MANUEL MUNIVE MACO

Las transfiguraciones de la arcilla. Aproximaciones a la obra de Carlos Runcie Tanaka 7

MIHAELA RADULESCU

La imagen en acción. Algunos alcances sobre su significación en el arte desde la semiótica discursiva 19

OCTAVIO SANTA CRUZ URQUIETA

Las huellas de la Tirana. De la marinera y su origen 27

JORGE VALENZUELA GARCÉS

Malevich: el pintor de la energía 39

Bibliotecología

FORTUNATO CONTRERAS CONTRERAS

Panorama de la sociedad de la información en América Latina

43

JULIO CÉSAR OLAYA GUERRERO

Bibliotecas Universitarias de Salud en el Perú

63

Comunicación social

SONIA LUZ CARRILLO MAURIZ

Periodismo y verdad

67

JULIO ESTREMADOYRO ALEGRE

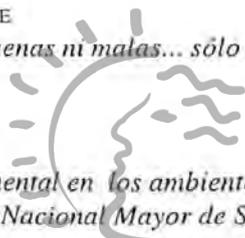
No hay noticias buenas ni malas... sólo noticias que interesan o no

77

ÓSCAR PACHECO ROMERO

Fotografía documental en los ambientes histórico-religiosos de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos

87



Biblioteca de Letras

«Jorge Puccinelli Converso»

Filosofía

ANÍBAL CAMPOS RODRIGO

La Naturaleza en Aristóteles

95

ÓSCAR A. GARCÍA ZÁRATE

Reduccionismo de Carnap

107

OCTAVIO OBANDO

El proceso de objetivación, constitución y despliegue de la ontología de los afectos: Perú 1532-1632

117

MIGUEL ÁNGEL POLO SANTILLÁN

La esencia de la técnica de Heidegger

165

Lingüística

- ANA ARIAS TORRE
Toponimia de Ticapampa 179
- AMANCIO CHÁVEZ REYES
La formalización escritural 199
- ANA MARÍA GISPERT-SAUCH COLLS
Apuntes sobre algunos cambios semánticos de ciertos términos sociológicos 211
- NORMA MENESES TUTAYA
Las dimensiones de la identidad nacional 219
- LUISA PORTILLA
Los signos de puntuación: su tratamiento en la Ortografía de la Real Academia Española 233

Literatura

- GONZALO ESPINO RELUCÉ
Manchay puytu y narrativas de la aldea letrada quechua 249
«Jorge Puccinelli Converso»
- ESTHER ESPINOZA ESPINOZA
La crónica modernista y su realización en Viendo pasar las cosas 263
- JUAN GILES ROBLES
Recursos estilísticos en la poesía azteca 273
- LUIS MOZOMBITE CAMPOVERDE
Las tesis de Luis Alberto Sánchez sobre la literatura peruana 281
- CÉSAR G. SALDAÑA FERNÁNDEZ Y MARIO MEJÍA HUAMÁN
En torno a la traducción de Cantos quechuas de José María Arguedas 291

Reseñas

- Miguel Ángel Rodríguez Rea, *La literatura peruana en debate: 1905-1928*. (Valentín Sánchez Daza) 309
- Enrique López Albújar, *Cuentos andinos*. Prólogo de Ezequiel S. Ayllón. (Mario Malpartida Besada) 310



Biblioteca de Letras
«Jorge Puccinelli Converso»

Las transfiguraciones de la arcilla

Aproximación a la obra de Carlos Runcie Tanaka

MANUEL MUNIVE MACO
Universidad Ricardo Palma

La obra de Carlos Runcie Tanaka (Lima, 1958) podría ser analizada desde múltiples ángulos debido a su complejidad y vastedad. El presente artículo tiene como propósito poner en relieve de qué manera el encuentro de las culturas peruana y japonesa se evidencia en la indagación creativa de este ceramista. Cuestionamiento oportuno debido a que gran parte de su obra es el resultado de la sobreposición de ambas tradiciones plásticas.

Periplo formativo

Para una aproximación al trabajo de CRT será necesario recurrir a su biografía debido a que ésta aportará pautas reveladoras que podrían explicar de alguna manera cómo los acontecimientos vitales repercuten en su elaboración creativa.

CRT estudia Filosofía en la Universidad Católica durante tres años, y es aquí donde conoce a los compañeros universitarios con los que incursionará en la cerámica. La intensidad con que ésta actividad lo absorbe determina que abandone los estudios académicos y que instale su propio taller.

Aunque su inclinación por este oficio, se debe principalmente a su interés por la cerámica arqueológica peruana, poco a poco el ejercicio cerámico le permite restaurar una relación latente con su ancestro japonés. Resulta sumamente esclarecedor el que CRT firmara las primeras vasijas que elabora con el apellido Tanaka en caracteres japoneses incisos. Incluso la soltura caligráfica con la que manejaba desde entonces el pincel reflejaba ya una empatía singular con lo oriental.

Acontecimientos afortunados le permiten viajar al Japón como aprendiz invitado de los ceramistas Tsukimura Masahiko y Shimaoka Tatsuzo, en Ogaya

y Mashiko respectivamente. Al mismo tiempo recupera el contacto con algunos miembros de la familia Tanaka. Una vez restablecido este nexo, nuestro artista retorna al Perú. Este viaje iniciático reafirma su opción artística y le demuestra que efectivamente, un factor, un elemento japonés, está latente en su personalidad. Tiempo después confesaría: "*Viajé al Japón para buscar a mi abuelo*".¹ El abuelo que nunca conoció, que murió muy joven en el Perú, y que fue siempre una presencia subyugante en el entorno familiar. Él tuvo la urgencia de hacer el viaje inverso al de su abuelo, lo que tal vez significó regresar en su lugar, cerrar un círculo.

Es necesario que destaquemos la importancia de ceramista inglés Bernard Leach, quien trabajó en el Japón durante décadas recuperando de algún modo la mística del oficio cerámico. Para varios ceramistas de la generación de CRT, Leach, a través de publicaciones que divulgan su obra o sus escritos, se convierte en el paradigma del ceramista contemporáneo. Para nuestro artista, de manera especial por constituir también un paradigma viviente de la fusión de dos culturas -la oriental y la occidental- a través de un oficio arcaico: la cerámica.

Para comprender el contexto dentro del cual trabajaban los ceramistas en Lima es necesario que mencionemos aquel fenómeno que dio en nuestro medio denominándose Cerámica urbana y que se reflejaba en un particular interés por el ejercicio cerámico.

*"Cerámica urbana es el nombre que agrupa a la gran diversidad de expresiones artísticas que utilizan la cerámica como lenguaje de creación en el medio urbano y que no se inscriben en las modalidades habituales de creación propias de centros alfareros tradicionales".*²

*"[La] cerámica urbana se consolida en los años setenta y coincide con aquella concepción idealista de la creatividad artesanal promovida por el gobierno militar y que se evidenciaba en la realización de ferias y festivales de las artes populares todas".*³

Por aquellos tiempos eran cuatro los talleres cerámicos más conocidos en Lima: Billar-T, conformado por el pintor Félix Oliva y el escultor Carlos Bernas-

¹ Entrevista inédita a Carlos Runcie Tanaka realizada en abril de 1999.

² VILLACORTA, Jorge. *Salón de Cerámica Urbana*. Lima, 1993. Catálogo.

³ MUNIVE, Manuel. *José Luis Yamunaqué*, Lima, 1999. Catálogo.

coni; los de Lone Lote y Linde Junge, y “El Pingüino”, en el que CRT iniciaría su formación como ceramista.⁴

Otro ceramista emblemático es Shōji Hamada, artista con quien Leach mantuvo una estrecha relación y cuya calidad técnica se convierte en un patrón de la excelencia cerámica internacional. Shimaoka Tatsuzo, el segundo maestro de CRT, fue precisamente discípulo de Hamada. Resulta significativo que a su retorno al Perú, después de su estadía de un año en Japón, se interne una temporada en Izcuchaca (Huancavelica), donde se hallaba trabajando en un singular proyecto Harry Davis, importante ceramista y discípulo de Leach. Así las circunstancias le permiten entablar contacto en el breve lapso de un año con los discípulos de los dos ceramistas que más admiraba. Es en Izcuchaca que Runcie Tanaka toma contacto directo con la fabricación de una tipología cerámica utilitaria y de buena factura.

Creemos que la historia familiar de CRT nos brinda también coordenadas clave hacia la comprensión de lo vivencial como determinante creativo:

El abuelo inglés, Walter Runcie Stockhausen, y el abuelo materno, Guillermo Shinichi Tanaka, llegan al Perú en la década de 1920. Este hecho es crucial: CRT se sabe descendiente de dos individuos que se desplazaron desde lugares distantes para contruir una vida en el Perú, y cuyos oficios estuvieron poseídos de una poética singular: el abuelo Runcie, fue uno de los pioneros de la aviación y la aerofotografía peruana, y el abuelo Tanaka, forjador en Miraflores de un vivero célebre, el *Jardín Tanaka*, que era una réplica de los jardines tradicionales del Japón. Dos individuos que atravesaron el océano buscando un nuevo horizonte y que se instalan con plenitud en nuestro país, interviniendo de alguna manera en su entorno geográfico. (Creemos que el conocimiento de la obra aerofotográfica del abuelo paterno le confiere una particular apreciación del paisaje. No en vano fue uno de los primeros en obtener imágenes fotográficas de los andes).

La elección “profesional” de Runcie Tanaka, en conclusión, se desarrolla entre la certeza de un nexo con la cultura oriental a través del lado materno, y un amplio repertorio formal que transita entre la cerámica que la arqueología revela y la alfarería artesanal que se elabora en los pueblos del Perú.

⁴ VILLACORTA, Jorge. “Cerámica actual: en la búsqueda de la expresión pura”. En *Los Quinientos Años: Un Espacio para la Reflexión*, Museo de la Nación. Lima, 1992, pp. 61-65.

Luego sobrevendrían los viajes de consolidación profesional a Italia y Brasil. Pero sin lugar a dudas su vocación se consagra durante su estadía en el Japón.

Las exposiciones⁵

En 1982, Runcie Tanaka, realiza en la galería Lo Sprone (Italia), una exhibición en la que se podían apreciar claramente tres conjuntos cerámicos: cerámica utilitaria de resonancia orientalista, cerámica con reminiscencias de la alfarería popular peruana, y piezas escultóricas. Eran estos los núcleos de las líneas creativas que Runcie desarrollaría con posterioridad.

De 1983 a 1987⁶, elabora un tipo de piezas que transitan entre lo cerámico y lo escultórico. Sus piezas denotan una antigüedad y una historia, adquiriendo posteriormente una pátina marina: una serie de adherencias texturales que hacen que parezcan rescatadas del fondo del mar. De esta forma establece un vínculo muy fuerte con la geografía costeña, el límite entre la tierra y el mar, y consecuentemente con el paisaje desértico y su heroica vegetación, y lo que es más importante, con las culturas precolombinas que habitaron aquel entorno geográfico específico. Si bien es cierto que sus piezas guardan un cierto parecido con la cerámica precolombina, en cuanto a algunas formas y diseños, no podemos encontrar una repercusión formal con la misma en toda su variedad, a no ser por la franca similitud especialmente cromática con el engobe de la cerámica Chancay. Es más bien, el paisaje costeño y su misterio el que se revela a través de aquellos especímenes cerámicos. Una de las propiedades de los ceramios orientales o precolombinos, es la de remitirnos inmediatamente a la reconstrucción de su entorno. Este es el aspecto que Runcie Tanaka incorpora a su proceso: evocar a partir de la tangibilidad de una pieza, un uso, una ritualidad, una síntesis cultural palpable. El ceramio constituye el punto de intersección entre una territorialidad externa e interna, geográfica y cultural. De allí la necesidad de elaborar un entorno paisajístico, un territorio.

En 1987, se consolida como escultor a partir de su participación en la III Bienal de Trujillo⁷. El mismo año, en la muestra de la galería Trilce, consolida su

⁵ Son numerosas las exposiciones individuales y colectivas de Carlos Runcie. Por razones de espacio y precisión nos remitiremos sólo a aquellas que resultan indispensables para el presente escrito.

⁶ Estas fechas son apenas relativos parámetros cronológicos que facilitan de alguna manera nuestra argumentación.

⁷ Hasta ese momento sus piezas aparecían consignadas en los catálogos de las galerías comerciales limeñas dentro del rubro de lo estrictamente cerámico.

*Desierto al sur de Lima.
1987. Intervención en el
paisaje. Fotografía de Javier
Silva, utilizada para la
portada del catálogo de la
muestra en la galería Trilce
(1987).*



experimentación en torno la necesidad de disponer sus piezas en un Paisaje. Este hallazgo refuerza el progresivo mecanismo de apropiación de los recintos de exhibición que más adelante lo llevará a extremos insospechados. En la imagen vemos algunas de las piezas de que integraron dicha exposición reposando sobre la arena del desierto. Esta fotografía resulta crucial pues revela a Runcie Tanaka, la pertinencia de crear un entorno que “dialogue” con las piezas. Esta fotografía tomada por Javier Silva para el catálogo de Trilce tendría repercusiones capitales tanto para la búsqueda de un “paisaje” como para el inicio de una constante reflexión creativa apoyada en la documentación fundamentalmente fotográfica.

A propósito del acierto artístico de la muestra se publicó:

“(...) hay en este inteligente montaje una sensación de afloramiento, de desentierro de algo milenario que de ninguna manera percibimos como pasado (...) hay continuidad lógica y natural entre aquel arte tan enraizado en la cultura peruana – como en la cerámica prehispánica – y estos objetos de Carlos Runcie, que se nos muestran como conocidos desde siempre. (...) [Esta] muestra de Trilce significa, dentro del panorama de la plástica peruana, un aporte de primer orden (...) y afianza la contribución de la presencia japonesa afinca-da entre nosotros a la forja de una cultura nacional ”.⁸

“ (...) Japón está dentro [del] corazón de esa materia dúctil; [y] por afuera, (...) está ese aire precolombino que se manifiesta en el color de la arcilla y el engobe. La materia inflada y enhiesta nos trae a la memoria las

⁸ MIRÓ QUESADA, Roberto. “La propuesta artística de Runcie Tanaka” En *La República*. Lima, 18 de Noviembre de 1987.

"chinas" de Chancay. Pero los caracoles de cerámica, los caparazones y las grandes tenazas de crustáceos pertenecen a una iconografía insólita creada por Runcie a la que nadie puede negar su carácter costeño y milenario".⁹

En el año 1990, Runcie exhibe en la Galería de la Municipalidad de Miraflores una serie de trabajos disímiles en la que se patentiza la funcionalidad modular de sus objetos. Si ya había incorporado a sus exhibiciones esto que denominamos *Paisaje*, -un paisaje más que físico, mental- ahora intenta explotar las posibilidades formales para elaborar una serie de objetos cerámicos seriados, completamente alejados de las vasijas: ladrillos, corazas, estelas, etc. Una serie de trabajos que superan la limitación del pedestal como soporte idóneo de exposición. Invade así, de manera progresiva, el espacio de la galería que está destinado para el rutinario desplazamiento del público.



Disposición de repertorio cerámico en el sitio arqueológico de Puruchuco. 1990.

Foto: Javier Silva.

Biblioteca de Letras
«Jorge Puccinelli Converso»

Con respecto a esta exposición en la sala mirafloresina el propio artista escribió:

"(...) mi concepto del ceramista se ha vuelto flexible, pasando del terreno que le es propio para acercarlo a otros modos de expresión plástica. (...) El contacto con la cerámica japonesa me inculcó un aprecio por las formas esenciales, como el tazón o el plato. Sin embargo, de mi taller sale un rango de objetos que va más allá de lo utilitario. En realidad, cada vez me interesa menos la filiación de los objetos: vasijas y otras piezas torneadas, volúmenes contruidos, bloques de materia amasada, ladrillos pintados (...)".¹⁰

⁹ CASTRILLÓN, ALFONSO. *Arte de Tierra y Fuego*. Lima, Galería Trilce, 1987. Catálogo.

¹⁰ Carlos Runcie Tanaka. Lima, Galería de la Municipalidad de Miraflores, 1990. Catálogo.

En 1991 Runcie Tanaka viaja a México por medio de una beca: el impacto que el paisaje volcánico suscita en él reafirma su convicción de elaborar piezas que denoten una concordancia con el desarrollo geológico y natural. En la exposición realizada en la galería Tonalli del Complejo Cultural Ollin Yoliztli, recrea lo que A. Castrillón relaciona con el Jardín Zen: descarga doce toneladas de tezontle en el interior de la galería y sobre esta piedra rojiza de origen volcánico instala sus piezas: aquellas elaboradas durante el período de la beca y que tienen una morfología insólita, larvaria y sideral.



Instalación. Galería Tonalli, del Centro Cultural Ollin Yoliztli, México D.F., 1991. Piezas cerámicas sobre tezontle. Foto: Michel Zabé.



Detalle de instalación. Galería Tonalli, 1991. Foto: Michel Zabé.

"(...) [Son hasta aquí tres los] aportes formales [de Runcie Tanaka]: (...) dar a la cerámica su carácter y dimensión escultóricos, la experimentación formal y técnica y (...) la importancia conferida a la museografía (...) donde obra y espacio dialogan en instalaciones impecables".¹¹

"(...) Al representar al desierto costeño del Perú en la galería (...) ha ahondado aún más en el pasado, aferrándose, al mismo tiempo, cada vez con más fuerza a la esperanza de utisbar los orígenes de los procesos generativos en la naturaleza (...) aunque a veces sólo sea posible percibirlos al momento de la destrucción de la forma. (...)".¹²

¹¹ CASTRILLÓN, ALFONSO. "El camino de Runcie Tanaka". En *La República*, Mayo, 1992.

¹² VILLACORTA, JORGE: *Carlos Runcie Tanaka*. Lima, 27 de febrero de 1993.

El horizonte instalacionista

En 1994 realiza la que es sin duda la exposición determinante de su proceso creativo: *Desplazamientos*.

*"[...] Después de haber insistido en una representación de la naturaleza, ahora sus instalaciones surgen de imágenes más personales. / Desplazamientos nace de un giro inesperado en la sensibilidad que Runcie viene desarrollando hacia el mar. (...) Desplazamientos que convergen en una sensibilidad que contempla el tronco familiar surgido de dos individuos, de culturas distintas".*¹³



Instalación. Un sector de DESPLAZAMIENTOS. Museo de la Nación, Lima, 1994.

Foto: Carlos Runcie Tanaka.



Instalación. Un sector de DESPLAZAMIENTOS. 1994.

Foto: Michel Zabé.

Biblioteca de Letras

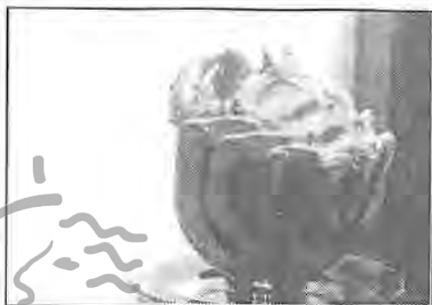
«Jorge Puccinelli Converso»

En esta exhibición monumental realizada en el Museo de la Nación, se manifiesta claramente un hecho en torno al cual Runcie Tanaka realiza una de sus especulaciones artísticas capitales: el arribo marino de los primeros inmigrantes japoneses al Perú en abril de 1899 –más exactamente en las playas de Cerro Azul– a bordo del *Sakura Maru*. Las asociaciones que intervienen en la elaboración de aquella exposición marcan de alguna manera definitiva en qué medida lo vivencial determina la elección de la estrategia cerámica pertinente. El encuentro fortuito en las playas de Cerro Azul del obelisco conmemorativo del desembarco de más de doscientos inmigrantes japoneses de aquel navío, marca en la sensibilidad de Runcie Tanaka el punto de partida de un proceso que aún no culmina. Los millares de diminutos cangrejos varados y muertos por el sol,

¹³ VILLACORTA, Jorge. *Carlos Runcie Tanaka*. Texto distribuido durante la exposición *Desplazamientos*. Lima, Museo de la Nación, 1994.

alrededor del obelisco, operan múltiples asociaciones. El mar y el cangrejo son los elementos detonantes de todo el despliegue creativo. El cangrejo adquiere a partir de esta muestra una variedad de posibilidades metafóricas que permiten realizar diversas lecturas. El cangrejo se convierte en el ser que viaja, en el inmigrante. El "individuo" que conecta dos mundos. El cangrejo que también es artesano y escultor porque elabora su propio refugio subterráneo y unas bolas de arena que superan su propio tamaño. El cangrejo cuya mutación formal hacia los personajes de rasgos humanos de los últimos tiempos, señala la absoluta coherencia de todo su proceso creativo.¹⁴

*El Cangrejo. Imagen de proceso.
1994. Foto: Mario Corvetto.*



Un aspecto a considerar lo es sin duda el de aquella voluntad de gratitud a los legados culturales de los cuales bebe, tamizados a través de su propia experiencia vital.

Biblioteca de Letras

«Jorge Puccinelli Converso»

En *Desplazamientos* podemos encontrar la superposición de múltiples despliegues creativos: una simultaneidad de propuestas en las que el paisaje marino, la travesía a bordo, el desierto, el recuerdo de los ancestros, su herencia cultural, el fuego, el cangrejo, se convierten en los conceptos predominantes. Sin duda la acertada apropiación del espacio de exhibición, esa forma de dominar y poseer los recintos, inicia aquí su definitiva maduración. Si revisamos el material de registro de esta exposición veremos que es aquí de donde surgen los hilos conductores que nos llevarán hacia las posteriores exposiciones tanto individuales como colectivas.

¹⁴ La aparición progresiva y dominante de figuras de anatomía humana se realiza a partir de 1996, y por ser una etapa nueva y peculiar en su proceso creativo merece una reflexión aparte. Ver al respecto: BUNTINX, Gustavo. *La Tentación Autista: notas a una instalación imaginaria*. Lima, I Bienal Iberoamericana, 1997.

Creemos que una de las claves para una plausible comprensión del concepto de la muestra se hallaba en la disposición de dos vitrinas "de museo", frente a frente: aquellas que contenían los efectos personales y utensilios de los dos abuelos ultramarinos. Aquí la transgresión es decisiva: ubicar dentro de una exposición de arte contemporáneo, dos conjuntos de objetos dentro de los parámetros formales de la exhibición ortodoxa de un museo, sacralizándolos, protegiéndolos del tacto pernicioso del público por medio del vidrio. Nuevamente la provocación mediante la tensión entre lo histórico y lo actual. La memoria ancestral, particularmente la del abuelo japonés, presente a través de sus utensilios cotidianos: algunas fotografías del Japón y un ábaco, y al costado de la vitrina, el baúl sobre el cual se hallaba una página de un periódico de la época en el que se mencionaba el Jardín Tanaka. (El mismo que, con motivo de las hostilidades perpetradas contra los japoneses como consecuencia de la guerra en los primeros años de la década de los cuarenta, se llamará Jardín Talismán).

(En la vitrina con las pertenencias del abuelo inglés se hallaban un trípode, artilugios ópticos, álbumes de fotos y un diploma entregado como condecoración del gobierno por su aporte a la aerofotografía nacional.)

Es en la apropiación de los espacios museográficos -la galería, el museo, o el centro cultural- donde aparecen los elementos no cerámicos que se convertirán en herramientas nuevas de su lenguaje instalacionista, subordinados aún a las piezas cerámicas: el vidrio, la piedra, el fierro, la luz eléctrica, restos orgánicos (cactáceas, cangrejos, fósiles, etc.), y los objetos personales.

«Jorge Puccinelli Converso»

La eficacia de las instalaciones de Runcie Tanaka radica en la acertada elección de estos materiales extra-cerámicos que tienen una amplia polifuncionalidad



*Personajes en el taller del artista.
Imagen de proceso. 1997. Foto: CRT.*



*Instalación. CIEN ROSAS PARA CIEN
ESPERAS. Museo de Osmá, Lima. 1997.
Foto: Stella Watmoughi.*

mediante la que actúan como módulos independientes, como unidades compatibles, que pueden conjugarse de diversas maneras y que guardan una coherencia intrínseca. No son elementos de ruptura, sino por el contrario, elementos de cohesión del conjunto.

Por último

Para esta breve argumentación involucramos conceptos relacionados con diversas esferas culturales: la cerámica prehispánica y la arqueología en general, con la historia, la geografía, la geología, y la botánica así como con la escultura y el arte conceptual, entre otras. Tenemos pues, en la obra de Runcie Tanaka, uno de los más intensos casos de experiencia artística, un punto de intersección de experiencias vivenciales y culturales, que enlaza de manera singular nuestro pasado con el presente.

Precisamente es la arcilla, la materia de la arcaica pieza cerámica, la que se constituye en el elemento cargado de una singular versatilidad y significación capaz de suscitar nuevas conjugaciones metafóricas, y la que encuentra en la instalación, -una de las formas artísticas de vanguardia-, su lugar oportuno. Sin duda, es esa posibilidad de superar los hitos temporales, de superar las barreras de la historia, la que le permite configurar una vigencia verosímil en términos estéticos. Queda así planteado el concepto de modernidad de lo arqueológico.

Mediante el proceso creativo de Runcie Tanaka, la arcilla pasa, de encarnar la noble vasija utilitaria al volumen escultórico biomórfico y de allí a la pieza autónoma y sin embargo hábilmente articulable y “ensamblable” en un conjunto instalacionista propiciador de múltiples lecturas.

Las piezas cerámicas de Runcie Tanaka guardan una proximidad con la morfología de una serie de elementos naturales: semillas, larvas, huevos, es decir, formas originarias, aquellas de las cuales brota la vida, y propician la existencia cíclica. De igual forma, manifiestan su similitud con cactáceas -vivas o muertas-, con fósiles marinos, con especímenes geológicos terrestres y marinos, y en algunos casos, diríase que siderales. Esta reflexión constante entre la tierra y el mar -paisajes originalmente unívocos- restablece el diálogo geográfico. Interrogar al paisaje. Esperar una respuesta a través de su contemplación.

Una actitud similar a aquellas realizadas a lo largo de nuestra historia por cronistas, viajeros y escritores. Llegar mediante la contemplación del entorno

geográfico, al encuentro de soluciones o explicaciones históricas. La comprensión del paisaje –geográfico y cultural – como forma de conocimiento.

“Nunca conocí a mi Abuelo, pero no puedo olvidarlo”.¹⁵ Esta frase, sintetiza aquello sobre lo cual nos hemos referido: la necesidad inefable de recuperar la memoria del abuelo japonés lleva a CRT, a la creación, mediante los recursos del arte, de un territorio o paisaje mental, ficticio pero habitable.



Biblioteca de Letras
«Jorge Puccinelli Converso»

¹⁵ Frase de Carlos Runcie Tanaka escrita como reflexión a propósito de la conmemoración del Centenario de la Inmigración Japonesa al Perú, 1999.

La imagen en acción

Algunos alcances sobre la significación en el arte desde la semiótica discursiva

MIHAELA RADULESCU

Departamento Académico de Arte

El arte propone imágenes como aventuras del conocimiento. Implica en sus recorridos desde la posición del "otro", fascinado por la entrada en el laberinto de los sentidos que el imaginario del yo artístico propone. Debe encontrar o hacer surgir su propio camino para así participar en la generación de sentidos, penetrar la realidad instalada y llegar a las fuentes de su representación, en busca de la empatía o de la diferencia. Hasta llegar a ser parte de una acción que significa y comunica, que refiere e instala, que crea sus propias realidades: la acción de la imagen artística. El encuentro con el arte, desde el sujeto intérprete, se da en un espacio de interacciones, donde la configuración de signos concentra significados y seduce los sentidos. Nos interesa plantear, a continuación, algunas delimitaciones conceptuales que podrán permitir un acercamiento al proceso de la interpretación receptiva del objeto de arte.

1. **EL LABERINTO DEL SENTIDO.** Entramos en el mundo de los sentidos como en el Laberinto de Salomón, cruzando una serie de círculos concéntricos interrumpidos en determinados puntos por donde uno puede transitar, para adentrarse analíticamente en estos territorios en los cuales nace el sentido. La semiótica de la imagen permite al investigador trazar sus propios recorridos, a partir de un conjunto de sistematizaciones e interpretaciones de lo visible, para explorar el funcionamiento del sentido en sus varios contextos. Hay que imaginar los círculos girando, y los portales cambiando permanentemente de lugar. El recorrido se modifica en cada caso y modifica a quien lo emprende.
2. **MODUS OPERANDI.** El número de círculos varía según la complejidad que se persigue al construir la matriz del laberinto. La misma división no pasa de ser una hipótesis de trabajo aplicada a un fenómeno sumamente complejo de interacciones. Porque el mundo de los sentidos es prácticamente infinito, en permanente movimiento y transformación. El recorrido es un *modus operandi* cuyo rigor no debe crear falsas expectativas.

3. EL ARTE. Nos interesa investigar el funcionamiento de la imagen artística. El arte explora sistemáticamente la materia simbólica del imaginario humano. Construye en el acto imágenes de todo tipo, planas o volumétricas, estáticas o dinámicas, simples o complejas, que remiten, en última instancia, a cierta visión del mundo. Hace acción simbólica y acción comunicativa al mismo tiempo. Produce una "realidad": un plurisigno que funciona como eje de la significación dinámica, cargada de valores, que se genera en torno a la realidad creada en el momento de la comunicación del mismo productor con su propia obra o del otro con la obra con la cual entra en contacto en determinadas condiciones. El fenómeno acepta varias lecturas. Hemos escogido la de la mirada interpretativa del otro.
4. LA MIRADA DEL OTRO. Ante una imagen artística uno ve y por tanto interpreta: una realidad referida directa o indirectamente; la construcción de la imagen; el estilo o las implicaciones culturales; los valores implícitos o explícitos; una visión simbólica del mundo. Consideremos estos territorios del sentido como otros tantos círculos por explorar.
5. LA REALIDAD REFERIDA. El entorno está lleno de cosas, que cada uno ve a su manera. Los momentos de percepción pertenecen, por otro lado, a determinada cultura, lo que es un factor integrador, antes de establecerse la diferencia con respecto a otra cultura. Las cosas están allí, latentes, en el espacio, en la sociedad, y toman forma cuando uno está preparado a darse cuenta. La obra es darse cuenta, es diálogo entre una conciencia y su entorno, es lenguaje y es discurso manifiesto de la capacidad de respuesta de la humanidad. Puede ser que, en algunos momentos y espacios, el creador se vuelva más atento con un aspecto de la realidad que con otros, ante "un llamado del tema" como lo llamaba Edouard Pignon, desarrollado a partir de cierto contexto para plantear el encuentro con las propias inquietudes del creador. Además, el entorno ingresa en la obra como un conjunto de sugerencias que la tradición cultural y el mundo físico proponen al creador y de las cuales éste dispone según su propia disposición de resistencia o pasividad. Por consiguiente, la creación refiere la realidad de muchas maneras: como punto de arranque; como intencionalidad natural de las sugerencias versus intencionalidad creadora; como formas experimentadas en el proceso o como formas instaladas en el momento final del proceso de configuración. Lo que la mirada del otro capta son estas últimas, las realidades instaladas en la imagen; a partir de ellas, puede interesarse por las otras maneras de referir el entorno.

6. **LA REALIDAD INSTALADA.** En la organización de la imagen artística, la realidad instalada es el eje para la realización de la función global de la comunicación, es decir la transmisión de un saber sobre el mundo. Como se trata de una comunicación estética, es también un modo específico de apropiación del mundo (Y. Lotman), donde opera una representación reductora y parcial de la realidad referida pero, al mismo tiempo, con una énfasis particular en determinados valores de la misma. Es una modelización de la realidad que la representa a la vez que representa la proyección de la conciencia que la percibe. Es así como la imagen artística se hace transmisora de saberes vinculados con el modelo interior del mundo, generado por determinada conciencia y constituido en el marco de una visión comunitaria del mundo. Esto significa que, para la mirada del otro, no sólo se trata de un reconocimiento de las realidades representadas sino también de una posible interpretación de los saberes constitutivos y, con éstos, de la intencionalidad de la imagen.

7. **LA APROPIACIÓN DEL MUNDO.** El acto de lectura de la imagen artística es lugar de procesos cognoscitivos y de reacciones afectivas. Los dos componentes se relacionan con la realidad instalada en la imagen. Los procesos cognoscitivos valoran la capacidad referencial de la realidad instalada y desarrollan la confrontación subyacente entre el modelo artístico y el objeto modelizado, fijándose en las diferencias, las cuales, además de abrir una perspectiva sobre el punto de vista internalizado en la imagen, conllevan ante la comprobación del carácter creador de ficciones de la imagen. Esta es definida como artística, reconociéndose el saber hacer propio del arte: una técnica, una normativa, un lenguaje. Las reacciones afectivas funcionan de manera opuesta: en vez de proceder a un distanciamiento para razonar sobre la diferencia, la mirada del otro hace acto de identificación afectiva con el modelo propuesto de realidad, entablando en este nivel un diálogo fluido con la conciencia que lo ha generado y experimentando en el acto el placer de la simpatía o de la empatía. Se da la transferencia, a su propia conciencia, de las vivencias de la obra, ya transformadas en modos de ver y valores del punto de vista, por lo cual hace - a su vez - acto de apropiación del mundo representado. Pero, para que este proceso se realice, la realidad instalada debe presentar una estructura formal cuyos signos sean reconocidos, es decir cuyos vínculos entre la expresión y el contenido tengan cabida en el dispositivo interpretativo cultural. Cabe resaltar, siguiendo a Lotman, que hay culturas que centran su creatividad en la expresión (el pensamiento ritual) y hay culturas que la centran en el contenido (el pensamiento simbólico): en el primer caso

prevalece el conjunto de obras como realización de la cultura, en el segundo el mecanismo generativo, con el subsiguiente interés por el conjunto de reglas; en el primero, el deseo de ampliar los conocimientos, en el segundo, la apertura a nuevos modos de ver y de hacer, como aquéllos que establecen vínculos entre el arte y la ciencia, para dar un ejemplo.

8. LA ACCIÓN SIGNIFICANTE. La imagen artística despliega sus formas y contenidos desde una intención explícita o implícita: expresar en lo concreto de la materia el imaginario individual o colectivo. Desde adentro hacia fuera, "jugando", a veces de manera dramática con los límites y las categorías, deja ver el proceso íntegro de la deconstrucción y la reconfiguración de la realidad o sorprende con visiones parciales de lo externo, de lo interno o de los nudos de la transición de los sentidos. El arte expresa, es decir interviene la realidad del entorno con imágenes-mundos, a las cuales instala en estructuras o contextos. En la interacción entre la imagen y su contexto de intervención se desarrolla el planteamiento comunicativo del arte.

La imagen comunica expresando. Tiene su propio modo de hacerlo, a través de la representación y la ejemplificación, términos lo suficientemente inquietantes para quien pensara que el arte es pura y a veces caótica pasión o, en el polo opuesto, mensaje contundente, dirigido con voluntad y convicción, hacia los blancos de la realidad social, estética, cultural, psicológica o tantas otras visiones particulares que la mente humana suele configurar.

«Jorge Puccinelli Converso»

La imagen representa. Es una representación de sí, de la instancia de la creación, desde lo subconsciente, la conciencia o la sobreconsciencia. Es también una representación del otro, tal como se encuentra integrado en el juego dialógico de la representación. Es una representación de lo referido, objeto o situación que experimentan una tematización aparente o subyacente. Es una representación del contexto, con todo lo que éste implica, cultura y parámetros situacionales, entre los cuales un papel muchas veces exagerado ha sido desempeñado por las normas artísticas. En este complejo fenómeno de representación se define la relación entre el arte y la realidad; entre el creador como sujeto productor de la imagen y el público, como sujeto intérprete de la imagen; entre el arte y el metatexto, es decir las pautas y normas que pretenden regir la manifestación; entre el arte y la cultura; entre el arte y el imaginario, como espacio intensamente energético, origen y fin de toda creación, punto nuclear del ciclo de las formas y las ideas, lugar de las figuras del pensamiento y lenguaje.

La imagen ejemplifica. Es una ejemplificación de la reacción del ser humano ante el mundo de las significaciones que el mundo de las experiencias asume en una lectura individual o colectiva de sus determinaciones con respecto a la condición humana, desde marcos generales, como el antropológico o el filosófico, o específicos como el del género o del estilo. El carácter de ejemplificación encamina una vez más la atención hacia la relación del imaginario con la realidad experimentada por el individuo.

La imagen representa y ejemplifica, expresa y comunica, establece vínculos en varios niveles con lo de adentro y lo de afuera. Toda imagen lo hace, lo que nos lleva ante la preocupación por las diferencias entre lo artístico y lo no artístico, entre lo pragmático y lo no pragmático. Difícil línea divisoria, porque la imagen artística puede asumir fines pragmáticos, en el arte político o el arte popular por ejemplo, mientras que la imagen pragmática puede asumir valores artísticos, como en la ilustración periodística, la caricatura o la fotografía documental. Tal vez sería cuestión de hablar de valores que se invierten en la imagen, como parte de su proceso generativo, desde el acto enunciativo y dentro de un marco de constante negociación colectiva con los hábitos culturales del consumo de imágenes del espacio de destino. Tal vez habría que añadir la cuestión de los valores asignados en el acto de recepción, como parte de una configuración situacional en la cual ocurre el contacto entre los dos imaginarios que comparten valores y referentes a la vez que se diferencian por valores y referentes. Los criterios de lo artístico plantean tantos problemas como los criterios de lo original. La creación auténtica se define a partir de límites y transgresiones y la heterogeneidad de concepto humano sobre un asunto u otro encuentra una perfecta correlación en la heterogeneidad de la forma, procedente de una cultura de la imagen, generadora no sólo de una memoria colectiva sino también de una productividad basada en la alteración, la inversión, la adición, la sustracción, la modulación, la transposición y otros modos discursivos para crear lo propio a partir de lo ajeno.

Los modos de representación se basan en la voluntad de apropiación del mundo. Es esta unidad volitiva la que permite construir recorridos del sentido, pasando por las figuras del lenguaje, estrechamente relacionadas con las figuras del pensamiento. Su capacidad de ejemplificación se centra en la relación del ser humano con su entorno, con una aguda conciencia de los límites, que llegan a formar su propia estructura matriz de los instintos, emociones e ideas del ser, en la cual el lenguaje desarrolla una estrategia de cambios y reconfiguraciones basada en la absorción de las figuras culturales que definen una época u otra.

El lenguaje de la imagen artística se constituye entonces en una matriz de pensamiento, llamada por algunos "visión del mundo" donde convergen los instintos, las emociones, la conciencia. Se genera en este espacio del imaginario individual, que hipotéticamente pasa a formar parte del imaginario colectivo, afinidades, diferencias y desde luego estructuras comunes. Los sentidos se constituyen, se estructuran, se manifiestan. El semantismo de los términos y su orden enumerativo no son casuales. Cada uno marca una acción imbricada en el proceso de la significación.

El lenguaje se constituye como vocación expresiva y comunicativa, como posición y reacción ante el entorno, como actualización de las numerosas posibilidades de lo visual, lo mental o lo material. Se constituye por pensamiento y por práctica, entre la voluntad de libertad y la compleja determinación de la condición humana. Probablemente es la antropología cultural la que más alcances tenga al respecto, junto con la psicología y el psicoanálisis. Una zona ejemplar para enfocar el fenómeno es la constitución de las figuras simbólicas de la imagen, basadas en arquetipos culturales y la producción onírica. Desde este punto de vista, los mitos, las leyendas, los cuentos populares, la literatura y los sueños, comparten con la imagen artística un sin fin de estructuras comunes, primarias y representativas para un pensamiento cósmico en el cual se ubica el pensamiento de sí del ser humano. Es el caso, por ejemplo, de figuras como el círculo, el cuadrado, la espiral, la cruz o de las formas de la expansión, del ritmo, de la organización e integración conceptual y formal, por medio de las cuales la imagen captura la dinámica de la transformación, ordenándola y asignándole sentidos que razonan sobre lo desconocido y lo incontrolable, expandiendo el poder del ser a través del poder del imaginario. Podríamos llamar esta calidad activa del imagen una "visión ordenadora del mundo" que, desde luego, no se limita al caso citado del imaginario simbólico universal sino que desarrolla el mismo potencial en otras lecturas del mundo, donde el peso de las significaciones apunta a lo social o a lo político, a la cuestión del género o de las generaciones, o a lo estético, a través del cuestionamiento de las normas establecidas entre el contenido, la forma y la intención.

El lenguaje genera formas de ordenamiento que actualizan conceptos estructurantes del imaginario a la vez que generan recorridos específicos de la manifestación artística. Genera lecturas estéticas de la imagen interna, mental, en la cual pueden prevalecer opciones referenciales, esencialistas o simbólicas. Genera, desde las estructuras profundas del pensamiento, estructuras discursivas que van a manifestarse en el acto de la expresión. Genera ideas, perspectivas, opciones. Genera un recorrido enunciativo que se desarrolla en un campo

valórico, en el cual la imagen define su identidad comunicativa, referencial, enunciativa, discursiva, apelativa, expresiva, dialógica. De este modo, la imagen asume su condición de texto y de discurso, se vuelve mundo, parte y todo al mismo tiempo.

El lenguaje estructura este mundo, basándose en su poder sobre el espacio y/o tiempo: surgen no sólo los puntos de vista sino también las estructuras “ gramaticales “ de la imagen, a las cuales podemos acercarnos para delimitar una morfología , una semántica, una sintaxis y una pragmática de la imagen. Ello permitirá enfocar específicamente el fenómeno de la selección y combinación de elementos, de los sentidos asumidos y desarrollados, así como de los efectos de la imagen.

El lenguaje se manifiesta optando estéticamente, es decir con unas propuesta sistémica de relación entre contenido – forma – intención, en espacios modales diferentes: cerrados o abiertos, especializados o generales, públicos o privados. Queda patente la vocación de socialización, de “poner en común“, a la vez que de autodefinirse dentro de lo otro.

Estas delimitaciones son sólo marcos para una reflexión analítica que pretende enfocar la imagen artística en el conjunto de las manifestaciones humanas como parte de la unidad y diversidad de los hechos y objetos de sentido que en éstas surgen. Son parte de un proyecto de semiótica de la imagen artística cuyos resultados estarán a disposición en la brevedad posible.

Biblioteca de Letras
«Jorge Puccinelli Converso»



Biblioteca de Letras
«Jorge Puccinelli Converso»

Las huellas de la Tirana. De la Marinera y su origen¹

OCTAVIO SANTA CRUZ URQUIETA
Departamento Académico de Arte

Acerca de las innovaciones, las repeticiones y el olvido

Hoy que el vals peruano no es más un baile de pareja, porque desde hace varios lustros en criollísimos programas de televisión lo vemos como un baile de dos grupos separados, en el que los hombres se tocan las solapas del saco con los pulgares y marcan un ritmo in situ, mientras las damas se desplazan alzando los vuelos del vestido con ambas manos al mas vistoso estilo centroamericano.

Ahora que los nuevos amantes de la Marinera Limeña se reúnen entorno a las reglas y a las coplas de la tradición, pero “ponen” jarana y contestan, ya no por parejas sino ... en coro. Y que después de más de siglo de silencio se ha vuelto a bailar la zamacueca, y la vemos en versiones de muchos conjuntos costefios, según la restitución coreográfica desarrollada por Victoria Santa Cruz en 1967.

Biblioteca de Letras

«Jorge Puccinelli Converso»

Además del alegato limeñista de los años cincuenta: “En Lima se baila Marinera. En el norte se baila tondero y cualquier otra cosa será tondero mal bailado”, resonaría aún más insólito ante el indiscutible prestigio de la Marinera Nortefia, fruto de campeonatos y festivales.

Por último, en la actualidad, el folklore es cada vez más un conocimiento vivo y en constante transformación, creo, que más que repetir pasivamente algunas afirmaciones, que encierran errores comunes, lo que tenemos que hacer es formularnos preguntas; es decir, ponerlo todo en cuestión.

De otro modo, si no conocemos nuestras raíces y lo que de ellas deviene, si no nos interesamos, qué podremos replicar cuando nos encontremos con al-

¹ Disertación leída en el Conversatorio “Origen de la Marinera y la Zamacueca”, organizado por la Escuela Nacional Superior de Folklore “José María Arguedas”. 31.X.2002

gún turista que con aire de persona informada nos asegure doctamente que el seviche es ecuatoriano, que el pisco es chileno y que el cajón es español.

Es por eso que en la relación a la marinera y sus orígenes, lo que traigo son algunas observaciones referidas a los textos que he podido leer, preguntas al respecto y finalmente mi propia opinión, también en forma de pregunta.

Acerca del origen de la marinera, no abundan los trabajos de investigación, pero hay una buena cantidad de artículos de divulgación. Tanto las versiones de tendencia hispanista como las de tendencia africanista aparecen a veces repetidas, en préstamos o coincidencias entre diversos articulistas. No se encuentra en ellos mayor presencia de ingredientes andinos. Algunos de estos artículos han sido recogidos en una publicación del Banco de Crédito²

Comenzaré por un dato curioso en el cual Willy Pinto había reparado³, una definición del diccionario, breve, concisa, y errada; ante la cual huelga todo comentario pues cae -creo- por su propio peso:

Marinera

1. f. Prenda de vestir, a modo de blusa, abotonada por delante y ajustada a la cintura por medio de una jareta, que usan los marineros.
2. Baile popular de Chile, Ecuador y Perú.

Biblioteca de Letras
Diccionario de la Real Academia de la Lengua Española
«Jorge Puccinelli Converso»

Las tesis hispanófilas

Entre los partidarios de tesis de tendencia hispanista encontramos a José Gálvez⁴, que señala al Perú como origen común de danzas que nacen con una marcada influencia española:

“La zamba argentina y la cueca chilena fueron adaptadas del Perú, centro de dispersión de esta clase de bailes, habiendo ocurrido lo mismo con la Mari-

² BANCO DE CRÉDITO DEL PERÚ, *La Marinera*, Colección Signo e Imagen, Lima, 1998.

³ PINTO GAMBOA, Willy F. “Parentesco y linaje de la marinera”, Banco de Crédito del Perú, *Op. cit.*, p. 9.

⁴ GÁLVEZ, José. “La Marinera”, Revista del Instituto Cultural Peruano Norteamericano, Lima, 1944; en Banco de Crédito del Perú, *Op. cit.*, pp. 24-33.

quita y con el gato, conocido en el Perú con el nombre de Miz-Miz y llamado a veces La Perdiz, por los siguientes versos

Salta la perdiz, madre
salta la infeliz
que se la lleva el gato
el gato Miz-Miz

Se bailaba mucho en Arequipa en 1825 y Palma afirma era conocido ya en 1780 habiéndola asimilado Berruti al cielito. La confusión de nombres tiene para este, una gran importancia, aunque haya servido a los errores de muchos sobre la variedad de bailes, no existiendo, en realidad, sino cambios de matrices locales...”.

Menciona también que los esposos D’Harcourt señalan a la zamacueca un origen netamente español, lo que él por su parte fundamenta aduciendo que “... el proceso de imitación es más lógico deducirlo de arriba hacia abajo. El esclavo procuraba imitar al patrón y señor...”.

Para José Gálvez es también evidente el despropósito del escritor chileno Vicuña Mackenna, quien “en su afán circunstancial de negar el origen peruano del baile, presenta su cuna en África y su desarrollo en Chile, porque en Quillota se bailaba en 1813 [...]. Vega a demostrado victoriosamente el equívoco del gran escritor chileno...”.

Biblioteca de Letras
«Jorge Puccinelli Converso»

También el planteamiento de la profesora de danza Kay Mac Kinnon⁵, privilegia el origen español de nuestra Marinera:

“La coreografía de la marinera, sus pasos y su diseño en el espacio, nos parece venir directamente de España. Se observa, en la danza, las mismas mudanzas, paseos, vueltas y desplantes característicos de las seguidillas, las sevillanas, las tiranas y los boleros derivados del fandango y la cachucha, posibles descendientes de la zarabanda...”.

Mac kinnon recusa con insistencia el aporte negro: “los españoles y los criollos llevaban zapatos, los negros andaban descalzos [...], no se conoce el pañuelo entre las tribus de África central...”. Sin embargo líneas más adelante a

⁵ MAC KINNON, Kay, “Vestimenta y coreografía”, *Danzas criollas del Perú a través de la literatura (origen y desarrollo)*. Lima, 1977, en Banco de Crédito del Perú, *Op. cit.*, pp. 79-81

despecho de su posición antinegrista, inevitablemente concederá: “Cuando se llega a la resbalosa, se nota movimientos provocantes de caderas y pasos arrastrados que nos hacen pensar en danzas negras...”, y al hacerlo agrega: “No olvidemos que autores españoles y franceses indican que elementos de la chika, baile de una tribu negra, existen en el fandango y zarabanda llevados por los moros a España...”, con lo cual -al parecer inadvertidamente- se contradice.

Acerca del malentendido ocasionado por los múltiples nombres citaremos a don Manuel Atanasio Fuentes⁶: “y la polka de cajón, disfrazada bajo los nombres de Ecuador, zanguaraña y otros”, parafraseado luego por Carlos Prince: “La zamacueca conservando siempre su índole y el genio de su música, ha sufrido varias denominaciones, como por ejemplo: Masito, Ecuador, Zanguaraña, Chilena, y últimamente Marinera...”⁷.

Pero comentaremos que cuando uno escucha alguno de estos bailes de tierra cuyo parecido es tanto pese a sus distintos nombres, mucho de esta discusión queda de lado; ocurre por ejemplo con la Sajuariana⁸ que aún puede oírse en Chile, el aire de familia con panalivios, milongas u otros géneros mestizos es evidente.

Las tesis africanistas

Posición opuesta a las mencionadas presenta Fernando Assuncao⁹ quien propugana decididamente la influencia africana en los bailes de tierra sudamericanos:

«Jorge Puccinelli Converso»

En lo que respecta a las figuras y actitudes en el baile [...] más creemos en la limitación del blanco. este con imitaciones da rienda suelta a ciertas frustraciones sexuales y aun simplemente sociales. El rótulo ‘cosas de negros’ o ‘como los negros’ o ‘disfrazado de negro’, le servirá para enmascarar, sin eufemismo ahora, ahora esas afloraciones poco toleradas o de otro modo mal vistas y acallar las voces de las conveniencias, aun en la Inquisición. Piénsese en la España

⁶ FUENTES, Manuel Atanasio, *Lima*. Paris, 1866.

⁷ PRINCE, Carlos, *Lima antigua*, serie 2ª, Lima, 1890.

⁸ Escuchamos la “Sajuariana N° 1”, para guitarra sola. SAUVALLE, Sergio. En *Guitarra chilena*, cassette de audio, Santiago, Ed. Circulo Cuadrado, 1993.

⁹ ASSUNCAO, Francisco, “Aportaciones para un estudio sobre el origen de la Zamacueca”, en *Folklore Americano*, Lima, N° 16, (1969-1970), p.17.

del siglo XVII. Así no nos cabe dudas, ahora, sobre el origen afro-negroide de los movimientos pelvianos, ombligadas y nalgadas muy sensuales en bailes populares del siglo de oro (barroco) español, alguno de los cuales perviven hasta hoy en la península, galandum y pingacho, en Tras-o-Montes, Portugal; Tras-trasero, en Asturias; Pindajo, en Soria, España, y muchos hispanoamericanos en auge en los siglos XVII y aún en los siglos XIX; lundú; la firmeza; el tras-tras; zapateado; la zamba resbalosa; etc. [...] Pero esas 'ombligadas' p. ejemplo, que en el negro tiene carácter ceremonial, y son una invitación al baile, carácter a veces, ritual; en el blanco son interpretadas exclusivamente con carácter erótico sexual...

Y según Fernando Romero¹⁰, la obsenidad en la zamacueca se debe a que "deriva de una danza nupcial de la región bantú, de marcado erotismo pues tenía como epílogo la m'lemba, precio de la virginidad o contrato de casamiento".

Entre los años setenta a los ochenta y en correspondencia con la ideología reivindicatoria de la negritud imperante en esos momentos, la propuesta africanista encontró en Nicomedes Santa Cruz un fervido adherente y un dinámico comunicador; sus artículos periodísticos y el ensayo con ejemplos musicales, "Socabón", documentan su labor de esas décadas.

De todo lo cual concluimos que nos parece observar matices de subjetividad, preferencias ideológicas y parcialidad de clase en algunos investigadores, que por renombrados que sean pecan de puristas. El mismo Gálves no deja de referir desde su perspectiva que los más connotados cultores de marinera se encuentran entre los apellidos Diez Canseco, Aramburú, de la Portilla, Álvarez calderón, Graña, entre otros, pues "no son gentes de chancaquita con pasas las mejores en esta danza". Al respecto, y en lo personal nos inclinamos por una posición ecléctica, que no por facilista sino por conciliadorarecoja lo más positivo de los aportes de cada investigador, pues, ¿no es acaso más concebible como una mixtura la naturaleza de nuestra per se criolla marinera?

La marinera es la zamacueca

En cuanto a la tan categórica afirmación que antes y aún ahora hemos escuchado repetir hasta la saciedad, pero siempre sin mayor explicación: "La

¹⁰ ROMERO, Fernando, "La evolución de 'la Marinera' ", de *Revista del Instituto Cultural Peruano Norteamericano*, Lima, 1944, en Banco de Crédito del Perú, *Op. cit.*, pp.34-39.

Marinera no es otra cosa que la Zamacueca", diremos que la pregunta que nos suscita es ¿cuánta identidad puede haber entre ambas si las zamacuecas conocidas son en su mayoría de corto aliento, en comparación con la mayor extensión de las marineras limeñas?

Las Zamacuecas recopiladas por Claudio Rebagliati a fines del novecientos, y que hemos escuchado al piano, en grabación de mediados del siglo veinte por Lupita Parrondo, tienen por lo general un tema musical de 32 compases, que con introducción y todo dura unos 48 segundos. Tal extensión tienen las partituras de El toro guapo, Compadrito gallinazo, Dices que por ti me muero y la Chilena N° 7 entre otras. Mientras que la Marinera limeña desde que se le conoce tiene cinco partes, a saber: Primera, Segunda y Tercera de jarana, Resbalosa y Fuga, pudiendo alcanzar desde 3 hasta unos 5 minutos¹¹ si es "marinera de capricho" y lleva "términos", los cuales pueden ir simples o compuestos, y puede durar más aún si se entra al contrapunto de fugas, lo que generalmente es ad libitum

O en todo caso, luego de escuchar un tema musical también de principios de siglo¹² replantaremos la pregunta ¿en qué momento la Zamacueca se desarrolló hasta convertirse en la más compleja estructura que identifica a la Marinera limeña? Porque es incontrastable que en última instancia lo que distingue a nuestra marinera limeña, de sus muchas parientas tanto locales como foráneas, es su característico remate de resbalosa y fugas.

Acerca de coincidencias o vínculos entre varias danzas mencionaré la expresión dondoré, que es tondondoré, o ¡Tondoro, ja, ja! en la cueca¹³, o como en la zamacueca política de 1867¹⁴, don donderá:

Déjalo que gobierne,
no le hagas nada
que él hará de nosotros
una ensalada

¹¹ Es el caso de *La caporal* que pasa los 7 minutos, con sus 18 fugas. En Carlos Hayre, *La marinera limeña es así*, L.P. ca. 1975.

¹² Escuchamos la Zamacueca *La bella santiaguina*, de Nicolás Castillo cantada por la soprano María Elena Guíñez, y el acompañamiento a la guitarra de Jorge Rojas Zejers, *La guitarra en las tertulias chilenas del 900.*, cassette de audio, Edición Dolby Stereo, 1985.

¹³ VEGA, Carlos, *La samba antigua*. Buenos Aires, Ricordi Americana, 1968.

¹⁴ ROMERO, F., *Op. cit.*

Una ensalada, sí.
Tenlo entendido:
algún día tendrá
su merecido.

Anda, don donderá
¡con miedo está!

Tan simple como cuando en nuestra habla popular se dice “ñorsa” por señora, o “trome” por maestro, aquí el juego fonético en don-do-re, invierte la estructura lingüística y reclamando una permutación silábica pasa a reconstruir re-don-do, lo que resulta no sólo significativo sino que ofrece un contexto relacionante, ya que el “guapeo” don-do-re¹⁵ aparece ilustrado por la evolución circular que finaliza el tondero, pero lo hace dentro de una zamacueca, que ostenta una seguidilla estructurada a la manera de la actual marinera.

Intencionales o no, estos juegos se originan muchas veces en el nombre de la danza. El caso es que las letras de algunas canciones es usual que se mencione la acción que da nombre al género. Ej.: ingá, ingá una onomatopeya del llanto de niño en la hoy casi extinguida “danza del muñeco”.

O la exclamación ¡Zaña! que da nombre a la única muestra de un cierto género o especie, que bien mirado no sería ningún género perdido sino una canción más dentro de la familia de los toromata, zanguaraña, mozamala, y demás.

«Jorge Puccinelli Converso»

Otras veces el término aparece deformado por la repetición en el tiempo, efecto de aliteración que además lo descontextualiza, como la expresión a que no me quemas el alcatrás en el baile del mismo nombre, donde según Victoria Santa Cruz en la década de los sesenta, el término correcto sería alcartaz, lexema que significa cucurucho, lo que aludiría al cucurucho de papel que los bailarines se colocan en la cintura y en desmedro, por cierto, de las versiones que supuestamente explican los contoneos de los negros como imitando el andar del ave guanera llamada alcatraz.

O no me cumbé, expresión que según la letra del festejo de igual nombre, que popularizara el conjunto Cumanana en los años sesenta, habría sido una contracción de no me conviene.

¹⁵ Aquí un lúdico uso de inversión-supresión estaría modificando *dondoré* para evocar *dónde irá*.

O cerca de un “golpe ‘e tierra” cuya letra dice hablan los negros del combo, donde combo, que en el habla popular tiene varias acepciones y si alguien dice si te comes mi combo, te meto un combo, se entenderá: si te comes mi comida, te doy un golpe, no parece ajustarse en este caso a tal uso polisémico porque, justamente al norte, y cerca de ese diciembre de 1867, cuando en Chiclayo y en honor a don José Balta se cantaban los festivos versos de la Conga. ¿No parece más apropiado que el texto original hubiera sido hablan los negros del Congo? Lo que no resulta tan extraño cuando a lo largo de nuestra Costa central por esos días se cantaba ay mi congorito, tan chiquito... Y qué otra cosa puede ser un congorito, sino la referencia coloquial a un negro del Congo.

En el marco de esos antecedentes, y como un posible caso más de descontextualización por aliteración que explica una aparente glosolalia, citaremos ahora a La Tirana.

En la “Tonada para bailar cantando” llamada El conejo, de la serie Lanchas para bailar de la colección de la colección del obispo Baltazar Martínez de Compañón, aparece como estribillo Tirana nana. Y en La selosa¹⁶, tonada para cantar de la misma colección, dice:

Allá voy a ver si puedo
decir lo que el alma siente,
lo demás lo dejo al tiempo
para el que fuera prudente.
Tirana, na,
Tirana, na.

Aparte de su posible alusión a “La Madre Patria”, la Tirana, novedoso tono divulgado por la Perricholi, referenciada en Martínez Campoñón, aparece también en una versión operática llamada Los amantes de Sevilla dentro de la serie Piezas de vejez de Gioachino Rossini¹⁷, que suena tan melismática e hispana como la Marinera de concierto de Rosa Mercedes Ayarza de Morales, y que debemos escuchar con igual expectativa de hallar allí a la tirana popular, como de encontrar en la música de la ópera Aida de Giuseppe Verdi los yaravés que le

¹⁶ PINILLA, Antonio, “La música en la Costa”, en Banco de Crédito del Perú, *Op.cit.*, p. 65.

¹⁷ Escuchamos el “Duetto de amor”, grabado en CD por Ernesto Palacio y María Ángeles Peters. En *Rossini da camera*, Bologna, (s.f.)

habría obsequiado su amigo el arequipeño Pedro Jiménez Abril tirado; o de encontrar algo de la lasciva negritud en los tangos de Gardel, en los boleros de los Panchos, en la Chacona de Bach, o en la Zarabanda de Haendel, pese a que según Kurt Sachs¹⁸ en Assuncao “La zarabanda era una pantomima sexual de incomparable claridad...”¹⁹.

Citada y documentada pues la Tirana, al buscar las huellas de su paso, y tal vez las de su no percibida permanencia, nos encontramos con unos versos muy antiguos que sin duda todos hemos escuchado alguna vez, antes como resbalosa, ahora como festejo y que dicen:

(cantando)

... un jarro de agua, y un dulce
el turronero, de yema
un jarro de agua, y un dulce
el turronero, de yema...

A tirala lá, a tirala lá
a tirala lá,
desde Pisco a Lunahuaná

A tirala lá, a tirala lá
a tirala lá,
desde Pisco a Lunahuaná

A ti solito te quiero, a ti solito te adoro,
a ti solito te entrego, la llave de mi tesoro

A tirala lá, a tirala lá
a tirala lá,
desde Pisco a ... etc.

(Dirigiéndose al auditorio) Observo que no me han dejado cantar solo, pues varias personas del público han coreado esta canción que muchos conoce-

¹⁸ ASSUNCAO, F., *Op.cit.*, pp. 26-27.

¹⁹ Y continúa: “en 1583, el canto y el recitado de la zarabanda, en cualquier lugar que se hiciese, era punible con doscientos azotes; además, se condenaba a los hombres a galeras por seis años y se desterraba del reino a las muchachas que la practicaban”.

mos bie, y me pregunto ¿No será que acabamos de pisar juntos las huellas de La Tirana?

(Continuando) Porque en atención a las leyes de la versificación, en el estribillo, Lunahuaná, terminada en ná sonará mejor y en rima consonante con Ah tirana, ná con lo cual de paso adquiere algún sentido ya que de otro modo se queda simplemente en un no explicado atiralalá.

Aparte de este caso que es específico, hemos observado y esta vez en no pocas de nuestras marineras tradicionales variadas combinaciones -siempre supuestamente desemantizadas- de esta perlocución. Quien escuche con el oído atento y con intención de resemantización podría buscar

/ tira - tira /

/ tirana /

/ ah, tirana /

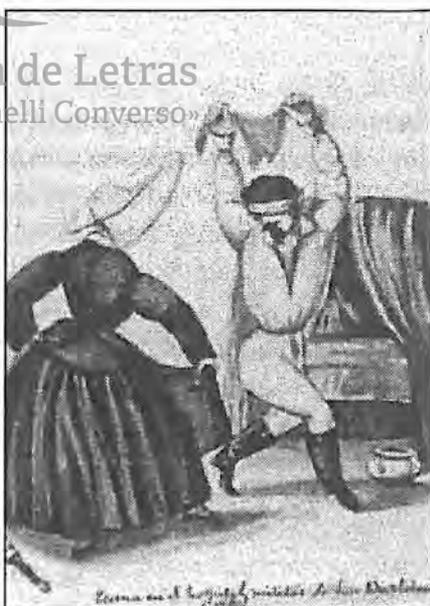
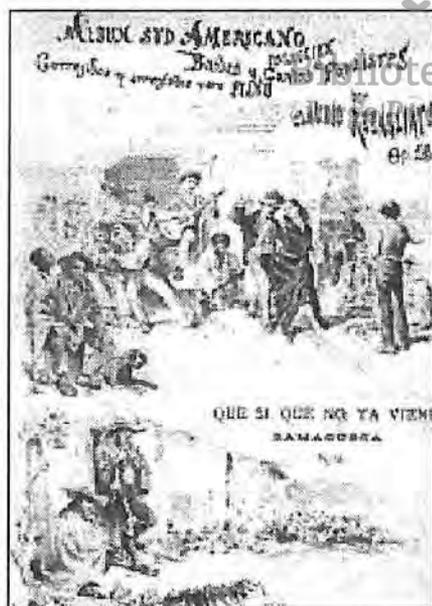
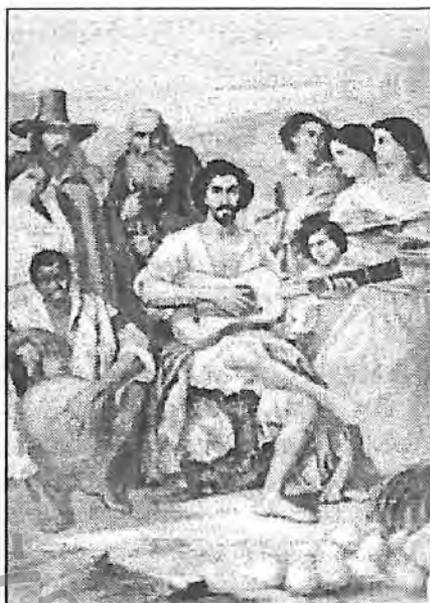
/ tirana, na /

/ ah, tirana - na - na /

Y de seguro ha de encontrar estas expresiones más de una vez.



Biblioteca de Letras
«Jorge Puccinelli Converso»



BIBLIOGRAFÍA

ASSUNÇAO, Francisco. "Aportaciones para un Estudio sobre el origen de la Zamacueca". En *Folklore Americano*, Lima, N° 16, (1969-1970), pp. 5-39.

BANCO DE CRÉDITO DEL PERÚ. *La Marinera*, colección Signo e imagen, Lima, enero de 1998.

FUENTES, Manuel Atanasio, *Lima*, París, 1866.

PRINCE, Carlos, *Lima antigua*, serie 2ª, Lima, 1890.

VEGA, Carlos, *La Zamba antigua*. Buenos Aires, Ricordi Americana, 1968.



Biblioteca de Letras
«Jorge Puccinelli Converso»

Malevich: El pintor de la energía

JORGE VALENZUELA GARCÉS
Departamento Académico de Literatura



*Me vi a mí mismo en el espacio, oculto
entre puntos y bandas de color; entonces
entre ellos me sumergí en el abismo. Aquel
verano me declaré dueño del espacio.
Moscú, 1929.*

Biblioteca de Letras

«Jorge Puccinelli Converso»

Han transcurrido doce años desde la Revolución de Octubre y sólo faltan seis para la muerte del pintor. A contracorriente Malevich ha logrado montar una exposición individual con sus cuadros suprematistas. A los pocos días la exposición es desmontada y él encarcelado durante tres meses, acusado de ser un espía al servicio de los alemanes.

¿Qué sucedió en su vida para que Kasimir Malevich, pasase de ser Director del Instituto Estatal de Cultura Artística de la Unión Soviética a ser marginado y olvidado casi por completo durante cerca de cincuenta años hasta que en 1977, el Museo del Estado Ruso de San Petersburgo, se dignó incluir en su colección permanente la obra pictórica de este notable creador.

Transcurre los primeros días de enero de 1914 y Marinetti ha llegado a Rusia. Como es natural y previsible, los corrillos artísticos se conmocionan con la visita del fundador del futurismo y Malevich junto a Morgunov organiza una

manifestación futurista en el Kutznetski Most de Moscú; sobre la solapa lleva una cuchara roja de madera. En la exposición se encuentra Maikovski, quien como Malevich vive con intensidad aquellos fasciantes años de la vanguardia. La amistad surgirá natural y necesaria. Luego, un año después será el propio Maikovski quien ayude a Malevich a redactar el Manifiesto del Suprematismo.

Unos meses antes Malevich se había hecho miembro de la Unión de la Juventud, institución de un carácter marcadamente vanguardista, que agrupaba a pintores, compositores y poetas. Esta membresía marcará, desde entonces, su vida de forma regular.

Los años 13 y 14, representan, en la vida del pintor, su momento cubo-futurista, escuela que en Rusia se basaba en la noción del lenguaje Zaum, un lenguaje trascendental postulado por los poetas Kruchenij y Jlebnikov y que ellos definían como “la manifestación externa de una conciencia superior”, inspirada en las religiones orientales y en los estados supra concientes de yoga.

Eran los años en los que Malevich buscaba un nuevo lenguaje dejando atrás sus experiencias con el neo-primitivismo y la influencia en sus pinturas de los iconos populares que lo habían acercado a Marc Chagall, un año antes, llegando a formar el Grupo Rabo de asno, con el que hicieron algunas exposiciones colectivas.

Para entonces Malevich también había sepultado aquella primera influencia del impresionismo apreciable en sus paisajes pintados alrededor del año 1900 cuando tenía 22 años y del faunismo, un poco más adelante.

1913 y 1914 son los años claves en la evolución del pintor y lo prepara para dar a conocer las ideas básicas del suprematismo, una de las bases conceptuales del arte abstracto y en particular del abstraccionismo geométrico. En 1913, sin embargo ya había pintado el *cuadro negro sobre fondo blanco* en su afán por liberar, como él mismo decía, el arte del peso del objeto, y también había dado el paso definitiva hacia la abstracción pura a través del cubismo y el futurismo, mediante de la búsqueda “del movimiento que es color puro de una forma inherente que fluye de la masa pictórica”.

Para Malevich las pinturas suprematistas debían funcionar como “imágenes contemplativas” que ayudasen a alcanzar el estado zaum. la pintura se constituía entonces en un medio para descubrir ese mundo que estaba fuera del alcance del



Lienzos del «cielo campesino»

conocimiento cotidiano. Malevich trataba de liberar a la pintura rompiendo todos los puntos de contacto que ésta pudiese tener con la vida cotidiana.

Él consideraba su nueva pintura como un medio para “liberarse del globo de la tierra” y despertar ese gran anhelo humano por el espacio infinito que él supo pintar y que pintaba con el deseo de transformar la conciencia del sujeto. Malevich decía usualmente: “Transformando el mundo espero mi propia transformación”. Así, él encarnó uno de los más grandes ideales pictóricos de todos los tiempos al crear una obra que, mediante un sistema de representación constituido de formas no tangibles en la realidad concreta, (cuadros, rectángulos, círculos, líneas) produjese un sistema de tensiones interiores, pulsiones síquicas nuevas apoyadas en la utilización de colores puros.

«Jorge Puccinelli Converso»

Malevich pintaba la energía, sabía que detrás de lo meramente objetivo se escondía una carga energética y que ésta sólo podía hacerse visible mediante el conocimiento de lo no objetivo. El principio básico del suprematismo podía reducirse a un principio económico: ¿Cómo expresar la fuerza de la estática o un reposo aparentemente dinámico por medio de un solo plano?

Cinco años después de la Revolución de Octubre, durante las cuales Malevich es nombrado Presidente de la Sección Artística del Soviet Moscovita de Diputados; Comisario para la protección de los valores del Kremlin y Miembro de la Comisión encargada de proteger los valores artísticos y antigüedades, entre otros cargos, un grupo de artistas enfrentados a los vanguardistas de izquierda, forman la Asociación de Artistas de la Rusia Revolucionaria. Comienzan los ataques que durarán aproximadamente cuatro años hasta que noviembre de 1926, Malevich es destituido de su cargo del Director del Instituto Estatal de Cultura

Artística acusado de idealista por Tatlin, Mansurov mi amigo más cercano y por su más destacado discípulo Rozhdestvenky, con el cargo de practicar un arte que no era marxista, acusación que logró borrar a Malevich de la escena artística de esos años, para dar paso al arte documentalista, a esa especie de remedo de arte en que se convirtió “el realismo heroico”, cuya única fuente de inspiración era la descripción de los hechos de la Revolución protagonizados por el Ejército Rojo.

A finales de marzo del año siguiente logra viajar a Berlín para realizar una exposición y para supervisar la publicación de su libro *El mundo de la representación*; una ampliación de su Manifiesto Suprematista de 1915 editado por las Bauhaus. Allí conoce a Walter Gropius y a Lazlo Maholy-Nagy, pero lo más importante de ese viaje es que logra dejar su producción artística más significativa en manos de su amigo alemán Hugo Häring quien se encarga de conservarla y comercializarla a favor de la familia.

De regreso a la URSS, obligado prácticamente por las autoridades, Malevich encuentra lo que se esperaba: un profundo recorte en sus actividades pedagógicas y una invencible restricción en la difusión de su arte suprematista.

Es entonces que a través de antiguas amistades logra una exposición suprematista en la Galería Estatal Tretyakov, en Moscú, en la que es detenido y acusado de ser un espía al servicio de Alemania por el hecho de mantener correspondencia con artistas de ese país. En 1930 es detenido nuevamente y sometido a interrogatorios y convertido, por la persecución y el control vertical sobre su creación, en un artista cuyo lenguaje, es su última etapa creativa, hablamos del ciclo campesino, sufre un proceso que algunos han calificado de regresivo y otros como “el esfuerzo del genio por encarnar la situación real de la vida, con las formas de su descubrimiento artístico creando un nuevo tipo de solución plástica sobre un motivo clásico”.

En 1934 se celebra bajo la presidencia de Máximo Gorki el Primer Congreso de Escritores Soviéticos y se acuerda por mayoría declarar al Realismo Socialista como el único estilo, además de oficial y excluyente, a cultivar por los escritores y artistas plásticos soviéticos. Un año después muere Malevich en Leningrado.

Panorama de la Sociedad de la Información en América Latina

FORTUNATO CONTRERAS CONTRERAS
*Departamento Académico de Bibliotecología y
Ciencias de la Información*

Introducción

En las últimas décadas se está viviendo lo que en la década del 60 algunos autores denominaban sociedad del conocimiento o sociedad de la información. Esto ocurrió debido a la evolución de la sociedad industrial, que producía bienes de consumo, a una sociedad dominada por la información en todas las esferas de la vida humana.

La era industrial se caracterizaba por el uso del capital, el dinero y recursos tangibles. En el presente son la información y el conocimiento los recursos básicos y fundamentales.

En pleno siglo XXI época de cambios rápidos, impredecibles, la única cosa con que podemos contar es la certeza de que el cambio remueven la base del mundo que nos rodea. Cualquier cosa que hagamos y dondequiera que la hagamos (estilos de trabajo, condiciones económicas, tecnologías, organizaciones, comunicaciones, estilos de vida, etc.) cambia vertiginosamente. Las técnicas, los conocimientos y los productos de hoy viven rápidamente, se envejecen antes de tiempo y mueren jóvenes. Se pide aprender, hacer, producir más con menos recursos y sin perder tiempo. Estamos asistiendo sin duda alguna a un nuevo modelo de sociedad en el que la información, entendida como conocimiento acumulado de forma comunicable, aparece como el cimiento del desarrollo económico, político y social. Esta concepción de la sociedad basada en la información y el conocimiento impone progresivamente, en todos los países, el establecimiento de políticas de información, llevando a sus gobiernos a comprometerse en acciones que van desde los diagnósticos y estudios, hasta la creación de un aparato estatal, más o menos desarrollado, que permita controlar y promover las actividades de información científica y técnica.

A través de la historia del hombre, la información ha sido una premisa para el desarrollo social e individual. En la inminente Sociedad de la Información estos planteamientos son aún más evidentes: las sociedades desarrolladas y ricas en información tienen acceso a una tecnología avanzada, mientras que las sociedades en vías de desarrollo dependen de aquéllas para su desarrollo industrial y/o cultural. Por ello imitan sus estructuras y recogen sus planteamientos en materia de políticas de información. Este problema tendrá solución si, por un lado, los gobiernos establecen políticas definitivas para el desarrollo de Sistemas Nacionales de Información que asistan a la investigación científica y técnica, y por otro, si los distintos países se coordinan en programas de cooperación a fin de ahorrar recursos y elevar su potencial en materia de información, estableciéndose Políticas Internacionales de Información.

Sociedad de la información

A. Cornella (1999) define a la sociedad de información “Como una sociedad en que la información se usa intensivamente en la vida social, cultural, económica y política”.

Para I. Nuñez Paula (1999):

La sociedad de la información no es algo del futuro sino del presente, la sociedad ha sido definida como una sociedad en la que el desarrollo de los servicios, de la educación, de la cultura y de todas las esferas de las actividades de la vida humana, dependerán de la información que se tenga y una sociedad que necesita que la mitad de la fuerza laboral esté dedicada directamente a la gestión de la información. Esa es la sociedad de hoy y aún más es la sociedad de siempre ...

Para Isidro Fernández-Aballi (1999) “La Sociedad de la Información es el ambiente social que resulta de la apropiación y utilización de la información a gran escala”.

Para Alvaro Agudo (2001):

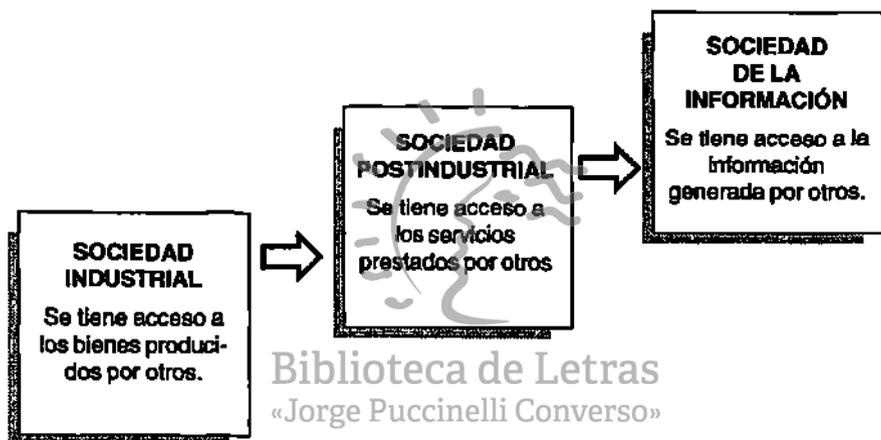
La Sociedad de la Información es un hecho permanentemente reconstruido por actores que pertenecen a sectores sociales de la gran mayoría de los países del globo. Actores que interactúan supra y transnacionalmente por medio del conjunto integrado, a través de Internet, de infraestructuras nacionales de información para ofrecer, vender, consumir y utilizar información y conocimiento.

Dada la multiplicidad de conceptos, definiciones, significados que se atribuyen a la Sociedad de la Información y ya que no se ha impuesto una definición que pueda reconocer como aceptada comúnmente, se considera conveniente

concretar el significado que se da a la expresión **sociedad de la información** aceptada por la mayoría de autores:

Sociedad de la Información es un estadio de desarrollo social caracterizado por la capacidad de sus miembros (ciudadanos, organizaciones, Estado) para acceder, obtener y compartir información instantáneamente desde cualquier lugar y en la forma adecuada, fundamentalmente mediante el uso de la Tecnología. Como vemos en la figura 1, la sociedad de la información ha tenido la siguiente evolución.

Fig. 1. Evolución de la Sociedad Moderna



Es necesario aclarar que este concepto se aplica con toda la extensión de la palabra en los países desarrollados o industrializados y con menor o relativa aplicación en países subdesarrollados.

Existe hoy un reconocimiento, ya tácito, de que la información constituye un recurso nacional indispensable para todos los programas y actividades nacionales de desarrollo.

Las nuevas condiciones en que se desarrolla el mundo, caracterizado por una serie de cambios acelerados, condicionan un mayor uso de la información en función de la toma de decisiones operativas, tácticas y estratégicas, y en la solución de los múltiples problemas que plantea la aspiración de crear las bases para un desarrollo sostenible.

Por ello, la información es considerada, por muchos, como un recurso estratégico, comparable con la energía, el trabajo y el capital y se conceptualiza, cada vez más, como símbolo de poder.

El inminente desarrollo de una nueva Sociedad o una nueva Era, basada en el uso intensivo de la información y el conocimiento se abre paso y, en consecuencia, la forma de producir, educarse y recrearse de la Sociedad se está revolucionando; tanto es el peso que ello va adquiriendo, que actualmente se apunta la necesidad de considerar un sector cuaternario en la economía: El de la Información.

Para que ello pueda hacerse realidad, es preciso desarrollar lo que se ha dado en llamar la infraestructura de la información, compuesta por: el factor humano, los contenidos de información, el equipamiento y la infraestructura material (desde los medios informáticos hasta las telecomunicaciones), el *software* y los mecanismos de intercambio electrónico de información; todo ello unido a elementos regulatorios y de política y a los recursos financieros necesarios para tales desarrollos.

Los indicadores utilizados para medir el desarrollo de la información de los países están relacionados a:

- La mayor cantidad de trabajadores de la información
- Al aumento del PBI en el sector de la información
- El uso de nuevas tecnologías

En el caso del uso de la tecnología, el Banco Mundial (Cuadro N° 1), usa como indicadores de medición de la sociedad de la información:

- Aparatos de radio
- Número de televisores
- Usuarios de cable
- Teléfonos móviles
- Líneas telefónicas
- Faxes
- Computadoras personales
- Usuarios de Internet.

Cuadro N° 1
Sociedad de la Información

País	Crecimiento de diarios (por cada 1.000 habitantes)	Aparatos de radio (por cada 1.000 habitantes)	N° de televisores (por cada 1.000 habitantes)	Usuarios de cable (por cada 1.000 habitantes)	Teléfonos móviles (por cada 1.000 habitantes)	Línea telefónica (por cada 1.000 habitantes)	Faxes (por cada 1.000 habitantes)	Computadores personales (por cada 1.000 habitantes)	Usuarios de internet (por cada 1.000 habitantes)
	1996	1997	1998	1998	1998	2000	1998	1998	2000
Alemania	311	948	580	21450	170	60,12	73,1	304,7	2920,57
Argentina	123	681	289	163,1	78	21,32	2,0	44,3	675,9
Australia	293	1376	639	43,6	286	52,41	48,6	411,6	3497,42
Austria	296	753	516	139,1	282	47,36	—	233,4	2,551,54
Bélgica	160	793	510	367,3	173	69,94	18,7	286,0	1,968,31
Brasil	40	444	316	16,3	47	18,18	3,1	30,1	293,92
Canadá	159	1077	715	263,8	176	67,63	33,3	330,0	4,130,07
Chile	98	354	232	44,8	65	22,12	2,7	48,2	1,155,31
China	—	333	272	40,0	19	11,2	1,6	8,9	173,70
Colombia	46	581	217	16,7	49	16,92	4,8	21,9	207,46
Corea del Sur	196	147	53	—	—	46,37	—	—	4,025,37
Cuba	118	353	239	—	—	4,36	—	—	53,38
Dinamarca	309	1141	585	248,4	364	75,25	—	377,4	3,658,52
España	100	333	506	11,8	179	42,12	17,8	144,8	1,327,04
Estados Unidos	215	2146	847	244,3	256	69,97	78,4	458,6	3,468,78
Finlandia	455	1496	640	175,7	572	54,69	38,5	349,2	3,722,95
Francia	218	937	601	27,5	188	58,02	47,4	207,8	1,445,58
Grecia	153	477	466	1,2	194	53,16	3,8	51,9	939,41
Guatemala	33	79	126	28,5	10	5,75	—	8,3	58,61
Holanda	306	978	543	378,3	213	60,67	38,4	317,6	2,381,26
India	—	121	69	18,8	1	3,20	0,2	2,7	49,39
Irlanda	150	699	403	171,1	257	42,63	27,4	201,7	2,101,89
Israel	290	530	318	184,0	359	46,25	24,9	207,2	1,764,50
Italia	104	878	486	2,8	385	47,39	31,3	173,4	1,047,16
Japón	578	955	707	114,8	374	65,33	126,8	232,2	3,709,45
México	97	325	261	15,7	35	12,47	3,0	47,0	274,31
Perú	84	273	144	14,1	30	6,37	—	18,1	158,64
Polonia	113	523	413	83,3	50	28,24	—	43,9	722,30
Portugal	75	304	542	59,8	309	43,06	7,0	81,3	5,950,10
Reino Unido	329	1436	645	45,9	256	56,72	33,9	263,0	2,576,72
República Checa	254	803	447	71,1	94	32,79	10,4	97,3	976,18
Rusia	105	418	420	38,3	5	21,50	0,4	40,6	210,98
Singapur	360	822	348	49,5	346	48,45	31,6	458,4	2,986,78
Suecia	445	932	531	221,4	464	68,30	50,9	361,4	4,558,29
Suiza	337	1000	535	352,7	235	71,99	29,2	421,8	2,978,62
Turquía	111	180	286	9,2	53	28,00	1,7	23,2	304,41

FUENTE: BANCO MUNDIAL. *World development indicators 2000-2001.*

Como pueden apreciar, las unidades de información no constituyen indicadores de desarrollo de la sociedad de la información, porque se sobreentiende que esta etapa ya ha sido superada, vale decir que, en todos los países existen o debería existir un desarrollo de alto nivel de las unidades de información y de los sistemas nacionales de información. Esto se puede decir que solamente ocurre con los países desarrollados, mas no en los países subdesarrollados en especial en América Latina.

Evolucion histórica de la expresión sociedad de la información

Su origen se remonta a bastante años atrás, cuando algunos especialistas percibieron los primeros indicios de que la Sociedad Industrial comenzaba a transformarse en un tipo de sociedad distinta, en la que el control y optimización de los procesos industriales empezaba a ser sustituido en cuanto a clave económico por el control y manejo de la información.

Progresivamente se fue percibiendo que la emergente sociedad de la información se iba caracterizando por la posición central y relevante de la información y de las tecnologías asociadas a la vez como factores de producción y como productos. Esta evolución y formación del concepto se resumen en las siguientes épocas:

En 1960: El surgimiento del concepto de Sociedad de la Información, puede ser ubicado en la década del sesenta y comienzos de los setenta, principalmente por Alain Touraine y su contraparte estadounidense Daniel Bell. Ambos analizaron los cambios sociales y económicos en la sociedad de ese tiempo y utilizaron la categoría de post-industrialismo, para indicar que una nueva era estaba aproximándose. En su análisis, Touraine se enfocó en los cambios en las relaciones de poder entre las clases sociales, y en la aparición de una nueva clase social de tecnócratas, la cual consideró que llegaría a ser dominante.

En 1962 Fritz Machlup: "Producción del conocimiento". Machlup de la Universidad de Princeton, intentó describir el significado económico del desarrollo de las actividades de información y comunicación proporcionando un ejemplo de cálculo de valor monetario de este tipo de producción que se denomina producción de conocimiento.

En 1969 MITI de Japón: “Hacia la Sociedad de la información Plan JACUDI”. El Ministerio de Industria y Comercio Japonés publica un informe del Industries Structure Council titulado *Toward the information society*, sobre la tesis de este informe en 1972 una organización no lucrativa japonesa el Japan Computer Usage Development Institute (JACUDE), presentó al gobierno el Plan para la Sociedad de la Información: un objetivo nacional para el año 2000 conocido universalmente como Plan JACUDI y que fue el primer apunte estratégico sobre las políticas públicas en la sociedad de la información.

1974 Marc Porat: “Economía de la Información”. Marc Porat de la Universidad de Stanford, publica un trabajo en el que sostiene que las actividades relacionadas directa o indirectamente con la información se singularizan progresivamente. Delinea así un nuevo campo de la actividad productiva, el de la economía de la información, unido siempre al desarrollo de las nuevas tecnologías y que adquiere una personalidad diferenciada y autónoma dentro del sector terciario.

1978 Nora-Minc: “La telemática”. Simon Nora y Alan Minc publican un informe titulado *L'informatisation de la Société*. La atención en este caso, se presta al desarrollo de la industria o del sector de los servicios informáticos y de telecomunicaciones. Se presenta por primera vez el neologismo telemática.

1978 John Naishbitt: “Megatendencias”. John Naishbitt publica *Megatrends* obra que comenzó a ser conocida y utilizada la expresión Sociedad de la Información y donde se describían los escenarios futuros a los que daría lugar la Sociedad de la Información

1980 Yoneji Masuda: “La sociedad de la Información”. Yoneji Masuda, fundador y presidente del Instituto para la Sociedad de la Información y profesor de la Universidad Japonesa de Aumori, fue director de JACUDI. Masuda publicó en 1980 su libro *The information society as a post-industrial society*, que se tradujo al español como *La sociedad informatizada como sociedad post-industrial*. Obra que tuvo gran difusión y no solamente popularizó la expresión sociedad de la información sino que su estudio prospectivo de la sociedad de la información ha contribuido a marcar las pautas de muchos planes estratégicos actualmente vigentes.

El concepto de la sociedad de la información y el escenario futurista de la política japonesa fueron adoptados con mucho entusiasmo por visionarios occi-

dentales como Alvin Tofler, John Naisbitt y más recientemente Nicholas Negroponte. Todos contribuyeron a la popularización de las ideas de Touraine y Bell y a la diseminación del concepto de sociedad de la información y sus sinónimos, como la sociedad digital, la sociedad interconectada (posteriormente transformada a la sociedad inalámbrica), la cabaña electrónica, la aldea global y otros similares.

Una visión sobre la sociedad de la información en los países desarrollados

La Comisión Europea ha hecho uso de la expresión sociedad de la información en múltiples ocasiones y como título de diversas iniciativas, englobando en el concepto de sociedad de la información todos los servicios prestados con el concurso de las tecnologías de la información y las comunicaciones (TIC)

La Conferencia Ministerial de 1995 de la OCDE requirió al Comité de Políticas de Información, Informática y Comunicaciones para que desarrollara recomendaciones para la explotación de las oportunidades de las infraestructuras Globales de la Información-Sociedad de la Información

La Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO), ha establecido un Observatorio sobre la Sociedad de la Información, con el fin de tratar y difundir los aspectos éticos, legales y sociales de ésta, en constante evolución

Un importante número de países ha puesto en marcha en los últimos años iniciativas para el desarrollo o simplemente la promoción de la sociedad de la información. En sus títulos suele introducirse la expresión sociedad de la información. Son los casos de Reino Unido (*Information Society Initiative*), Francia (*Programme d'action gouvernemental pour la société de l'information*), Finlandia (*Finlands Way to the information society*), España (*Info XXI, la sociedad de la información para todos*).

En un reciente discurso, el Sr. Ngubane, Ministro de Arte, Cultura, Ciencia y Tecnología de Sudáfrica, pronunciado durante la "6ª Olimpiada Internacional de la Mente" (París, 16-17 de noviembre de 2000)¹, cita al economista Lester Thurow diciendo que "En el léxico de Thurow la segunda revolución industrial fue la era de la información y ahora, por primera vez en la historia, la gran

riqueza dependerá cada vez más del control del conocimiento, no del control de los recursos naturales tales como la tierra, el oro y el petróleo”. En el mismo artículo, el Ministro Ngubane utiliza el Informe Mundial sobre el Desarrollo Humano del PNUD 1999 para advertir sobre las “desigualdades globales”, que se han incrementado con la globalización a una tasa acelerada tanto dentro como entre los países. También se hace referencia a las desigualdades de acceso a la Internet y su implicación en el acceso a la información de todo tipo.

Si deseamos discutir la planificación de políticas hacia la sociedad de la información, el documento “Green Paper on the Information Society in Portugal” es pertinente para académicos, políticos y formuladores de política. Este trata once áreas principales, a saber:

1. **Carácter Democrático de la Sociedad de la Información.**
2. **Gobierno Abierto.**
3. **Conocimiento Disponible**
4. **Escuelas Inter-conectadas: Aprendiendo en la Sociedad de la Información.**
5. **La Empresa Comercial en la Sociedad de la Información.**
6. **El Empleo en la Sociedad de la Información.**
7. **El Mercado y la Sociedad de la Información.**
8. **Implicaciones Sociales de la Sociedad de la Información.**
9. **Implicaciones Legales de la Sociedad de la Información.**
10. **La Infraestructura Nacional de Información.**
11. **Investigación y Desarrollo en la Sociedad de la Información.**

Más recientemente, en su artículo “Gobernando la Sociedad del Conocimiento Global”, Philippe Quéau, Director de la División de la Sociedad de la Información de la UNESCO, subraya que:

No se puede comparar al conocimiento con otros productos. El conocimiento posee propiedades muy específicas que difieren sensiblemente de los productos industriales. Tal como el fuego, puede propagarse rápidamente con viento favorable, prácticamente sin costo alguno. La “economía de red” muestra que el conocimiento puede permitir tanto retornos extremadamente altos como ningún retorno en absoluto. Además, es discutible que el conocimiento no sea realmente el producto sino un modo de pensar. Puede incluso llegar a ser un modo de vida, tal como lo muestran los eruditos. Puede llegar a tener fuertes efectos no lineales, profundos impactos

sociales y políticos. Por esta razón, la llamada "Brecha Digital" consiste esencialmente en una división social y económica que únicamente se ve agravada por el mero poder de las TI.

Los organismos internacionales también han tratado temas relacionados con la Sociedad de la Información, o su versión más idealista, la sociedad del conocimiento. En particular, cabe mencionar las "Recomendaciones sobre Políticas para la Acción 4 en la Infraestructura de la Información Global-Sociedad de la Información Global (GII-GIS)" emitidas en la Reunión del Consejo de la OCDE en 1995.

En dicha reunión, los Ministros de la OCDE consideran que el desarrollo de una economía de la información en red requiere:

- disponibilidad y difusión de infraestructuras interactivas de alta velocidad;
- acceso y uso equitativo de infraestructuras tanto para clientes como para proveedores;
- interconexión e interoperabilidad de infraestructuras y servicios;
- crecimiento y desarrollo de los servicios multimedia;
- transacción y salvaguarda de la información, que aseguren la privacidad, la confidencialidad de la información, la seguridad en los pagos y la protección de la propiedad intelectual.

En la UNESCO, el "Observatorio de la Sociedad de la Información" y el Informe *National Informatics Policies and Strategies* proporciona un conjunto muy relevante de información y documentos para personas responsables de planificación de Sociedad de la Información. Para cerrar esta breve introducción y teniendo en cuenta la importancia de desarrollar políticas en los países, es necesario resaltar dos importantes iniciativas internacionales recientes:

- Grupo de Trabajo de Tecnologías de Información y Comunicación (ICT), cuyo Secretario General emitió un Informe 7 que fue examinado recientemente en la Reunión ECOSOC, los días 3-4 Mayo 2001 (Agenda ítem 2)
- La Carta de Okinawa sobre Sociedad de la Información y el Establecimiento de un Grupo de Trabajo de una Oportunidad Digital (DOT)

Ambas iniciativas tratan detalles sobre "Digital Divide" y DOT cubre aspectos más amplios sobre cooperación internacional sobre asuntos de la

sociedad de la información, de los cuales todos nosotros deberíamos estar conscientes.

Sociedad de la Información en América Latina

Bien distinta es la situación de las economías emergentes de América Latina, sumergidas en una situación económica, política y social, que nada tiene que ver con la panacea descrita. Los gobiernos de estas naciones tienen ante sí problemas cruciales que resolver como el empleo, la educación (bibliotecas), hambre, la insalubridad, el analfabetismo, no el informacional, sino el básico, para una parte importante de su población. Sus infraestructuras de información en consecuencia son débiles y los recursos financieros para el desarrollo de las mismas son prácticamente inexistentes.

El desafío para las economías emergentes parece estar claro; lo primero, que habrá que comprender, es que no se trata de equiparar nuestros países con los desarrollados. Las preocupaciones de los más pobres no pueden estar en el orden de alcanzar los altísimos niveles de vida que, de manera inmediata, se propone el Primer Mundo, a través de estos nuevos desarrollos que se plantean, porque ello, además de irrealizable, desviaría los esfuerzos y recursos por un camino equivocado.

El problema radica en encontrar la vía, a partir de las condiciones actuales que las economías emergentes presentan, para poner la información en función del desarrollo nacional, como bien económico y como recurso productivo y tratar de lograr una inserción, lo más ventajosa posible, en el contexto internacional, evitando la transculturación que puede traer aparejado este fenómeno y utilizándolo como instrumento para reafirmar y engrandecer su patrimonio y preservar su identidad como naciones.

Nuestros países definidos como “pobres en información”, de “8 infopobres”, carecen de una adecuada infraestructura informacional, cuyos elementos más significativos son:

- Dispersión de los recursos de información.
- Déficit de Unidades de información y Ausencia de Sistemas Nacionales de información.
- Desarrollo desigual de la infraestructura tecnológica y técnica.
- Disparidad en los criterios de organización de la información lo cual dificulta su acceso y recuperación.

- Ausencia de meta-información, esto es información sobre la información (fuentes de referencia).
- Débiles estructuras cooperativas de servicios de información.
- Inadecuada racionalización de la inversión y optimización de los recursos disponibles.
- Ausencia de políticas nacionales que casen el desarrollo del espacio Tecnológico e informacional con los objetivos macrosociales de desarrollo.

Es precisamente este último aspecto una de las principales debilidades que confrontan los países del área, en tanto, de lograrse la formulación y aplicación de una Política Nacional de Información, que satisfaga los requisitos descritos, contarían con el instrumento (estrategias y líneas de acción) que ofrecería la posibilidad de desarrollar la infraestructura de la información y poner ésta al servicio del desarrollo nacional. Entre las debilidades, que hasta el momento han confrontado los países de la región en la formulación, aplicación, seguimiento y evaluación de su Política Nacional de Información, se sitúan:

- Limitaciones de índole conceptual relacionadas con todo lo concerniente a la información, agudizadas a la luz de los nuevos desarrollos.
- Falta de claridad en cuanto a qué debe entenderse por Política, cómo concebir el proceso de formulación y legitimización de una decisión y un resultado de política y de cómo introducir de manera efectiva una decisión de esta índole en la agenda gubernamental
- Carencia de un enfoque de esta problemática, partiendo de la interpretación del significado de los nuevos desarrollos y las particularidades de su aplicación, de la consideración de su contexto político concreto y de las condiciones específicas del desarrollo nacional.
- Dificultades en la mayoría de los países de la región, en el desarrollo de acciones nacionales efectivas relacionadas con la definición e implementación de estas Políticas.
- Insuficiente estructuración y proyección del sector de la información en los países del área, que ha impedido influir eficazmente en los niveles decisorios (de gobierno y parlamentario) para que una iniciativa de política en este campo, se asocie con una demanda social de cuya satisfacción se derivaría una ganancia política.
- Débil iniciativa en el seno del Gobierno, que sustente un apoyo constante y definido y le dé fuerza política para una efectiva respuesta institucional
- Bajo perfil de la fuerza profesional vinculada al sector de la información,

básicamente dado por las limitaciones propias de los profesionales de la información, que no han sido formados como agentes sociales para el cambio y que impide que sea identificada, con suficiente claridad, la trascendencia de su rol en el desarrollo económico y social del país y de la información misma en este proceso.

Unido a las dificultades descritas, se da el caso, de que no existe una clara conciencia de la dimensión del problema al que se enfrentan los países de la región, no sólo desde el punto de vista individual, sino como bloque. No es suficientemente sistematizado el seguimiento que se le da al desarrollo de este fenómeno en el primer mundo. Es aún incipiente la introducción de esta problemática en las agendas de los foros regionales, de carácter gubernamental, donde se analizan los problemas del desarrollo del área y no existe, en consecuencia, una visión madura y compartida sobre las oportunidades y amenazas del desarrollo de la Sociedad Global de la Información para la región, que ofrezca una posición de consenso en los Foros internacionales donde se discuten estos temas. No se comprende aún, la necesidad de lograr acciones efectivas, que conduzcan a un proceso de integración regional para minimizar las amenazas y aprovechar, al máximo, las oportunidades.

De este fenómeno mundial, en tanto, el bloque europeo, por ejemplo, muestra significativos avances en materia de integración alrededor de esta problemática.

No obstante, los esfuerzos por el desarrollo en la esfera de la información en la región en estos años, ofrecen un panorama más alentador del que existía en las décadas de los 70 y los 80.

- La región en estos momentos dispone de importantes estructuras, sistemas, redes, servicios y productos, que constituyen fuentes y medios importantes de organización y consulta de información, los cuales no existían anteriormente.
- Procesados o no por la región, se cuenta con una serie de datos e información, en muchos casos altamente especializados.
- La información hoy se confirma, en el contexto regional, como un elemento estratégico, tanto para la toma de decisiones en condiciones de incertidumbre y de alta competitividad internacional, como de un recurso, llamado a apoyar el crecimiento económico y la evolución de la sociedad.

- Se realizan esfuerzos crecientes por los países de la región por concretar Políticas Nacionales de Información, atemperadas a las exigencias actuales.
- Existen organismos regionales especializados, como FID/CLA (Comisión Latinoamericana de la Federación Internacional de Información y Documentación) y el Programa Regional para el Fortalecimiento de la Cooperación entre Redes y Sistemas Nacionales de Información para el Desarrollo en América Latina y el Caribe (INFOLAC), que han realizado y realizan sostenidos esfuerzos por potenciar el desarrollo regional en esta esfera, desde una visión actualizada de los problemas a resolver.

Programas de la Sociedad de la Información orientados al uso de tecnología en América Latina

Recientemente, los gobiernos de América Latina han lanzado procesos o programas de la Sociedad de la Información que tienen por objetivo lograr una visión holística y financiera de este fenómeno.

Chile ha sido el pionero a este respecto a través de su "Iniciativa sobre la Sociedad de la Información" lanzada por la Comisión Presidencial para la Infraestructura Nacional de Información. La iniciativa chilena ha logrado ser adoptada por distintos gobiernos y puede ser considerada como un ejemplo de "mejores prácticas" en planificación gubernamental de la Sociedad de la Información.

México cuenta desde hace tiempo con una comisión nacional de informática, un grupo de reflexión para planificar la política nacional acerca de la tecnología de la información. El país implementa el Plan Nacional de Informática a través de distintas instituciones nacionales. INEGI/DNPI actúa como coordinador nacional de políticas de informática y ha jugado un papel activo en la Región, así como también promovió en 1999 el importante "Simposio Latinoamericano y del Caribe: las Tecnologías de la Información en la Sociedad"

Brasil también ha lanzado recientemente el *Libro Verde de la Sociedad de la Información*, actualmente en discusión pública. El "Libro Verde" trata varios temas relevantes tales como: Mercado, Trabajo y Oportunidades, Servicios Universales y Capacitación de la Ciudadanía, Educación para la Sociedad de la Información, Contenidos e Identidad Cultural, el Gobierno al Alcance de todos,

Tecnologías Clave y sus Aplicaciones, Infraestructura Avanzada y Nuevos Servicios.

Jamaica está logrando “la finalización de la primera fase del “Plan Nacional Estratégico para la Tecnología de la Información”. Este país se está embarcando en la segunda parte de un Plan que llama a la formulación de planes detallados para cada sector.

Uruguay ha lanzado la iniciativa “Uruguay en Red” cubriendo 5 áreas:

1. Alfabetización telemática.
2. Desarrollo de servicios telemáticos para el ciudadano y las empresas.
3. Modernización de la Administración Pública.
4. Promoción de un mercado eficiente de Telecomunicaciones e Internet.
5. Desarrollo de condiciones de competitividad para el Sector Software.

Otros países han dado curso a iniciativas sectoriales para aprovechamiento de las tecnologías de la información así como para evitar déficits e impactos sociales, tal como informado durante la XVIII Conferencia de Autoridades Iberoamericanas de Informática-CAIBI 13 (Panamá City, 28-29 Septiembre 2000).

En el Perú se ha constituido una Comisión a cargo del Instituto Nacional de Estadística e Informática para que evalúe y plantee propuestas de desarrollo de una sociedad de información.

Estas iniciativas nacionales van en la dirección adecuada y dan gran esperanza de que se origine gradualmente una visión estratégica de la Sociedad de la Información en todos los países de América Latina y el Caribe.

Propuestas

Estas propuestas han sido compiladas y recogidas de organizaciones de carácter regional y local que tienen autoridad académica y de investigación como por ejemplo CEPAL/CLADES, INFOLAC, UNESCO, FID, IFFLA, etc., a partir de la identificación y el análisis de la situación latinoamericana para enfrentarlo, es posible identificar la alternativa que tienen las naciones y la región en su conjunto para enfrentar con éxito su desarrollo en las condiciones actuales. Es imprescindible que la información se convierta en un bien económico y en un

recurso productivo en favor del desarrollo. Esta doble condición de la información en el plano nacional, supone primero, el fomento y desarrollo de las unidades de información y de sistemas nacionales de información, el fomento y desarrollo de soportes de información, elaborar contenidos de información, como resultado del quehacer científico, técnico, económico, cultural y ambiental del país, que sirvan de materia prima para la producción de bienes y la prestación de servicios de información, en condiciones competitivas, para satisfacer las necesidades de información del mercado interno y que puedan ser exportados al mercado internacional de la información.

Su utilización como recurso productivo significa, incorporar la información producida internamente y la que se considere necesaria, proveniente del exterior, como elemento que potencie todos los procesos económicos y sociales a partir del enriquecimiento cognoscitivo. Ello debe redundar en mejorar la planificación, la toma de decisiones, potenciar la investigación y la innovación, la competitividad de todos los bienes y servicios provenientes de todos los sectores, y por tanto, de la economía en su conjunto, perfeccionar la dirección de la Sociedad y mejorar la calidad de vida de sus miembros.

Sin embargo, la situación en su propio enfrentamiento es altamente compleja y trae aparejados retos prácticamente en todas las esferas del desarrollo de la Sociedad y un necesario reposicionamiento a la hora de enfocar los problemas del desarrollo nacional.

Biblioteca de Letras

Si se tiene en cuenta que el desarrollo informacional, guarda una relación directa con las políticas educativas y culturales y requiere del concurso de todos los ciudadanos y actores sociales, muchos, marginados hoy de la información, el empleo de las tecnologías y el conocimiento, no resulta difícil concluir que los patrones neoliberales no son precisamente los que propician que esta región pueda enfrentar con éxito los retos actuales y mucho menos los futuros.

Para implementar acciones que tengan consecuencias sociales es necesario la:

- La implantación de una infraestructura nacional de información.
- La conectividad a redes mundiales de información.
- La formación masiva de recursos humanos convenientemente calificados.

Una Infraestructura Nacional de Información debe estar compuesta por:

- Estructura física de telecomunicaciones.

- Servicios de acceso a Internet.
- Sistemas de Información.
- Recursos humanos especializados en todas las áreas de las Tecnologías de la Información.
- Fuerza de trabajo capaz de asimilar las tecnologías de información y de producir con calidad.

La conectividad a redes mundiales de información abarca el *hardware*, *software* y el trabajo técnico necesario para la instalación, operación y mantenimiento de una infraestructura de redes informáticas y de sus consecuentes servicios, contemplando los aspectos legales, comerciales y éticos correspondientes.

La formación de recursos humanos que demandará la Sociedad de la Información, será la más importante de la que pudo requerir cualquier otra época de la historia de la humanidad. Científicos, ingenieros, educadores, amas de casa, jubilados, niños y todo el conjunto de la población, demandarán y necesitarán formación en aspectos del uso de las nuevas tecnologías de la información. Por otro lado, los profesionales y técnicos del mencionado sector, requerirán de una permanente actualización de sus conocimientos, para que sean capaces de producir con calidad y competitividad.

En aquellos países en los cuales las nuevas infraestructuras de información están siendo implantadas y donde más han avanzado las concepciones de la Sociedad de la Información, el papel de los gobiernos ha sido fundamental, tanto en lo concerniente a la formulación e implantación de políticas nacionales de información, como también en su carácter de gran usuario de estas tecnologías. Las fuerzas del mercado por sí mismas no necesariamente promueven las mejores soluciones para el conjunto de la sociedad, es más, los requisitos tecnológicos de las infraestructuras de información para las actividades culturales, de educación y de investigación-desarrollo, son mucho más exigentes que aquellas que soportan actividades comerciales clásicas, que son satisfechas por el propio mercado. Por lo que se debe insistir, en el papel promotor y regulador que deben jugar los gobiernos. Los gobiernos pueden y deben tomar la iniciativa e incrementar la utilización de las nuevas tecnologías de la información para aumentar su propia eficiencia, para promover una mayor efectividad en sus acciones, para realizar proyectos de desarrollo de gran impacto social y para impulsar el sistema educacional a todos los niveles, aspecto fundamental para el establecimiento de una sociedad basada en el conocimiento.

BIBLIOGRAFÍA REFERENCIAL

- AGUDO, Alvaro. Ética en la Sociedad de Información. Reflexiones desde América Latina y El Caribe. En *Boletín INFOLAC*, Vol. 14, N° 4, 2001.
- BAGGIO, Rodrigo. Las nuevas tecnologías y el tercer mundo: ¿una oportunidad? *Nueva Revista de Política, Cultura y Arte*, N° 70, p. 137-139, jul.-ago. 2000.
- CARIDAD SEBASTIÁN, Mercedes (coord.) *La Sociedad de la Información: política, tecnología e industria de los contenidos*. Madrid: Fundación Ramón Areces, 1999.
- CASTELS, Manuel. *La era de la información*. Madrid : Alianza Editorial, 1998.
- CRUZ Rosalba; ZETTER, Julio. Las Políticas de Información de la UNESCO y su repercusión en América Latina. En *Esp. Doc. Cient.*, UNAM, México, abril 1992.
- CUBILLO, Julio. Estrategias para crear Sistemas de Información y Conocimientos en los 90, algunas reflexiones. En *Ciencias de la Información*, Vol. 26, N° 4, dic. 1995.
- FERNÁNDEZ-ABALLADO, Lidia. La sociedad de la información en América Latina y el Caribe. Estrategia regional 2000-2001. En: *Boletín INFOLAC*, Vol. 12, N° 3, 1999.
- MONTVILOFF, Víctor. *Políticas nacionales de información. Manual para la formulación, aprobación, ejecución y funcionamiento de una política nacional de información*. PGI y UNISIST. París: UNESCO, 1990.
- NAISHBITT, John. *Megatendencias 2000*. México: Ed., Norma, 1998.
- NEGROPONTE, Nicholas. *El mundo digital*. Barcelona: Ediciones B, Grupo Zeta, 1995.
- OLIVÉ GARCÍA, Aleida. La información en el desarrollo nacional: Desafío y

alternativa para las economías emergentes. En *Boletín INFOLAC*, Vol. 12, Nº 1, 1999.

Reunión de Expertos para la definición de Estrategias Regionales de Información en América Latina y el Caribe, Caracas, marzo 2-4, 1993. *Informe final PGI/LAC*. Caracas, 1993.

RODRÍGUEZ REYES, Victórico. Los servicios de información en el próximo milenio. En *Boletín INFOLAC*. Vol. 10, Nº 4, 1997. pp. 4-12.

SAKAIYA, Taichi. *Historia del futuro, la sociedad del futuro*. Santiago de Chile: Editorial Andrés Bello, 1995.

TOFLER, Alvin. *La tercera ola*. Barcelona: Ed. Guadarrama, 1990.

YONEJI, Mazuda. *La sociedad informatizada como sociedad post-industrial*. Barcelona: Editorial Fundesco, 1984.



Biblioteca de Letras
«Jorge Puccinelli Converso»



Biblioteca de Letras
«Jorge Puccinelli Converso»

Bibliotecas universitarias de salud en el Perú

JULIO CÉSAR OLAYA GUERRERO

*Departamento Académico de Bibliotecología y
Ciencias de la Información*

1. Introducción

En los últimos años, las Bibliotecas Universitarias en el país han pasado de los catálogos manuales a los sistemas automatizados de búsqueda bibliográfica mediante una interfaz Web. Esto permite la consulta en línea de las bases de datos.

En las universidades peruanas, los docentes, estudiantes, investigadores utilizan la tecnología para acceder a nuevos conocimientos.

La satisfacción de las necesidades de información existentes en una comunidad de usuarios, ha llevado a la aplicación de nuevas y mejores tecnologías, así como el uso de nuevos enfoques administrativos con el fin de brindar un servicio de calidad. Asimismo la llamada "Explosión de la Información", ha ocasionado que el procesamiento de esta involucre el uso de mejores recursos (humanos y técnicos) para un apropiado nivel de análisis que cubra las expectativas y permita un acceso eficaz y efectivo a los fondos documentales de una institución o fuera de ella.

2. Bibliotecas Universitarias de Salud en el Perú

En nuestro país, las bibliotecas universitarias, organismos descentralizados, centros de investigación en salud proveen de información especializada a los médicos, estudiantes de medicina, investigadores y personas interesadas en el campo de la salud, para desarrollar sus trabajos de campo, tesis.

BIREME (Brasil) ha generado la Guía para el desarrollo de la biblioteca virtual en salud en el año 1999. Los principales lineamientos son:

- ◆ Acceso a literatura científico técnica.
- ◆ Acceso a Directorios.
- ◆ Apoyo a los procesos.
- ◆ Apoyo a la educación en salud.
- ◆ Diseminación selectiva de información, Descriptores, Seminarios.

La biblioteca virtual nos permite acceder a información desde puntos remotos, sin necesidad de tenerla físicamente. Incorpora avances tecnológicos a partir de los principios de la realidad virtual; es una modalidad que se inserta en los servicios de información especializada, ya que administra el acceso a información remota que se encuentra en colecciones que poseen otros puntos de servicio, pero a la cual se puede acceder mediante las telecomunicaciones. Hasta el momento esta modalidad se da sobre temas muy específicos.

Según Abel Laerte, la idea de la Biblioteca virtual en salud es contribuir a la unión de la sociedad hacia la sociedad de la información, lo cual se rige por un principio que es la búsqueda de la equidad en acceso de la información, que es condición para dirigir una Unidad de salud.¹

Podemos destacar a la Biblioteca de Biomédicas de la Universidad Nacional San Agustín de Arequipa, registra en forma detallada los recursos y servicios de información que ofrece a la comunidad de usuarios. Su web es: <http://www.unsa.edu.pe/biblio/biomédicas>

«Biblioteca de Letras

«Jorge Puccinelli Converso»

La Universidad Peruana Cayetano Heredia, a través de la DUIICT ofrece una variedad de recursos en línea en salud;

Bases de datos	Enlaces a:
◆ LILACS	◆ Bibliotecas
◆ PUBMED	◆ REPEBIS
◆ PROQUEST	◆ Revistas en línea

Asimismo enlaces a Ministerios de salud, directorios de médicos especialistas. Pueden acceder mediante: <http://www.upch.edu.pe/DUIICT>

¹ LAERTE PACKER, Abel. "Modelo de Biblioteca Virtual en salud para América Latina". *Common News*, nº 36, 2001, p. 12.

Otro enlace de gran importancia para los investigadores constituye la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, permite acceder a información especializada en ciencias de la salud mediante bases de datos PROQUEST. También cuenta con su biblioteca virtual en salud, que reúne revistas médicas y de áreas a fines. Su web es: <http://www.unmsm.edu.pe>

La biblioteca de la Facultad de Medicina de la Universidad San Martín de Porres nos ofrece una serie de recursos y servicios de información: catálogo bibliográfico, hemeroteca virtual, multimedia, links especializados, biblioteca virtual. *El ícono de biblioteca virtual de la Facultad* presenta enlaces a páginas médicas, bases de datos EBSCO, PROQUEST, acceso a textos completos, diccionarios, enciclopedias. Se accede mediante: <http://www.medicina.usmp.edu.pe> y luego click en el ícono *biblioteca*.

La Universidad Particular Antenor Orrego (UPAO) suscribió recientemente un contrato con la compañía EBSCO para implementar bibliotecas virtuales. Este contrato permitirá acceder a miles de artículos de investigación. La comunidad estudiantil de la UPAO cuenta con 29 computadoras de *la biblioteca virtual de la Facultad de Medicina Humana*.²

Si desea consultar las diferentes bibliotecas universitarias del Perú y del mundo puede acceder al web site: <http://www.universia.edu.pe> portal de los universitarios y luego click en el ícono *bibliotecas*.

Biblioteca de Letras
«Jorge Puccinelli Converso»

3. Conclusiones

Las Bibliotecas Universitarias contribuyen a la investigación académica de los docentes, estudiantes de medicina e investigadores. En el caso de la biblioteca virtual en salud es un potencial que permite tener información actualizada en forma permanente.

La biblioteca virtual en salud es un reto que debe difundirse en todas las Facultades de Medicina de nuestro país. El desafío recién empieza!!!.

² Bibliotecas virtuales en UPAO. Información disponible en <http://www.universia.edu.pe>
Consultado: 30 de marzo de 2002.

BIBLIOGRAFÍA

- ABADAL FALGUERAS, Ernest. "Las Bases de datos en España a principios del siglo XXI". En *El Profesional de la información*, 2001, diciembre, v.10, n.12, pp. 8-12.
- BARBER, Elsa. "Factores incidentes en los resultados de la automatización bibliotecaria: una indagación sobre experiencias de países en desarrollo". En *información, Cultura y Sociedad*, 2000, n. 3, pp. 47-60.
- BIBLIOTECA REGIONAL DE MEDICINA (BIREME). Consultado el 30 de marzo del 2002. <http://www.bireme.br>
- BUSTELO, Carlota. "Tendencias en la gestión del conocimiento, la documentación y el conocimiento en las organizaciones". En *El Profesional de la Información*, 2001, diciembre, v.10, n. 12, pp. 4-7.
- FERRAN, Núria. "Bases de datos bibliográfica y XML: el caso Medline". En *El Profesional de la Información*, 2001, octubre, v.10, n.10, pp. 22-24.
- GUERRERO BOTE, Vicente Pablo. "Inteligencia Artificial y Documentación". En *Investigación Bibliotecológica*, v. 15, n. 30, 2001, pp. 65-95.
- HANSEN, Carol. "The internet navigator; An online internet course for distance Learners". En *Library Trends*, 2001, v.50, n. 1, pp. 58-72.
- LAERTE, Abel. "Modelo de Biblioteca Virtual en salud para América Latina". En: *Common News*, n. 36, p. 12.
- MOUNTAIN, David; Raper, Jonathan. "Positioning techniques for location-based services: characteristics and limitations of proposed solutions". En *Aaslib Proceedings*, 2001, noviembre/diciembre, v.53, n.10, pp. 404-412.
- SALVADOR OLIVÁN, Juan Antonio; FRANCISCO VIDAL BORDÉS. "Evaluación del rendimiento de los motores de búsqueda en la recuperación de la información en la WWW". En *Documentación de las Ciencias de la Información*, 2000, n.23, pp. 93-108.
- SEDIC. Consultado el 30 de marzo del 2002. <http://www.sedic.es>
- UNIVERSIDAD NACIONAL MAYOR DE SAN MARCOS. Consultado el 31 de marzo del 2002. <http://www.unmsm.edu.pe>
- UNIVERSIA-PERU. Consultado el 27 de marzo del 2002. <http://www.universia.edu.pe>

Periodismo y verdad

SONIA LUZ CARRILLO MAURIZ

Departamento Académico de Comunicación Social

En el Perú de 2002, una rápida mirada a los titulares de cierta prensa peruana o la audición de éstos al inicio de un informativo radial o televisivo nos dejan la sensación de caos institucional, problemas sin solución a la vista, fallas éticas de todo calibre, extendida e imbatible corruptela. No se puede confiar en nadie. Todos estamos marcados por la malignidad. El clima es de confrontación y de invitación al suicidio. El mal campea absoluto. La buena noticia no es noticia, opinan los más reputados manejadores de medios. El espectáculo tiene visos sadomasoquistas. Miente, miente que algo queda, noticias que un día alborotan el ambiente sin que sus creadores se hayan tomado la molestia de consultar diversas fuentes y mucho menos haberse planteado la incómoda tarea de confirmar la veracidad de los datos. Nos queda voltear la mirada a la vida cotidiana, abrir un buen libro, cambiar de canal, buscar una emisora musical. Mejor aún, volver a alguno de nuestros amados clásicos. Sí, todo eso podemos hacer. Pero quiénes podemos hacerlo? Obviamente los que estamos premunidos de los elementos intelectuales y materiales para hacerlo. En el Perú, lo menos.

El valor de la verdad

Y —parece mentira tener que decirlo— la verdad es importante. Inherente al ser humano es su capacidad de descubrir la verdad y sabe nombrarla. Cuando no descubrimos la verdad y no sabemos nombrarla, no hemos alcanzado el grado de lo humano y no se desencadenan los mecanismos transformadores de la realidad. En esta dimensión se juega la humanidad de los seres, porque

A diferencia de los animales, los seres humanos no recibimos una programación genética que nos garantice que vamos a cumplir con nuestra realización

como especie. *Cada uno tiene que debatirse entre el bien y el mal*, lo permitido y lo prohibido, y en esa decisión y en esa decisión está el espacio de la ética.¹

* En términos individuales *la verdad* se entiende como la adecuación entre lo que se piensa y se dice o se hace, tiene entonces que ver con las manifestaciones de la interioridad y la coherencia personal. Sin embargo, la verdad tiene además una dimensión social de gran trascendencia. Socialmente la verdad es una responsabilidad (imperativo de sinceridad, honestidad, autenticidad) al ser “una condición fundamental para la convivencia reconciliada y en paz” a la vez que “un derecho que concierne tanto a las personas como a la comunidad, a la sociedad”.²

La falsedad es intrínsecamente injusta puesto que priva a los sujetos de un entorno de las posibilidad de contar con todos los elementos para dilucidar sus posturas y realizar sus opciones. Cuando ella se institucionaliza, es profundamente injusta porque socava las bases de la relaciones humanas. Desvaloriza las sociedades.

Ubicados en la sociedad peruana es necesario reconocer que el valor verdad (“adecuación entre lo que se piensa y se dice o se hace”) es uno de los que mayor fragilidad presenta. En un estudio precedente hallamos, insistentemente, el temor que despierta. Decíamos en esa oportunidad:

Tanto en ámbitos públicos como en las relaciones interpersonales los discursos ponderan el valor de la verdad y, recientemente, de la transparencia. Se insiste, sin embargo, que la exposición de las ideas debe hacerse en términos mesurados. La voz y las expresiones se reclaman suaves y el uso de los *eufemismos* se prefiere a la exposición clara y contundente de las ideas... quienes optan por la libertad de no hablar a media voz ni perennizar el maquillaje de la realidad son tachados a menudo de “conflictivos”.³

El ejercicio de la verdad

En el decir de Francisco Moreno, al abordar la cuestión de la verdad no es preciso entrar a especulaciones sofisticadas, cita por eso una fábula en la que

¹ Pilar COLL. “Ética y Derechos Humanos” en *Verdad y Reconciliación*. Lima: CEP, 2002, p. 74

² Rafael GOTO SILVA. “La verdad como exigencia para la justicia”. En *Verdad y Reconciliación*, *op. cit.*, p. 84.

³ Sonia LUZ CARRILLO. *Comunicación, Discurso y Ciudadanía*. Informe de Investigación. Instituto de Investigaciones Humanísticas de la Facultad de Letras y Ciencias Humanas. UNMSM, 2001, p. 41

verdad y mentira se confunden y para actualizar el tema en la realidad local e internacional significativamente no encuentra mejor ejemplo que los medios de comunicación:

Esta fábula se comprueba día a día en los medios de comunicación. Los videos de la corrupción nos han recordado algo muy importante: Los medios de comunicación que suelen apelar a la libertad de expresión, en verdad lo que defienden muchas veces es la libertad de empresa... no están comprometidos en primer lugar con la verdad sino, más precisamente con *la noticia, que es algo distinto*. Hay una hiperinflación de noticias, por ejemplo, en la reciente guerra de Afganistán, pero al final no sabemos casi nada de lo que pasó sino sólo lo que los dueños de las grandes agencias han querido que llegue hasta nosotros. Ese es el problema para la verdad.⁴

El asunto es que el concepto verdad o veracidad es, teóricamente, el valor más importante en la actividad informativa. Se repite que la sociedad tiene el derecho de ser informada de manera veraz, completa y oportuna. La obligación que tal derecho comporta para el periodismo está presente en todos los códigos de ética de los profesionales de la información y la comunicación. Técnicamente esta obligación ética se expresa en la confrontación de diversas fuentes y la presentación sólo de datos comprobados.

En *Ética para periodistas*, María Teresa Herrán y Javier Restrepo han realizado un rastreo de la significación que en todo el orbe se le asigna a este valor y señalan: “La lectura comparada de 68 Códigos de Ética permitió comprobar que hay algunas normas éticas que son aceptadas mayoritariamente por los periodistas de los cinco continentes” Registran luego una lista en la que aparece de mayor a menor la aceptación de valores periodísticos. Resultando en primer lugar y con mención en 56 códigos, la *Veracidad* como el primero y es el más universalmente aceptado valor. Posteriormente los autores se interrogan “¿Qué entienden los códigos por veracidad?” Para responderse “El sentido más aceptado es el de la fidelidad a los hechos.... Según esto, la verdad del periodista es su fidelidad en la descripción de los hechos de que es testigo, o sobre los que ha reunido documentación.”

Más adelante refieren que El Código de Unesco, redactado después del análisis y comparación de 48 códigos, “anota que en el 71% de ellos, destaca en

⁴ FRANCISCO MORENO REJÓN. “Verdad y veracidad en la vida cotidiana: el camino de la reconciliación” En *Verdad y Reconciliación, op. cit.*, p. 134.

primer lugar “la veracidad, la objetividad y la exactitud”. Este concepto lo expresan en otras palabras los códigos que señalan al periodista que su tarea primordial es la información verídica por su adhesión a la realidad objetiva”.⁵

En otro estudio sobre el tema, Rivers y Mathews, reconocen que difundir la verdad significa para los medios masivos dar una imagen completa y exacta del mundo y advierten que “cualquier comportamiento que entre en conflicto con este objetivo se hace sospechoso”. Sin embargo también señalan que “muy pronto aprenden los reporteros que la verdad es elusiva y la objetividad puede ser una ilusión”. Explican que lejos de las visiones “idealizadas” del periodismo “en el mundo real puede que los reporteros no entiendan la historia que cubren; que vayan a las fuentes erróneas, que hagan preguntas pobres, que formulen juicios erráticos, que enfatizen los puntos equivocados, que falten a la precisión y que se olviden de verificar la información”. Y no sólo en el nivel de la producción inmediata sino también se produzcan fallas en otros niveles. Por ejemplo que los editores “tampoco entiendan la historia y la procesen de manera que parezca sencilla y atractiva”. De otro lado, también está la lectura que el público hace de la información al percibir el mensaje desde su particular experiencia.⁶

El concepto verdad, en la comunicación masiva, es equiparable al de objetividad. Pero aquí también encontramos que para muchos tiene un carácter casi tan inasible como el de verdad o veracidad. Lo cierto es que la objetividad periodística resulta un ideal de difícil concreción y para los autores citados ello se debe a que “Todos, incluyendo los reporteros, vivimos en una maraña de presuposiciones y prejuicios”. Sin embargo, es necesario que los reporteros consideren sus tendencias y traten de mantenerlas fuera de sus productos informativos.⁷

“La objetividad informativa no es posible”, sentencian también Villafane, Bustamante y Prado en su libro *Fabricar noticias*. “Incluso en el caso en el que exista una decidida voluntad por objetivar los acontecimientos que se comunican a la audiencia, el propio proceso de comunicación está organizado de tal manera que hace de esta pretensión algo utópico e imposible”. Prefieren por eso colocar el énfasis en establecer los *tipos de mediación* del que es portador

⁵ María Teresa HERRAN y Javier RESTREPO *Ética para Periodistas* Bogotá: Tercer Mundo, editores, 1991, pp. 66-67

⁶ William RIVERS y Cleve MATHEWS, *La Ética en los medios de comunicación*. México: Gernika, 1992, p. 70.

todo producto informativo, entendiendo que las mediaciones son diferenciadas. En primer lugar sitúan la elección que cada medio hace de un conjunto de acontecimientos para convertirlos en noticias de acuerdo a sus particulares criterios, la utilización de unas fuentes en detrimento de otras y luego “el proceso productivo que está impregnado de rutina profesional que constituye una sutil forma de mediación hábilmente disfrazada con criterios de eficacia, productividad y profesionalismo”.⁸

Luego de advertir que los periodistas deben estar libres de cualquier obligación o intereses “salvo el derecho del público a conocer la verdad”, una Declaración de principios de la Asociación Estadounidense de Editores de Diarios, señala “La verdad es nuestro objetivo último” y luego añade que la objetividad es la marca del profesional experimentado y una norma de comportamiento hacia la cual todos deben tender. Y termina, no sin humor, con la frase “Honor a quienes lo logran”.⁹

Hay, no obstante, quienes insten, como Luis Alberto Luna Tobar, en que, puesto que la ética señala una línea coherente de pensamiento y actitud afirmada en principios morales universales y termina en constituirse cultura, nada exige tanta presencia ética como la comunicación que relaciona persona y sociedad.

El comunicador vive un insistente litigio entre lo impresionante y lo necesario, ... Entre el apego a la verdad y las tentaciones de la mentira. Por eso para el autor, el peligro de estas tensiones estriba en que ellas desequilibran la severidad objetiva y desarmar la coherencia necesaria. Como consecuencia, la verdad padece, la objetividad sufre mermas y la comunicación genera de modo espurio “mentiras, calumnias, insultos..., que con frecuencia alteran a los más serenos, turban el juicio público y violentan el ejercicio de la justicia.”¹⁰

¿Quién decide qué es lo interesante de una noticia?

Hablar de actividad informativa es hablar en primer término de noticia. Existen numerosas definiciones de noticia y en todas ellas resalta como requisi-

⁷ RIVERS y MATHEWS. *Op. cit.*, p. 73.

⁸ J. VILLAFANE, E. BUSTAMANTE y E. PRADO. *Fabricar noticias. Las rutinas productivas en radio y televisión*. Barcelona: Editorial Mitre, 1987, p. 25.

⁹ RIVERS y MATHEWS. *Op. cit.*, p. 367.

¹⁰ Luis Alberto LUNA TOBAR. “Ética y comunicación” en *Chasqui* N° 71. Quito: CIESPAL, 2000. Sección Opinión. Edición Digital www.chasqui.ciespal.org.ec

to que sean *interesantes*. Ahí empieza la polémica. Porque quién decide qué es lo interesante? ¿Quién discrimina entre lo interesante y lo importante? Un viejo dicho periodístico repite que “si un perro muerde a un hombre no es noticia, la noticia será que un hombre muerda a un perro”. Lo raro, lo inusual, lo entretenido se constituye en la base de la información. La mesa está servida para el sensacionalismo. Esto lleva a Arthur Hays, editor del *The New York Times* a preguntarse: “Qué es más urgente: informar a mil lectores o entretener a un millón?”.¹¹

Hay quienes escapan del esquema de perros y mordidas por eso para José Luis Martínez Albertos (1993):

Noticia es hecho verdadero, inédito o actual, de interés general, que se comunica a un público que pueda considerarse masivo, una vez que ha sido recogido, interpretado y valorado por los sujetos promotores que controlan el medio utilizado para su difusión.¹²

Esta definición es importante porque introduce el tema de la responsabilidad. En primer lugar la preocupación ética al señalar el requisito de la verdad; luego la consideración de las dimensiones del público y el hecho indudable de que es una construcción de los ‘mediadores’ aquellos “productores que controlan el medio”. Por eso, más adelante no puede dejar de tocar el tema de la *objetividad*. Delicado tema porque como señala “Toda noticia supone necesariamente una manipulación. Sin manipulación no hay noticias sino simplemente hechos”. Como no podía ser de otra manera, explica luego que “El simple hecho de separar unos datos de un *continuum* supone ya un cierto grado de manipulación” realizada por un *operador semántico* dentro de un abanico más o menos amplio de posibilidades combinatorias.

Consciente de las dificultades que presenta la *objetividad*—la periodista Oriana Fallaci prefiere llamarla buena fe y corrección informativa¹³—el periodista

¹¹ Citado por Mar Fontcuberta. En *Estructura de la noticia periodística*. 2ª. ed. Barcelona: ATE, 1981, pp. 10-11.

¹² José Luis Martínez Albertos. *Curso general de redacción periodística*. Madrid: Paraninfo, 1993, pp. 44-45.

¹³ En la introducción a su libro *Entrevista con la historia*, la estupenda periodista italiana sostiene que detesta la palabra *objetividad*. “Odio o amo cuando estoy frente a mi entrevistado. Prefiero los términos correcto y honesto”, señala Oriana Fallaci, quien nuevamente dio muestras de tales convicciones a través de sus crónicas sobre la tragedia del 11 de septiembre en Nueva York, escritas desde Manhattan, donde vive, y publicadas en el diario *Corriere della Sera*.

Javier Darío Restrepo escribió hace un lustro un minucioso informe en el que sitúa el tema como componente importante de la crisis de los medios de comunicación. Restrepo ubica el asunto no sólo en el terreno de la ética individual y cita al periodista y corresponsal de guerra polaco Ryszard Kapuscinski: “Habría que entender que una cosa son los hechos y otra es la verdad. Contar en media hora muchos hechos no es necesariamente entregar la verdad de los hechos. Una información objetiva, es explicar lo que pasó, la importancia que tiene para la sociedad. De lo contrario, se entrega mucha información que no dice nada. Y cuanto más información se da, el receptor menos entiende”¹⁴ Habría que preguntarse también qué tanto quiere ‘saber’ el receptor.

El contagio entre medios

Fenómeno característico de la interacción mediática contemporánea es la autoreferencialidad. Es decir, el “contagio” entre los medios. Una vez que un suceso o su representación ha sido instalado en la agenda mediática todos los medios de distinto soporte se verán “obligados” a tocar el tema aunque con distinto grado de despliegue. La noción de actualidad o “realidad” se construye en las salas de redacción de los distintos medios. Tanto que muchos se preguntan si la noticia es aquello que interesa a los lectores o lo que interesa a los periodistas.

Una vez contagiados, enormes cantidades de insumos se usan en función a un puñado de temas que dan origen a notas informativas, posteriormente a entrevistas, reportajes, columnas de opinión, etc. La mayor dificultad estriba en que este contagio es percibido por los informadores como un factor de “competencia”, la misma que se lleva a cabo en medio de enorme tensión que los hace proclives a acciones cada vez más irreflexivas.

“No creo que el público se de cuenta de la brutalidad de la competencia que vivimos hoy en la arena de los periódicos, la radio y la televisión. Hay miedo en todas las salas de redacción de Estados Unidos, aunque nadie lo diga. Hay miedo de que la circulación se hunda o que no crezca. No tienes tiempo para

¹⁴ En abril de 1997, el periodista Javier Darío Restrepo, actual Defensor del Lector de *El Colombiano* y quien lo fue, durante dos años, del diario *El Tiempo*, publicó en la revista de *Andiarios*, entidad que agremia a la mayoría de periódicos de Colombia, el artículo. “Objetividad: periodistas, en el filo de la navaja”. En ese texto, un tanto profético, asoma ya la nariz chata de la crisis que hoy golpea al mundillo periodístico.

pensar lo que tienes que hacer porque temes que tu competencia te tome la delantera”, señala Rather.¹⁵

La inmediatez, el miedo a ser adelantado por la competencia, el poco tiempo con que cuenta el comunicador y la rutina en el accionar parecen dejar muy poco espacio para consideraciones que excedan la búsqueda de resultados también inmediatos. La responsabilidad suele ser considerada un lujo inoportuno. Mi experiencia de cerca de dos décadas en la formación de jóvenes comunicadores me indica que si bien en las aulas universitarias tiene o expresan preocupación por valores que trascienden lo inmediato económico, una vez que han ingresado en el tráfigo de la vida profesional, muchos no dudan en sumarse a los criterios mediáticos. El argumento de mis ocasionales interlocutores es que deben sobrevivir en un medio altamente competitivo. Y algunos periodistas profesionales confiesan –off the record– que los aspectos éticos, tan caros en sus años de estudiantes, ahora les aparecen como una carga, incluso contraria al ejercicio profesional.

De otro lado, pareciera que los públicos no desean la verdad y les tiene sin cuidado la falta de objetividad. Personajes mediáticos de probada falta de ética continúan gozando de audiencia. Medios de comunicación, por ejemplo, que actuaron de espaldas a los intereses de la ciudadanía durante la pasada dictadura, obtienen altos porcentajes según las empresas de medición de consumo mediático. Y todos sabemos que los medios venden porciones de público a sus anunciantes. Entonces, en la medida que gozan del favor de un segmento importante de público ellos continúan con su rentable práctica.

¿Y qué dice el público?

Si sabemos que los medios de comunicación no se ciñen exclusivamente a decir lo que pasa sino que construyen la realidad social y la expresan en un discurso hecho de enunciaciones y estrategias que constituyen el discurso de la información del que no es totalmente ajeno el público, es indispensable

¹⁵ En la revista *Hora de Cierre*, órgano informativo de la Sociedad Interamericana de Prensa, apareció un artículo del periodista Horacio Ruiz Pavón, titulado “En las fauces de la crisis”. En él está la mención de Dan Rather, quien hace referencia al miedo para después aconsejar a los directores de los diarios salir de sus confortables oficinas para ir a visitar personalmente a los anunciantes claves. Esta cita la he tomado textualmente de “Crisis y medios de comunicación” artículo de Jaime de La Hoz Sinanca, en: *Sala de Prensa*, edición N° 44, junio 2002, año IV, vol. 2 www.saladeprensa.org

observar el vínculo establecido entre comportamiento de las audiencias y su aceptación de productos comunicacionales, en un juego de negociaciones con muchas de las propiedades de los contextos locales y sociales previamente bosquejados. Porque convertidos en una "segunda piel", los medios de comunicación no sólo han transformado las proyecciones colectivas sino que "las almacenan en los individuos como vivencias".¹⁶

Por eso la interrogante es ¿qué ocurre en una sociedad que ha vivido una etapa de desinformación tan intensa y promoción sistemática de falsedad y, sin embargo, continúa premiando con el consumo a ciertos medios que incurren en el delito? Una respuesta podría venir del ámbito de la moral pública y sus fragilidades en este orden. La suma de circunstancias históricas podrían haber ido tejiendo la percepción de que la verdad es un bien innecesario. Desde una perspectiva histórica podríamos señalar la suma de condiciones sociales y políticas, a través de casi todos los periodos, en las que se percibe la ausencia de responsabilidad individual y social.

Otra explicación provendría del criterio de entretenimiento a cualquier precio que se ha instalado en la actividad informativa concebida como chirriante espectáculo. Las respuestas a algunas encuestas son expresivas: La gente dice encender su televisor para "entretenerse" y luego hallamos que los programas más vistos son los noticieros seguidos de las telenovelas. Baste mirar las cifras de audiencia de programas aparentemente periodísticos que semanalmente promocionan su contenido con las expresiones de "espectacular destape", "impactantes imágenes exclusivas", "desgarrador testimonio", "violenta jornada", "sangrientos hechos", etc.

Ante este panorama, al estudiar el discurso informativo, resulta insuficiente analizar su estructuras interna, las acciones que suscita, o las operaciones mentales (procesos cognitivos) que ocurren por el uso del lenguaje. Deviene imprescindible abordarlo como acción social que ocurre en un marco de producción, comprensión, comunicación e interacción, a su vez, partes de estructuras y procesos socio-culturales más amplios. Sólo desde la interdisciplinaridad es posible abordar tan complejo fenómeno de interacciones.

¹⁶ HANS DIETER KUBLER y Gerd WURZBERG. "El estudio de los medios de comunicación". En *Psicología de los medios de comunicación*. Barcelona: Editorial Herder, 1986, p. 174.



Biblioteca de Letras
«Jorge Puccinelli Converso»

No hay noticias buenas ni malas... Sólo noticias que interesan o no¹

JULIO ESTREMADOYRO ALEGRE

Departamento Académico de Comunicación Social

- *Dos buenas noticias para los intereses peruanos surgieron ayer en Sao Paulo (sección Deporte Total de El Comercio, viernes 1 de nov. 2002)*
- *Esta mañana tenemos dos noticias buenas y una mala (Conductores de Radioprogramas, en la secuencia Ampliación de Noticias, edición del 30 de octubre 2002)*
- *No tratar de ocultar las malas noticias. Cualquier organización puede ser víctima de un acontecimiento fortuito o de un error que origine noticias desfavorables a la misma (Nielander, William: "Práctica de Relaciones Públicas". p.172)*

Uso muy común es referirse a noticias buenas, malas, positivas, negativas. Hasta periodistas consagrados hacen uso de esa nomenclatura.

Se confunde el suceso y el hecho con el resultado de la cobertura periodística del mismo. Es decir, con la noticia y su correspondiente información que dan cuenta de lo acontecido. Los hechos pueden ser *negativos, positivos o neutros*; o, también, según otra apreciación, *buenos o malos*. Pero, en periodismo los hechos son *interesantes o no* y la información sobre ellos puede ser *correcta* (objetiva, veraz, imparcial, honesta y responsable) o *no*. En consecuencia, no hay noticias positivas, negativas, buenas o malas; sólo hay noticias que interesan y su información es correcta.

Esta confusión explica desde el origen de la historia porqué los mensajeros portadores de noticias sobre sucesos desafortunados, negativos y malos eran ejecutados. A los infelices mensajeros se les atribuía conexión con el suceso indeseable.

¹ Capítulo del libro en preparación *Lecciones de periodismo de televisión*.

No es difícil entender, entonces, porqué los gobiernos asediados por sus desaciertos o ocurrencias negativas suelen denunciar a los periodistas y medios de comunicación como los causantes de las crisis o inestabilidades políticas que los hechos originan. “Dan sólo noticias negativas” claman los voceros gubernamentales.

También es fácil de entender porqué en los regímenes dictatoriales – de izquierda y derecha- no se permite la libre información. En esos regímenes son inconcebibles medios y periodistas que aborden los hechos y sucesos que no agradan a los gobernantes.

Queda, pues, claramente establecido que los periodistas y medios no originan los sucesos. Dan cuenta de ellos. Pero, a este respecto, conviene precisar bien que la información que se brinda, como se ha indicado, tiene que ser **correcta**. Es decir:

- a) *Objetiva* (no se debe opinar cuando se dan los detalles de los hechos);
- b) *Veraz* (todo lo que se informe debe ser la verdad estricta y confirmada);
- c) *Imparcial* (se debe dar oportunidad a todas las partes involucradas a expresar sus razones o a referirse a todos los ángulos informativos);
- d) *Honesta* (no se debe magnificar o insistir sólo en los aspectos negativos de un suceso, con una clara y perversa intencionalidad);
- e) *Responsable* (no debe infamar o atribuir conductas delictivas por simples afirmaciones o versiones sin pruebas y sin sanción judicial).

Pero la noticia, que La noticia es el resultado de la cobertura periodística de un suceso que tienen interés general, que interesa al mayor número de personas, debe ser, en consecuencia, **interesante**. Si no lo es, si el suceso abordado no despierta ningún atractivo o inquietud, no tendrá lectores, radioescuchas o televidentes, según sea el medio.

Un millonario norteamericano, cansado de los diarios que, según él, sólo dan noticias negativas y malas, decidió fundar un periódico que únicamente diera noticias positivas, buenas y alentadoras. Antes de los tres meses tuvo que cerrar la publicación por falta de tiraje, lo que le ocasionaba diariamente fuertes pérdidas que amenazaban acabar con su fortuna. Explicación: el diario del millonario daba noticias que no interesaban a los potenciales lectores.

Información y noticia

Como se ha indicado, un hecho o suceso sólo es noticia cuando tiene cobertura y conocimiento periodísticos. Algo puede ocurrir y permanecer oculto durante mucho tiempo. Será noticia cuando un reportero lo descubra o cuando el periodismo tome conocimiento de lo sucedido. Recuérdese el caso del profesor y los alumnos de La Cantuta. El asesinato fue noticia sólo cuando, muchos meses después, se descubrieron los restos de las víctimas.

Académicamente, no es lo mismo noticia que información, aunque en la conversación diaria se les use indistintamente para referirse al contenido de los noticieros.

Noticia e información son dos momentos de un mismo proceso, ya que, como se ha indicado, noticia es el resultado de la acción del reportero en el lugar de los hechos e información es la elaboración, de acuerdo con el lenguaje de cada medio, del informe de los detalles del suceso.

Reporteros de un diario, radio y televisión pueden acudir a cubrir un acontecimiento. Los tres tendrán la misma noticia, pero sus informaciones serán diferentes porque el primero se preocupará de la redacción de su texto, el segundo de su informe oral, el tercero de sujetar su narración a las imágenes, los sonidos y el movimiento captados.

Para entender mejor que noticia e información no son lo mismo, se pueden considerar estos dos ejemplos, con connotaciones muy diferentes: risueña y dramática.

El director de un diario ubicó al hijo renuente de seguir estudios universitarios de un matrimonio amigo en la Sección Deportes por la afición del joven a los mismos. Su primera comisión fue la cobertura del primer partido de un triplete en el Estadio Nacional. El jovencito acudió al estadio – lugar del hecho– y, terminado el partido, se fue a su casa con el conocimiento del resultado o noticia. Por la noche, en el cierre de edición el jefe de la sección preguntó: ¿dónde está la información del primer partido?. Todos sabían el resultado, pero había que dar los detalles. Le dijeron que el jovencito no la había dejado. Entonces el jefe ordenó que lo llamaran por teléfono. En el contacto, el jovencito contestó: ¿Qué información?... si no pasó nada..... ¡el partido terminó cero a cero!

Un ómnibus interprovincial se precipitó al abismo en Pasamayo. Un canal de televisión encargó la cobertura de emergencia a un equipo integrado por el reportero, el camarógrafo y el chofer-ayudante. El equipo hizo la cobertura del caso, grabando las imágenes correspondientes. Luego se dirigió al hospital de Huaral, donde habían sido llevados los heridos. Desde ahí, el reportero llamó al canal para dar la noticia a su jefe: "Hay 25 muertos y 48 heridos que viajaban en el ómnibus de la agencia "x" rumbo a Trujillo. Ya vamos con las imágenes imágenes" (es decir, la información). Al regresar a gran velocidad para alcanzar la edición del noticiero, se rompió la dirección del carro y pasaron a la pista contraria. Sucedió la tragedia: un gigantesco camión ómnibus arrolló al vehículo de la televisora y lo arrastró casi 80 metros. En el acto murieron los tres ocupantes y los equipos quedaron destrozados. Nunca llegó la información acerca del ómnibus de Pasamayo al canal, aunque ya el reportero había comunicado la noticia.

El sentido de la noticia

Las noticias no tienen un valor periodístico absoluto. Dependen de varias condiciones. Estas pueden ser: a) **por la nomenclatura noticiosa del Medio** (es distinto el concepto informativo de "El Comercio" que el de un diario "chicha"); b) **por la oportunidad** (cuando hay tensión en la opinión pública por determinados sucesos uno nuevo interesará mucho); y, c) **por el panorama del día** (a veces hay sucesos de gran impacto que minimizan otras ocurrencias normalmente interesantes).

Ahora bien, diariamente se producen miles de hechos. Sin embargo, sólo unas pocas decenas merecerán la atención periodística, fundamentalmente por la limitada capacidad de cobertura que tienen los medios.

En el periodismo norteamericano se distinguen dos clases de noticias: las "hardnews" y las "softnews", siendo las primeras las coberturas de sucesos de gran impacto y de urgente actualidad, y las segundas de actualidad mediata o latente ya que no son coberturas de sucesos o acontecimientos.

Pero, ¿cómo se pueden diferenciar los sucesos para dar cobertura a unos y a otros no?. Por una expresión que constituye en el periodismo una exigencia fundamental y eliminatória: **el sentido de la noticia**. Es decir la capacidad que tienen los periodistas para determinar qué sucesos tienen más interés para sus lectores, radioescuchas o televidentes.

Si se quisiera hacer alguna referencia comparativa para explicar mejor lo que significa no tener el sentido de la noticia se puede indicar que es como la incapacidad de un daltónico para distinguir las luces de un semáforo, el pulso nervioso y agitado para un cirujano, las limitaciones de un manco para ser boxeador.

El periodista o comunicador que carezca del sentido de la noticia ha equivocado de profesión y más le valiera dedicarse a otra actividad, ya que en el exigente e implacable mundo de las noticias será poco menos que un fracaso o un incompetente, permanentemente frustrado.

Sin embargo, es muy improbable que se carezca absolutamente de esa cualidad. Es cierto que algunos periodistas vienen dotados de un admirable y preciso sentido de la noticia, pero también es cierto que el sentido de la noticia puede desarrollarse y ejercitarse con la práctica.

Para ello es indispensable considerar y teniendo en cuenta los requisitos indispensables de una noticia. Estos son:

Actualidad

Un suceso para ser noticia debe tener **actualidad**. Es decir, ser algo que acaba de ocurrir. Y en esto reside fundamentalmente la diferencia entre Historia y Periodismo, ya que la Historia se ocupa de sucesos ocurridos hace mucho tiempo. Una noticia tiene una vigencia de minutos (radio y agencias de noticias); horas (televisión) y un día (diarios). Si una noticia se da luego de esa vigencia – en inglés se dice *deadline*– ya resulta un *refrito*, en el argot periodístico. Es decir, algo ya conocido y sabido.

Novedad

Pero el suceso debe tener **novedad**. Es decir, el suceso tiene que haber ocurrido por primera vez. O si vuelve a ocurrir debe mostrar facetas nuevas. De no ser así entonces perderá su valor noticioso. Por ejemplo, un embotellamiento vehicular producido por un semáforo en mal estado. Cuando se informa por primera vez puede ser una noticia impactante. Pero si el embotellamiento persiste por días, entonces el suceso irá perdiendo impacto, novedad. Esto explica porqué en periodismo lo reiterativo no interesa.

Interés general

Es el requisito más importante para fortalecer y ejercitar el sentido de la noticia.

No todos los sucesos, pese a ocurrir en el día y mostrar novedad, son dignos de cobertura periodística. Para ello, deben mostrar tales características que provoquen el interés del mayor número de personas, como ya se ha indicado. Es decir, el suceso debe tener **interés general**. Y esta es la exigencia más decisiva para definir el valor noticioso de un suceso.

Como se sabe, tener la capacidad de determinar si un suceso tiene interés general es el requisito fundamental para un periodista. Y se ha reiterado que a eso se llama poseer **sentido de la noticia**.

Esa capacidad del periodística sentido de la noticia - es decir, la determinación del interés general del suceso - está más o menos latente, como se adelantó, en cada persona. Y puede ser desarrollado o perfeccionado, mediante el conocimiento de los factores que debe mostrar el suceso para ser interesante. Estos son los siguientes:

Prominencia

El primer factor es la *prominencia o popularidad* de los personajes que participan u ocasionan el suceso. Cuanto más prominentes y populares los personajes mayor interés tendrá el suceso. Algunos ejemplos: la llegada de Madonna a Lima tendrá más interés que la de Alejandra y la de ésta más que la de una cantante poco conocida. El suicidio de un desconocido tendrá menos impacto que el de una estrella televisiva. La declaración de un congresista cederá ante la del presidente.

Importancia

Otro factor es la **importancia** del suceso. La ley que crea la regionalización en el país, la firma del acuerdo final de paz con el Ecuador destacan por su importancia y trascendencia. Y aquí hay que hacer una reflexión entre importancia e interés, porque a veces se confunden. No todo lo importante es interesante. Por ejemplo, la promulgación de un dispositivo que favorecerá la exploración minera, puede ser muy importante para la economía del país, pero no necesariamente tendrá interés para el mayor número de personas. Esta precisión es muy

necesaria para no caer en una labor informativa trascendentalista, que podría ser poco interesante —de hecho lo es, por la experiencia al respecto—. Muchos fracasos periodísticos han tenido su explicación en esa tentación de guiarse más por la importancia que por el interés.

Proximidad

Un tercer factor es la proximidad del hecho o el suceso. Nos interesa más lo que está más cerca de nosotros. Un accidente en Lima interesará más a los peruanos que uno similar ocurrido en Quito. No así a los ecuatorianos. A este respecto, hay que indicar que hay dos clases de proximidades: la geográfica y la cultural. Esta última explica por qué un suceso ocurrido en París, Londres o Madrid interese más que otro similar ocurrido en Tegucigalpa o Belice. Y esto por la sencilla razón de que estamos más informados y enterados por distintos medios (cine; televisión, periódicos, novelas, etc.) de acontecimientos ocurridos en las ciudades europeas que en algunas latinoamericanas.

Magnitud

Un cuarto factor es la magnitud del hecho. Vale decir cuánto está involucrado en el hecho, cuantitativa y cualitativamente. Un accidente con un muerto interesará menos que otros con 50. Un temblor menos que un terremoto. Una lotería de mil dólares menos que otra de un millón. Un pequeño accidente del Papa que un atentado contra su vida.

Biblioteca de Letras
«Jorge Puccinelli Converso»

Circunstancia

Un quinto factor para determinar el interés general de la noticia es la circunstancia en que se produjo el suceso. Tiene mayor impacto que un corredor de autos muera en plena competencia, que en un accidente carretero cualquiera. Que un asalto se produzca a plena luz del sol, frente a una comisaría, que un asalto en la oscuridad en un sitio alejado. Que la princesa Diana muera, con su acompañante sentimental, al estrellarse su vehículo, manejado por un chofer beodo en una vía parisina, al ser perseguida por paparazzi, en lugar de, por decir una circunstancia, fallecer al rodar las escaleras de su palacio.

Interés humano

Otro factor del interés general es el caso humano que, por lo general, provoca emociones y hasta lágrimas en el público. En ocasiones motiva hasta

un gran espíritu de solidaridad. Se trata de la presentación de historias de personas que no gozan de prominencia periodística en el momento de la cobertura. Posteriormente, por la difusión del caso, pueden ser muy conocidas. Tal el caso de la humilde madre campesina que caminó decenas de kilómetros en la nieve para poder salvar a su bebito, con graves quemaduras. O del pequeño lustrabotas de 8 años que trabaja doce horas para poder ayudar a su madre enferma y hermanitos, abandonados por el padre.

Singularidad o rareza

Es el último factor de interés general. Se trata de noticias insólitas, desusadas, originales que provocan, por lo común, una sonrisa, mucha simpatía y no poca admiración y relax. Tal es el caso de los ganadores de grandes loterías, el de las localidades donde mandan y predominan las mujeres, el de la perrita que amamanta gatitos, etc. etc.

Hay que señalar que un suceso despertará mayor interés general si en él rigen varios de los factores descritos. Recordemos, por ejemplo, la muerte de la princesa Diana que conmovió a millones de personas en el mundo entero. En este episodio jugaron los siguientes factores: prominencia (era la mujer más famosa de su tiempo); la importancia (un hecho que afectaba a la realeza británica con alguna connotación religiosa y racial), la proximidad cultural (el hecho ocurrió en París); la circunstancia (ya descrita y la más importante en este caso); el interés humano (se trataba de una princesa enamorada).

«Jorge Puccinelli Converso»

Tres ejercicios

Para fortalecer y desarrollar el **sentido de la noticia** se puede practicar tres ejercicios. Son los siguientes:

- **Ejercicio de Jerarquización.**- Se considera noticias independientes, reales o imaginarias, y se trata de ordenarlas de acuerdo con su mayor o menor interés general. Es decir, colocando en el primer lugar la noticia más impactante, luego la que le sigue en interés y así, sucesivamente. Cuando se termine el ejercicio la última noticia debe ser la menos interesante.
- **Ejercicio de Selección.**- En todo suceso hay muchos detalles a considerarse, por lo que el periodista tiene que determinar a seleccionar qué

aspectos son los más interesantes. Este ejercicio capacita en esa habilidad. Se aplica sobre todo para las extensas exposiciones (mensajes a la nación, discursos, conferencias de prensa, declaraciones, comunicados, etc).

- **Ejercicio del Interés Creciente.**- Por lo general aborda casos imaginarios o inventados. Se trata de presentar un hecho o suceso muy elementalmente. Y luego, en varios pasos, ir agregando al hecho o suceso factores del interés general que provoquen una noticia del mayor impacto.

Conclusiones

1. No se debe confundir los sucesos con las noticias de los mismos.
2. Los hechos son los que pueden ser negativos, positivos, buenos o malos.
3. Las noticias sólo dan cuenta de los sucesos.
4. Las noticias deben interesar y tener un enfoque correcto.
5. Noticia e información son dos momentos distintos de un mismo proceso.
6. No todos los sucesos merecen cobertura periodística: sólo los que pueden interesar al mayor número de personas.
7. El sentido de la noticia permite determinar el interés de los sucesos.
8. Los periodistas deben tener un buen sentido de la noticia para tener éxito.
9. El sentido de la noticia se puede desarrollar y ejercitar.
10. Los factores del interés general de los sucesos facilitan la sólida formación del sentido de la noticia.

BIBLIOGRAFÍA

CBS NEWS: *Técnicas de las noticias en TV*. Trillas. México. 1968.

ESTREMADOYRO, Julio: *Periodismo de televisión*. Centro de Reproducción de Documentos de la USMP. Lima. 2000.

FANG, Irving: *Noticias por televisión*. Ediciones Marymar. Buenos Aires. 1977.

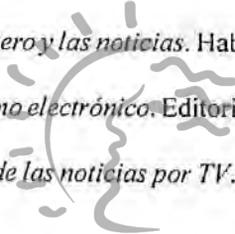
FOX, William: *Writing the News: Print Journalism in the Electronic Age*. Nueva York. Hastings House, 1987.

NIELANDER, William: *Práctica de Relaciones Públicas*. Hispano Europea. Barcelona. 1973.

PORTER, Philip: *El Reportero y las noticias*. Habana Cultural. Cuba. 1943.

WOOD, William: *Periodismo electrónico*. Editorial Letras. México. 1969.

YORKE, Ivor: *La técnica de las noticias por TV*. Focal Press. 1991.



Biblioteca de Letras
«Jorge Puccinelli Converso»

Fotografía Documental en los ambientes histórico-religiosos de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos

OSCAR PACHECO ROMERO

Departamento Académico de Comunicación Social

La *Fotografía documental* se nutre de imágenes de vestigios culturales, artísticos y científicos de épocas pasadas y como una máquina registradora enfila su ojo fotográfico en dirección del mundo antiguo, grabando esos escasos remanentes para su preservación infinita y salvaguarda el patrimonio cultural, difundiendo valores a una sociedad civilizada. Este mundo de vestigios históricos, en una época actual, parece estar amenazada por el infortunio, por el saqueo y el hurto por bandas especializadas.

La irremediable pérdida de los bienes y objetos artísticos se produjo también en épocas de cruenta guerra. Los bienes de la Universidad Mayor de San Marcos fueron afectados sin que algún defensor pudiera hacer algo. Por ejemplo, entre muchas otras riquezas sustraídas encontramos varias copas de oro, un valioso reloj de arena, una campana de plata grabada en el año 1550, obsequio a la Universidad por el rey de España, Carlos V, que fueron retiradas de los claustros por la soldadesca chilena que en orgía sangrienta celebraba a su manera los triunfos de la guerra del Pacífico, en 1880.

Hoy tenemos réplicas que finamente reproducen las características de los objetos perdidos, actualmente en el Rectorado. Las fotografías de las réplicas permiten, sin embargo, el conocimiento real de los obsequios y su posterior inclusión en la historia sanmarquina.

La Fotografía Documental también se nutre de la soledad de los campos entibiados por el cálido sol de la puna, orienta su mira a la faena comunitaria; se dirige a los terrenos de la industria moderna, apoya la industria de turismo, y avanza en la ilustración de las ciencias futuristas. En este sentido la actividad documental se desplaza con libertad hacia el pasado, en el presente y futuro. Pero al actuar en el pasado histórico rescata las imágenes, las eleva al terreno de la actualidad y las pone al servicio de las generaciones presentes.

Las imágenes documentales enriquecen el saber, rescatan los valores y afianzan la identidad. Dan apoyo al plano educativo graficando obras de consulta, textos escolares y universitarios, diccionarios ilustrados y libros especializados. En la televisión es ampliamente conocida la labor del *cine documental* y su difusión de la arqueología, biología e historia, además del arte y de otras ciencias.

En el año 1994 fui encomendado por autoridades sanmarquinas para fotografiar los ambientes históricos y riquezas artístico-culturales de la universidad; así pude enterarme que en la pinacoteca las pinturas en reserva yacen en ambientes oscurecidos por el paso del tiempo. Los retratos al óleo de los primeros rectores y personajes relacionados con la vida académica sanmarquina, con la teología, las artes y la jurisprudencia, de los siglos XVI, XVII y XVIII, están depositados en una zona de almacenamiento donde apenas ingresa la luz del día como medida que salvaguarda la naturaleza policroma de las pinturas. Algunos retratos muestran sin embargo el oscurecimiento propio del paso de los siglos que esconde los rasgos fisonómicos y el color de las vestimentas del personaje bajo una capa negruzca, que a modo de barniz muy oscuro oculta la verdadera apariencia del personaje retratado. Producido el oscurecimiento resulta difícil pronosticar las facciones verdaderas del personaje salvo un tratamiento de retoque que puede partir de una fotografía tomada previamente en las décadas finales del siglo XIX, o en el XX. De no ser así y al no haber un registro de la verdadera apariencia se presentan momentos difíciles para el restaurador que podría terminar en una especie de acrobacia mental para replantear la verdadera fisonomía. Es también el efecto del *smog* urbano, la contaminación ambiental, los gases liberados por el parque automotor en calles y avenidas de la gran Lima, sumándose negativamente los humos de fundiciones, fábricas e industrias instaladas en el perímetro urbano; es poco lo que se puede hacer para detener este proceso químico irreversible en los estratos superficiales y profundos de las capas de óleo. Las pinturas del Convenio de Santo Domingo, en el centro de Lima, y los tesoros bien conservados del Convento de Santa Catalina, de la ciudad de Arequipa muestran también los efectos del envejecimiento.

Es aquí donde surge como medida providencial la técnica de la restauración, del retoque y de la conservación, que convertidas en ciencias aliadas del arte creativo pictórico intervienen en justo tiempo para retomar el estilo del original para imprimirle un sello de autenticidad. Así, en estado remozado lucen muchas pinturas para el visitante de las galerías sanmarquinas donde aprecia el retrato en su fresco estado como acabado de pintar.

El trabajo de copiado del cuadro por un experto, imitando estilo y gama cromática del original se emplea para preservar el cuadro original como se puede observar en museos de otros países, donde también se acostumbra copiar cuadros para la venta.

La práctica fotográfica documental puede intervenir para duplicar en película blanco y negro, y en colores, cuadros de personajes importantes, conservando la autenticidad del cuadro. Y es sobre este punto donde se acentuará el tema del presente escrito.

La copia de un cuadro pictórico por medio de la cámara fotográfica *convencional* implica la ubicación de la cámara frente a frente al lienzo, guardando un paralelismo de la máquina con la superficie del cuadro. Lo que se tiene en mente es que el trabajo conduce a la obtención de una toma fotográfica que pueda ser empleada para su difusión cultural porque existe riesgo de pérdida del cuadro bien sea por el paso del tiempo cubriéndose de la capa negruzca descrita, o por un voraginoso incendio, desastre natural, o por acto delincencial. Por eso el copiado fotográfico conservará el estilo, composición, color, para su publicación en textos de arte, enciclopedias, diccionarios, etc. Mientras tanto el cuadro original permanece en su país de origen celosamente vigilado, y la toma fotográfica permite su difusión en los países del mundo occidental. La misma labor cumple la cámara *digital*.

Para un copiado perfecto se requiere que el lente de la cámara apunte al centro geométrico del cuadro debiendo estar la cámara a la misma altura del centro. El lente gran angular no es empleado frente a cuadros individuales porque puede alterar la perspectiva del cuadro, descuadrando el marco propiamente dicho, prefiriéndose el lente normal en los espacios amplios cuidando de diagramar adecuadamente para lograr amplia profundidad de campo. Sin embargo en la foto inferior fue adecuado el uso del lente gran angular ($F= 24$ mm.) obteniendo nitidez en los cuadros y elementos arquitectónicos. Se trata de un toma de conjunto del Salón Capitular (Convento de Santo Domingo, Lima).

La toma de naturaleza *descriptiva* del recinto histórico justifica el empleo del granangular.

La importancia de las fotografías publicadas nos trae a la memoria que fue en el Salón Capitular donde en el año 1551 fue fundada la Universidad Nacional Mayor de San Marcos; ahí se dictó la primera clase de Teología, época en que la universidad tenía dos facultades, Teología y Artes (hoy letras).



FOTO 1: *Salón Capitular. Convento de Santo Domingo, Lima. Ahí se fundó en 1551 la Universidad de San Marcos.*

La foto 1 denota amplia profundidad de campo por el uso del lente granangular y porque se empleó diafragma $f/11$. Un lente más corto, por ejemplo de $F=20$ mm. hubiera abarcado mucho más del recinto y la toma hubiera gozado de una mayor capacidad descriptiva.

En la parte superior del púlpito que se encuentra en el centro de la capilla apreciamos un pequeño retrato al óleo de Santo Tomás de Aquino (Patrono de las universidades de América, como nos explicó una guía de turismo en reciente visita al claustro). Se trata de un cuadro de 30 x 40 centímetros que solamente puede ser fotografiado desde unos 12 metros de distancia con un lente zoom teleobjetivo (zoom 70-300 mm.) para no crear distorsión en las medidas del cuadro.

La foto 2 fue captada con luz natural pero se tuvo que emplear exposición prolongada para la película ($V=3$ segundos) por cuanto que en el claustro histórico el ingreso de luz es escaso. El diafragma $f/8$ aseguró nitidez en los contornos de la fotografía.



FOTO 2: *Retrato de Santo Tomás de Aquino en el Salón Capitular del Convento de Santo Domingo, Lima.*

Biblioteca de Letras

«Jorge Ruccinelli Converso»

El mismo zoom teleobjetivo fue empleado para fotografiar la pintura mural en el techo o bóveda de la Capilla de la Virgen de Loreto, del ex-convictorio de San Carlos (Casona de San Marcos). Para que el nivel de nitidez no decayera se empleó un diafragma $f/11$ estando la cámara apoyada en el trípode. El lente largo es empleado por el documentalista cuando el cuadro se encuentra colgado a gran altura, cuando es imposible acercarnos, y también cuando deseamos reproducir un detalle significativo, el rostro de un personaje, por ejemplo.

En la foto 3, la toma con cámara convencional recogió el detalle del inmenso mural a través del zoom en posición 300 milímetros. Se empleó la escasa luz diurna de la Capilla por lo que también fué necesario una prolongada exposición de película de 4 ó 6 segundos.

El trabajo fotográfico documental en museos, pinacotecas, conventos, monasterios y galerías de arte se efectúa con película negativa en colores y



Foto 3: *Detalle del mural existente en la bóveda de la Capilla de la Virgen de Loreto, ex-convictorio de San Carlos (Casona de San Marcos).*

película para transparencia en colores, de sensibilidad mediana, por ejemplo, 100 ISO y 400 ISO. Se da preferencia a la película de slides cuando se trata de impresión en libros de arte, catálogos, enciclopedias, afiches, trípticos, etc., por ejemplo Kodak Elite Chrome 100 ISO para transparencias en colores. Si deseamos fotos en blanco y negro podemos emplear la película Kodak Professional T 400 CN.

En conclusión, la labor documental se realiza a *gran distancia* (en el caso de las pinturas de la bóveda de la capilla de la Virgen de Loreto). La visión documental es también *panorámica*, como en el caso del Salón Capitular. También le interesa una visión muy *cercana* para resaltar pequeños detalles, no captados a simple vista. Nos referimos a la fotografía del manuscrito que no sólo evoca la idea estampada en letras sino también la caligrafía y el ritmo de la escritura.

En la foto 4 corresponde a un manuscrito del sabio Antonio Raimondi quien a su paso por la ceja de la selva peruana en 1,861 recolectó una mariposa, habiendo trazado con su propia letra una anotación en el sobre de papel

Bond en cuyo interior se halló el insecto disecado. Para el efecto, acoplé a la *cámara convencional* un macrolente de $F = 55$ milímetros para realizar una macrofotografía cuya operación resultó exitosa produciendo nitidez en la superficie del sobre y en el manuscrito. El ejemplar citado pertenece a la colección entomológica del Museo de Historia Natural, de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, que gentilmente la mostró. En un clima de seguridad y cumpliendo con todas las condiciones de protección que el Museo exige en este caso único, pude efectuar el registro específico que engalana a la Universidad de San Marcos por poseer las riquezas artísticas más destacadas en el ámbito latinoamericano.



FOTO 4: *Macrofotografía de un sobre con escritura de puño y letra del sabio Antonio Raimondi, propiedad del Museo de Historia Natural de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos.*



Biblioteca de Letras
«Jorge Puccinelli Converso»

La idea de naturaleza en Aristóteles

ANÍBAL CAMPOS RODRIGO
Departamento Académico de Filosofía

1. Introducción

El vasto pensamiento aristotélico, complejo y diverso, es un motivo tan atrayente por su vigor y su sistematicidad, cuando no también por las dificultades que presenta a la comprensión de lo que efectivamente sostuvo acerca de los diversos objetos de su investigación.

Por su vastedad y complicación, han tenido que ocuparse de su comprensión personalidades que han hecho época al constituirse en especialistas del pensamiento aristotélico. Temáticas como la vida animal y vegetal, del alma, del cielo, de las ideas, de la física, tocadas por su indagación nos han llegado como una imperecedera muestra de la gran inquietud humana por conocer y explicar la existencia y el modo de existencia de las cosas.

De entre la espesura de ese pensamiento aristotélico nos ha atraído de manera particular su *concepción de la naturaleza* que no salta a la vista, sino que más bien se nos aparece un tanto escondida, un tanto huidiza, un tanto incapturable. Encontramos una reflexión, un análisis que va de un punto en punto como si sostuviera «esta es la naturaleza», para luego sugerimos que «esa parecer ser» pero que «no sería» porque naturaleza es, y cuando parece que nos está dando su definición de la misma, nos sugiere que naturaleza es otra cosa distinta. Así, pues, trataremos de hacer un seguimiento de sus sugerencias, fallidas, hasta presentar lo que nos parece su *definición de naturaleza*, a riesgo de que aún sin ubicar su efectiva concepción de naturaleza, *maxime* si tenemos ante nosotros la sugerencia de Ross que afirma que «La Física» se presenta como «La ciencia de la naturaleza» pero que no propone al comienzo ninguna explicación de lo que se entiende por naturaleza»¹.

¹ Ross, W. David. *Aristoteles*. Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1975, p.95.

Para nuestro cometido, el dar con «la idea de naturaleza en Aristóteles», seguiremos la exposición de Aristóteles en su *Física*, en el estudio de Aristóteles hecho por David W. Ross, en la presentación de pensamiento físico de Aristóteles hecha por Jean Brun y de manera tangencial por las líneas agresivas contra Aristóteles de Theodor Gomperz en su obra *Pensadores Griegos (I-II)* y aunque no llegáramos con éxito a concluir el empeño, sin embargo quedará en el haber de uno el haberse adentrado en el conocimiento del complejo y rico razonamiento de la Cumbre Griega que fue Aristóteles.

II. La Naturaleza según los pre-aristotélicos

Por la referencia que Aristóteles hace a pensadores anteriores parece que el empeño de establecer qué es la naturaleza fue una preocupación ya anterior al propio Aristóteles. Cabe recordar que los primeros filósofos y científicos griegos lo son por tratar de investigar el cosmo, por lo que fueron llamados cosmólogos o también fisiólogos dado que al Cosmos también lo nombraban con el nombre de *fisis* (φύσις).

Tenemos, pues, que anteriormente a Aristóteles ya se ha tratado de decir qué es la naturaleza. Para unos, tal como lo recuerda éste, la *naturaleza* parecía ser: «aquello que en principio constituye cada cosa y que es esencia o por sí mismo informe; es decir, carente de forma»², y que pese a la modificación continua «impuesta por la forma y por el arte» continuaba siendo la misma (es decir la naturaleza). «Jorge Puccinelli Converso»

Según tal concepción, dice Aristóteles: «dicen unos filósofos que la naturaleza de las cosas es la tierra y otros que es el fuego, otros que es el aire, otros que es el agua, otros que son varios de esos elementos juntos, otros en fin, que son todos ellos juntos a la vez»⁴, «y que uno cualquiera de estos seres debía ser eterno, ya que ellos no poseían el cambio por sí mismos, mientras que los demás se producían y parecían infinito número de veces»⁵.

Aquí Aristóteles ha pasado revista a la concepción de naturaleza en sus antecesores. Donde para Thales la naturaleza sería el agua, para Heráclito el

² ARISTÓTELES. *La Física* (Traducción de A. Samaranch), Madrid, Editorial Aguilar, p. 588.

³ *Ibíd.*, p. 588.

⁴ *Ibíd.*, p. 588.

⁵ *Ibíd.*, p. 588.

fuego, para Anaxímenes el aire, para Empédocles la tierra, el agua, el aire, el fuego en conjunto, presentación que Aristóteles lo hace en su *Física* y en su *metafísica*.

Pero además Aristóteles vería que en la concepción de los filósofos anteriores a él está presente la idea de que la naturaleza de las cosas, enfatiza Ross, es la presencia de «los contrarios como, primeros principios. Raro y denso, sólido y vacío, ser o no ser, alto y bajo, adelante y atrás, recto y curvo»⁶. La Naturaleza para los pre-aristotélicos serían, pues, los llamados y primeros principios, (o simplemente el principio), a partir de los cuales surgen las cosas, la variedad de las cosas en número y en cualidades; pero como sugiere Ross, Aristóteles no acepta que sean la naturaleza.

III. Los determinantes de las cosas

El mundo es un mundo poblado de cosas. ¿Pero cómo es que están allí las cosas?, ¿Siempre estuvieron allí las cosas tal y como están?; aquí Aristóteles va a señalar que están allí pero a partir de una composición. En tal composición interviene el «sujeto» que es aquello con que se hacen cosas, la semilla da plantadas, da animales; ese sujeto está como la materia-sujeto; es decir, como la materia con que se hacen cosas⁷.

Ahora bien, dice Aristóteles: «llamo, en efecto, materia al primer sujeto de cada cosa y cada ser, a partir del cual sujeto, como de un elemento constitutivo, se hace o viene a ser algo y no de manera accidental»⁸. En la composición de las cosas está la materia como su componente sin la cual no podría llegar a ser la cosa.

Pero si bien la materia es un componente imprescindible en el ser de las cosas, «sin embargo no es el único que concurre en la constitución de las mismas. Está, además, la forma o modo de estructura de una cosa por ejemplo un animal [que] es justamente aquello en virtud de lo cual ella se mueve, crece, cambia y llega al reposo al término de su movimiento. É inversamente, el poder de moverse, crecer y modificarse en un sentido determinado, constituye precisamente la forma o el carácter de cada cosa»⁹, dice Ross. Esto es, que en constitución

⁶ Ross, W. David. *op. cit.*, pp. 96-97.

⁷ ARISTÓTELES. *OP. cit.*, p. 584.

⁸ *Ibid.*, p. 587. Cursiva mfa [A.C.]

⁹ Ross, W. David. *Op. cit.*, p. 102.

concorre también la *forma* como por ejemplo en la estatua. Aquí encontramos bronce con una determinada organización estructura o figura, de donde la estatua ya no es solamente el bronce sino además una forma junto a la materia bronce; la estatua, la cosa estatua es estatua por estar en ella la materia (bronce) y la forma (figura determinada).

Mas Aristóteles indica que para que la estatua esté como tal estatua ha de entrar en su composición la finalidad y fin. La finalidad será: «aquello de cara a lo cual tiene lugar el movimiento o la causa final»¹⁰, a lo que debe llegar el destino, antes de que haya llegado efectivamente; la cosa estatua antes de ser la estatua real será la estatua *causa final* y la causa será la forma (estatua determinada) que ha de llegar a tener la materia bronce, en cuanto ésta es todavía la materia bronce; el fin será «el término»¹¹, el acabamiento, lo realizado, lo constituido (la estatua real). Y junto a estos constituidores de la cosa estatua ha de haber intermediado (o deberá intermediar) «una *causa eficiente* que obra teleológicamente»¹² entre la materia bronce y el fin (la forma alcanzada) guiada por la causa final.

Tales serían los constituidores de las cosas. De donde tenemos que las cosas que encontramos o que están allí, están allí a partir de su proceso de constitución. Proceso que se efectúa con la intervención de lo que llama Aristóteles *las causas*, cuya definición genérica da diciendo que causa es «aquello a partir de lo cual algo se hace y produce, de manera que permanece en el ser producido como inmanente»¹³. Las causas son así componentes de las cosas. Las causas más básicas serían la causa materia y la causa forma. La materia en tanto que «es el medio de alcanzar este fin»¹⁴, ¿Cuál fin? la forma estatua, v. gr., como resume Ross, y la forma que se presenta como la causa final y fin; que exige la presencia de la causa eficiente que actualizará lo que está en potencia. Aristóteles insinúa a estas causas como la naturaleza¹⁵. Estas causas serían como principios a partir de los cuales se constituyen las cosas.

¹⁰ ARISTÓTELES. *Op. cit.*, p. 584.

¹¹ *Ibid.*, p. 590. (También Ross. *Op. cit.* 106). El fin será la cosa constituida.

¹² *Ibid.*, p. 600. Cursiva mía [A.C.].

¹³ *Ibid.*, p. 591.

¹⁴ ROSS, W. David. *Op. cit.*, p. 106

¹⁵ ARISTÓTELES. *Op. cit.*, pp. 589, 590, 600.

IV. LA NATURALEZA Y LAS COSAS

En el libro segundo de su *Física*, Aristóteles trata de modo específico sobre la naturaleza, allí nos presenta su distinción de las cosas en cosas materiales y no materiales. Naturales, nos dice, son aquellas que «existen por naturaleza»¹⁶. Y no naturales aquellas que no existen por naturaleza, es decir, «por diversas causas»¹⁷ distintas de la natural y reza a pie de página la nota que dice de estas últimas que son: «la actividad práctica y poética del hombre y, por otra parte, la suerte y el azar»¹⁸. Las cosas naturales, aquellas que están constituidas de modo natural; y las no naturales que se han constituido por la intervención de la acción humana, del azar y la suerte, intervenciones accidentales a diferencia de la natural que sería, como sugiere Ross, «Esencial»¹⁹.

1. Sentidos en que se entiende naturaleza

Aquí pasaremos revista a los sentidos en que, sugiere Aristóteles, se podría entender *naturaleza*. Así, en un sentido, naturaleza se entendería como: «La materia-sujeto (componente) de cada ser, que posee en sí misma el principio del movimiento y del cambio»²⁰, en donde en parte la naturaleza sería la materia. En otro sentido, naturaleza sería: «La forma y la esencia que entra a formar parte de la definición. Pues igual que llamamos arte a lo que es conforme a las normas del arte y es artificioso o artificial, también se llama naturaleza a lo que es conforme a ella [a la naturaleza] y es natural. En efecto, lo que potencialmente es carne o hueso no posee todavía su propia naturaleza, mientras no haya recibido la forma, que integra su propia definición -es decir, la que empleamos para decir qué es la carne o qué es el hueso-»²¹ en donde la naturaleza sería la forma.

En otro sentido: «La naturaleza podría ser la figura y la forma de aquellos seres, que tienen en sí mismos el principio del movimiento y del cambio, forma y figura que son separables a no ser por medio de la definición»²², por

¹⁶ *Ibid.*, p. 587.

¹⁷ *Ibid.*, p. 587.

¹⁸ *Ibid.*, p. 587.

¹⁹ Ross, W. David, p. 238.

²⁰ ARISTÓTELES, p. 588.

²¹ *Ibid.*, p. 588-589. Cursiva mía [A.C.].

²² *Ibid.*, p. 589.

medio del pensamiento, en donde la naturaleza sería la forma y la figura de los seres naturales.

En otro sentido: «La naturaleza es una causa, y con toda exactitud, una causa eficiente que obra teleológicamente»²³, por lo cual la naturaleza como causa eficiente, según Aristóteles, es la que hace plantas de semillas, o también hijos de semen, etc.

En otro sentido: «La naturaleza es un fin y una causa final. Pues el fin de aquellas cosas, cuyo movimiento, por ser continuo, tiene algún fin es el término y aquello de cara a lo cual tiene lugar el movimiento o la causa final»²⁴.

2. *Naturaleza y elementos*

Tales presentaciones acerca de lo que puede ser la naturaleza están vinculadas a la existencia de las cosas y de modo estricto a las cosas que Aristóteles llama cosas naturales. Más, tales cosas naturales están constituidas con, de un modo o de otro, de lo que los primeros filósofos llamaron los elementos o principios como el agua, el fuego, el aire, la tierra, las homeomerías, los átomos y vacío, el apeiron; pero Aristóteles al parecer no admite que tales elementos puedan ser considerados naturaleza, en el mejor de los casos la mayoría de ellos serían agrupados en lo que él llama la naturaleza materia-sujeto de cada cosa. Al parecer Aristóteles concede a la materia algún rango de naturaleza pero en tanto y en cuanto ella está asociada en la composición de una cosa; aspecto, este, que veremos adelante.

«Jorge Puccinelli Converso»

3. *Naturaleza principio de...*

Lo que parece de manera explícita en Aristóteles acerca de qué cosa sea para él naturaleza lo podemos seguir en su diferenciación o clasificación de las cosas. Así, pues, existen cosas de dos grandes clases: 1) aquellas que no son naturales, dado que no existen por naturaleza sino por la acción humana, el azar y la suerte²⁵.

Mientras que 2) la clase de las cosas naturales lo son por existir por naturaleza. Aquí naturaleza es concebida como un principio. ¿Y qué caracterizaría a

²³ *Ibid.*, p. 600.

²⁴ *Ibid.*, p. 590.

²⁵ *Ibid.*, p. 587.

un principio?, Ross nos presenta la siguiente caracterización; dice del principio o de los principios:

«1) Que no deben engendrarse uno de otro ni ser engendrados por otras cosas, y

2) Que todas las otras cosas deben ser engendradas por ellos»²⁵; que además deben ser finitos (reducidos) de lo contrario no podría el Ser ser conocido, pues sería incongnoscible, enfatiza Ross y agrega que los principios de Empédocles no son primarios, pues: «ninguno de los cuatro es *primario, original, inmutable*; todos se transforman unos en otros siguiendo un ciclo»²⁷; la naturaleza sería, pues un principio tal como lo anuncia Aristóteles cuando sostiene que las cosas naturales, son naturales por existir por naturaleza y que lo son por naturaleza al «poseer en sí mismas un principio de movimientos y de reposo»²⁸, y este principio de movimiento y reposo ha de estar en la cosa misma para que ella exista naturalmente, líneas adelante presenta otra expresión en la que indica que la naturaleza es un principio de movimiento o reposo que se encuentra inherentemente en las cosas naturales cuando expresa que: «Y sólo en la medida en que la naturaleza es un principio, la causa de que aquello que ella constituye primariamente se mueva y repose, por sí mismo y no de forma accidental, es ella misma»²⁹. Así, pues, la naturaleza es un principio de movimiento y de reposo y en la medida que las cosas lo tengan en sí mismas serán naturales, pero han de tenerlo esencialmente y no accidentalmente. Accidentalmente han de tenerlo aquellas cosas que se mueven o reposan por un principio de movimiento o reposo venido de fuera, de otros.

Biblioteca de Letras

«Jorge Puccinelli Converso»

¿Qué cosas tienen naturaleza en sí esencialmente y qué cosas no y sólo accidentalmente? Dice Aristóteles: «Existen por naturaleza los animales y sus partes, las plantas y los cuerpos simples como la tierra, el fuego, el aire y el agua»³⁰, respecto de las primeras; y que aquellos «seres que se hacen o devienen [donde] ninguno de ellos tiene en sí mismo el principio eficiente de su propia producción, sino que algunos seres lo tienen en otros y fuera de sí mismos, como, por ejemplo, la casa y cualquier otro ser de los que son fruto de una manufactura o una fabricación; otros lo tienen en sí mismos, pero no de manera

²⁶ Ross, W. David, p. 97.

²⁷ *Ibid.*, p. 156.

²⁸ ARISTÓTELES, p. 587. Cursiva mía [A.C.]

²⁹ *Ibid.*, p. 588.

³⁰ *Ibid.*, p. 587.

³¹ *Ibid.*, p. 588.

esencial y por sí; y estas son todas aquellas cosas que accidentalmente pueden llegar a ser causas respecto de sí mismas»³¹, respecto de las segundas. La naturaleza, pues, en lo visto hasta el momento es un principio de movimiento y de reposo que tienen las cosas que son naturales o por naturaleza. Donde la naturaleza es «siempre una especie de sujeto y radica en éste»³².

4. Naturaleza y movimiento

Ahora bien este principio de movimiento, ¿como se presenta?, Aristóteles señala que en las cosas que lo poseen se presenta en «unas bajo la relación de lugar, [en] otras en el aspecto del aumento o la disminución, [en] otras bajo el aspecto de la alteración»³³. Aquí tendríamos que el principio de movimiento, que es la naturaleza, se presenta de varias maneras en las varias cosas naturales. Más adelante Aristóteles nos amplía su exposición del movimiento diciendo: «por ejemplo el *movimiento* de lo que es susceptible de alteración; y el movimiento de lo que puede aumentar, y no menos el de lo opuesto, es decir, de lo que es susceptible de disminución — pues no hay un hombre común que abarque ambos procesos —, es el *aumento y la disminución*; y el movimiento de aquello que posee la potencialidad de nacer y morir es el *nacimiento y la muerte*; finalmente, el movimiento de lo que es susceptible de traslación, es la misma *traslación*»³⁴. Aquí podemos notar que el movimiento se presenta en clases de movimiento, donde además de *movimiento* es el *movimiento de algo y no movimiento en sí* (sin algo, fuera de algo).

Hay un detalle interesante que Aristóteles nos presenta en relación a la naturaleza, el de que puede haber naturaleza y naturalezas; éstas no exactamente iguales a la primera, cuando dice: «Se sigue de todo lo que precede, que la *naturaleza primera*, la naturaleza propiamente dicha, es la *esencia de los seres*, que tienen en sí y por sí mismos el principio de su movimiento. La materia no se llama en efecto naturaleza, sino porque es capaz de recibir en sí este principio, y la generación, así como el crecimiento,... Y este principio del movimiento de las cosas naturales reside siempre en ellas ya sea en potencia, ya en acto»³⁵ esta naturaleza primera sería la naturaleza esencial.

Más, Aristóteles ha dicho que las cosas naturales lo son poseer intrínsecamente un principio de movimiento y reposo, así la naturaleza sería también prin-

³² *Ibid.*, p. 588.

³³ *Ibid.*, p. 587.

³⁴ *Ibid.*, p. 602. Cursiva mía [A.C.]

³⁵ *Ibid.*, Metafísica. Lima, Editorial Universo, 1972, Tomo I, p. 99. Cursiva mía [A.C.]

cipio de reposo, donde éste es «privación del movimiento, y no puede explicarse sino por el movimiento de que es privación»³⁶; la naturaleza como principio de reposo no significa, nos resume Jean Brun, que sea «lo contrario sino la privación de movimiento; *el reposo es el estado de lo que no se mueve ya*, o de lo que no se mueve aún, o de lo que no puede moverse»³⁷ y de este modo se puede entender que hayan cuerpos o seres que «*de no haber algo que lo impida (son) llevado(s) a su propio lugar*, unos hacia arriba, otros al contrario, hacia abajo» como indica Aristóteles³⁸. Los seres naturales que se mueven o reposan por sí mismos lo hacen por poseer naturaleza, esto es, por poseer el principio de movimiento y de reposo esencialmente y no por accidente.

V. Naturaleza y generación

La naturaleza concebida como principio de movimiento (y de reposo) que está presente como sujeto constituido de las cosas (o seres) que son naturales permite llegar a relacionar movimiento con generación, naturaleza con generación. Pues la misma palabra naturaleza ($\phi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma$) tal como nos alcanza el término Jean Brun³⁹ viene de la palabra « $\phi\acute{\upsilon}\omega$ » que significa «crecer»⁴⁰ que se asociaría con génesis.

Hagamos un seguimiento de los lugares en que encontramos puntos en su pensamiento para tal conexión.

Así, allí donde nos dice Aristóteles «ahora bien estas cosas existen por obra de la naturaleza, como afirmarían aún (= aún) los mismos que niegan su finalidad. Luego el existir y venir a ser con un fin determinado, es algo inherente a todos los que se hacen o existen por obra de la naturaleza»⁴¹, podemos notar que naturaleza es concebida como aquello que hace que las cosas (determinadas cosas) lleguen a ser tales cosas, la naturaleza es presentada como fuerza generadora de acuerdo a un fin. Tal condición generadora es mencionada por Ross cuando cita a Aristóteles diciendo que: «..., por ejemplo, en la producción «por naturaleza» (es decir, dice Ross, por el poder generador inherente al macho de

³⁶ BRUN, Jean. Aristóteles y el liceo. Buenos Aires, EUDEBA, 1963, p. 98.

³⁷ *Ibid.*, p. 28. *Cursiva mía* [A.C.]

³⁸ ARISTÓTELES. *Física Op. cit.*, 615. *Cursiva mía* [A.C.]

³⁹ BRUN, Jean. *Op. cit.*, 28.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 28.

⁴¹ ARISTÓTELES. *Física Op. cit.*, 598. *Cursiva mía* [A.C.]

seres monstruosos que no están de «acuerdo con la naturaleza» puesto que la forma suministrada por el macho no llega a dominar la materia provista por la hembra»⁴², donde la naturaleza aparece componiendo al macho como una característica propia que le hace ser macho generador. O allí donde Aristóteles dice: «Queda, pues, claro que la *naturaleza* es una causa, y con toda exactitud, una *causa eficiente* que obra teleológicamente»⁴³, como *causa eficiente*, la naturaleza es, según Aristóteles, la que hace plantas de semillas, por ejemplo, o también hijos de semen, etc. y de este modo la naturaleza es principio de generamiento, generación, producción de una cosas a partir de elementos primarios.

La naturaleza, en la medida que es concebida como principio de movimiento, puede ser concebida como naturaleza generadora, generadora de movimiento, por ejemplo, por el cual pueden las semillas dar lugar a las plantas, los padres dar lugar a los hijos; la generación como desenvolvimiento, como la actualización de aquello que está en potencia. Pero aquí podríamos hallarnos con una serie de interrogantes acerca de la relación entre naturaleza y generación.

VI. La Naturaleza ¿es distinta de generación?

Aquí trataremos de mostrar una reflexión acerca de problemas que rodean a la idea de naturaleza en Aristóteles.

Así, naturaleza está definida como «principio de movimiento y de reposo» de las cosas en las que ella está esencialmente. O también como «principio de movimiento y de cambio...»⁴⁴. O en otro modo como inherencia de las cosas cuando dice Aristóteles: «por otra parte, se llaman naturales o según la naturaleza todas las cosas dichas y todas aquellas que por sí mismas o esencialmente las constituyen o integran»⁴⁵, donde la naturaleza es inherente a algo (a las cosas naturales). La naturaleza es principio de movimiento, de generación, de reposo, de subir o bajar, etc; pero aquí las ciertas dificultades.

Si la naturaleza es principio de movimiento, se podrá decir luego que la naturaleza es igual o no al movimiento de que es principio. Si fuera igual al movimiento, y siendo el movimiento la naturaleza tendría que no existir por otro

⁴² Ross, W. David. Op. cit., 114.

⁴³ ARISTÓTELES. *Física* Op. cit, 600. Cursiva mía [A.C.]

⁴⁴ *Ibid.*, p. 601.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 588.

porque de lo contrario ya no sería un principio primario sino derivado. Pero si fuera distinto del movimiento, entonces ¿qué sería exactamente la naturaleza?; algo distinto de que es principio.

Si la naturaleza es principio de reposo, sería igual al reposo y en consecuencia el reposo. Pero si esto fuera así la naturaleza como principio de movimiento desaparecería, y si esto sucediera ya no sería principio primario, pues reposo se define como «privación de movimiento», de donde siendo la naturaleza reposo ya no podría ser principio de movimiento. La naturaleza tendría que ser distinta de reposo y si esto es así ¿qué sería exactamente la naturaleza?; algo distinto del principio que es.

Ahora cuando Aristóteles dice, hablando del movimiento, que «el acto de aquello que existe en potencia, precisamente en cuanto es tal potencia, es el movimiento»⁴⁶, nos presenta el *acto* como distinto de la *potencia*. Aquí podríamos decir: Qué la *potencia* es el estado de reposo y el *acto* el estado de movimiento. Pero si fuera la potencia, la naturaleza sería otra cosa distinta de movimiento, con lo cual no podría ser el principio del *acto* (o movimiento), dado que el reposo es la privación de movimiento; pero si es principio de movimiento (acto) y de reposo (potencia) y no es igual a ellos, entonces tiene una cierta existencia autónoma; pero si esto es así ¿qué exactamente sería la naturaleza?, algo distinto de la potencia (o reposo) algo distinto del acto (o movimiento).

Si la naturaleza siendo principio de movimiento (y generación), y de reposo no es ni movimiento, ni la generación ni el reposo ¿Qué es, que no siendo aquello que provoca, o determina, sin embargo puede ser un principio, su punto de partida, su compositor?

Podríamos aquí sospechar que la naturaleza, *principio de*, sin ser aquello que, como tal principio, determina, no resultaría siendo otra cosa que ¿El primer motor? Quizás nuestras incertidumbres sean más un resultado de nuestro limitado conocimiento del descomunal razonamiento del estagiriano que de la existencia de efectivos problemas en él sospechados. Esto nos guardará para volver con mayor detenimiento más adelante. Por el momento nos detendremos con lo alcanzado (1992).

⁴⁶ *Ibid.*, 602. *mfa* [A.C].



Biblioteca de Letras
«Jorge Puccinelli Converso»

El Reduccionismo de Carnap

OSCAR AUGUSTO GARCÍA ZÁRATE
Departamento Académico de Filosofía

Si bien Rudolf Carnap no fue fundador del Círculo de Viena, se convirtió en su representante más destacado. Por sus grandes aportes a la lógica, a la semántica y a la epistemología, su presencia constituye una figura fuerte no sólo de la filosofía contemporánea sino de la universal. La filosofía –aun en la era pospositivista– lo valora como exponente de una de sus tradiciones más profundas.

La base teórica del neopositivismo lo constituyen fundamentalmente las siguientes tesis: la negación de la metafísica, el fisicalismo y la unidad de las ciencias, y la verificabilidad empírica. Pero más que de una teoría se trataba de un programa a realizar. De hecho, el empirismo lógico estrecho y rígido de la primera época se fue abriendo y matizando cada vez más hasta desembocar en diversas corrientes de filosofía analítica.

Su método

Biblioteca de Letras
«Jorge Puccinelli Converso»

Su método de análisis lógico se inscribe y desarrolla dentro del marco filosófico del positivismo lógico y en el marco general de la filosofía analítica que históricamente lo precede y lo sobrevive. A través de este método, Carnap se proponía eliminar del lenguaje de la ciencia todos los enunciados que no fueran verificables¹ y, con esto, librarlo de los enunciados de la metafísica, de la ética normativa y de la axiología; de los enunciados modales, los enunciados del

¹ En el contexto de los planteamientos del positivismo lógico se postuló, tomando como referencia la postura asumida por Wittgenstein, que la imposibilidad lógica de verificar un enunciado indicaba que éste o bien constituía un sinsentido o pseudoproposición, esto es, un absurdo, o bien que, simplemente, carecía de sentido, aunque sin ser por esto un sinsentido. Como se sabe, esta substancial diferencia ya había sido señalada de modo claro por Wittgenstein, que en el *Tractatus Logico-Philosophicus* habla de la carencia de sentido de una proposición (*sinnlos*) y de sinsentido o absurdo (*unsinning*), para referirse a las proposiciones lógicas y a las pseudoproposiciones, respectivamente. Cf. *Tractatus Logico-Philosophicus*, p. 87, aforismo 4.461 y 4.4611; p. 73, aforismo 4.1272.

'modo material de hablar' y, en general, de todos los pseudoenunciados y sin-sentidos, depurándolo para que sólo conservara enunciados contingentes, los cuales, una vez verificados, serían verdaderos o falsos. Así, el análisis lógico del lenguaje permitiría identificar los errores estructurales que se dan en su ámbito, y que generan los extravíos que Carnap encuentra, por ejemplo, en la metafísica. Según esto, su método no sería otra cosa que una pesquisa a nivel sintáctico.

La hipótesis del fisicalismo

En consonancia con este planteamiento, Carnap, siguiendo el programa del positivismo lógico relativo a la búsqueda y construcción de la unidad de la ciencia, bajo la hipótesis de que «toda oración con sentido es reducible al lenguaje físico», sostiene que la hipótesis del fisicalismo «para toda oración psicológica hay una oración física correspondiente», es en realidad simplemente un problema de sintaxis, de lógica. Consecuentemente, el problema del fisicalismo es un problema de lenguaje. Así, sobre el particular escribe:

... de si para toda oración psicológica, S_1 , hay o no una oración física correspondiente, S_2 , equipolente a S_1 . La tesis del fisicalismo responde afirmativamente a esta pregunta pero, como es natural, esta posición está siempre abierta a discusión si se le oponen objeciones. El problema del fisicalismo es un problema científico o, más exactamente, lógico, sintáctico y sólo se podrá solventar mediante ulteriores consideraciones y debates. Mas el problema de si, usando el modo material, hemos de hablar de dos estados diferentes, uno mental otro físico, o de uno solo, no es más que un problema de decisión acerca del uso del lenguaje, una cuestión de gusto, por así decir. No se trata de una cuestión de hecho, como creen los metafísicos en sus disputas².

De esta manera, la psicología se reduciría a la biología, y ésta a la física; es decir, reduciendo toda la explicación científica a las leyes de la física en última instancia, todas las leyes resultarían ser meramente leyes resultantes o aditivas.

Una impugnación del Reduccionismo

El enfoque reduccionista de la ciencia que tiene en Rudolf Carnap a uno de sus más connotados defensores constituye, a estas alturas y como señala Pa-

² CARNAP, R. *Filosofía y sintaxis lógica*, p. 317.

trick Suppes, “un llanto nostálgico” por la unidad de la ciencia. En atención a esto, consideramos pertinente en este punto traer a colación el análisis que en relación con este aspecto efectúa este destacado epistemólogo en un artículo publicado como parte de una antología suya titulada *Estudios de filosofía y metodología de la ciencia*.

Suppes asume que la postura reduccionista es abordable desde tres perspectivas, a saber, reducción del lenguaje, reducción del objeto de estudio y reducción del método.

En lo que atañe al reduccionismo en relación con el lenguaje de la ciencia, Suppes sostiene que éste no es posible de ser unificado, pues la cada vez más acusada divergencia de lenguajes que se opera en el ámbito científico en virtud de la creciente tecnificación de aquéllos, determina un panorama plural irreducible, con respecto al cual la idea de una unificación sustancial del lenguaje científico resulta poco menos que quimérica.

En cuanto a la reducción del objeto de estudio, Suppes –tomando como eje la concepción atomista que se proyecta desde los lejanos tiempos de la antigua Grecia, a partir de las ideas de Demócrito– considera que este modo de concebir la estructura primordial de la realidad, y que lleva a suponer, en última instancia, que el objeto de estudio, sea cual fuere su forma, es susceptible de ser reducido a átomos en movimiento, ha perdido vigencia definitivamente en base a los descubrimientos de la física cuántica que conducen a la concepción de la realidad como compuesta de partículas que se siguen dividiendo, de modo que resulta incierto referirse a entidades últimas al estilo del reduccionismo fuerte que formulara Demócrito, pues dichas partículas están hechas, al parecer, de enjambres de “algo”, que no se sabe bien qué es.

Una situación similar se presenta en el ámbito de las matemáticas, pues la reducción de una gran parte de éstas a la teoría de conjuntos constituye una estéril formalidad, toda vez que se ha llegado a advertir que los fundamentos de las mismas no poseen un grado de certeza absoluto, de modo que, más bien, los desarrollos que se han dado a partir de aquéllos han sido mejor comprendidos. Teniendo en cuenta esto, un intento de reducción no tendría sentido.

Respecto al reduccionismo en función del método, pareciera que éste es el aspecto que brinda mayores posibilidades de plantear una efectiva reductibilidad de la ciencia, y esto en base a la consideración de que ésta apela al uso de

métodos matemáticos en todos sus dominios. Sin embargo, como señala Suppes, esta aparente unidad de método no va muy lejos, pues el verdadero meollo del asunto lo constituye el aspecto experimental del método, aspecto bajo el cual sí se verifica una pluralidad de procedimientos de acuerdo a la ciencia de que se hable; incluso esta heterogeneidad metodológica se presenta al interior de una misma ciencia, según se trate de uno u otro dominio especializado.

De esta manera, a partir del cuestionamiento del enfoque reduccionista de la ciencia, Suppes propone el reemplazo de esta postura por otra que tome en cuenta la pluralidad irreductible de métodos, lenguaje y objetos de estudio que el actual panorama de la ciencia nos muestra. Consecuentemente, concluye que el programa reduccionista de Carnap ha fracasado y, actualmente, es insostenible ninguna forma de reduccionismo;

Parte de mi tesis sobre la pluralidad de la ciencia es que los lenguajes de diferentes campos de la ciencia son divergentes más que convergentes en la medida en que se vuelven cada vez más técnicos³.

La consecuencia más importante de este análisis es que la filosofía quedaba reducida a su mínima expresión, es decir, simplemente a un método, al método del análisis lógico o análisis sintáctico del lenguaje de la ciencia; o en otras palabras, se reduciría a la lógica, a la lógica aplicada, o "lógica de la ciencia", como dice Carnap o, como también dice, a la "epistemología". La citas que se detallan confirman esta deducción:

La filosofía trata la ciencia sólo desde el punto de vista lógico, la filosofía es lógica de la ciencia, esto es, análisis lógico de los conceptos, proposiciones, pruebas y teorías de la ciencia⁴.

La única tarea propia de la filosofía es el análisis lógico, por lo que el problema principal, que tenemos que resolver es: ¿Qué es el análisis lógico?⁵

...todas las tesis y problemas de la filosofía pertenecen a la sintaxis lógica. El único método de la filosofía es el método de la sintaxis lógica,

³ SUPPES, Patrick. (1988). *Estudios de filosofía y metodología de la ciencia*. Madrid, Alianza Editorial, pp. 78-84.

⁴ CARNAP, R. "Sobre el carácter de los problemas filosóficos", p. 26.

⁵ CARNAP, R. *Filosofía y sintaxis lógica*, p. 305.

es decir, del análisis de la estructura formal del lenguaje como sistema de reglas⁶.

Pero entonces, ¿qué le queda a la filosofía si todas las proposiciones que afirman algo son de naturaleza empírica y pertenecen por tanto a la ciencia fáctica? Lo que queda no son proposiciones, no es una teoría ni un sistema, sino exclusivamente un método, esto es, del análisis lógico⁷.

Aparte de las cuestiones de las ciencias individuales, únicamente las cuestiones del análisis lógico de la ciencia, de sus oraciones, términos, conceptos, teorías, etc., se dejan como cuestiones científicas genuinas. Llamaremos a este complejo de cuestiones la lógica de la ciencia ... la lógica de la ciencia toma el lugar de la inextricable maraña de problemas que se conoce como filosofía⁸.

Quien quiera que comparta con nosotros el punto de vista antimetafísico, concordará por ello en que todos los problemas filosóficos que tienen sentido pertenecen a la sintaxis⁹.

De esta manera, según Carnap, quedarían eliminadas todas las demás ramas de la filosofía reconocidas y consideradas desde hace siglos, tales como la ética, estética, axiología, gnoseología, ontología y, obviamente, la metafísica. Aunque nada impide al filósofo desempeñar una función útil analizando y esclareciendo los conceptos que figuran en el empleo del lenguaje diario, es en el empleo científico del lenguaje que principalmente se desarrolla su labor, puesto que éste se consideraba el más importante.

En esta perspectiva, por ejemplo, los problemas del espacio, tiempo, causa, efecto, entre otros, se reducen simple y llanamente a problemas de lenguaje y de lógica. En efecto, Carnap escribe:

... las oraciones de la filosofía —incluso después de haber eliminado la metafísica— parecen referirse no sólo a la forma de las expresiones lingüísticas, sino también, y tal vez principalmente, a otros objetos tales como a la estructura del espacio y el tiempo, a las relaciones entre causa

⁶ Ibid., p. 335.

⁷ CARNAP, R. "La superación de la metafísica a través del análisis lógico del lenguaje", p. 84.

⁸ CARNAP, R. *The Logical Syntax of Language*, p. 279.

⁹ Ibid., p. 280.

y efecto, a las relaciones reales entre lo físico y lo mental, *al carácter del número* y de las funciones numéricas, a la necesidad, a la contingencia, a la posibilidad o imposibilidad de las condiciones, y cosas por el estilo. Habremos de mostrar más tarde que las oraciones filosóficas de estos tipos parecen, por su apariencia engañosa, referirse a los objetos mencionados, cuando en realidad sólo se refieren a formas lingüísticas¹⁰.

Consecuentemente, los físicos y los matemáticos no estarían capacitados para estudiar la naturaleza, estructura y demás propiedades del espacio y el tiempo; los biólogos, los neurólogos, los psicólogos y los especialistas en cibernética e inteligencia artificial no podrían estudiar el cerebro y lo mental; los matemáticos, los lógicos y los filósofos de las matemáticas estarían imposibilitados para estudiar la naturaleza y el carácter de los números y funciones; finalmente, en general, los filósofos, lógicos y epistemólogos verían vedada la posibilidad de estudiar la relación entre causa y efecto, necesidad, posibilidad o imposibilidad, contingencia, etc., porque todos estos temas se reducirían únicamente a problemas de formas de lenguaje, a problemas de sintaxis lógica, de análisis lógico. Pero, ¿es esto plausible? Ya, en 1956, J.O. Urmson decía:

La filosofía no puede ser sólo sintaxis lógica, ni puede ser caracterizada un lenguaje como una lista de trazos sobre el papel con reglas de formación y de transformación. Carnap, y sus compañeros hicieron todo lo que puede hacerse con esta tesis¹¹.

Biblioteca de Letras

«Jorge Puccinelli Converso»

Por nuestra parte no sólo pensamos que la filosofía 'no puede ser', sino que afirmamos categóricamente que la filosofía no es—como nunca lo fue tampoco antes del positivismo lógico—sólo sintaxis lógica.

Y, actualmente, ¿alguien sigue a Carnap y cree en su reduccionismo, en su filosofía de la ciencia, que posteriormente los críticos han denominado la «concepción heredada», por haber sido legada por el positivismo lógico, del que Carnap fue uno de los representantes más preclaros y consecuentes? Pues ya no, nadie le cree ni le sigue seriamente; asimismo, ya nadie cree en el programa del positivismo lógico, como dice Frederick Suppe:

¹⁰ CARNAP R. *Filosofía y sintaxis lógica*, p. 317.

¹¹ URMSON, J.O. *El análisis filosófico*, p. 150.

Para concluir, virtualmente todo el programa del positivismo para la filosofía de la ciencia ha sido repudiado por la filosofía de la ciencia contemporánea ... El positivismo hoy día realmente pertenece a la historia de la filosofía de la ciencia¹².

En nuestra opinión, la concepción de ciencia, metafísica y filosofía de Carnap es completamente obsoleta y errada, pues así como Popper en su momento trazara una línea de demarcación entre ciencia y aquello que no era ciencia, en la actualidad se reconoce la inexistencia de una solución de continuidad entre ciencia y metafísica, esto es, no hay demarcación absoluta entre ambas, pues en tanto que filosofía y ciencia son dos formas de saber, hay entre ellas un *continuum*, de modo tal que la línea de frontera que supuestamente las separa se hace difusa.

Para mostrar la inexistencia de una línea de demarcación entre la ciencia y la filosofía es suficiente con indicar dos cosas. En primer lugar, la constatación de que muchos problemas considerados históricamente como filosóficos devinieron posteriormente en científicos. En segundo lugar, la existencia de problemas que son al mismo tiempo filosóficos y científicos, es decir, problemas de intersección entre la ciencia y la filosofía.

Ilustramos esta aseveración con los siguientes ejemplos de problemas que fueron considerados filosóficos pero, una vez que fueron resueltos pasaron, en consecuencia, al campo de la ciencia. En *física* se creía que: a) La materia consistía de cuatro elementos: tierra, agua, aire y fuego; b) En el universo cada cosa tenía su lugar natural; los astros y todo el cielo estaban hechos de una materia divina. En *biología* se creía que todas las especies animales aparecieron —o fueron creadas— en el estado en que se conocen actualmente. En *psicología*: a) Hipócrates creía que la conducta humana se explicaba en función de cuatro líquidos o “humores” que hay en el cuerpo: sangre, bilis amarilla, bilis negra y flema; b) Descartes creía que había ideas innatas, por ejemplo, la idea de ‘dios’. En *ciencias sociales* se creía que la esclavitud, la propiedad privada y la existencia de ricos y pobres eran naturales.

Podemos, asimismo, considerar otros ejemplos de problemas de carácter filosófico-científico, es decir, de intersección entre la ciencia y la filosofía: a) ¿Es

¹² SUPPES, Frederick *The Structure of Scientific Theories*, p. 632.

la materia divisible infinitamente? b) ¿Es posible crear máquinas que piensan? c) ¿Son el tiempo y el espacio divisibles infinitamente?

Mario Bunge precisa en cuanto a la demarcación entre ciencia y filosofía:

Yo nunca la he hecho. Justamente, a diferencia de los positivistas y de Popper, yo sostengo, e intento probar, que no hay fronteras entre las dos. Y esto porque a) toda investigación científica supone principios filosóficos y, b) toda filosofía que se pretenda científica recoge resultados de la investigación científica. No, para mí no hay fronteras entre ambos campos. La ciencia se solapa parcialmente con la filosofía¹³.

Están actualmente debilitadas las teorías de la significación y de la verdad que Carnap basó en la verificación –sea en los enunciados protocolarios o en último término en el fisicalismo-, por el planteamiento de los problemas sobre la referencia y la elección de las teorías que hizo Quine. Se les reconoce un carácter fundamental en la epistemología contemporánea, según este aporte de Quine, a la inescrutabilidad de la referencia y a la infradeterminación de las teorías.

Según la *inescrutabilidad de la referencia* no existe ninguna relación necesaria y unívoca entre el lenguaje –por ejemplo, las teorías científicas– y la realidad; es decir, no hay manera alguna de establecer una relación necesaria y unívoca, válida para todas las culturas y todas las épocas, entre los sustantivos o nombres y sus referentes. De ahí que, según el punto de vista actual, la única manera de hacer ciencia y plantear teorías es adoptando una posición convencionalista y, por ende, pragmática.

De aquí surge directamente el problema de la *infradeterminación de las teorías*, es decir el problema de elegir qué teoría es la única válida, pues frente a un mismo conjunto de datos empíricos es posible plantear varias que igualmente den cuenta o expliquen dichos hechos. Esta discusión, iniciada en los trabajos de Quine "*Dos dogmas del empirismo*", "*Palabra y objeto*", "*Relatividad ontológica*" y "*Raíces de la referencia*", se ha desarrollado en los trabajos de epistemólogos contemporáneos, como Larry Laudan y F. Suppes, entre otros.

¹³ BUNGE, Mario (1999). *Vigencia de la filosofía*. Lima, Fondo Editorial de la UIGV, pp. 49-50.

Finalmente, también cabe una observación a la concepción carnapiana de la lógica. Él nos dice en *The Logical Syntax of Language*, hablando acerca de la sintaxis lógica de cualquier lenguaje dentro del contexto de la lógica extensional:

El carácter lógico de todas las oraciones de estos lenguajes es, entonces, invariante en relación a desplazamientos espacio-temporales; dos oraciones del mismo lenguaje tendrán el mismo carácter independientemente de dónde, cuándo o por quién fueron habladas. En el caso de oraciones que tienen dependencia extrasintáctica, esta invariante puede ser obtenida por medio de la adición de designaciones de persona, lugar, y tiempo¹⁴.

Carnap estaba animado por una fe única en la lógica clásica. Prácticamente la consideraba todopoderosa y casi perfecta —como Kant acerca de la lógica aristotélica—, razón por la cual no quería admitir ninguna otra distinta, por ejemplo, la lógica modal. Ahora, con la profusión de un sinnúmero de lógicas no clásicas, la concepción carnapiana de la lógica ha quedado obsoleta.

Bastaría señalar, y esto a modo de conclusión, que en última instancia, el reduccionismo en que desemboca la postura asumida por Carnap adquiere un marcado carácter cientificista. En efecto, la nueva lógica, como él la denomina¹⁵, adoptada como instrumental metodológico a emplearse en el análisis del lenguaje, así como la postulación del ideal de la ciencia unificada, esto es, la plasmación de un único lenguaje —el lenguaje fisicalista—, concebido como la expresión más acabada en el que debería traducirse cualquier discurso que pretendiere poseer el estatuto de científico, constituyen el binomio en que se expresa de modo cabal tal reduccionismo.

¹⁴ CARNAP, R. *The Logical Syntax of Language*, p. 232.

¹⁵ CARNAP, R. (1930). *La antigua y la nueva lógica*, p. 19.



Biblioteca de Letras
«Jorge Puccinelli Converso»

El proceso de objetivación, constitución y despliegue de la ontología de los afectos: Perú 1532-1632

J. OCTAVIO OBANDO MORÁN
Departamento Académico de Filosofía

Al Dr. David Sobrevilla

Estado de la cuestión

¿Cuál es la razón para plantearse este tipo de problema y continuar¹ un debate entre los diversos filósofos en actividad de nuestra universidad?, ¿cuál es la razón de ese empeñamiento por querer ser nosotros mismos espiritualmente?, ¿cuáles son los fundamentos para esa tarea?, por supuesto que las preguntas y respuestas son diversas —es muy bueno que así sea— y vienen dándose desde hace treinta años pero insistentemente en la década del 80 y más marcadamente en la del 90.

¹ Este debate tiene larga data en el Perú contemporáneo sus antecedentes se ubican en el siglo xx peruano [1] en los pensadores no académicos J.C. Mariátegui, Manuel González Prada y Víctor Raúl Haya de la Torre, además de los polígrafos: Víctor Andrés Belaunde y Ventura García Calderón, luego decae, [2] y se reactiva desde el 50 al 70 que es una etapa muy movida política e intelectualmente; [3] a mediados de la década del 70 se tematiza de modo sostenido con A. Salazar Bondy, y fue continuado después por colaboradores y discípulos [década del 70 y 80] entre los que mencionaremos a M. L. Rivara de Tuesta de profusa obra sobre el tema de la filosofía en el Perú y América Latina además de fundadora del Instituto de Investigaciones del Pensamiento Peruano y Latinoamericano en la Universidad de San Marcos [jippla@yahoo.com; lipp@unmsm.edu.pe], Rivara ha editado en el 2000 tres tomos relacionados con el punto, véase la bibliografía, como también Juan Rivera Palomino; en este contexto se ha de ubicar a Francisco Miró Quesada y su reflexión sobre la filosofía en América Latina; de igual modo la copiosa producción de David Sobrevilla sobre la historia de la filosofía en nuestro país; [4] el debate continuó en la década del 90, mencionamos entre otros eventos: *Qué espera el país de la filosofía*, en la Universidad de Lima, debate en que participaron Ignacio López Soria, David Sobrevilla, F. Miró Quesada y A. Giusti; el *Boletín del Instituto Riva Agüero de la Universidad Católica del Perú* debatió el problema participando M.L. Rivara, Juan Abugattás, Miguel Ibáñez; el material de Octavio Oando [org.]: *El quehacer filosófico en el Perú*, que contó con materiales de los escritores y filósofos Juan Rivera, Octavio Oando, Gustavo Flores, Miguel Polo, Carlos Sánchez y Abraham Paz y Miño; la discusión sobre el tema promovido por la Facultad de Teología Pontificia y Civil de Lima [1995]; el Coloquio de los estudiantes que discutió el tema y que fuera organizado por el Centro de Estudiantes de Filosofía de la Universidad de San Marcos, también en 1995; el material de la revista *Logos Latinoamericano* [órgano del IIPPLA], N° 3, 1998, Universidad

La que voy a ofrecer aquí es una visión del problema dentro de ciertas coordenadas espirituales –que el lector tiene derecho a saber por declaración del mismo– por dos razones 1] contra la costumbre de colocar cartel en los

de San Marcos, donde discuten diversos ángulos del quehacer filosófico M.L. Rivara, J.C. Ballón, César Krüger, Juan Abugatás, Zenón de Paz, Octavio Obando, Magdalena Vexler; considérese también en esta etapa la obra crítica del ninguneado pensador Ladislao Cuéllar: el reciente material de Edgar Montiel publicado en el 2000 sobre filosofía de lo americano; 4] se debe considerar la específica línea –como una tendencia emanada de esta discusión sobre el proceso histórico de nuestra filosofía– de escritores que discuten el polémico tema de la existencia de una filosofía prehispánica [el autor de esta tesis considera que se debe hablar de pensamiento prehispánico y no de filosofía prehispánica]; 5] se tiene que considerar como una tendencia específica también emanada de ese proceso iniciado en los 70 con Salazar la línea de la filosofía aplicada, el más representativo de esta línea es el ninguneado filósofo Abraham Paz y Miño quien estima que filosofía es reflexionar sobre todos los temas que ofrece la vida; Octavio Obando y Luis Solís que reflexionan en la línea del materialismo aplicado [Octavio Obando planteó el problema en el material: “*La filosofía aplicada: el paradigma intelectualista versus el aplicado*” donde critica la pobre performance histórica de la filosofía académica frente a las demandas espirituales de nuestra nación, y específicamente durante la fuerte crisis espiritual generada por la guerra interna; véase <http://www.geocities.com/octavioobando/index.htm>]; y filósofos de la Universidad Católica organizadores del Taller de filosofía Buho Rojo que reflexionan, aunque dispartemente, en una línea de la llamada filosofía práctica [filosofía para niños, consejería filosófica, cafés filosóficos]; tiene que decirse además que esta filosofía de línea aplicada trabaja en el orden académico como extraacadémico; 6] entre los independientes en esta década del 90 hemos visto con felicidad el viraje radical e incorporación al debate, que reseñamos a grandes brochazos, al heterodoxo, querido y respetado pensador Fernando Bobbio, véase su material crítico y autocrítico: “*Sobre la filosofía del racismo en el Perú*” en *Letras*, órgano de la Facultad de Letras y CCHH, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima, 1999, pp. 81-102; véase las reflexiones elaboradas por Anibal Campos en “*Del mundo de las cosas al mundo de los hombres*” y también “*La izquierda en el Perú: algunos problemas filosóficos*”, y algunos jóvenes pensadores que se ocupan del problema en alguna medida mientras maduran los problemas que de los cuales luego se ocuparan en reflexionar

El autor de esta tesis estima que en la década del 90 el problema iniciado por Augusto Salazar Bondy acerca del carácter inauténtico, superficial e imitativo de nuestra filosofía –ha entrado gracias al trabajo colectivo sedimentado por los filósofos e historiadores de la filosofía, de debate intenso aunque asistemático, constante producción, además de tenaces trabajos sobre las ideas filosóficas en nuestro país– encuentra abierta otra esfera de problematización: *plantearse el proceso histórico de fundamentación de nuestra subjetividad y autoconciencia*, es decir cómo se han constituido éstas en nuestra historia cultural; el proceso de su montaje [y necesario desmontaje] para entender el problema planteado por Salazar [el mismo Salazar había enunciado la necesidad de desmontar lo que él llama ideología de la dominación en su libro: *Bartolomé o de la dominación*, nuestra posición es que no se trata de una ideología de la dominación, es, simplemente nuestro proceso histórico-espiritual que hay que entender]; M.L. Rivara trabaja dentro de este horizonte en la línea del proceso de sedimentación histórica de problemas irresueltos, la sedimentación es idea de base fenomenológica véase E. Ströker: “*Geschichte und Lebenswelt als Sinnesfundament der Wissenschaften in Husserl Spätwerk*”, pp. 107-123, en E. Ströker [Herausgegeben]: *Lebenswelt und*

contendientes —con lo cual se pretende probablemente descalificarlo— para lo cual diré con qué influencias reales y espirituales voy a efectuar esta tarea de

Wissenschaften in der Philosophie Edmund Husserls, Klostermann, Germany, 1979; la posición explícita al respecto de José Carlos Ballón [principalmente la *Introducción editorial a Logos Latinoamericano*, N° 3, revista varias veces citada, y el artículo suyo en la misma revista], Edgar Montiel: *Humanismo americano*, sección 3, postula de modo claro y directo la necesidad de plantearse el autoconocimiento de nuestro yo históricamente; Luis Solís en sus variados artículos inéditos artículos sobre educación y filosofía pone de relieve el mismo problema en una línea más bien gramsciana; Octavio Obando parecidamente en un artículo: "*La filosofía como factor distorsionante de la filosofía y la gestión filosófica*", el material inédito *Sujeto-objeto*, y en el material de Logos Latinoamericano, N° 3 donde está claramente formulado nuestro problema según nuestra perspectiva [este problema comenzó a darse para nosotros con nuestro trabajo inédito: *Sujeto-Objeto en el proceso histórico político peruano: 1950-1980*, escrito en 1992]. Es claro que las posiciones que ostentan Salazar, Rivara, Ballón, Montiel, Solís, Obando —y quizá otros— son diferentes sobre el punto planteado, y es espléndido que así sea, y mientras más críticos y diferentes estos puntos de vista será mejor.

Desde el punto de vista de la totalidad habría que plantearse histórica y filosóficamente el lado —generalmente no considerada parte de esa totalidad— de la subversión marxista en versión del Partido Comunista y del Mov. Rev. Túpac Amaru, es decir su contribución al debate aunque desde un ángulo radicalmente opuesto al Estado nacional, opuesto a la filosofía académica y opuesto a la tematización académica de nuestra realidad, tienen que ser tomados en cuenta precisamente por ser parte de la totalidad y ser completamente opuestos filosóficamente [existe entre ellos un debate teórico y práctico respecto: a) su visión de la historia de nuestra nación desde un ángulo de filosofía de la historia, b) la función del estrato intelectual y la filosofía, c) la dinámica en el orden de la conciencia política, militar y organizativa, es decir de la subjetividad política teórica y práctica].

Todo indica que la línea académica y no académica se entrecruzan en temas de reflexión, por ejemplo pienso en el tema y problema de la ley de la unidad y lucha de los contrarios y la totalidad, veamos ambas versiones. La reflexión no académica se plantea el problema de la manera siguiente: 1] J.C. Mariátegui: totalidad con diversos niveles de contradicción, 2] PC: priorizar, en la ley de la unidad y lucha de contrarios, la lucha de contrarios, 3] MRTA: priorizar, en la ley de la unidad y lucha de los contrarios, la unidad de los contrarios. Veamos ahora la versión de la reflexión académica: 1] Jorge Basadre: totalidad de las contradicciones, 2] Antonico Comejo Polar postula la totalidad contradictoria, 3] Gustavo Flores Quelopana: totalidad que compagine lo necesario y espontáneo, 4] Octavio Obando y Luis Solís: totalidad de las contradicciones distinguiendo principales de secundarias, 5] Edgar Montiel [primera estación]: totalidad distinguiendo contradicciones principales de secundarias.

Aquí sólo menciono un tema —de otros temas y problemas posibles— que probablemente tienen larga data en nuestra cultura y merecen más investigación: qué estoy sugiriendo en términos generales? Que nada invalide —y tampoco obligue— se dé la mutua apropiación de temas y problemas, se ejecute la inversión teórica corespondiente y se mantenga la polémica, producción y creación subsecuente. Denomino a esto un clima que configura un piso común de debate filosófico explícito e implícito en la que participan fuerzas, tendencias, matices e individualidades, en distinto problema, nivel y grado, considerando a los que están tanto dentro del sistema, como los que están contra el sistema, siendo en todos los casos el referente central nuestro proceso histórico-espiritual.

revisión sintética del estado de la cuestión², 2] sobre esta base, y dentro de ella, el sentido histórico de mi propia reflexión. Y porque como se notará en varios momentos del trabajo soy completamente escéptico respecto a los suponen hacer filosofía por completo neutral y formo parte de una totalidad a la que interpreto con un sentido.

Efectivizada la ubicación de las coordenadas espirituales para evaluar el estado de la cuestión, pasaré al punto [2] expuesto antes. Dice claramente H.-G.

Tras un aparente desorden se configura un relativo orden por lo estructural [nuestra historia espiritual], por la función [la flexibilidad, nivel, grado] y el sentido [los sentidos y el sentidos de los sentidos]; globalmente estimo que la filosofía es el lado implícito de la política mientras que la política es el lado implícito de la filosofía; este parece ser el resultado práctico de una totalidad en la que unidad y lucha de la línea académica como no académica en filosofía coexisten. Salazar habría dado solución a esta vieja dualidad al tematizar nuestra realidad en lo académico, no tengo claro si pensándolo o no, después de todo fue también pensador, político y organizador del fenecido partido socialprogresista.

² *Coordenadas espirituales personales.* Diré que mi óptica se configura en el orden nacional primeramente, e imperiosamente, por la necesidad de dominar la historia de mi nación en formación de modo total; en segundo término la tradición intelectual iniciada por M. González Prada y J.C. Mariátegui y el contexto de problemas que plantea el pensamiento del segundo en la interpretación de historia cultural, el ser humano y las costumbres de nuestra nación; la tercera procede del problema de nuestra cultura planteado por Augusto Salazar Bondy y asimilado por mí, histórica y problemáticamente, a través de su discípula M.L. Rivara de Tuesta; la cuarta coordenada procede del posicionamiento personal en contra de la repetición de la filosofía académica marxista-soviética en las universidades de nuestro país y que a su vez copiaban de los filósofos académicos soviéticos, o euroorientales, quienes a su vez copiaban de los filósofos académicos occidentales [y éstos copiaban acriticamente del modelo de concebir de la ilustración francesa el pensamiento, el conocimiento, la función del intelectual, la función del estrato intelectual, la historia de la cultura y la cultura, la filosofía, el filosofar, el filósofo, y finalmente las costumbres]; la quinta procede de la experiencia profundamente marcante de la guerra interna en el Perú y su repercusión multilateral en nuestra sociedad.

En el orden internacional, primeramente, el proceso de constitución política, religiosa y de las costumbres del aparato eclesiástico y cristianismo primitivos; segundo, Escoto Eriúgena, Nicolás de Cusa y B. Spinoza y el problema de la unidad de lo subjetivo y objetivo; tercero el pensador F. Hegel y K. Marx sobre el problema de la objetivación de lo subjetivo en la historia y la historia de la cultura; cuarto B. Croce, A. Labriola y A. Gramsci y su abordamiento de los problemas de la historia, cultura, estrato intelectual, filosofía, filosofar y filósofo, política y su relación con la religión y las costumbres en la sociedad y cultura italianas desde la llamada filosofía de la praxis; quinto W. Dilthey, N. Hartmann y el último Husserl, principalmente el de la *Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, alrededor del problema del mundo de la vida, los valores y el implícito; sexto, H.-G. Gadamer y el problema explícito del implícito; sétimo, las reflexiones de la escuela de Frankfurt [principalmente Horkheimer] sobre el fundamento del proceso de la

Gadamer que un pensamiento histórico tiene que ser capaz de pensar al mismo tiempo su propia historicidad³. Es decir pensar la historicidad de la subjetividad, es decir el proceso histórico de la autoconciencia, supone que quien realiza tal tarea se sitúe dentro de esa historicidad como parte que evalúa el todo, y sujeto de su propio planteamiento a relativización.

La visión del sujeto-filósofo que contempla la historicidad como una especie de individuo omnisciente es una visión teológica del asunto, es más práctico pensar que es un sujeto que se plantea la totalidad desde los diversos momentos del conocimiento producido por otros desde el cual él puede ofrecer una visión de esa historicidad, asumiendo concientemente ser parte de esa historicidad que construye y en la cual, él a la vez, es parte. Mientras constituye una visión él asume ser parte constitutiva de esa visión global que constituye.

Esto nos evita la tendencia humana de querer elevar todo pensamiento individual a totalidad y nos libra de los que presumen negar como absurda la aspiración a la totalidad, la razón parece estar en que estos críticos se colocan frente a la idea de totalidad y la misma totalidad como un individuo omnisciente. La generalización filosófica, la ontología, efectuada por un sujeto filosófico, es producto de las generalizaciones que proceden de los campos ontológicos regionales y específicos⁴.

tecnoburocracia y la fascistización o totalitarismo en occidente contemporáneo. Respecto a otras culturas me preocupé de la experiencia de Oriente, específicamente el Japón y su modelo de modernización posbélica, Vietnam y China y, globalmente, el proceso de descolonización del África negra, procesos que se inician aproximadamente en la década del 40 del siglo XX, aquí el problema que me llamó la atención fue la relación: filosofía / política / costumbres.

³ H.-G. Gadamer: *Verdad y método*, Vozes, Brasil, 199 [1986], en especial toda la parte II

⁴ [a] remito a nuestra tesis de maestría: *Lugar de la conciencia humana en la teoría de la evolución de Charles Darwin*, parte III, [b] especificada más la cuestión del ser en "*Realidad y solipsismo en el TLF e I.F de L. Wittgenstein*" capítulo I, [c] finalmente en la monografía: *Kant desde Kant*, primera parte, todos estos materiales están disponibles en nuestro sitio web antes mencionado, d] de un modo más sistemático en mi material en elaboración *Ontología*, volumen I, parte I.

La comprensión de estos materiales se tiene que hacer en el horizonte de la polémica con los neoescépticos de vertiente posmoderna, específicamente G. Vattimo, y específicamente los que propugnan la *imposibilidad de plantearse la totalidad como tarea de la filosofía*. Otro problema correlativo resulta con los que hablan del sin-sentido de plantearse el sentido, como si plantear el sin-sentido no fuese un sentido de la filosofía, véase V. Céspedes "La filosofía ha muerto, larga vida a la filosofía", *Atheia*, Nº 6, Lima, nov. del 2001, p. 43, respecto a este sin-sentido Miguel Polo nos había adelantado una crítica a la supuesta unidad de la conciencia y por ende de la totalidad y unidad como sobrevaloración típica de la cultura occidental, véase su *Ética y crisis moral*, Lima, Perú

Todo lo hasta aquí dicho carecería de valor, sería árido, estéril, opaco, si no estuviese completamente impregnado del espíritu radicalmente antiplatónico y anticristiano proveniente de la metafísica de F. Nietzsche.

Nuestra lectura sintética del estado de la cuestión será entonces desde estas coordenadas donde pondré el énfasis en el problema de la subjetividad que se procesa en una sociedad manifiestamente semifeudal y miembro del cuarto mundo.

El problema de la subjetividad

Como en los filmes comenzaré por plantear el estado de la cuestión a fin de que se entienda con claridad la razón por la que después abordo el problema

Textos, 1996, Polo estaba en el camino de una negación malhumorada de una imposición brutal e histórico-dogmática de la cultura occidental, empero su reflexión en *Ética e modo de vida, comunidad y ecología*, Lima, Mantaro, 2001, aparece reconciliado con la conciencia, totalidad y unidad, claro que entendido en un horizonte que hunde sus raíces en la cultura oriental, y ya no en la negación malhumorada con Occidente sino superadora de su brutalidad histórico-dogmática. Luego Polo, en una comunicación personal del 18 de mayo del 2002, me indica que no rompió con la totalidad, aunque admite la necesidad de repensar este aspecto. Lo que en general me hace pensar que los pensadores de la generación del 80 y del 90 o de la generación de la guerra [el querido pensador Gustavo Flores me coloca en la Presentación de su sitio web, véase Red Filosófica Peruana: <http://www.redfilosoficaperuana.de/>, junto a él y Zenón Depaz como miembros de la "generación del 90", es posible que sea como no] están positivamente instalados dentro de la totalidad y sentido del ser, lo que es mantenerse en la continuidad reflexiva y aceptada implícitamente por nuestros predecesores, en oposición a asumir las tendencias filosóficas internacionales descontextualizadas, acrítica y reducido al estrecho ámbito académico [este sentido histórico de comprensión de nuestra propia historia filosófica viene con sostenido aliento propio desde Salazar y sus continuadores y queda claro que tenemos dos ámbitos filosóficos: el académico y el no-académico]. Nuestro voto es contra los que pregonan la liquidación de la totalidad, el sentido, etcétera, nosotros aquí nos ocuparemos de impugnar a los contrarios a la totalidad. Las razones que aduzco son las siguientes:

1] la pretensión de liquidar la totalidad históricamente conoce: a) el momento empirista [sobre esto compárese el abordamiento de M. Horkheimer: *Crítica de la razón instrumental*], b) las reacciones diversas a la filosofía de la ilustración francesa que engendra a S. Kirkegard y F. Nietzsche vía crítica al racionalismo hegeliano, c] finalmente en la época contemporánea la interpretación de la filosofía neopositivista, los sofisticados filósofos del lenguaje y los analíticos que me parecen pertenecen más, como subconjunto filosófico, al conjunto de la ciencia lingüística, d] los posmodernos, repito entonces, la liquidación de la totalidad muestra estos cuatro momentos lo que son: *momentos, tendencias en cada momento de la totalidad del espíritu* [la reconstrucción de la totalidad], de la totalidad del conocimiento filosófico de una época; pero oscurecer una tendencia o bloque de tendencias para *presentar una sola tendencia*

que he llamado: *Proceso de objetivización, constitución y despliegue de la ontología de los afectos 1532-1632*, o simplemente, una *visión histórico-*

como la principal y entendiendo lo principal como única, no es prueba de la verdad de esa orientación filosófica elegida como la única verdadera, solamente muestra que extendida es la lógica aristotélico-cristiana: conmigo o contra mí, y de cuán peligroso puede ser el menosprecio de la historia de la filosofía

2] percibir la totalidad conoce también varias etapas históricas, pero lo central en todas estas etapas hasta la época moderna, estriba en ser tarea personal, de un individuo, pero el abordamiento de la totalidad se puede hacer de distintas maneras desde el momento que no se percibe como tarea de un individuo sino de *un bloque de hombres* que trabajan en *sucesivas generaciones respecto a un problema o un conjunto de problemas* [una cosa es plantearse un sistema filosófico y otra abordar coherentemente un conjunto de problemas filosóficos, es cosa que ya aclaró Kant, esto para plantearse el "sistema" fuera del halo satánico que le hán impuesto], de esto han dado largo ejemplo los griegos y las escuelas de la fase helénica, la filosofía de tipo cristiano en sus diversas etapas hasta la época contemporánea, el mismo proceso sucesivo de generaciones de las tendencias racionalistas y empiristas en la filosofía moderna europea, el mismo hegelianismo y posthegelianismo como el kantismo y postkantismo en la filosofía alemana, la experiencia del marxismo soviético y los postsoviéticos, etcétera, qué significa esto: *que plantearse la imposibilidad de la totalidad de la filosofía es un mito en la medida que quienes lo plantean lo hacen partiendo de un sujeto que se percibe a sí mismo como individuo, cuando lo común en filosofía es plantearse la tarea filosófica como un conjunto de sucesivas generaciones respecto a un conjunto de problemas desde un horizonte y conjunto de principios*. Este argumento, relativo al lugar del sujeto y del individuo en la filosofía, ha sido esclarecido por la filosofía alemana, particularmente los de la escuela de Frankfurt de la primera etapa. Argüir que un individuo no puede abarcar la totalidad es hablar un lugar común, un truísmo.

[3] el argumento de ser imposible un abordamiento ontológico de la totalidad tampoco es cierto, véase el caso de N. Hartmann exactamente opuesto a M. Heidegger [H. Schnädelbach: *Philosophie in Deutschland: 1831-1933* afirma que la historia de la nueva ontología en Alemania está determinada por la rivalidad entre el concepto fenomenológico en la versión de Heidegger y la alternativa en la obra de N. Hartmann, c. 7, p. 251, Suhrkamp 1999 (1983), sobre esta rivalidad véase: L. Dappiano "Hartmann in rete": disponible en: <http://www.swif.uniba.it/lei/filosofi/hartmann.html#duete>, sección 2.2, 3.7, acceso 23 de abril del 2002] y ambas en esta línea de la búsqueda de la totalidad; H. Kainz en *The Philosophical Systems*, 1996, Ohio University Press, en "What Is Living and What Is Dead in Hegel Today?", afirma que con Hegel tenemos una visión holística, un proceso de complemento del proceso de especialización con un proceso de integración, esto es de análisis y de síntesis, véase capítulo 7, sección V e IX, disponible en: <http://www.marxist.org/reference/archive/hegel/index.htm>, acceso 23 de abril del 2002; en lengua hispánica es clásico el planteamiento de G. Bueno y la escuela de Oviedo, en una línea crítica y reconociendo el aspecto de la totalidad trascendente en él véase: *El papel de la Filosofía en el conjunto de la cultura. La relación del saber filosófico con los saberes científicos y con el resto de los saberes*, en J.B. Fuentes Ortega, Portada, N° 16, disponible: <http://www.filosofia.net/materiales/num/num16/Papel2.htm>, acceso 25 de abril del 2002; la evidencia sugiere que contemporáneamente los sujetos mejor dotados colocan las matrices para plantearse filosóficamente cierto conjunto de problemas en el horizonte de una totalidad, y luego otros trabajan lo mismo o amplían o

*ontológica de constitución de los fundamentos del ser de los afectos*⁵. Trabajo que servirá como una pieza más en este mosaico que se viene construyendo sostenidamente desde hace tres décadas en nuestra nación.

especializan el área de reflexión. Tanto Hartmann [partidario de una ontología inductiva junto con M. Scheler, véase artículo del sitio web citado de L. Deppiano, sección: Scheda Biografico-concettuale; la Escuela de Oviedo sugiere también la posibilidad de pasar de ontologías particulares a regionales y de allí saltar al ser en general.

[4] Existen dos argumentos no filosóficos para rebatir la totalidad: [a] la amplitud del conocimiento exige la superespecialización y lo mismo corresponde a la filosofía, [b] la totalidad ha impuesto su modo de ver y ha llevado a negar las particularidades, por tanto muerte a la totalidad que en su delirio confunden con totalitarismo. Veamos estos argumentos profundamente sosos. Respecto al punto

[a] La superespecialización contemporánea ciertamente es gigantesca como sistema general del conocimiento objetivo, pero se trata de saberes particulares y la filosofía no es saber particular, es saber de fundamentos, por consiguiente su tarea es explicar el entramado general tras la abundancia de saberes; plantearse y confundir el ser con un ente es ingenioso pero no un problema teórico, después de todo tematizar el ser es solamente tematizar un modo óntico de expresarlo porque su develamiento es una tarea permanente en lo relativo y absoluto del momento; a. 1) un argumento derivado resulta de justificar el argumento de la superespecialización basados en el argumento de tener un lugar de trabajo y satisfacción económica, esto nadie lo niega pero tampoco es relevante, es confundir el problema ontológico y cognoscitivo con el problema económico y de tener un lugar en el mercado de trabajo, en todo caso es una reducción economicista.

[b] la totalidad moderna impuso a Occidente –por razones además de filosóficas, reforzadas por las económicas, junto a la unificación del mercado mundial– un modo de ver internacional, pero se ignora que los modos de ver globales y el eventual modo de ver político-imperialista de una nación tiene que ver como sus ideólogos creadores, estrategas y políticos prácticos que modelan su cultura resaltando el aspecto negativo o positivo de esa misma cultura, por ejemplo, es invaluable el papel de la ciencia contemporánea, pero presumir negativamente que la filosofía no se precisa más por este conocimiento científico que resulta superior, es una excursión negativa, una interpretación negativa de un hecho ineludible. De igual manera concluir que es necesario un modo de ver científico y planificado de la política, la cultura y economía, resulta una conclusión correcta, pero aquí se manifiesta el problema siguiente: es correcto respecto ¿a quién y para quién?. Presumir que la totalidad de la cultura occidental anglosajona es negativa por su negación cultural de lo particular, es confundir el hecho cognoscitivo con el político, la totalidad como planteo filosófico es anterior al hecho político en la cultura occidental. Y políticamente la modernidad liberal significó un avance respecto a la totalidad medieval, aunque respecto a lo particular significase su destrucción política [en el caso de nuestra nación fue una totalidad destructiva de signo medieval], que esa totalidad moderna destructiva se continúe en la época contemporánea es un hecho político interpretativo y práctico de las élites y clases respecto de su lugar privilegiado en el orden económico. Pero, insisto, ese es un modo de interpretar la totalidad política, cultural, etcétera, podrían haber otros diferentes y de hecho las hay dentro de la misma totalidad que se presume totalmente negativa, como hay las que provienen de las particularidades afectadas por la visión totalizadora políticamente negadora, insisto, o fato que exista una dominante no implica que las otras no existan. [c] confundir totalitarismo con totalidad es muestra de desconocimiento del hecho y lenguaje político y del hecho y lenguaje filosófico, totalitarismo es una categoría política del

Aquí haré una revisión de como se produce esta constitución del problema, y como se presenta en nuestro presente histórico y que se eleva a problema teórico después, haré la revisión en tres subtítulos: 1] La filosofía peruana contemporánea universitaria y no universitaria; 2] la mentalidad de servidumbre como fue planteado por su enunciador J.C. Mariátegui y, 3] enunciado como problema filosófico, es decir como subjetividad

1] La filosofía peruana contemporánea universitaria y no universitaria

El positivismo

El proceso filosófico académico universitario [principalmente de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos de Lima primer centro productor de filosofía en términos de cantidad y calidad en los últimos cinco siglos en nuestra nación, a la filosofía de este centro universitario nos vamos a remitir durante toda nuestra exposición] y no académico —el que se procesa desde los movimientos político-sociales— peruano contemporáneo se inicia después de la

léxico teórico de la doctrina liberal contemporánea, aplicado específicamente a naciones que se orientaban por el fascismo y socialismo real de tipo soviético, después se extendió a todo el que no aplicase métodos no electorales para llegar al poder, después se aplicó a todo lo que no fuese liberal, pero de hecho el totalitarismo entendido como modo violento de aplicar una totalidad política, en este caso la liberal, es una forma de totalitarismo concebido contemporáneamente [no olvidemos que el liberalismo entró y se asentó en el poder aplicando la violencia en la modalidad insurreccional y dictatorial contra las fuerzas y tendencias restauracionistas feudales], en este caso de signo liberal. Del totalitarismo se ha pasado hoy al denominado terrorismo para anatémizar todo tipo de violencia no parlamentaria o de acceso al poder por métodos violentos [aquí no distinguen las diversas modalidades, e ignoran que se puede saltar haciendo uso de métodos parlamentarios a formas fascistas de gobierno, como fue el caso de nuestra nación en la década del 90, y en la década del 20 lo fueron algunos países de Europa oeste, y en la década del 10 algunos países centro europeos], y se le define como método indiscriminando de aplicar el terror en unos casos y en otros contra la población civil, resulta pues una definición por el método.

Pero basta consultar cualquier manual de guerra de las fuerzas armadas para observar que militarmente el terror es una técnica de combate [sobre esto aclaraba a sus lectores en la prensa escrita peruana uno de los generales, M. Cisneros, participante de la lucha antisubversiva o contrasubversiva en el país], como otras, que tiene como objetivo desestabilizar psicosocialmente y minar la moral de la fuerza militar estandar o la fuerza militar irregular declarada enemigo. Pero, otra vez las distinciones, existen aparatos de guerra regulares y no-regulares. Para decirlo de otra manera, no existe aplicación del terror sin objetivo alguno, puede ser este militar, delincencial, político, o cualquier otro tipo.

Si se desea extrapolar del aspecto militar al no-militar entonces se ha de llamar terrorismo a la aplicación de la técnica de terror contra la población civil [y la indole delincencial, política, económica, tribal, etcétera, tiene el mismo *status*]. Pero en este caso se tiene que hablar ya de genocidio [aniquilamiento metódico y selectivo de minorías raciales, religio-

Guerra del Pacífico [conflicto armado con la República de Chile: 1879-1883, legalmente este conflicto armado concluye en 1883 pero nosotros asumiremos 1884 que fue el año en se retiraron las últimas tropas de los ocupantes], conflicto armado que dejó material y espiritualmente arrasada a nuestra nación:

El Perú sufrió también como país varias conmociones durante el siglo XIX. Ninguna como la guerra iniciada en 1879. Fue el sacudimiento más tremendo que el hombre peruano sintió en ese siglo. Encendió todo el territorio, desde el sur hasta el norte, desde la costa hasta la sierra. Implicó una enorme pérdida fiscal, y penetró en la esfera económica e industrial, en las ciudades, en los villorrios y en los campos, en los hogares y hasta en las comunidades indígenas.

No hubo existencia de contemporáneo, joven o viejo, varón o mujer, [p. 9] /que de un modo u otro no resultara tocado por este drama.... Al terminar la pesadilla de la guerra y de la ocupación, el país seguía viviendo. Pero era un país exangüe, amputado, dolorido. En suma, un país yacente... [10] / ... Había algo todavía peor que la desolación inmediata, la angustia económica privada y pública, la debilidad, la soledad y las asechanzas de los países vecinos: era el complejo de inferioridad, el empequeñeci-

sas, políticas, sexuales, etcétera, en términos inmediatos; ¿pero es genocidio el que se ejecuta en términos mediatos?], no existe solamente genocidio militar contra civiles, o de militares contra fuerzas militares rendidas, existe de civiles contra civiles.

Pero ¿qué acontece cuando se trata de técnicas de terror aplicados por la población civil contra fuerzas armadas y contra otras poblaciones civiles?, el asunto se hace más difícil de evaluar, e inevitablemente tendrá un sentido. En fin. En suma, la pérdida del horizonte histórico, el horizonte del presente en varios niveles propendiendo a una fusión de horizontes que proyecta la midia, la homogenización conceptual, la esquematización y reducción del lenguaje, la sobreinformación y relativización de valores, conspiran negativamente contra la capacidad cognoscitiva y crítica de los intelectuales y personas comunes, favoreciendo concepciones que confunden cosas tan elementales.

⁵ Entenderemos por ontología histórico-crítica de los fundamentos del ser, la radiografía del ser constituido en nuestra historia cultural, y su correlato en el existir —que es propiamente lo que investigamos—, radiografía que será además de objetivación, límite, en el despliegue de este ser; fenomenología la entenderemos como reflexión específica de los horizontes de comprensiones generales y específicas del ser desplegado en la diversidad de sentidos, y a partir del cual será propicio establecer la trasgresión de los límites del sentido impuestos y presumidos correctos, en ese sentido se trata de una fenomenología crítica del sentido del ser de los afectos; así la ontología histórico-crítica lo es de constitución de los fundamentos y su despliegue, mientras la ontología crítica lo será solamente de los fundamentos para, a partir de la tarea previamente elaborada, transgredir el sentido de los límites impuestos y repetidos implícitamente en nuestra historia cultural.

miento espiritual, perdurable jugo venenoso destilado por la guerra, la derrota y la ocupación [p. 11] /... descenso del nivel moral [p. 223]⁶

La intelectualidad académica como no académica basada en este hecho histórico tomará principalmente como referente el positivismo filosófico en un

⁶ J. BASADRE: *Historia de la República del Perú*, Lima, Editorial Universitaria, 1969, vol. IX, pp. 9, 10, 11, 223; históricamente nuestra nación ha confrontado duras guerras y de sentido social diferente:

1] el largo período de resistencia inca, de la aristocracia quechua-orejuna, contra los españoles que duró medio siglo, siglos XVI y parte del XVII;

2] después el gran levantamiento de Túpac Amaru en 1789-1880, síntesis de una larga cadena de pequeños y medianos levantamientos contra el dominio español, su derrota canceló la probable aspiración separatista de los curacas, etnias, indígenas y mestizos, así como la posibilidad de destrucción de la propiedad feudal;

3] la guerra de independencia de España: de 1810 a 1821 y la etapa propiamente militar de 1821-1824, fue encabezada por los criollos, sector liberal salido de los rangos de la clase terrateniente;

4] durante este siglo y antes de la Guerra del Pacífico —es decir durante la primera república— nuestra nación tuvo varias campañas militares de carácter externo: en 1828 se lucha e invade Bolivia, en 1829 se lucha contra la Gran Colombia, de 1835-1839 las luchas de la confederación peruano-boliviana contra sus opositores extranjeros, en 1841-1842 otra vez en lucha contra Bolivia, en 1859 se lucha contra Ecuador, se lucha contra España en 1866; la Guerra del Pacífico de 1879-1884 [que incluye el ejército de indios compuesto por Andrés Bello Cáceres que desarrolló guerra de guerrillas contra los ocupantes y que por no asumir un carácter antifeudal fue cancelado como ejército]; que mostró históricamente la ineptitud completa de nuestra clase dirigente;

5] durante la segunda república, posterior a la Guerra del Pacífico, los conflictos adquieren un matiz cada vez más clasista, entre 1922 y 1930 las Actas del Comité de Protección de la Raza Indígena registra 697 rebeliones de campesinos; después durante el 80-90 el levantamiento armado contra el Estado iniciado por la subversión maoísta del Partido Comunista [1980] y del Movimiento Revolucionario Túpac Amaru [1985], caracterizada en general por la fuerza armada del Perú como guerra interna.

La que se dio con Chile fue una guerra nacional mientras que la segunda —es decir la interna— fue aparentemente una guerra de clases. Las guerras dejan fuertes cicatrices en todas las clases sociales, grandes pérdidas materiales y humanas *no siempre innecesarias*, una desmoralización generalizada, grandes temores y, por cierto, genera diferentes actitudes de sus estratos intelectuales. El estrato intelectual peruano limense frente a estos eventos —sería cuestión de una pesquisa más profunda— tuvo diferentes actitudes, la filosofía académica en todos los casos —durante y después de los conflictos— no pareció tener una actitud interesante, la filosofía académica después de la guerra del Pacífico se mostró en general completamente indiferente, mientras que la segunda, la no académica se replantea la visión de la historia del Perú comenzando por el positivismo revolucionario de González Prada; durante la guerra interna la filosofía académica continuó presentándose como si no existiese problema alguno. En este contexto Octavio Obando planteó demandas respecto al papel de esta filosofía académica, de aquí emanan dos materiales 1] *Tareas del materialismo filosófico en el Perú* y el 2] *Crítica al paradigma intelectualista*, después nuestra crítica profundizó en el cuestionamiento

intento de salir de la situación de postración, es decir el horizonte para plantearse las cosas de modo científico después del arrasamiento bélico será el positivismo filosófico:

al modelo ilustrado de la filosofía y las limitaciones de la concepción tradicional del estrato intelectual e intelectual filosófico, ideas planteadas en *Filosofía: Iniciación y camino* [1996]. Pero nacieron otros problemas cuando la guerra entre Estado-subversión planteó la amenaza de *cesar la filosofía en las universidades* [en la década del 90 el Estado peruano estaba unánimemente dirigido por la tendencia fascista del campo liberal, quien centralizó todos los ámbitos del poder desde el político hasta el punitivo en el ejecutivo], un buen número del estrato intelectual y filosófico guardó silencio cómplice o se prestó a las reformas educativas iniciadas por el gobierno fascista, asunto que mostró tres cosas: a) que los intelectuales y específicamente los filósofos no solamente se callan sino que se autocensuran sin que se lo pidan, y/o pasan a hacerse cómplices del poder, b) la capacidad de los intelectuales y filósofos de negar racionalmente las evidencias, fenómeno que sugiere su enorme capacidad de cerrarse ideológicamente y afirmar que no acontece absolutamente nada, que obliga a declarar sospechosa su reflexión; fenómeno espiritual que realmente encuentro intrigante, c) los intelectuales y filósofos mostraron una moral intelectual profundamente decepcionada e incoherente, lo que muestra la necesidad de reflexionar *acerca de la moral del estrato intelectual y declarar bajo sospecha, y principalmente reirse, de su supuesta condición de intelectuales neutrales y libres*, d) en el VIII Congreso Nacional de Filosofía [2000] no se tomó posición frente al interés del Estado de eliminar la filosofía de las escuelas públicas para colocar cursos de religión.

Estos eventos políticos, sociales, militares e intelectuales dejaron en mi ánimo de modo claro dos cosas: 1] que nuestro país es *histórica y completamente inestable políticamente* por sus problemas históricamente irresueltos, 2] que su cultura oficial, basado en el modelo de la ilustración francesa ha querido expresar lo contrario, es decir una *supuesta estabilidad, homogeneidad y coherencia*, negándose a entender los problemas manifiestos, se limita simplemente a negar que existen. Ahora bien, si las cosas se plantean en estos términos, entonces la filosofía académica podría ser eliminada de las universidades [pensar que han cesado los movimientos rebeldes ahora y después y que hemos entrado a una era de paz me impresiona por lo profundamente ingenuo] y socialmente nadie notaría su ausencia, así como ahora socialmente nadie nota su presencia.

Los problemas que suscita esta situación son los siguientes: 1] ¿tiene que continuar la filosofía académica como hasta ahora, es decir completamente al margen del ser y de la vida?, Salazar Bondy tematizó negativamente nuestra realidad filosófica, por tanto cubrió por aquí una deficiencia de la filosofía académica peruana, incorporó la realidad espiritual del país al campo académico, pero esto no la libra tampoco de una situación de inestabilidad, 2] durante la guerra interna el que hipotéticamente desapareciese la filosofía académica por obra y gracia del gobierno fascista, y nadie se enterase de su desaparición, implicaba que el antiguo papel de la filosofía de hacerse la desentendida del ser y de la vida no tiene futuro, la filosofía en condiciones de una sociedad altamente inestable obliga a pensar su quehacer en función de condiciones de supresión total de ejercer legal-académicamente esta actividad, por consiguiente, es correcto plantearse filosofías extra-universitarias que provengan de la política como de tendencias filosóficas no académicas que permitan un campo de actividad, en caso extremo, no necesariamente remuneradas pero sí espiritualmente satisfactorias desde el punto de vista crítico; por supuesto que esto nos lleva a rechazar totalmente la idea de los que afirman que la filosofía no tiene la más mínima relevancia social, rectifiquemos ese juicio: *es la filosofía académica quien no tiene la más mínima relevancia*.

“En el Perú –según Augusto Salazar Bondy– la mayor vigencia del positivismo se dio entre 1885 y 1915, aunque fue introducido en 1860. Por su parte, David Sobrevilla señala que las primeras referencias al positivismo se encuen-

cia social dentro del esquema tradicional, ilustrado, de asumir la filosofía como erudita; finalmente que los neoescepticismos al final llevan al suicidio la filosofía académica, 3) otro problema es averiguar el lugar de la filosofía académica cuando nuestro país demanda de los pensadores reflexión en situaciones de crisis –como puede ser después de las guerras–, es sintomático que después de las dos últimas guerras en nuestro país [la guerra del Pacífico y la guerra interna] la filosofía académica vuelva a su actitud amoralmente adormecida, 4) y finalmente, cuáles son las condiciones para el quehacer filosófico en general cuando hemos entrado a una era de fascitización mundial –democracia liberal impuesta por las armas, forzada y super vigilada desde el espacio y en las costumbres cotidianas– y adormecimiento general de la actividad filosófica escudados, refugiados, en la historia de la filosofía, es decir la historia de la filosofía realizada en el mundo filosófico académico y concebida como una gigantesca industria universitaria. Nietzsche proclamó la muerte de dios, después se proclamó la muerte del hombre, luego la muerte de la modernidad y ahora, ¿proclamaremos la muerte de la filosofía?

Nosotros hemos planteado que la filosofía académica en general como filosofía académica o filosofía filológica o arqueología filosófica es precartesiana y sobre todo prekantiana, y además una nueva forma de ideología encubridora del ser bajo la dogmatización de la historia de la filosofía [véase *Kant desde Kant*, disponible en el sitio web antes indicado], la filosofía académica de nuestra nación padece el mismo problema *solamente* que ella nació burocrática y no solamente transplantada [así lo planteo en un material por publicar: *La filosofía universitaria en el Perú: ocaso de una impostura*], preconizar la muerte de la reflexión acerca de los fundamentos del ser y la verdad, es preconizar un sentido que solamente lleva a la destrucción de la filosofía y a tener que hablar de la clandestinidad de la misma como planteo E. Albizu en alguna conferencia. Presumir que es filosofía aquello que *no cuestiona el ser*, es presumir que lo cómodo es lo correcto, la filosofía analítica convertida implícitamente en razón académico-oficial de Estado, sin decirlo oficialmente, es la síntesis homogenizadora e niveladora –material e intelectual-administrativamente– en el intelectualismo filológico, es la filosofía convertida en brillante mediocridad.

Tras la reducción de la filosofía a historia de la filosofía de los alemanes, el neonominalismo angloamericano, la filosofía retórica francesa y el escepticismo de la filosofía italiana, tras las diferencias idiomáticas se esconde el mismo espíritu escéptico respecto al ser y tienen en común el “acomodamiento” en la sobrevaloración logocéntrica y el olvido del ser. Este “acomodamiento” general en el lenguaje afecta y afectó a la filosofía soviética, cuando quisieron homogenizar logocéntricamente la comprensión del materialismo dialéctico e histórico, el marxismo filosófico soviético –que merece un balance histórico y filosófico más detenido– acabó perdido en establecer y defender un canon respecto al “sentido” del ser, y acabar absorbido por la defensa de ese canon. L. Kolakowski –*Corrientes fundamentales del marxismo*, 3 tomos– concentra su furia crítica contra la filosofía soviética en el hecho de ser esta un canon que defiende el naturalismo pre marxiano tras el diámat e histamat, pero presumir esto es presumir que ellos defendían y defendían un modo premarxista de concebir el ser y el sentido del ser, cuando al final era solamente el “sentido” del ser, acabando devorados por el neonominalismo del “sentido” que ignora el ser, problema típico y occidental de los sacerdocios filosófico-laicos contemporáneos: ser guardianes del canon del lenguaje y de su único, auténtico y sagrado “sentido”.

tran en el *Curso de Filosofía Elemental* [Ayacucho, 1854] de Sebastián Lorente, y en la *Revista de Lima* en 1859".⁷

El historiador de la filosofía Augusto Salazar Bondy ha encontrado que el positivismo se divide en dos ámbitos el propiamente universitario y el no universitario, el máximo representante de esta última tendencia será Manuel González Prada, quien quiere una interpretación crítica de nuestra realidad social de corte naturalista y positivista reflejo de sus lecturas de Spencer, Darwin, Renan, Guyau, Haeckel, y de crítica social anarquista visible en su planteamiento basado en Proudhon, Bakunine y Réclus⁸. El positivismo en el Perú:

*Fue de manera gruesa una tendencia de rechazo a la metafísica y a favor de la investigación científica y la aplicación del método de las ciencias naturales a otras esferas. En dicho sentido, como sostienen Salazar Bondy y Sobrevilla, el positivismo en el Perú hizo suyas no tanto las ideas de Comte, sino más bien las de Spencer y otros pensadores, o científicos como C. Bernard. E incluso doctrinas en transición hacia el espiritualismo como las de Fouillée, Guyau y Hoffding.*⁹

No obstante estas importantes aclaraciones no se nos dice porque fue esta etapa de 1885 a 1915 el periodo de mayor vigencia, la respuesta es bastante simple, y es por que después de la Guerra del Pacífico se cumplía lo que E. Villegas ha dicho de un modo bastante claro:

Biblioteca de Letras

El positivismo fue la expresión filosófica de un grupo de hombres que deseaba incorporar a nuestras naciones dentro de la edad moderna. Sólo que, al revés de lo que había ocurrido en Europa y Norteamérica, este grupo de hombres no constituía una burguesía sino que aspiraba a constituirla. No eran ellos los voceros de una clase mercantil e industrial, sino de una clase media e intelectual que creía que la estructura

Por supuesto de ninguna manera aceptamos ese camino para la filosofía en nuestra nación y menos formar parte de ese proceso general de "acomodamiento" que torvamente reducen a ser esa la única forma de filosofía "profesional". No sólo homogenizadora, no sólo filológica, no sólo mediocre, además sectaria.

⁷ Magdalena VEXLER: "Javier Prado y la tradición", en *Logos Latinoamericano* [Revista del Instituto de Investigaciones del Pensamiento Peruano y Latinoamericano], N° 3, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Facultad de Letras y CCHH, Lima, 1998, p. 87.

⁸ M.L. RIVARA: *Filosofía e historia de las ideas en el Perú*, FCE, Lima, 2000, tomo II, p. 337.

⁹ M. VEXLER, *idem*, p. 88.

*feudal heredada de la metrópoli ibérica únicamente podría desintegrarse con la creación de esta nueva clase.*¹⁰

Era la nuestra una nación desgarrada y empobrecida, sus intelectuales pretendían de su clase dominante y de su incipiente burguesía otro camino, el de la modernización industrial y científica, pero en el caso peruano esa burguesía [el civilismo liberal] salía metamorfoseada de la misma clase de los terratenientes [cuya expresión política era el civilismo feudal o histórico], y estos tenían el monopolio intelectual, cultural y universitario, así que después de un incipiente positivismo universitario, ese positivismo deviene después de 1915 una visión nuevamente desarraigada de la realidad, comienza su proceso de tránsito al idealismo bergsonista.

El positivismo filosófico revolucionario de González Prada encuadrado en el horizonte de la utopía anarquista, comenzará a estructurarse en la nascente clase obrera con la prédica filosófica, intelectual y política. Con González Prada no se inicia solamente la etapa nacional de la literatura peruana, se inicia de igual manera la etapa nacional de la filosofía no universitaria contemporánea, como con Augusto Salazar Bondy en la década del 70 del siglo XX se inicia la etapa nacional de la filosofía universitaria contemporánea, como explicaremos después.

No es difícil observar sin embargo que es con el positivismo [en el brevemente manifestado académicamente y en el no académico] que se acentúa el papel de la concepción del mundo cientista, y dentro de la concepción del mundo se percibe la importancia de la educación [es el caso de la famosa polémica entre el exponente del civilismo liberal de M.V. Villarán y el civilismo histórico del filósofo M. Deustua, en que el primero derrotó al segundo pero las relaciones feudales trabaron la reforma educativa liberal de 1920 propugnada por Villarán], y este positivismo pretendió mudar racionalmente no solamente los hábitos y costumbres, sino principalmente la concepción del mundo [en todas las clases masiva y masivamente feudal-cristiano]. Quizá esta influencia fue mayor en la reducida vanguardia de la clase obrera y en el súper reducido estrato intelectual de estudiantes universitarios.

La tarea de mudar por lo meramente racional fue una tarea comprendida como instrucción, y una instrucción concebida en un horizonte que ignoraba la

¹⁰ Abelardo VILLEGAS: *Panorama de la filosofía iberoamericana actual*, Buenos Aires, Eudeba, 1962, p. 14, apud M. Vexler: op. cit., p. 85.

subsistencia de un régimen económico-social semifeudal fundamento material de la clase terrateniente o gamonales [propietarios de grandes haciendas o latifundios], que dominaba en esta época las cuatro quintas partes de la población calculada en cinco millones, sino también de las relaciones espirituales que permitía y reproducía, es decir una mentalidad, práctica de valores y costumbres característicamente dominada por la tradición feudal, en suma una mentalidad de servidumbre¹¹. El pensador J.C. Mariátegui afirma:

El término "gamonalismo" no designa sólo una categoría social y económica: la de los latifundistas o grandes propietarios. Designa todo un fenómeno. El gamonalismo no está representado sólo por los gamonales propiamente dichos. Comprende una larga jerarquía de funcionarios, intermediarios, agentes, parásitos, etc. El indio alfabeto se transforma en un explotador de su propia raza porque se pone al servicio del gamonalismo. El factor central del fenómeno es la hegemonía de la gran propiedad semifeudal en la política y el mecanismo del Estado.¹²

El positivismo acentuó el elemento de la concepción del mundo y dejó en el aire, o mediatizó, o secundarizó, el problema del ser de lo afectivo, es decir la valoración de las pasiones que viven y actúan en los hábitos y costumbres de las personas. Tanto el positivismo universitario como el no universitario coinciden en este aspecto, por ejemplo el abordamiento socialista de J.C. Mariátegui lo enunciará dispersamente en su pensamiento y establecerá algunas ideas pero de modo nada sistemático.

Con esta sobrevaloración de la concepción del mundo es que se ha manejado la filosofía contemporánea en el Perú. Lo meramente racional no muda el ancho mundo de las convicciones valorativas manifiestas en cada momento de la vida, es imperativo plantearse el mundo de la vida en relación con la concepción del mundo.

¹¹ J.O. OBANDO MORÁN: "La semifeudalidad como factor distorsionante de la filosofía y la gestión filosófica", en Yachay, revista de filosofía, N° 3, Lima, 1993 [disponible en el sitio web antes indicado]

¹² J.C. MARIÁTEGUI: 7 ensayos de interpretación de la realidad peruana, 66 ed. Obras Completas Populares, tomo 2, Editorial Amauta, Lima, p. 37.

Un segundo momento en el proceso de la filosofía no académica corresponde al momento de la disolución del anarquismo y el anarcosindicalismo por las filosofías y programas políticos que expresaron de modo más neto las necesidades tanto de la clase obrera, de los campesinos y la clase media, serán los partidos comunista el uno y el otro denominado Acción Popular Revolucionaria Americana [APRA].

El partido comunista que tendrá a J.C. Mariátegui su fundador [aunque sobre esto hay polémica, unos dicen que él fundó el partido socialista y otros el partido comunista], organizador, pensador, etc. según sus propios escritos, principalmente los que constan en *Ideología y política*, vol II de las *Obras completas*, declara en el Programa del Partido Socialista que la época actual es la época del imperialismo y que la ideología del marxismo-leninismo se le contraponen¹⁴, y que la filosofía que adopta es el materialismo filosófico, es decir el materialismo dialéctico, con esta óptica él procede a efectuar un análisis que se plasmó en un libro llamado *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*, porque hizo su abordamiento de nuestra realidad en siete niveles de contradicción, es decir utilizó la teoría de las contradicciones para expresar las contradicciones en las relaciones materiales y espirituales¹⁵ contraponiéndose de modo sistemático a la visión de los anarquistas que habían llegado a plantear problemas de nuestra realidad pero no de modo sistemático.

Biblioteca de Letras

El otro ámbito de superación será la posición de Víctor Raúl Haya de la Torre quien organizará el partido-frente llamado Partido Aprista Peruano [APRA] que se plantea la revolución social que llevará al capitalismo dirigida por la clase media ilustrada, las etapas de su planteamiento filosófico serán centralmente dos: la 1] cuando hará una interpretación de la historia social del Perú basado en la filosofía de la historia de Hegel y la 2] cuando planteará su teoría del espacio

¹³ *Sujeto-objeto en el proceso histórico político peruano: 1950-1980*, parte I, inédito [este trabajo S-O es el tomo 5 de la serie: *Preliminares a la génesis histórica del horizonte del sentido*, serie en la cual la tesis presentada a la UFRGS constituye el tomo 1].

¹⁴ J.O. OBANDO MORÁN: *J.C. Mariátegui: Filosofía, filosofar y filósofo [Pasado, Presente, Futuro]*, inédito, parte I.

¹⁵ J.O. OBANDO MORÁN: *Ordenamiento cronológico de las obras completas populares de J.C. Mariátegui [en oposición al ordenamiento temático actual]*, Espigón Lima, 1999, pp. 19, 51-52; disponible también en el sitio web antes indicado.

tiempo-histórico en la década del 40, basado en la filosofía de relatividad de Albert Einstein.

En el ámbito universitario comienza a darse la influencia de la metafísica espiritualista y centralmente del bergsonismo, la influencia del bergsonismo durará aproximadamente hasta la década del 30, la década del 30 fue en el orden social una constante lucha de los movimientos sociales principalmente el obrero y universitario, pero nada de estas cosas afectaron el ritmo de la filosofía académica.

No es difícil captar aquí que tanto la versión no académica como académica de la filosofía en el Perú ignoró drásticamente y nuevamente el ámbito del existir, por este lado continuó la influencia del positivismo con la predominancia de la concepción del mundo y la sobrevaloración de lo racional. Los movimientos políticos sociales trabajaron de modo mecánico el aspecto filosófico sobre sus respectivas masas cautivas, se limitaron a indicar el papel de la filosofía, se limitaron a enunciar entre ellos que se guiaban o por el materialismo dialéctico [en versión soviética], o el hegelianismo de un primer momento del APRA, o el espacio-tiempo histórico de un segundo momento. No trabajaron ni el ámbito de la ontología de los afectos ni la relación entre política y filosofía a nivel de las costumbres. Es decir, no hubo en momento alguno un trabajo sistemático y elaborado de la subjetividad en general ni de su aspecto específico, es decir el ser de los afectos y su relación con las costumbres.

Las décadas del 40 y 50

Biblioteca de Letras
«Jorge Puccinelli Converso»

Durante la década del 40 –en la filosofía académica– hasta aproximadamente la década del 60 influenciará la fenomenología; durante la década del 70-80 la filosofía analítica en pugna con el marxismo soviético [que veremos a continuación]. La década del 90 se abre con otros planteamientos donde prevalece el problema de la subjetividad y los distintos abordamientos para entenderla, es decir las distintas perspectivas con las cuales se tratan de explicar los fenómenos aunque no necesariamente implicó una reflexión sobre sus fundamentos.

Las décadas del 40 y 50 en lo que concierne al Partido Comunista en el fraseario filosófico fue materialista dialéctico pero desde un punto de vista del movimiento práctico, como partido parecía embarcado más bien en una filosofía pragmática, es decir que correspondía a su afán de materializar su actividad política como política parlamentaria, no es difícil captar en este periodo por parte de esta organización cierto anti-intelectualismo contra lo que no llevase la matriz soviética.

En general comenzó en este periodo a notarse mas claramente la costumbre intelectual de remplazar el análisis de un problema y la respectiva síntesis a partir de nuestro contexto espiritual, por la sobreposición de conceptos propios de la doctrina marxista a los problemas que tenían que ser explicados, dicho de otro modo, comenzó a sobreponer lo universal de una interpretación a lo particular y pretender que la sobreposición de los conceptos era la explicación de lo particular, o si se quiere, se leyeron los textos y se quiso moldear la realidad conforme los textos, siendo la realidad un pretexto que justificaba la lectura textualista. No se asimilaba la estructura de pensamiento de una doctrina, ni se contextualizaba históricamente la misma, simplemente se miraba la realidad a través del texto, si calzaba en el zapato bien, si no calzaba mal. Este defecto no era únicamente de los marxistas de influencia soviética.

El Partido Aprista durante todo este periodo dio vida y fuerza también a su relativismo a través de la actividad partidista sujeto a los imperativos, necesidades y demandas que imponía sus afanes de ser tomados en cuenta dentro de la política oficial, es decir dentro del sistema legal parlamentario. Su antimarxismo practicaba exactamente el mismo método intelectual que los marxistas de orientación soviética. Pero en vez de ser textos de marxistas reconocidos eran textos de Haya de la Torre, fundador de esta organización político-social.

No es difícil volver a percibir la más completa dejadez del aspecto que queremos poner de relieve, es decir tanto liberales como críticos al sistema liberal en versión marxista soviética o versión aprista no se planteaban de modo ninguno la relación entre política y filosofía y de ambas con las costumbres. Simplemente se dejó de lado: Fenómeno idéntico afectó a la filosofía académica. Y en ambos casos, en la versión académica como no académica, persiste la forma negativa de percibir los fundamentos implícitos, el horizonte de fundamentación, de su propia concepción explícita, que aunque reflejaba en conceptos la realidad empero quedaba cerrado al horizonte de fundamentación y desde el cual actuaban sedimentados otros horizontes, en nuestro caso el feudal.

Las décadas del 60 y 70

La etapa nacional de la filosofía académica se inaugura en la década del 70 con los planteamientos de Augusto Salazar Bondy, precisamente por tematizar nuestro quehacer filosófico en el ámbito académico. En términos generales se puede decir que Salazar forma parte, en el orden filosófico, de esa corriente general de efervescencia política, intelectual y educativa en América Latina y en nuestro país:

No final dos anos 60 e início dos anos 70 a situação de negação dos direitos humanos e da democracia, a violência e marginalização a que estavam submetidas as populações latino-americanas ensejou a reflexão sobre a temática de libertação a partir de diversas disciplinas e quadros teóricos. Neste período surgem na América Latina a pedagogia libertadora, a sociologia da libertação, a antropologia da libertação, a teologia da libertação e a filosofia da libertação, além de outras reflexões que consideravam a relação entre ciência, tecnologia e libertação,¹⁶

Globalmente nos comenta Jesus Eurico Miranda Regina el proceso de las filosofías de la liberación se plantearon sobre tres ejes de discusión: 1] autenticidad de estas filosofías, 2] la occidentalización y 3] las categorías propias del pensar¹⁷. Nuestro articulista hace un breve recuento de la posición que asumieron los filósofos L. Zea, A. Salazar y E. Dussel respecto a cada problema. Aquí me limitó a resaltar la posición de mi compatriota Augusto Salazar Bondy porque es a partir de su obra *¿Existe una filosofía de nuestra América?*, editada en 1968, que se inicia un debate respecto al carácter de la filosofía que se hace en América Latina, pero también con la caracterización negativa que hace de la misma y –aunque con balance negativo para nuestro quehacer– inicia en nuestro nación la tematización académica de nuestro quehacer filosófico. Antes de ver esta valoración de la filosofía que hace Salazar veamos a trazo grueso su planteamiento según su discípula M.L. Rivara.

Su discípula M.L. Rivara resume este trabajo de Salazar en los 15 siguientes tópicos: «Jorge Puccinelli Converso»

- A] La similitud de evolución.
- B] Ha estado siempre vinculada a determinadas áreas de actividad cultural: la teología, la ilustración, la ciencia, la literatura y, en la actualidad, una vinculación acentuada con las ciencias sociales, un creciente acercamiento a las ciencias [lógica y epistemología] y una mayor independencia profesional del filósofo.
- C] La especialización y la tecnificación crecientes.
- D] Las influencias ejercidas por otras filosofías nacionales: influencia de España, influencia inglesa y, en general, anglosajona, la influencia

¹⁶ E.A. MANCE: "Una introducción conceitual às filosofias de libertacao", en *Libertacao*, Revista de filosofia, Nº 1, Brasil, 2000, pp. 27-28.

¹⁷ J.E. MIRANDA: "Filosofia latinoamericana", en *Libertación*, ídem, p. 14.

- francesa, la alemana, y la afín austriaca, la italiana, la rusa, la polaca, la húngara y la del pensamiento judío.
- E] Su carácter ondulatorio. A una etapa o al predominio de movimientos de signo especulativo, conservador y sistemático, sucede un periodo o corriente de signo contrario.
 - F] Se observa en este carácter ondulatorio que los determinantes son exógenos, es decir corre paralelo con el del pensamiento europeo y norteamericano.
 - G] La filosofía ha comenzado como un árbol transplantado.
 - H] Las filosofías que se siguieron transplantando resultaron sujetas a cambios, recortes y ampliaciones, con vistas a un uso práctico. Hubo pues *adopción* de una imagen del mundo, con el doble valor que tiene este término, de asunción de algo extraño y de modificación de su condición en la realidad.
 - I] El *sentido imitativo de la reflexión*: filosofar para los hispanoamericanos es adopta un *ismo* extranjero.
 - J] La *receptividad universal*, es decir, aceptar todo tipo de producto teórico procedente de los grandes centros de cultura occidental.
 - K] La *superficialidad y la pobreza* que muestran los planteamientos y los desarrollos doctrinarios de nuestra filosofía.
 - L] Ausencia de una tendencia metodológica característica y de una proclividad teórica, ideológica identificable, capaces de fundar una tradición de pensamiento o un perfil de una manera intelectual bien definida.
 - M] Ausencia correlativa de aportes originales, de ideas y tesis nuevas susceptibles de ser incorporadas a la tradición del pensamiento mundial.
 - N] Existencia de un fuerte sentimiento de frustración intelectual entre los cultivadores de la filosofía en Hispanoamérica.
 - Ñ] Gran distancia entre quienes practican la filosofía y el conjunto de la comunidad.¹⁸

Esta es, *grosso modo*, la posición de Salazar que emana de su *¿Existe una filosofía de nuestra América?*, el resultado de su evaluación y balance de la filosofía que se hace en Hispanoamérica y el Perú es negativo. El antes citado Eurico Miranda –retomando lo que habíamos indicado de la filosofía de la liberación– tematiza sobre tres ejes los problemas de esta filosofía de la liberación, a los cuales nuestro compatriota responde del modo siguiente:

¹⁸ M.L. RIVARA: *Filosofía e historia de las ideas en hispanoamérica*, tomo III, FCE, Lima, 2000, pp. 236-237.

- 1] Respecto a la autenticidad dirá Salazar, en la síntesis de Miranda, que no se debe aceptar pura y simplemente la filosofía occidental porque es la causante de la inautenticidad del existir filosófico latinoamericano¹⁹
- 2] Respecto al eje de la occidentalización, sintetiza Miranda, consistirá en afirmar que la tradición eurooccidental impide el desarrollo de un pensamiento propio²⁰.
- 3] Respecto al eje de las categorías dirá Salazar que será necesario “sumergirse en la sustancia histórica de nuestra comunidad para buscar en ella el sustento de los valores y las categorías que la expresen positivamente y revelen su mundo”²¹.

Desde un punto de vista general, frente a los tres ejes planteados y sobre los que Salazar toma posición, nosotros tomaremos la posición siguiente:

- 1] No podemos prescindir del aparato espiritual filosófico europeo, en general occidental, así tendremos que ser auténticos auxiliándonos con ella, es más, es imposible plantearse espiritualmente nuestra situación sin el aparato filosófico occidental²².
- 2] Respecto a la occidentalización somos occidentales y la filosofía que se hace en Hispanoamérica es inevitable que tenga su característico acento hispanoamericano. el filósofo J.C. Krüger afirma:
Para que surja un filósofo original, aunque no sea un gran filósofo, no se necesita que se supere la dependencia, ni que se apropie primero de lo mejor del pensamiento occidental [...] ni que se repiense toda la tradición occidental. Como condición necesaria o *sine qua non*. Así es imposible avanzar a la creación filosófica²³.
- 3] Finalmente frente al tercer eje, el relativo a las categorías interpretativas propias, mi posición es también en contra, y aquí discreparé con J.C. Krüger [sugiere él que para que surja un gran filósofo es necesario que haya captado algo importante en una idea y luego de darle forma se

¹⁹ J.E. MIRANDA, *op. cit.*, p. 16.

²⁰ Ídem, p. 16.

²¹ AUGUSTO SALAZAR BONDY: *¿Existe una filosofía de nuestra América?*, p. 126, *apud* E. MIRANDA: *op. cit.*, p. 18.

²² J.O. ORLANDO MORAN: “Perspectiva del materialismo filosófico”, en VV. AA. *El quehacer filosófico en el Perú: críticas y alternativas* [O. O. org y editor], Espigón, Lima, 1996, disponible en el sitio web antes indicado.

²³ J.C. KRÜGER: “Genio y filosofía en Latinoamérica”, en *Logos Latinoamericano*. Ídem, p. 226.

tiene que “crear categorías y conceptos nuevos”²⁴]. Estimo que no es tan simple. En el país a mediados de la década de los 80 se enunció la necesidad de plantearse categorías interpretativas filosóficas, propias, a través del filósofo Juan Abugattás, después de algún tiempo no se ha pasado de enunciar la necesidad de ellas pero no existe profundización acerca de la existencia de estas categorías.

Últimamente se especula con la categoría de heterogeneidad [tomada del crítico literario Antonio Cornejo Polar] pero estimo que cambiar el contenido, o incorporarle un nuevo sentido, a un concepto no se le puede llamar categorías interpretativas propias, además de ser ampuloso, en todo caso metodológicamente resulta bastante indefinido qué se quiere decir con ello.

Otro es el contexto –al menos eso estimamos– como se lo plantea David Sobrevilla en su material “*Las filosofías heterogéneas: los casos de la filosofía en América Latina, en Africa y el Japón*”, presentado al I Congreso Nacional de Filosofía, en 1988, tiene un sentido diferente al intento enunciado pero no demostrado de categorías interpretativas filosóficas propias²⁵.

²⁴ Ídem, p. 226.

²⁵ En una investigación concreta “*La red ontológica del sentido común: una investigación aplicada*”, efectuada a 500 estudiantes universitarios del primer año, es decir recién ingresados, sobre un conjunto de categorías (véase a O. Orlando Morán: “*Filosofía y sentido común*” disponible en el sitio web antes indicado) obtuve un bloque de respuestas que sugería la práctica imposibilidad de existencia de categorías interpretativas puras o propias. En filosofía se puede saber qué es categoría, si se quiere decir por categorías filosóficas propias y entenderla como mera creación opuesta o diferente a la occidental *estamos completa y radicalmente en desacuerdo*, es decir categorías propias que remite a contenidos filosóficos específicos en el sentido de nacidas del propio seno cultural, insistimos somos *radicalmente opuestos*.

La occidentalización sea cristiana o liberal está muy marcada en la cultura de las ciudades y aldeas del litoral como de las ciudades pequeñas, medianas y grandes de la sierra del país [no se debe olvidar la extensión de los medios de comunicación en especial la televisión a fines de los 50 e inicios de los 60, la explosión de la escolaridad, etcétera], en todo caso es posible pervivan formas categoriales muy arcaicas en minorías aisladas de la selva del país y de comunidades campesinas que no tienen contacto fluido con la cultura occidental, y es objeto de investigaciones de nuestros pensadores [las investigaciones sobre estos temas son nuevos en nuestra cultura filosófica y emergen como herencia de la apertura temática iniciada por el especialista en filosofía alemana de la etapa moderna y contemporánea Augusto Salazar Bondy. Respecto a lo primero lo trabaja como pensamiento amazónico el especialista en filosofía de la educación Juan Rivera, y lo segundo lo trabaja como racionalidad andina y occidental el especialista en la Edad Media Antonio Peña Cabrera], pero estas evidencias manifestadas en minorías no invalida nuestra afirmación.

A pesar de nuestra toma de posición contraria a Salazar en los tres ejes considerados por Miranda, y a pesar de la tematización negativa del carácter de nuestro quehacer filosófico, sin embargo es con él –y contra él– que se inicia en el ámbito universitario la búsqueda de entender la naturaleza, sentido y límites de nuestro quehacer filosófico, y subsecuentemente el lugar que toma la cultura y la filosofía occidental [y cualquier otra filosofía] en el horizonte de problemas del quehacer filosófico de nuestra nación.

Nuestra reflexión acerca de los fundamentos de la subjetividad y de la autoconciencia que nos caracteriza y su dinámica histórica –lo reiteramos– constituye un nuevo ámbito de búsqueda que desde nuestro horizonte fundado en la

La filosofía de la inculturación (véase M.L. Rivara de Tuesta, *Filosofía e historia de las ideas en Latinoamérica*, t. III, FCE, Lima, 2000, p. 43) como experimento de vertiente argentina, y la *filosofía de la sabiduría popular* (David Sobrevilla: "Las filosofías heterogéneas: Los casos de la filosofía en América Latina, en África y en el Japón", en *Actas del 1er. Congreso Nacional de Filosofía en el Perú*, Lima, 1984, pp. 138-158) como experimento de vertiente africana, han mostrado las posibilidades y limitaciones de estas líneas de investigación en la cultura internacional. Nuestra posición específica sobre este tópico es que *son líneas de investigación interesantes pero limitadas si se pretende contraponerla a la cultura y filosofía occidental como alternativa nacional, regional o global*. No olvidemos que hay en nuestra nación líneas políticas que propugnan una especie de indigenismo de vuelta al modelo de tipo inkaista, académicamente sin relevancia, que sin embargo sugiere un nacionalismo y regionalismo cultural y filosófico de línea dura opuesto al eurocentrismo cultural y filosófico universitario de línea dura, es decir básicamente ambas son excluyentes y exclusivistas.

Si por categorías propias o puras se quiere entender un sentido específico, un matiz específico de como podría haberse dado o cumplido en nuestra cultura ciertos aspectos, por ejemplo cómo la evangelización de las congregaciones religiosas que llegaron al país en el siglo XVI incidieron en el creacionismo del cristianismo católico y ello reforzó poderosamente la dualidad cuerpo-alma, ¿podría ser considerado un problema que comporta varias categorías y sus correspondientes sentidos?, es un problema que cabría investigar. Pero no se precisa para esto usar un nombre ampuloso, "categorías interpretativas propias", para decir que se trata de describir un nuevo sentido *dentro de una categoría más global*; otro ejemplo se me viene a la cabeza: el concepto de fe en el horizonte tridentino o en el horizonte de la teología de la liberación de Gustavo Gutiérrez, no se habla de "categorías teológicas propias", para nadie es un misterio que Gutiérrez hizo una lectura deshelenizando el cristianismo católico y utilizando un concepto materialista de la historia como historia de la realización de la justicia propio del pensamiento hebreo del viejo testamento, contra la lectura helenizante, platonismo popular, que asumió Trento y el dualismo correspondiente para ubicar la historia y la fe, de donde la fe devenía un elemento extra mundano y dado en relación a un dios abstracto de la teología occidental. En ningún momento se habla de categorías teológicas propias, etcétera. No precisamos sembrar tormentas para cosechar ratones.

En el IV Corredor de las Ideas, Asunción-Paraguay, 10 al 14 de julio, el pensador cubano Pablo Guadarrama hace algunas observaciones críticas sobre algunas ideas de J.C. Mariátegui quien reivindica de manera radical la cultura occidental [en este punto nosotros coincidimos con el marxista peruano]. Desgraciadamente no pudimos acceder a su material

tradición iniciada con Manuel González Prada y J.C. Mariátegui se entronca directamente con este problema iniciado por Augusto Salazar Bondy. Continuemos con esta exposición.

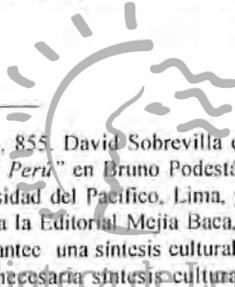
*Otros personajes en estas dos décadas*²⁶

Pero en estas décadas del 60 y del 70 se avizoran nuevos personajes en la escena política —y también en la filosofía no académica— que estimamos tienen que mostrarse para entender una serie de problemas característicos de la década del 80 y que llevan a plantearse histórico-genéticamente el problema de la subjetividad. Prosigamos viendo estas dos décadas.

escrito para el presente Corredor, ni a los libros publicados de su autoría donde parece sostener su perspectiva de manera más sistemática y amplia.

²⁶ El autor de esta tesis se han permitido también un balance de la historia de la filosofía en el conjunto de las ciencias sociales en el Perú entre el 50 y el 80, trabajo no publicado e intitulado: *Preliminares a la génesis histórica del horizonte del sentido en el Perú: 1950-1990*, también llamado *Sujeto-Objeto*. aquí hago una reconstrucción del proceso cognoscitivo en el Perú desde la categoría de lo concreto pensado, asumiendo lo político como una relación objetiva y el pensamiento filosófico como una relación subjetiva en este proceso, enfatizando la relación entre ambas, dejando en evidencia que el reflejo abstracto de la realidad peruana hechas desde diversas teorías sociales no implica una reconstrucción global de ese concreto que es reflejado abstractamente, que no supera los límites de la perspectiva gnoseológica positivista, que se precisa ir de lo abstracto a lo concreto pensado, es decir mirar lo abstracto como determinaciones que permiten el paso a una comprensión de la totalidad de lo concreto en sus contradicciones. La política al generar y movilizar fuerzas sociales e institucionales genera tendencias y sentidos en el orden del pensamiento, que al ser reducido a reflejo puramente abstracto por el estrato intelectual reduce el valor del pensamiento a pura abstracción que no de cuenta de la dinámica del pensar, esto es el doble movimiento: 1] que se de al *constituir y estructurar* el concreto pensado, 2] el *despliegue* del propio concreto pensado, desde este punto de vista la perspectiva marxista soviética, liberal y católica desarrolladas en el país cometen el mismo error; de aquí me planteé el problema del ser humano y la moral, llamando igualmente la atención sobre el proceso dados tanto en el uno como en el otro, y que no había diferencias al concebirlo la moral y el hombre desde la concepción de las izquierdas como la moral e idea del hombre de interpretación semifeudal vigente mantenida por los liberales; finalmente respecto al paradigma intelectual filosófico crítico con dureza el llamado marxismo soviético al que en general califico de sospechoso por autoconcebirse fuera del sentido del marxismo de Marx rigurosamente insertado en la historia y las clases, de esta manera su actividad intelectual y filosófica resulta tan sospechosa por intelectualista [déficit en la relación entre pensamiento y realidad en desmedro de la realidad] como la filosofía de los eurooccidentales; y, propongo finalmente, la necesidad de profundizar históricamente en esto que llamamos filosofía, filosofar y filósofo en nuestra reflexión cultural. Posteriormente en "*Tareas del materialismo filosófico*" en el Perú propondrá un programa de problemas a revisar sistemáticamente sobre la necesidad de plantearse la filosofía como un programa de problemas, esta idea fue sembrada por D. Sobrevilla y sugerido en sus obras: Repensando la

Políticamente el Perú vivencia el proceso de contestación de la clase media y baja al sistema político al verse afectado severamente sus intereses en la década del 50-60 en el orden económico, el estrato intelectual comienza un proceso de contestación y búsqueda de alternativas para encauzar su disidencia que pasa por el cuestionamiento al Partido Comunista de orientación soviética [en filosofía seguidor, al menos formalmente, del llamado materialismo dialéctico], al Partido Aprista Peruano de orientación política corporativista, [de filosofía inspirada en la teoría de la relatividad de Einstein y que llamó filosofía del espacio-tiempo histórico], que en última instancia hablaron de revolución y lucha armada pero su pragmatismo político implícito los llevó a la aceptación del sistema político controlado por partidos liberal-conservadores; y la fundación de nuevas organizaciones disidentes antisistema o prosistema de línea social-demócrata y liberal; estas fuerzas diversas se planteaban otra vez, y en otro momento histórico, el debate de cómo hacer la revolución política y social, y la línea militar correspondiente y subordinada a la política para materializarla si necesaria.



tradición nacional, 1989, p. 855. David Sobrevilla en su material de 1978: "1880-1980: 100 años de filosofía en el Perú" en Bruno Podestá Editor: *Ciencias sociales en el Perú. Un balance crítico*, Universidad del Pacífico, Lima, y más en su material sobre la filosofía en el Perú que escribió para la Editorial Mejía Baca, sugiere la posibilidad y madurez para que nuestra reflexión se plantee una síntesis cultural. En las dos ocasiones en que conversé y toqué el tema de esta necesaria síntesis cultural mencionó el doctor Sobrevilla que razones de tiempo y trabajo habían impedido la materialización de tal objetivo; quizá la síntesis cultural pensada por él se inició en la década del 70 [aunque Basadre se lo plantearía en algún momento] con Salazar y continuó con Sobrevilla, Rivara, y otros, y pasó y pasa por una necesaria síntesis en filosofía respecto a los problemas que tenemos que plantearnos como paso previo para después entrar a mayores tareas. Después de todo quién sabe todo este esfuerzo de 30 años, y de dos para tres generaciones, sirva a las generaciones posteriores que darán vida e inteligencia a nuestro sintetizador o sintetizadores para dar el salto filosófico, o para mostrar que fue una ilusión sin sustento real.

También me declaro tributario del pensador Juan Abugattás, sugirió plantearse los problemas de la filosofía en el horizonte de un proyecto nacional de tipo político: "*Latinoamérica: el reto de las definiciones*", en *Actas del I Congreso Nacional de Filosofía*, Lima, 1984, en realidad estaba elevando a conciencia y lenguaje lo que han practicado los filósofos de modo directo o indirecto, y que inevitablemente actúan en nuestro horizonte preconceptual y conceptual. Por supuesto adherí inmediatamente a estas ideas y en ellas me mantengo, quizá la idea: la política es el lado implícito de la filosofía como la filosofía es el lado implícito de la política, provenga de este planteo de Abugattás, pero tiene que ver también con el planteo de Antonio Cornejo Polar quien decía que la literatura era otro modo, o un modo diferido, de hacer política. En todo caso esas ideas se convirtieron para mí en la siguiente tarea: 1] pensar los problemas filosóficos en un programa filosófico, asumiendo explícitamente el lado implícito político del horizonte de la filosofía, y asu-

Aquí surgen diversas fuerzas, en el cuestionamiento a los partidos liberal-conservadores, nacen las líneas del Partido Acción Popular, de inspiración filosófica racionalista y humanista [el pensador de este partido fue Francisco Miró Quesada], de aquí posteriormente se escindirán su centro teórico y formarán el Partido Popular Cristiano, de orientación filosófica más bien pragmática; se formará igualmente la Democracia Cristiana de inspiración filosófica neotomista y, finalmente y entre otros, el social progresismo, partido socialista no marxista, capitaneado, entre otros, por el pensador Augusto Salazar Bondy con una orientación filosófica existencial y fenomenológica.

Esta línea crítica salida del bloque liberal-conservador se plantea la realidad material y espiritual de nuestra nación y los planteamientos filosóficos se encuadran, aunque implícitamente, en los programas políticos de los partidos, y en todos los casos aquí presentados el modelo cultural seguido —que tiene dos aspectos: 1] cuando se planteaban explícitamente el problema, 2] cuando distinguían lo cultural, lo educacional y la creación de conocimiento— fue el que anteriormente se mencionará, de inspiración ilustrada.

Del lado de los grupos marxistas, o de inspiración marxista, aparece Vanguardia Revolucionaria, en la que confluyen varias tendencias políticas, unos que vienen de los trotskistas, de la juventud del Partido Acción Popular, de la Acción Católica, de un sector de la juventud del Partido Comunista prosoviético, su filosofía se dice globalmente marxista.

Biblioteca de Letras

La línea filosófica de las diversas tendencias políticas componentes de esta Vanguardia Revolucionaria es variada: los trotskistas se declaran filosóficamente marxistas-leninistas, la juventud del Partido Comunista prosoviético se declara también filosóficamente marxista-leninista, de la Acción Católica evolucionan filosóficamente a tomar como suya la teoría estructural de la dependencia que consideran marxista, junto a un humanismo radical y la teología de la liberación. Así, filosóficamente coexisten marxistas, funcional-positivistas, eclécticos, entre estos últimos predominan los funcional-positivistas que usan léxico marxista, en general aparecen como rechazando el leninismo y el maoísmo radicales.

miendo explícitamente el lado implícito filosófico en el horizonte de la política, 2] filosofía y política en un horizonte de programa nacional y filosófico, asumiendo igualmente las diferencias implícitas y explícitas de ambas, 3] en la masificación de las ideas políticas se masifican, también implícitamente, concepciones filosóficas, éticas, valorativas, etcétera, y a la inversa, en la masificación de las ideas filosóficas, se masifican, también implícitamente, concepciones política, éticas, valorativas, etcétera.

Globalmente la coloración es marxista en una comprensión de la misma que es la teoría estructural de la dependencia, filosóficamente su marxismo es positivista de tipo funcional-estructuralista; este vector en la década del 70 y fuertemente instalado en la Universidad Católica de Lima, dará fuerte impulso a lo que llamaron renovación marxista de las ciencias sociales, renovación que fue más bien temática antes que metodológica porque fueron funcional positivistas y su materialismo histórico era la teoría estructural de la dependencia o el marxismo estructuralista de M. Harnacker. Esta universidad fue el principal proveedor de funcionarios de la llamada revolución velasquista “ni comunista ni capitalista”, revolución en que el papel de partido lo ejercía el partido armado, es decir la fuerza armada nacional.

El cuestionado Partido Comunista de línea soviética sufre también rupturas: salen varias tendencias que luego constituyen partidos: a) la línea Patria Roja, de orientación marxista-leninista y luego maoísta, en filosofía marxista-leninistas pero enfatizando la filosofía de Mao Tsetung; la línea leninista, en filosofía marxista-leninista de línea también soviética; la línea del grupo de Ayacucho, también marxista-leninistas y seguidores del Pensamiento Mao Tsetung, enfatizando en la filosofía correspondiente. La también cuestionada Alianza Popular Revolucionaria Americana sufre una ruptura que constituirá después el Movimiento de Izquierda Revolucionaria que en la década del 60 se alzarán en armas contra el Estado, sus planteamientos filosóficos fueron también de tipo marxista-leninista soviético en la línea de la revolución cubana.

Biblioteca de Letras

No es difícil percibir que este pensamiento no académico se plantea los problemas de la realidad de nuestra nación aunque su reflexión filosófica continúa siendo más bien repetitiva de los planteamientos soviéticos. Los problemas que plantea la mutación política no sugiere necesariamente una reflexión sobre la subjetividad política actuante. Filosóficamente persistían en no plantearse los fundamentos de su reflexión.

Entre las décadas del 60 [fines del 60], 70 y 80 [mediados del 80], el campo filosófico participa con una variable en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos: la predominancia académica del marxismo de orientación soviética en pugna con la línea filosófica analítica, epistemologizante y logicista; pero a diferencia de los movimientos políticos que estudiaban nuestra realidad y aplicaban sus diferentes teorías y prácticas políticas, generando en sus militantes, amigos y simpatizantes o sectores sociales o sindicales o institucionales por ellos influenciados, ciertas costumbres y modos de pensar; el estrato intelectual

de orientación filosófica soviética de la mencionada universidad no se ocupaba de nuestra realidad espiritual en absoluto, limitándose a la repetición de lo que decían los filósofos soviéticos; sus eventuales opositores hacían exactamente lo mismo pero en versión no manuales soviéticos.

El problema general no era que usasen manuales —lo mismo da usar a Marx o Wittgenstein, y siempre el primer Wittgenstein que no es el mejor, Carnap o Popper, después de todo los manuales ayer como hoy sirven para orientar al estudiante— el problema central de ambos era que ignoraban nuestra realidad y cuando la miraban lo hacían a través de un libro o un bloque de libros —era espectacular, por ejemplo, el desprecio ridículo de los analíticos, epistemologizantes y la patología de los logicistas, por todo lo que fuese el proceso espiritual de nuestra nación, en no pocos había una horrorosa soberbia y pontifical ignorancia— y explicaban con citas de libro lo que tenía que ser explicado específicamente desde una estructura de pensamiento dado en un contexto, es decir el de nuestra nación.

No ubicaban los libros y pensamientos de un filósofo en el horizonte de una cultura espiritual y con sus problemas configurados históricamente, no leían nuestra realidad espiritual ubicados en nuestra realidad espiritual, tenían sus cuerpos en nuestra nación pero sus inteligencias y sus corazones en el extranjero —y no pocos maldecían ser peruanos—, pretendían leer nuestra realidad desde y a través de los libros entendidos de modo textualista, y en el peor de los casos se refugiaban en ellos, “comprender un autor mejor de lo que él mismo se comprende” en este horizonte analítico, textualista, dogmático y soberbio nunca fue más trágico y estéril como slogan.

La filosofía académica, en estas décadas del 70, 80 y 90, no era diferente, su arrogancia era terrible, tan grande como su ignorancia y menosprecio de la cultura y tradición de nuestra nación, siempre pontificando que la filosofía era neutra y sin embargo cooptaban los mejores puestos para colocar discretamente a sus amigos y cercanos, y armar grupos de control para imponer una línea filosófica. Hablaban que ellos no tenían que ver con la política y su práctica mostraba exactamente lo contrario, en no pocos casos estaban enrolados o galvanizados por la acción de algún partido político.

En las décadas del 80 y 90 utilizan la sobrevaloración del lenguaje, la epistemología y el logicismo como recursos, ya no contra el marxismo sino, y otra vez, para repetir sus manuales de aburrida filosofía positivista o epistemo-

logía positivista que pasan como filosofía novedosa; o como filosofía del lenguaje perdida en sus propias banalidades repetitivas de libros, confundiendo filosofía con técnica estructural o reduccionismo intrateórico.

Ahora último, la palabrería posmodernista, declarando muerta la modernidad europea cuando nuestra cultura es semifeudal, es decir ni siquiera es moderna, es decir un eclecticismo sin más horizonte que el escepticismo, que declaró muertos todos los grandes metarrelatos y todas las grandes esperanzas para proponer que no hay absolutamente nada fuera de su declarado relato que quieren tornar un nuevo metarrelato, y tornar gran esperanza su formidable escepticismo.

En síntesis, las décadas del 60 y 70 dejó como saldo positivo el estudio tenaz de nuestra existencia y conciencia histórico-espiritual, se profundizó en varios campos del saber y en el orden de la filosofía se dejó el paso al cuestionamiento radical de nuestro quehacer filosófico, cuestionamiento radical y con balance negativo para nuestro quehacer que realiza Augusto Salazar Bondy.

Empero ello permitió una *reconsideración positiva* de los que continuaron trabajando y reflexionando después de su muerte, principalmente María Luisa Rivara de Tuesta, y otros pensadores más. En la década del 80 es que se realizan importantes trabajos de historia de la filosofía, junto a los de Salazar Bondy: *Filosofía en el Perú*, *Historia de las ideas en el Perú*, y sus últimos trabajos sobre antropología filosófica, la profusa labor de investigación histórica de M.L. Rivara, y destaca también la labor intensa de David Sobrevilla: *100 años de filosofía en el Perú: 1880-1980*, "*San Marcos y la filosofía en el Perú*", *Repensando la tradición nacional* [dos volúmenes]. Sobre estos se monta toda la actividad intelectual respecto a las ideas filosóficas en el Perú, y han servido de soporte para ir un poco más adelante en la reflexión posterior, de casi ya dos a tres generaciones.

La década del 80

Políticamente las fuerzas sociopolíticas en el país van a consolidarse frente al evento electoral inmediatamente posterior a la salida de la dictadura militar, a fines de los 70. Se configuran varias fuerzas, la aprista, la liberal del Partido Popular Cristiano, la liberal también del partido acciopopulista; en el terreno del socialismo las diversas fuerzas convergen al movimiento denominado Izquierda Unida, que accede a competir dentro de los márgenes del sis-

tema demoliberal. Se constituyen nuevos partidos, como el llamado Partido Mariateguista, que aspira a realizar electoralmente la posición política de J.C. Mariátegui.

Por el lado de la subversión será el año 80 el inicio de la llamada lucha armada encabezada por el partido comunista, de orientación marxista, leninista, maoista, que será una continuación del llamado grupo de Ayacucho o Fracción Roja, el año 88 editarán un material público donde establecen lo que vendría a ser los lineamientos de su concepción filosófica, política y militar. El año 85 se inicia la actividad armada del Movimiento Revolucionario Túpac Amaru, y será en el 88 de igual manera donde propondrán en un documento público su concepción filosófica, política y militar. El evento de la guerra interna generó una serie de acciones y reacciones

En el estrato intelectual fue donde se dieron interesantes fenómenos, aunque en general fue clara la condena que hicieron de estos movimientos, a los que calificaron de movimientos voluntaristas y terroristas y sin expresión de masas; idea que se contraponía a la que manejaba el Estado y los servicios de inteligencia; el fenómeno interesante radicó en cómo la intelectualidad, que gustaba y gusta de llamarse de izquierda, inmediatamente cambió de lenguaje, hasta dejar de hablar de marxismo, y similarmente la pobre muestra de coherencia de buen número de ellos al momento de efectivizar lo que por décadas habían hablado en innumerables cantinas, cafés elegantes, conferencias y aulas universitarias.

Biblioteca de Letras «Jorge Puccinelli Converso»

El evento de la guerra tiene dos etapas reconocibles: 1] la que va de 1980 a 1993, y 2] de allí en adelante hasta el 2002 que parece rebrotado. La primera etapa se caracteriza por la ascensión del movimiento rebelde, y su fuerte impacto en sectores sociales, en medio de una fuerte lucha política e ideológica; en la década del 80 se puede apreciar como el enfrentamiento de los extremos, Estado-subversión, ahoga a los sectores políticos del centro, y como se daba el proceso de relacionamiento político, e implícitamente político de las diversas fuerzas sociales con la subversión y con el Estado. Desde 1993 la tendencia fascista consigue la unanimidad en el Estado y concentrar el poder en el ejecutivo y buscar materializar tres tareas de su programa político:

- 1] la profundización del capital internacional en el país.
- 2] acabar con la subversión marxista.
- 3] continuar con la modificación estructural del Estado.

Esto significó concentración del poder en el Ejecutivo, modificación del ordenamiento jurídico para que las fuerzas armadas y los servicios de seguridad pudiesen liquidar la subversión marxista; su éxito político—no tengo claro si cerrar la información y reducir la propaganda a solo éxitos del Estado, o llamar subversivo a todo lo que no sean las ideas y prácticas del Estado o punir a cualquiera por simple delación, se puede llamar éxito cuando no se sabe en absoluto qué hace el contrario—radicará en que oficialmente venció a la subversión, después pasaron a conformarse con que ya no era un peligro real, finalmente para decir que había acabado la guerra en el Perú y debía hablarse de las tareas de la posguerra.²⁷

Resulta impresionante en el caso de la guerra interna la serie de mecanismos intelectuales y morales que usan los que participan de la guerra como los que se oponen a ella o simplemente se declaran neutrales, pero lo primero que se observa es un progresivo minamamiento de las costumbres y tabla de valores en las que se acredita, a tal punto que; o no se acredita en nada o se acredita en aquello que dé seguridad, es decir, el proceso emocional, la estructura emocional comienza a determinar la voluntad y el intelecto, es decir el intelecto no pasa a esclarecer nada, sino pasa a justificar, a ser centralmente justificativa, este es un intrigante proceso en orden del pensamiento.

²⁷ Enrique Obando, Carlos Tapia, Carlos Ivan Degregori y otros expertos en senderología [nomenclatura para referirse oficial y despectivamente a la subversión marxista maoísta conocido como Sendero Luminoso, y marxista castrista del MRTA; nosotros usamos la nomenclatura oficial de las Fuerzas Armadas para referirse a ellos: subversión del Partido Comunista, marxista, leninista, maoísta, y subversión marxista, leninista del MRTA], pasaron a comentar la necesidad de hablar de posguerra y reconstrucción nacional, 1] no tengo claro qué significa eso en la medida que las evidencias sugieren que todo vuelve a la indolencia política y económica presubversiva del Estado postsubversivo, 2] y es probable que estemos en la posguerra, pero si estamos en la posguerra: por qué el Estado persiste en mantener las zonas de control militar que abarca una buena cantidad del territorio nacional con 150 bases antsubversivas reoperativizadas como sugiere el periodista M. Lauer?; y ¿por qué se habla a media voz de que la subversión otra vez está alcanzando sus niveles de organización comparables a los que tenía el año 1987 como en algún momento sugirió durante su comando en el servicio de inteligencia su máximo jefe —hoy en desgracia— Vladimiro Montesinos?. ¿Quién miente, quién dice la verdad o es mejor declarar sospechosas ambas versiones?. ¿Qué sugiere todo esta experiencia práctica?: que los filósofos empiecen a plantearse seriamente estudios de geopolítica, teoría y estrategia militar en los estudios universitarios de filosofía [tal cual los militares del Centro de Altos Estudios Militares de las Fuerzas Armadas del Perú estudian las teorías filosóficas y sociológicas enseñadas por la élite intelectual-creativa del país; y los servicios políticos, diplomáticos y de inteligencia del Estado se asesoran de filósofos].

No es tampoco difícil percibir cómo las personas comienzan a incorporar un individuo dividido, un individuo en el que hay dos ámbitos, y cuando uno comienza a comandar, sea el ruin o no ruin, según el partido que se tome, pasa a estipularse una doble carga moral frente a la vida y la existencia, es decir el individuo que siempre se vio como un individuo estructurado de alguna manera, pasa a percibirse dividido y dominado por el temor. El mecanismo mental inmediato de este proceso es el de cargar una doble secuencia de valores según se mida la situación como de riesgo o no, y correspondientemente un reciclaje de actitudes, hábitos, costumbres y formas de pensar.

El filósofo de orientación pragmatista John Dewey indica lo siguiente en su obra *Teoría da vida moral*:

*Essa averiguação intelectual dos fins surge, inevitavelmente, quando os costumes deixam de proporcionar a orientação necessária. E essa falha acontece quando velhas instituições desmoronam, quando invasões de fora, e invenções e inovações de dentro alteram radicalmente o curso da vida.*²⁸

Y esto fue lo que aconteció y acontece en nuestra nación con la guerra interna, se rompió toda la estructura espiritual que legitimaba una forma de comportamiento social, y este evento no aconteció solamente en Lima, aconteció también en las provincias beligerantes específicamente en el campo de la región sur.

Biblioteca de Letras

Hay dos vectores actuantes en nuestra nación antes de la guerra interna y que de alguna manera ya estaban implicando una ruptura pacífica con este modo tradicional y prebélico de concebir las cosas, ruptura que la guerra interna aceleró, es decir con este modo de interrogarse intelectualmente por los fines: el uno procede del auge de los medios de comunicación, el segundo procede de un evento del cual no se habla mucho pero que ha venido actuando fuertemente desde la década del 40, haciéndose más fuerte desde la década del 60, es el proceso de la migración del campo a la ciudad y de las ciudades a Lima.

El proceso de migración del campo a la ciudad y de la ciudad del interior a la capital no solamente es un desplazamiento demográfico, y tampoco significa la eliminación de las relaciones semif feudales en el campo donde demográficamente viven cuatro millones de personas, significa el desplazamiento del

²⁸ J. DEWEY: *Teoria da vida moral*, Ibrasa, SP, 1964, cap. II, p. 30, parágrafo 1.

modo de pensar básicamente limitado desde el punto de la vista de la concepción del mundo, pero principalmente la limitación desde el punto de vista de la concepción de la vida, es decir del sistema de valoración aplicado a los diversos sistemas de lo que se llama propiamente vida.

Todo esto configura una estructura emocional, o afectiva, y una correspondiente estructura de valores [que veremos más analíticamente en el numeral 3 de este capítulo].

Ahora bien, en las costumbres y principios [que se fijan también en el decurso de la vida, como dice Dewey que veremos después en el asunto de la desestructuración suscitada por la conquista en nuestro país] que legitiman estas costumbres es que se encuentran todas estas relaciones y valoraciones de modo implícito y que es necesario dejar en evidencia y, como indicamos líneas arriba, nos hace estudiar el mundo de las afecciones y pasiones, el ser de las afecciones y pasiones, porque las crisis —como puntualiza Dewey— empiezan por el ámbito moral cuando se produce una ruptura severa, en nuestro caso una guerra interna.²⁹

Para decirlo de modo sintético y claro, el estudio de la subjetividad y autoconciencia histórica del ser afectivo se justifica por la ruptura de legitimidad entre las costumbres y los fines que las justificaban, la razón central: la guerra interna principalmente. Aunque hubo causas adicionales: la migración interna del campo a la ciudad y de las ciudades a Lima y el auge de los medios de comunicación, se tiene que considerar, aunque en menor escala, la explosión de la escolaridad de la década del 60 en adelante, etcétera.

²⁹ E. Gilson: Desde una perspectiva de la historia del ser según la filosofía occidental tendríamos que Aristóteles habría introducido una ambigüedad en el abordamiento de la existencia —precisamente por su intento de conciliar la ontología aristotélica con la platónica: “Disons, en d’autres termes, que l’individuel, qui en principe est tout, s’ y réduit en fait à n’être plus que le sujet porteur de l’universel, comme s’il n’avait lui-même d’autre fonction ontologique que lui permettre d’exister.”, véase E. GILSON: *L’être et l’essence*. Vrin, Paris, 1987, cap. II, p. 61; en mi breve reflexión “*Subjetividad, autoconciencia y exterioridad*” ponía de manifiesto que lo central era el develamiento del ser feudal: “Este ser concebido como estático, pasa por ser una especie de implícito incuestionable del cual hay que partir acriticamente. Es una mera obviada, una *selbstverständlichkeit* pero filosófica. Pero, es un obvio, un suelo acrítico, un entendimiento acrítico. Por consiguiente subjetivo-individual del cual no se puede trascender”, en *Logos Latinoamericano*, N° 3, Lima, p. 232. El cual hemos continuado aceptando y reproduciendo: a) la desestructuración que se produjo en nuestra cultura con la llegada de los españoles, b) la situación

La década del 90 parece ser de una relativa estabilidad, vencida –al menos oficialmente– la subversión, con la profundización y destrucción de nuestra economía por las privatizaciones y con una no cumplida reestructuración del Estado, las evidencias son de una completa confusión y de reinstalación del orden anterior al subversivo o presubversivo, pero con una estructura de valores de manifestación de lo feudal y liberal completamente minada tanto por la subversión como por una forma fascista de realizar los valores liberales, es decir asistimos con la pragmatización de valores que impuso diez años de dictadura a una situación valorativa en la que se mezclan la forma semifeudal sirviendo de soporte, de base, y sobre ella legada por los años de dictadura esta forma pragmática del individualismo zoológico, cumpliéndose en relaciones objetivas –montadas también sobre base semifeudal– impuestas por el proceso global de tecnoburocratización, homogeneización mental y rutinización de la vida cotidiana³⁰.

2] La mentalidad de servidumbre

Hemos indicado varias veces que nuestra nación además de ser una nación en formación, es decir no constituida como se entendería por Estado nacional a los Estados modernos que han liquidado en lo central las relaciones feudales en el campo y conseguido la modernización y mecanización del mismo, se ve subordinada a mantener relaciones objetivamente semifeudales, es decir

Biblioteca de Letras

«Jorge Puccinelli Converso»

práctico cotidiana posterior a la Guerra del Pacífico y c) lo que observé en mi experiencia personal con la guerra interna, percibi que ese ser primeramente se daba en el ámbito de lo afectivo, de la estructura emocional, afectiva individual, cuyo contenido psicológico no se ve más entendido y explicado por el contenido valorativo por el cual se canalizaba ese lado psicológico de sustrato semifeudal. Así no son las ideas las que afectan a la realidad poniéndola en crisis, es la realidad la que lleva a la crisis de individuos, ideas y valores.

³⁰ J.O. OBANDO MORÁN: “*Política, cultura y ética pública*”, Ponencia presentada al VIII Congreso Nacional de Filosofía, julio del 2000, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima. Indicamos aquí el fracaso de este proceso de pragmatización [cuya expresión más elevada se logra durante 1990-2000] porque lo que se ha querido hacer es modernizar, funcionalizando, la estructura y esquema mental de los individuos. Lo que en realidad aconteció fue que esa funcionalización actuó sobre un ser afectivo modelado en un sentido semifeudal, potenciando lo que se viene dando en nuestra cultura desde la década del 60 aproximadamente, y con gran énfasis en esta década del 90, y que hemos llamado provisionalmente “pragmatismo criollo”.

Pero esta es una forma de comprensión limitada y anulada, una subjetividad anulada históricamente, que la concepción de la vida feudal-cristiana ahogó para imponer otra

relaciones objetivamente feudales combinadas con formas económicamente modernas; y desde la cual emergen, se reproducen y mantienen relaciones sociales semif feudales, y donde yace activamente la mentalidad de servidumbre, para decirlo sumariamente, semif feudales porque se mantienen relaciones económico-sociales, políticos-jurídicas, intelectuales y espirituales [esto es axiológica y moral] de servidumbre sobre las cuales se montan relaciones modernas y que se ven afectadas y distorsionadas por las primeras las segundas.

Una ruptura valorativa

Este fenómeno que llamamos de mentalidad de servidumbre se expande con fuerza creciente en nuestra nación desde aproximadamente la década del 70, y es la culminación del proceso migratorio iniciada en la década del 40 que convierte a la población de la mega-atrofiada Lima en una ciudad mentalmente rural, es decir de valores propios del interior, en muchos aspectos semif feudales con formas modernas de pensar, es decir la combinación de esas formas arcaicas de pensar con formas más bien pragmáticas de pensar, producto espiritual dejado como secuela por los diez años de dictadura.

No se tiene que olvidar que la subversión marxista significó una confrontación abierta de la tabla de valores teórica y práctica liberales tradicionales, o al menos un severo minamiento de las mismas, y que la dictadura fascista para conseguir el apoyo de los diversos sectores de la población urbana y rural, especialmente de los sectores más pobres, legitimó el “todo vale”, que no es otra cosa que pragmatismo suelto en plaza o para decirlo de otro modo, es la contracara del liberalismo político tradicional y las diversas clases o sectores

forma cristiano tridentina orientada a potenciar el curialismo, vertical, autoritario y de anulación del individuo y, ciertamente, de limitación para constituir el sujeto. Por lo tanto el problema no estriba en funcionalizar esta ontología del existir, por el contrario de lo que se trata es de poner en evidencia como concepción del ser, en tanto ser y existir —nosotros empezamos por el existir y hemos dicho la razón para empezar por aquí— de objetivar explícitamente este ámbito, de objetivar las diversas capas de autoconciencias que funcionan en esta subjetividad. Hasta llegar a esta concepción de la vida como forma de la subjetividad moderna, de esta *autoconciencia como concepción de la vida* hemos descrito en cuatro aspectos [frente a sí mismo; frente al otro; y de relación entre ambas, frente a los demás]. La mera funcionalización no nos permite la comprensión de la esencia, de la estructura del problema, crea nuevamente velos sobre él, oculta el problema, y ahonda en el déficit de nuestra autocomprensión. Demás está decir que los filósofos posmodernistas quedan en una posición bastante limitada, por no decir simplemente superficial

de clase que todavía acreditan en esos valores, versus el liberalismo político pragmático y su correspondiente tabla de valores difundido, alimentado y mimado por la dictadura fascista.

Hemos dicho y reiteramos: el hecho filosófico subsume e implica el hecho político, y el hecho político subsume e implica el hecho filosófico, la experiencia política de nuestra nación desde 1993 al 2000 evidencia otra vez este fenómeno, perceptible también en otros momentos de nuestra historia política.

Los procesos políticos pacíficos, el ritual de los cambios de administración partidista en el poder, sirve a las administraciones políticas para: 1] reproducir y legitimar las diversas relaciones sociales, intelectuales y valorativas, establecidos en un *quantum* llamado tradiciones; 2] cuando son procesos en que se da el fenómeno de reelección puede haber incorporación, como no, al *quantum* de tradiciones, pero cuando acontece el tránsito de políticas de partidos que pasan de ser liberales tradicionales a liberales muy conservadores, o fascistas, entonces la modificación de valores que se introducen pueden ser traumáticas; 3] cuando son violentas, y tienen cierta duración, se produce incorporación al *quantum* de tradiciones en un sentido de beneficio de clases o sectores de clase para refrenar o potenciar tendencias que estaban refrenadas o sueltas; 4] cuando de pacíficas pasan a violentas, y tienen relativa duración, incorporan nuevos valores al *quantum* existente.

Ahora bien una cosa es que eso acontezca en sociedades con cierta diferenciación clasista y sectores clasistas donde existe regularidad en el mantenimiento político y otro diferente donde las instituciones no funcionan por ser todavía dominadas por relaciones semif feudales. La incorporación y modificaciones repercute sobre el *quantum* de valores existentes y practicados en una cultura, y que repercute de diverso modo sobre las diversas clases y estratos sociales. Y esta dinámica afecta de modo diverso el accionar de los individuos y sus correspondientes modos de percepción de la realidad y ejecución de sus tablas de valores, así:

O tecido social, ..., forma o substrato a partir do qual e para dentro do qual o individuo gira constantemente e tece sua finalidade na vida³¹

³¹ N. ELIAS: *O proceso civilizador*, vol. II, Jorge Zahar Editor, Rio de Janeiro, 1993 [1939], p. 288, nota 129

Es preciso ser enfático en afirmar que no estamos diciendo que únicamente las administraciones políticas introducen modificaciones en el *quantum* de valores que se expresan como tradiciones en los diversos niveles y contextos en el tejido social y los tejidos correspondientes de las clases y estratos sociales, no se debe olvidar que las tradiciones existen configuradas históricamente pero que el hecho político, en los cuatro sentidos antes descritos, actúan sobre ellas en diversas proporciones. Y me estoy refiriendo exclusivamente al proceso de mi nación.

La mentalidad de servidumbre es un hecho generalizado ante la presencia de la ruralización producida por la migración del campo a la ciudad, el acrecentamiento de la influencia de la mídia, la explosión educacional y el detonante que legitimó todo esto, es decir el grupo social sobre el que se apoyó la dictadura fascista, son valores que las diversas administraciones políticas mantuvieron con diverso grado de modificaciones pero en la dictadura militar velasquista y en la dictadura fascista del 93 al 2000 es que se ve con nitidez cómo se instala en los sectores sociales en que se apoyan los valores que se desean potenciar y actualizar, y como tales valores reflejan sobre las otras clases y estratos sociales y minan su resistencia, como son capaces de dirigir, mediatizar y canalizar las viejas formas valorativas, es decir funcionalizar las viejas formas afectivas, afectando a sus núcleos más vulnerables: niños y jóvenes. Es en este tejido social nuclear, familiar, que actúa y que se acrecienta en los diversos subsistemas de relaciones y se concreta en actitudes, conductas, hábitos y costumbres que se incorporan, y se entrecruzan con relaciones de jerarquía, autoridad, dirección, etcétera.

«Jorge Puccinelli Converso»

La mentalidad de servidumbre no es, en síntesis, una cosa, es un conjunto de relaciones valorativas proyectada socialmente más allá de su ámbito y que afecta al conjunto de eventos materializados históricamente tanto social como en la biografía conciente y espontánea individual, en los cuales actúan los gobiernos actualizando e incorporándolo al acervo de tradiciones, en determinadas situaciones, nuevos elementos constitutivos a esas tradiciones, pero que esas incorporaciones, junto a otros elementos sociales, técnicos y culturales, se ven afectadas cuando heredadas valorativamente de épocas anteriores sin ser cuestionadas, simplemente asumidas y reproducidas en otro momento histórico.

La etapa objeto de nuestro análisis corresponde a la fase de 1530 a 1630, es decir la etapa en que con la Conquista y Colonia, la economía natural que se desarrollaba en nuestro país conforme con sus formas jurídicas y espirituales se

vieron poderosamente afectadas en dos momentos; 1] el momento de la Conquista en que diversas etnias componentes de la federación quechua –trabada en ese momento la aristocracia quechua en una poderosa guerra civil entre la facción de Huáscar y Atahualpa por el control total del imperio– enroladas al lado de una de las dos facciones de la aristocracia quechua, 2] con la llegada de los españoles las etnias inconformes, y que apoyaban eventualmente a alguna de las facciones en guerra civil, pasaron a apoyar político-militarmente a las tropas españolas con el ánimo de quedar posteriormente liberadas del control quechua. Esta etapa de conquista concluye con la guerra civil entre las facciones de conquistadores hispánicos la facción de F. Pizarro y la de D. de Almagro, el Viejo, y la muerte del pizarrista Gonzalo Pizarro [década del 50 del siglo XVI].

Iniciada la pacificación del país vencida las facciones pizarrista y almagrista por las tropas leales al rey de España, es que se inicia el periodo denominado de colonización, es decir de construcción de lo que en general se denominan relaciones sociales de tipo feudal. Y aquí nos detendremos brevemente para señalar un punto que merece una explicación más de carácter filosófico para entender el proceso de la subjetividad y sobre lo cual nos extenderemos ampliamente después cuando veamos el proceso de incorporación de la subjetividad feudal en las masas originarias.

El punto a señalar consiste en lo siguiente, que el proceso de la Conquista española significó desde un punto de vista práctico la escisión de la poderosa máquina de producción colectivista montada por la federación quechua, que como es de presumir y se puede presumir, por *analogía*, tomando en consideración los datos inmediatamente posteriores 1) a la rebelión de Túpac Amaru, 2) de la larga guerra de expulsión de los ocupantes españoles en el periodo de la independencia, 3) la Guerra del Pacífico que relatan historiadores y pensadores de nuestro país, 4) como lo que me tocó observar en estos 20 años de guerra interna en el país– *generó a nivel de las relaciones económico-sociales una poderosa descomposición en el orden de las costumbres, valores y creencias, una tremenda confusión, en síntesis, un terrible anonadamiento*. Hemos indicado que este punto será desarrollado en diversos momentos en el proceso de desenvolvimiento del trabajo.

Nos interesa ingresar en el contenido de este anonadamiento con todas las herramientas intelectuales contemporáneas para entender qué significó propiamente, puesto que tuvo y tiene severas repercusiones en nuestra tradición histórico-cultural.

3] *Subjetividad, autoconciencia y exterioridad cuestiones de comprensión conceptual*

La revisión anterior para averiguar primero cómo se configura el problema en los últimos treinta años en nuestra cultura, y segundo cómo se configura desde un contexto de mentalidad semifeudal, nos permite entrar ahora propiamente en el problema filosófico, es decir en lo que hemos denominado la configuración de la subjetividad y que nos ha llevado a una revisión de toda la historia cultural de nuestra nación, en este trabajo abordaremos un segmento de ella..

Comenzaremos definiendo provisionalmente la autoconciencia como la autoimagen unitaria del sujeto [no únicamente del individuo] de un conjunto de relaciones, contradicciones y aspectos, contenidos en una totalidad parcial expresada en un sistema de juicios y proposiciones..

El sujeto expresa esa totalidad y a la vez es parte de ella. Asumiendo que en ese proceso hay varios momentos y en cada momento diversos aspectos. La autoconciencia es conciencia desplegada de sí misma y sobre sí misma, es por tanto también autoentendimiento.

Pero la autoconciencia se mueve en un ámbito explícito y en uno implícito. Además de la esencia, estructura, función y sentido con capacidad de sedimentar lo explícito, no es posible ignorar lo implícito. El lugar de lo implícito puede mantenerse en lo esencial intocado, teniendo que ponerse en evidencia de igual manera las capas de este ser en lo implícito.

La autoconciencia o autoentendimiento se tiene que considerar entonces como un aspecto de la subjetividad, y esta subjetividad se mueve en varios planos: 1] lugar del sujeto [distinguiendo al sujeto del individuo], 2] lugar de la conciencia, 3] de la voluntad, 4] del objeto, 5] del conocimiento, 6] de la razón, 7] de la autoconciencia.

De la autoconciencia

De esta manera definimos el sistema de la subjetividad definida por el horizonte de subsistemas que lo componen. Así, hay los límites de la subjetividad definida por el horizonte dado por los subsistemas y los límites propios de cada subsistema. Y de aquí se sigue el sentido en que definimos la subjetividad: despliegue y sedimentación histórica del proceso de la autoconciencia explícita e implícita.

No se trata solamente del enlazamiento de contenidos positivos del entendimiento, el autoentendimiento al desplegarse se entiende implícita o explícitamente, y por lo general referimos lo explícito a los contenidos enlazados, lo que no es erróneo pero hace que se pierda el referente del implícito. Pero esto supone un encubrimiento puesto que cuando se efectúa el enlazamiento de conocimientos positivos en realidad jugamos con explícitos desplegados, pero que ocultan el implícito y los fundamentos del implícito. Por ello que los enlazamientos conceptuales presentes en las historias de la filosofía terminan por ser mera exposición lógica, que no sacan al fresco la capa del implícito sedimentado en determinados concretos y proceso de concretos.

Esta situación ha generado que de modo acrítico se monten sobre ella, es decir del enlazamiento del conocimiento positivo, contenidos que no muestran y no dicen nada de los fundamentos de lo implícito actuante. No se muestra el ser de la época, el horizonte del ser de la época, de cómo se objetiva y constituye, cómo se muestra tras la simple enunciación del enlazamiento del conocimiento positivo.

Lo que se muestra simplemente es un montaje, una esquemática, de bloques de ideas filosóficas con lo cual se montan y desmontan descripciones de facticidades dadas, o simples recuentos de bloques filosóficos ubicados en cierta esquemática, y punto. Como jugar con las piezas de un rompecabezas cuya imagen concreta me configuro individual y acríticamente respecto del trasfondo, del contexto, del horizonte que funciona, o como una obra teatral en que los personajes en el escenario son mostrados individualmente a la luz que los destaca, pero de cuyo trasfondo, es decir la oscuridad completa del escenario no se da cuenta en absoluto, o se asume implícitamente como tal, pero sin ponerlo en evidencia

En nuestro caso cultural el ser es concebido en un horizonte cristiano-aristotélico, cuyas categorías han modelado la percepción de la realidad, que las élites han ido modificando relativamente en el decurso del proceso cultural, pero que a nivel y al margen de las élites intelectuales ha permanecido la misma concepción feudal de concebir el ser.

Incluso las categorías filosóficas relativas al ser posteriores a la etapa feudal de nuestra historia, lo que vendría a ser la república, no significó en absoluto un replanteamiento general y superador a nivel de la élite intelectual ni de grandes masas humanas, de esas viejas categorías actuantes en un sentido:

el aristotélico-cristiano, simplemente se producía la reproducción verbal de nuevos modos de ver la filosofía pero sin ir al cuestionamiento radical del viejo modo, es decir feudal de plantearse el ser y las categorías correspondientes a la filosofía aristotélico-cristiana.

En el caso cultural moderno europeo se satanizó la Edad Media, en nuestro caso cultural la satanizada fue la etapa de la Colonia, pero mientras en Europa tenían una emergente burguesía que accedía al escenario político con una concepción política y nucleando tras de sí a las diversas clases sociales, accedía también su élite intelectual creativa socializando una gnoseología que como dice B. Russell fue el empirismo, que por cierto no se impondría en términos inmediatos.

Ahora bien este ser concebido en un horizonte aristotélico-cristiano, que no es un ser concebido dinámicamente sino estáticamente, no es concebido como un ser que deviene sino como un ser dado definitivamente, y cuyas categorías explicativas del ser resultan también fijadoras de una negación del devenir, resulta ser un implícito incuestionable del cual se parte acríticamente, del cual no se reconocen sus fundamentos actuando en las formas contemporáneas de pensamiento de nuestra cultura.

Se percibe como un implícito normalmente dado, que no precisa justificar sus fundamentos ni de reconocimiento y menos cuestionamiento. Se percibe — en nuestra cultura — como una obviedad que las historias de la filosofía reproducen como dadas y supuestamente superadas por un determinado proceso intelectual dado históricamente de forma lineal, es decir *presupuesto intelectualmente por el estrato intelectual* como que después de la época del oscurantismo vino de cero la época de la razón y las luces.

Este esquema que muestran las historias de las filosofías materializadas o dadas en nuestra tradición histórico-cultural es un esquema que funcionó en las historias de las filosofías dadas en Europa, pero en América Latina, y específicamente en la tradición cultural de mi nación, no siguió ese camino aparentemente lineal, evolucionando hacia lo mejor y feliz, es decir un supuesto progreso, histórico-socialmente evolucionando aun paraíso soso, ingenuo y paradisíaco.

Si bien ese esquema funcionó en Europa hasta el siglo XIX, no se sigue que haya funcionado en nuestra cultura, porque es sobre este obvio, sobre este horizonte del ser feudal simplemente negado — *pero no por negado intelectualmente*

lo convierte en inexistente— pero no superado críticamente, ha originado con esa actitud hacia ella un silencio acrítico que se imbricó con lo nuevo, con lo liberal; y sobre esta actitud acrítica del horizonte del ser feudal se montó la perspectiva liberal, perspectiva liberal que por nacer como clase del mismo suelo nutrió que alimentó y alimenta a los grandes propietarios de tierras, no llevaron adelante con la debida consecuencia la realización de la sociedad liberal: filosófica, intelectual, política, económica e institucionalmente. No criticamos a los liberales ser liberales, les criticamos que históricamente no hayan sido suficientemente liberales como pudo haber sido en Europa el caso inglés o francés.

Así como la economía liberal se montó en nuestro país sobre bases feudales, de igual modo, intelectualmente las ideas e ideales liberales se montaron sobre una cultura feudal cuyo soporte central era la estructura material y espiritual basada en relaciones de servidumbre. El horizonte del ser concebido en el horizonte liberal, era concebido en nuestra tradición cultural en un ser de soporte feudal, esto es cristiano-aristotélico. Por consiguiente el horizonte de concebir el ser de los afectos recorrió el mismo camino, el horizonte de comprensión del ser de los afectos se recuesta en la concepción del ser, no es ni puede ser anterior a éste.

De aquí se sigue que así como tenemos un déficit en el campo del pensamiento para reconocer el fundamento que actúa implícitamente en este terreno, de igual manera tenemos un déficit en reconocer el fundamento que actúa implícitamente tras los planteamientos aparentemente modernos o muy contemporáneos. Es un punto ciego filosófico.

Ahora bien esta imbricación, este potenciamiento de lo liberal por lo feudal, filosóficamente tiene su propio decurso, su decurso específico, que tiene que ser puesto a la luz, así como ahora se pone a la luz que tras el pensamiento moderno y contemporáneo en nuestra cultura actúa una visión del ser de fundamento aristotélico-cristiano.

Es más, afirmamos que cualquier reflexión problemático-filosófica que pretenda pasar por alto este horizonte constituido objetivamente en nuestra cultura [nosotros solamente ponemos en evidencia, no lo inventamos], lo único que hará será insisitir en el viejo problema que tiene que ser objetivado, puesto en cuestión y superado.

Tal develamiento pasa por un estudio sistemático de objetivación, constitución y despliegue del ser en el proceso de nuestra historia cultural.

Pero a diferencia de los intentos de superación del problema que pretendieron las élites liberales en el orden político e intelectual, es decir como una superación planteada en un horizonte de la pura razón, razón concebida limitadamente en nuestra cultura filosófica, es decir fundada en la concepción cultural e intelectual de inspiración iluminista o de la ilustración francesa, que es el modo racionalista de concebir la razón, el conocimiento, la actividad intelectual, el papel de las élites intelectuales, unida a una negación acritica de la Colonia, y que en orden social no pasaba de ser concebido como mera instrucción —que llegaba en nuestra nación a una súper minoría criolla en una inmensa masa de principalmente indígenas y secundariamente de negros y chinos, masas completamente analfabetas, o masas sujetas a sus modelos culturales de origen andino, africano y asiático y declarados negativos, primitivos o irracionales desde la visión ilustrada de los iluministas criollos de nuestra nación—, nosotros partiremos de la estructura de los afectos.

En suma, una visión iluminista de concebir además de la razón, los afectos o pasiones, y la relación entre ambos como de subordinación total de los afectos a la razón.³²

Así nosotros seguiremos el camino inverso: 1) analizaremos el problema del ser desde el ser de lo afectivo porque el modelo iluminista de subordi-

Biblioteca de Letras

³² Este esquema iluminista, sugiere la evidencia, es completamente limitado, en todo caso es un abordamiento limitado desde nuestro conocimiento contemporáneo, filosóficamente ha sido cuestionado por las filosofías emanadas o que reaccionaron contra ella, una primera línea y/o crítica é o iluminista Marx, Engels, hasta llegar a Plejánov, Lenin y los bolcheviques, el periodo de Stalin y acaba con el XX congreso del PCUS y el posteriormente llamado socialismo real; fenómeno similar reprodujo el marxismo eurooccidental a excepción quizá del marxismo italiano empezando por Croce, pasando por Gramsci, llegando a Volpe y Refundación comunista que supone una filosofía de la praxis y el replanteamiento del estrato intelectual; en Asia el iluminismo prácticamente no funciona si nos atenemos a la experiencia de Japón posterior a la segunda guerra mundial, en China el experimento de Mao Tsetung tiene varios momentos siendo marcados el periodo maoista y el de la revolución cultural China y Vietnam donde se destaca la etapa de Ho Chi Min y la posterior a él, en ambos casos el marxismo no es un fenómeno intelectual únicamente, es principalmente un fundirse con el sentido común y asumir, en rigor, el papel de religión, aspiración asiática muy cercana al Programa del idealismo alemán el cual se plantearán en algún momento de su vida intelectual Hegel-Schelling, ideas que serían visibles aún en el Hegel de la última etapa; en Africa quizá habría que considerar allí el vector de F. Fanon en el Africa musulmana, en Africa negra la incidencia fue también menor salvo en los círculos dominantes marcadamente europeos, incluso los llamados círculos intelectuales progresistas poderosamente influidos por el marxismo de la etapa

nar los afectos a la razón *es un modelo más no necesariamente el único y verdadero*; 2) porque es el que corresponde a las grandes masas indígenas, negras y chinas, es decir el pensamiento no-crítico o espontáneo en nuestra nación; 3) porque es desde este ámbito emocional el modo cómo se incorporó la subjetividad feudal cristiana a los indígenas.

Estimamos que la satanización de la Edad Media por el periodo moderno en Europa, que se cumple en nuestra cultura como la satanización del proceso

soviética, la filosofía de la sabiduría popular sería un camino académico alternativo al iluminismo [compárese ese experimento con la filosofía de la inculcación propuesto por Scanone en América Latina]; la segunda línea crítica procede de F Nietzsche y Schopenhauer, posturas que entroncan contemporáneamente con todo el llamado posmodernismo de F. Feher y G. Vattimo, y su ilusión superadora de la totalidad y su exacerbado relativismo, dejamos de lado la exagerada evaluación de la oposición racionalismo-irracionalismo de G. Lukács en *Asalto a la razón*; una tercera línea crítica procede del escepticismo que entronca contemporáneamente con Cioran; una cuarta línea procede del neoescolasticismo que entronca en el siglo XX con la generación de Maritain y Gilson entre otros destacados, intelectualismo que tiene su opuesto dentro de la Iglesia en el planteo de la teología de la liberación, la Iglesia católica es una estructura que se comporta como un sistema de relaciones y donde funcionan varios niveles de intelectuales-sacerdotes, de allí que su trabajo con las masas es en realidad una forma directa de incorporación del cristianismo en una hermenéutica del mensaje de la buena nueva; en todos estos casos solamente los italianos han replanteado el lugar del estrato intelectual –Hegel en la versión de Habermas habría replanteado y criticado el lugar de los filósofos como sector especial, en la manifestación del espíritu absoluto, etcétera– frente al conocimiento, la filosofía, la cultura, etcétera, y solamente la filosofía oriental ha trabajado el presupuesto de incorporarlo al sentido común vía el marxismo y el papel del intelectual colectivo, es decir el aparato partidario concebido como sintetizador intelectual y práctico de un conjunto de relaciones, la función del filósofo no será otra que de comentador de la coyuntura cultural; la filosofía analítica no escapa a ese lugar del intelectual pero esta filosofía padece la predominancia del hiperanálisis, es decir la pulverización del sentido y su reduccionismo al análisis de la estructura proposicional queriendo con ello la eliminación del “sentido” del autor para imponer el “sentido” de otros filósofos declarados superiores, etcétera, en una hermenéutica de supresión del sujeto [opuesto de la hermenéutica romántica]; la filosofía en América Latina sigue reproduciendo el esquema iluminista; las filosofías alternativas: 1) la filosofía aplicada es una ampliación temática de la filosofía, 2) la filosofía práctica trabaja en un sentido de plantearse el sentido común y la relación ético-política, 3) la filosofía clínica trabaja en la línea de solucionar problemas en una línea existencia padronizando categorías y modos de manifestación en el sujeto para vivir bien, 4) las consejerías filosóficas trabajan en el ámbito del sujeto analizando reiteraciones en el metanivel tal cual lo plantea la filosofía de Achenbach en Alemania, pero estas filosofías alternativas tienen dos rasgos: 1] no cuestionan el papel del estrato intelectual solamente reubican el papel del filósofo y su comportamiento, y 2] se individualiza, es decir es la relación filósofo-cliente para el buen vivir; en general contemporáneamente predomina el paradigma intelectualista, o del modelo cultural intelectualista, de concebir la filosofía, filosofar y filósofo engendrado por el iluminismo, y reducida la función histórico-social del filósofo a guardián

intelectual y el esquema emocional trabajado por el aristotelismo-cristiano durante la Conquista y la Colonia, capitaneado por nuestro mediocre liberalismo histórico, *no precisa ni ser tomado en cuenta*. Idéntica requisitoria habría que hacer a la concepción iluminista presente tanto en Manuel González Prada, José Carlos Marátegui y V.R. Haya de la Torre.

En síntesis, nosotros plantearemos que es imperativo plantearse el ser en general y el ser de los efectos –principal y específicamente– concebidos durante la Conquista y la Colonia poniendo en evidencia sus fundamentos como central para la superación de nuestro proceso espiritual contemporáneo caracterizado, en general, negativamente por Augusto Salazar Bondy y de lo cual diéramos cuenta líneas antes. De aquí se sigue que para nuestra perspectiva es imprescindible plantearse la necesidad de estudiar el origen de los fundamentos de la subjetividad y de la autoconciencia en nuestra historia, como las formas de autoconciencia que se procesan en nuestra historia cultural¹³.

Pensamiento no-crítico o espontáneo

El ser de los afectos lo plantearemos viendo que éste tiene varios ámbitos, el aristotelismo cristiano trabajó el pensamiento no crítico, es decir espontáneo de las masas indígenas. Y así como el cristianismo fue una forma de conciencia –la autoconciencia fue percibida, aunque no centralmente trabajada, porque se presumía se daba explícitamente en la conciencia– teórica de los intelectuales, es decir los sacerdotes en el aparato eclesiástico y las relaciones que este gene-

Biblioteca de Letras
«Jorge Puccinelli Converso»

intelectual de la metafísica y el discurso en jaulas de oro, es decir las universidades y cátedras universitarias, que coincide con la culminación y afinamiento de los Estados nacionales y sus programas y direcciones políticas liberales, es decir coincide con la conclusión histórica de los Estados nacionales modernos, ha hecho creer a no pocos que esa es la tarea de la filosofía y de allí en adelante no hay más, las filosofías alternativas pretenden ser una ruptura con ese esquema, pero en gran medida difieren el problema al tratamiento individual, pero reproducen la misma estructura iluminista. En general las filosofías académicas como alternativas forman parte del espíritu totalizador de la filosofía de una época; desde el ángulo de la neurociencia parece que es imposible separar las cosas, existe una red proveniente del cerebro medio directamente relacionados con el neocórtex, lo que significa que el uno como otro se relacionan y potencian mutuamente, el viejo modelo de considerar la razón como superior a los afectivo no se corresponde con la evidencia contemporánea, véase sobre todo D. GOLEMAN: *Inteligencia emocional* donde se plantea ampliamente este problema; H. GARDNER: *Inteligencias múltiples* donde se explica que poseemos siete inteligencias y no solamente la sobre valorada inteligencia lógica.

¹³ N. ELIAS: *A sociedade dos indivíduos*, Jorge Zahar Editor, Brasil, 1994, parte II, subparte IV, pp. 88-89.

raba, intelectuales de diversa categoría, desde los teólogos, intelectuales creativos de la época, hasta los sacerdotes-intelectuales dedicados a la pastoral, es decir que socializaban el Evangelio, que transformaban la teoría en práctica pastoral, y otras posibles categorías de sacerdotes-intelectuales.

Es decir, el proceso iba de una intelectualidad teóricamente constituida a una intelectualidad realizadora y en contacto con las masas indígenas. Era ir de una conciencia crítica a una conciencia y autoconciencia espontánea indígena y, a la que se le incorporaba, por medio de la conciencia cristiana, también la autoconciencia teóricamente no fundamentada por el aristotelismo-cristiano

Esta autoconciencia espontánea de las masas indígenas así como absorbía la conciencia cristiana, absorbía también todo el mundo de valoraciones, la axiología diríamos ahora, relativa a los modos formas, conductas etcétera. Conciencia y autoconciencia espontánea que se pueden estructurar en tres sistemas de relaciones: a] frente a sí mismo, b] frente al otro, c] en la relación de ambos.

En [a]:
a1] acentuando lo concerniente a él como individuo,
a2] como individuo social,
a3] como sujeto.

En b]:
b1] como individuo en relación con los otros individuos en los diversos niveles de las relaciones sociales.
b2] y en relación de los otros sujetos respecto al individuo concreto en los diversos niveles de las relaciones sociales.

En c]:
c1] como sujeto social en relación a los otros sujetos sociales en los diversos niveles de las relaciones sociales;
c2] el nivel de los otros sujetos sociales en relación al sujeto social concreto en los diversos niveles de las relaciones sociales.³⁴

³⁴ Me permito citar aquí de manera general porque recién llega a mis manos el bonito trabajo: La pareja y el Mito (Estudios sobre las concepciones de la persona y de la pareja en los andes). De Alejandro Ortiz Rescaniere, PUC, 2001, principalmente el capítulo IV; que se complementa con el material de J. Estermann: Filosofía Andina, Ecuador, 1998, también recientemente llegado a mis manos.

Esto nos permite la formulación general de nuestro problema que globalmente hemos descrito como el proceso de objetivación, constitución y despliegue de la ontología de los afectos en nuestra historia cultural: 1530-1630. Para explicar una serie de problemas contemporáneos que hemos encuadrado en un conjunto de subsistemas empíricamente constatados que nos envilecen como nación, y que pertenecen como una clase menor –y manifiesta en valoraciones, hábitos y costumbres– al subsistema de los afectos.



Biblioteca de Letras
«Jorge Puccinelli Converso»

La esencia de la técnica en Heidegger

MIGUEL ÁNGEL POLO SANTILLÁN
Departamento Académico de Filosofía

*Al Dr. Antonio Peña Cabrera,
maestro sanmarquino*

Introducción

En pocos meses, la tecnociencia hará posible la clonación de un ser humano. Los gobiernos occidentales lo habían prohibido en sus respectivos países, pero dado el dominio del poder económico y tecnológico, siempre será posible encontrar un científico y un empresario que deseen realizarla. Aunque muchos estarán en desacuerdo, lo cierto es que hay una fuerza que impulsa a seguir por ese camino abierto por la bioingeniería. Desde nuestros espacios, necesitamos volver a pensar serenamente sobre este fenómeno que nos envuelve, a pesar de vivir al margen de la modernidad. ¿Cómo es que la tecnociencia está posibilitando estos medios tecnológicos? ¿Cuál es el sentido de todo este proceso? ¿Cuál es la esencia misma de la técnica? Creo que una de las más interesantes aproximaciones a este problema lo ha ofrecido Heidegger quien, viendo los límites de otras aproximaciones, nos muestra la esencia de la técnica moderna. El objetivo de nuestro artículo es revisar los argumentos heideggerianos y ver su trascendencia.

Metafísica y técnica

Uno de los tópicos centrales del pensamiento de Heidegger es el estudio del pensamiento metafísico occidental como olvido de la pregunta esencial: la pregunta por el sentido del ser. Ha sostenido que el pensar metafísico empezó con Platón y llega hasta su consumación con Nietzsche. Platón olvidó el ser porque fundamentó al ser en la Idea, convirtiendo el pensar en pensar técnico. Con la metafísica cristiana Dios se convierte en el ente Supremo y por último la metafísica moderna (caracterizada por el subjetivismo) va a permitir el conocimiento objetivo con lo cual el hombre moderno se dispone a dominar el mundo. Así, la tecnociencia es expresión de la historia de la metafísica y no superación

de la metafísica. La ciencia supone una teoría de la realidad, una metafísica, que entiende lo real como aquello que puede ser medido, como lo objetivo construido por el sujeto. De esa manera, el pensar tecno-científico es resultado de la metafísica occidental que ha olvidado al ser.

La vuelta a la pregunta por el sentido del ser supone la superación de la metafísica, superación que no significa eliminar la metafísica, sino una mirada a sus fundamentos que la han hecho posible.

La metafísica sigue siendo lo primero de la filosofía. Nunca llega a ser lo primero del pensar. En el pensamiento sobre la verdad del ser, la metafísica se ve superada... Pero esta "superación de la metafísica" no margina a la metafísica. Mientras el hombre siga siendo un animal rationale, también es el animal mataphysicum. Mientras el hombre se comprenda como ser vivo racional, de acuerdo con la expresión de Kant, la metafísica seguirá formando parte de la naturaleza de hombre. Ahora bien, lo que sí es posible es que si algún día el pensar consigue retornar al fundamento de la metafísica ocasione un cambio en la esencia del hombre que llevaría aparejada una metamorfosis de la metafísica. (Heidegger: 2001, 301)

La superación del pensar metafísico requiere partir del origen, pensar en la esencia del ser mismo donde el ser se hace presente y esto no es posible sino como «evento» (*Ereignis*). Así, Heidegger piensa el ser como un evento y no como un «ente» o «super-ente». El evento es el acto de acaecer, lo cual traza su destino. La superación de la metafísica debe darse desde el evento. Además, el desvelamiento del ser no puede darse ni en el lenguaje científico ni en el lenguaje ordinario, que sólo se dirigen a los entes y no al ser. Cree Heidegger que la tarea es una "vuelta" (*Kehre*) a nuevas formas de desvelamiento, como por ejemplo sucede en la poesía. Es el lenguaje de la poesía la que puede acercarnos al ser:

El lenguaje es la casa del ser. En su vivienda mora el hombre.
Los pensadores y poetas son los vigilantes de esta vivienda.
(Heidegger: 1970, 7)

El lenguaje poético como medio de desvelamiento del ser para superar la metafísica. Así el hombre se convierte en el pastor del ser, no en su dueño. Este pensar original lo encuentra Heidegger en los prosocráticos, quienes pensaron el ser desde el ser mismo. Pero ese desvelamiento (*aletheia*, término griego para

verdad) del ser ya forma parte de la historia del ser, mas la forma del desvelamiento actual tiene que ver con otros sucesos en el cual cambia la forma como el hombre se entiende a sí mismo y transforma su imagen de lo real.

El sujeto metafísico moderno

En su obra *Ser y Tiempo*, Heidegger ha criticado el conocimiento entendiendo como una relación entre sujeto y objeto, ontológicamente separados uno del otro, pero sin dar cuenta suficientemente de la trascendencia que implica conocer. Entender el fenómeno del conocimiento como una relación entre sujeto y objeto, contiene tanta «verdad» como vacuidad. ¿En qué consiste la «verdad» y la vacuidad de esta concepción tradicional del conocimiento?

«Sujeto» y «objeto» no corresponden con los términos «ser ahí» (hombre) y «mundo». ¿Por qué el sujeto no corresponde con el «ser ahí»? En el párrafo 10 de esta obra escribe:

Toda idea de un «sujeto» —a menos que sea depurada por medio de una previa determinación ontológica fundamental— lleva ontológicamente consigo la posición de un *subjectum* (*hypokeimenon*), por mucho que ópticamente uno se ponga en guardia frente a una «una sustancia del alma» o a una «cosificación de la conciencia». (Heidegger: 1962. Párrafo 10)

Así, la idea de «sujeto» supone el *subjectum*, lo que está debajo, lo que subyace. Que para los premodernos tenía una significación de fundamento de la realidad, pero con Descartes se identifica con el hombre. Nos dice Heidegger al respecto en «La época de la imagen del mundo»:

Pero cuando el hombre pasa a ser el sujeto primero y propiamente dicho, eso significa: El hombre pasa a ser aquel existente en el cual se funda todo lo existente a la manera de su ser y de su verdad. El hombre se convierte en medio de referencia de lo existente como tal. Pero eso sólo es posible si se transforma la concepción de lo existente en conjunto. (Heidegger: 1960, 78).

Un sujeto de conocimiento supone algo que subyace al conocer, una sustancia pensante cartesiana que conoce un mundo que no es pensante. El sujeto

de conocimiento supone una conciencia encerrada, una conciencia que se entiende sólo a partir de sí misma que de algún modo «misterioso» tenía que trascender para conocer esa realidad distinta sustancialmente de sí.

¿Y por qué el «objeto» no corresponde al mundo? El hombre, como sujeto pensante, es entendido desde la modernidad como sujeto que representa el mundo y al hacerlo lo pone frente a sí. Objeto significa lo que se pone en frente, que no es otra cosa lo que el hombre representa. Al respecto anota Heidegger:

Lo existente ya no es lo presente, sino lo que por vez primera en el representar se pone enfrente, lo ob-jético. Representar es una objetivación que procede, que domina. (Heidegger: 1960, 95).

Esa representación es lo que constituye lo real, como dirá luego, provocando la naturaleza. Así la ciencia pasa a ser una “teoría de lo real”, donde sólo un modo de develamiento del ser cuenta, el modo tecnocientífico. Mientras que para el griego lo real es lo que presenta, tanto por la acción humana como por la acción de la naturaleza, para el moderno lo real es lo que representa, convirtiéndose él mismo en fundamento de todo lo existente, es decir en sujeto.

Sin embargo, el mundo, en el cual el hombre es, no es un objeto, lo que está frente a uno, sino es un elemento constitutivo del ser-ahí. Entonces, si el ser-en-el-mundo es una constitución fundamental del ser-ahí, esto significa que el conocimiento es un modo de ser del ser-ahí, del ser humano. El conocimiento sólo es posible porque al ser humano ya le es constitutivo estar en el mundo. De esta manera, supera Heidegger la supuesta contraposición entre sujeto-objeto en el conocimiento. Frente al sujeto moderno, Heidegger afirma que el que conoce, el ser-ahí, ya es un ser-en-el-mundo, es decir, un ser trascendente. El *Dasein*, ser-ahí, tiene como una estructura fundamental el ser-en-el-mundo. El conocimiento es modo de ser del *Dasein*.

La pregunta por la técnica

Sobre la base de los dos temas desarrollados brevemente es que podemos entender un poco mejor sus reflexiones sobre la técnica. Para ello nos serviremos de su obra *La pregunta por la técnica (Die Frage nach der Technik, 1954)*. Heidegger empieza su reflexión distinguiendo la determinación correcta de la técnica de la interpretación verdadera de la técnica. La primera considera a la

técnica como un medio para un fin y como un hacer del hombre. Esta concepción de la técnica la denomina una “concepción instrumental y antropológica”, que es correcta (“desazonadoramente correcta”) pero no ve la esencia de la técnica, por lo que no llega a ser plenamente verdadera. Entender a la técnica como simple instrumento neutral para fines que el hombre se plantee (concepción instrumental) o entender la técnica como un hacer del hombre (concepción antropológica) son perspectivas limitadas en tanto que no nos permiten ver la esencia misma de la técnica. Y sobre esas perspectivas es que muchos teóricos han venido y siguen pensando la tecnociencia.

En cambio, la interpretación verdadera se atiene a la esencia de la técnica, lo cual no es algo técnico. Utilizando un procedimiento aparentemente tradicional nos dice:

Si nosotros buscásemos la esencia del árbol, tendríamos que elegir aquello que domina a través de todo árbol en cuanto árbol, sin ser ello mismo un árbol, que se pudiera encontrar entre los restantes árboles. Así también, la esencia de la técnica no es, en absoluto, algotécnico. (Heidegger. 1993,71).

Decimos aparentemente porque la esencia de la cual habla Heidegger no es algo eterno en sentido platónico, sino algo histórico. En otras palabras, la esencia de la técnica hay que verla desde la historia del ser. Clave interpretativa del pensamiento de Heidegger. Constantemente, el filósofo alemán va a sostener que la *técnica* no es igual a la *esencia de la técnica*. Ver lo técnico como tal y, además, como algo neutral nos vuelve “ciegos” para la esencia de la técnica, problema muy frecuente entre los tecnócratas de toda especialidad, podríamos añadir, que suelen entender la ciencia sólo a partir de criterios técnicos, dejando de lado el contexto cultural que la ha posibilitado.

La técnica como desocultamiento

La consideración de la técnica como instrumento (*instrumentum*), le lleva a Heidegger hasta el concepto de “causa” desde la perspectiva griega. El filósofo entiende a las cuatro causas aristotélicas como modos de ser-responsable-del aparecer y la presencia del ser. Y el pro-venir a la presencia es producir, que en griego es *poiesis*.

Pro-ducir, *poiesis*, es no sólo la hechura artesana, no sólo es traer a forma y figura artístico-poético. La *physis* incluso es *poiesis* en el más elevado sentido. Pues lo presente *physei* tiene en sí mismo el brotar en el pro-ducir, por ejemplo, el brotar de las flores en el florecer. Por el contrario, lo pro-ducido artesana y artísticamente, por ejemplo, la copa de plata, tiene el brotar en el pro-ducir no en sí mismo, sino en otro, en el artesano y en el artista. (Heidegger: 1993, 78)

Así, las cuatro causas como modos de dar-lugar-a se dan dentro del producir, sean para las cosas naturales como humanas. Este producir produce desde el velamiento al desvelamiento, es decir, al des-ocultamiento (*alétheia*). Heidegger conecta la pregunta por la técnica con la verdad, que en sentido griego es desvelamiento y lo fundamenta de la siguiente manera:

En el desocultar se funda todo pro-ducir. Pero éste reúne en sí los cuatro modos del dar-lugar-a la causalidad- y los domina. A su ámbito pertenecen fin y medio, pertenece lo instrumental. Este vale como el rasgo fundamental de la técnica.... En él descansa la posibilidad de toda fabricación productora. (Heidegger: 1993, 79).

Toda técnica, antigua y moderna, son modos del desocultamiento (verdad), de "salir de lo oculto". Así, la pregunta por la técnica lleva a Heidegger a descubrir que el "rasgo fundamental" de ésta es el desocultar, lo cual le servirá como hilo interpretativo. Por ello, llega a la conclusión que la esencia de la técnica no se reduce a lo instrumental que puede ser usado y dominado por el hombre:

La técnica no es, pues, simplemente un medio. La técnica es un modo de desocultar. Si prestamos atención a eso, entonces se nos abriría un ámbito distinto para la esencia de la técnica. Es el ámbito del desocultamiento, esto es, de la verdad. (Heidegger: 1993, 79).

De esa forma, desenmascara la concepción corriente que la técnica es simplemente un medio y de ahí instrumento para el hacer humano. Luego pasa a analizar el origen griego de la palabra técnica, *tekne*, donde hace dos observaciones: a) *téchne* no mienta sólo el hacer y saber del artesano sino también el arte, las bellas artes. Y la *téchne* pertenece al pro-ducir, a la *poiesis*. Por eso sostiene que la *téchne* es algo poético. b) La palabra griega *téchne* está unida desde el comienzo con la episteme, ambos son palabras para conocer que como

tal es un desocultar. Y vuelve a sostener que lo decisivo de la técnica es el desocultar.

La técnica es un modo de desocultar. La técnica presencia en el ámbito en el que acontece desocultar y desvelamiento, alétheia, verdad. (Heidegger: 1993, 80).

La técnica moderna como pro-vocación

Pero no sólo la técnica en sentido griego, sino también la técnica moderna es un modo de desocultar, con una diferencia importante: la técnica moderna no se da en el ámbito del pro-ducir sino en el ámbito del pro-vocar. Esta forma de entender la verdad desde la técnica es de manera provocante. En un párrafo sumamente sugerente nos dice:

Ahora bien, el desocultar que domina a la técnica moderna no se despliega en un pro-ducir en el sentido de poiesis. El desocultar imperante en la técnica moderna *es un provocar que pone a la naturaleza en la exigencia de liberar energías*, que en cuanto tales puedan ser explotadas y acumuladas. Pero, ¿no vale eso también para el viejo molino de viento? No. Sus aspas giran, ciertamente, en el viento, a cuyo soplar quedan inmediatamente entregadas. Pero el molino de viento no abre las energías de las corrientes de aire para acumularlas.

Biblioteca de Letras

«Jorge Puccinelli Converso»

Por el contrario, una región es provocada a la extracción del carbón y minerales. La tierra se desoculta ahora como región carbonífera, el suelo como lugar de yacimiento de minerales. De otra manera aparece el campo, que el campo antiguamente labraba, en donde labrar aún quiere decir: cuidar y cultivar. El hacer del campesino no provoca al campo. En el sembrar las simientes, abandona él la siembra a las fuerzas del crecimiento y cuida su germinación. Entretanto, la labranza del campo... La pone en el sentido de provocación. El campo es ahora industria motorizada de la alimentación. El aire es puesto dentro de la entrega de nitrógeno, el suelo por los minerales; minerales, por ejemplo, el uranio, éste por la energía atómica, que puede ser desintegrada para construcción o para usos pacíficos. (Heidegger: 1993, 81-82. Cursivas mías).

Así, la naturaleza se convierte en una fuente de servicio para la técnica y la industria moderna. El desocultar de la técnica moderna es un poner que provoca y exige la utilización mayor con el mínimo esfuerzo. De ese modo, quiere desocultar las energías ocultas en la naturaleza. Lo desocultado es transformado, acumulado, repartido y cambiado, todos los cuales vienen a ser modos del desocultar de la técnica moderna. Además, esta técnica hace que la naturaleza se presente como *Bestand*, como algo constante, ya no como objeto (*Gegenstand*).

Si bien es cierto que el hombre realiza este poner pro-vocante de la técnica moderna, sin embargo, el hombre no dispone sobre el desvelamiento, sólo puede concebir, formar e impulsar, esto o aquello, de una manera o de otra. La razón es que el hombre ya está establecido y provocado dentro de un desvelamiento que no depende de él.

Cuando el hombre, a su manera, dentro del desvelamiento, desoculta lo presente, entonces él no hace sino corresponder a la llamada del desvelamiento, aun cuando la contradiga. (Heidegger: 1993, 86).

El hombre moderno queda atrapado con lo desocultado, entusiasmado por el progreso no observa que ese desvelamiento es uno entre otros posibles, cerrándose a esas otras formas de desvelamiento. El desocultamiento tiende a regir nuestras vidas, sea que estemos a favor o en contra.

Biblioteca de Letras

Ge-stell como esencia de la técnica moderna
«Jorge Pacciani Converso»

La técnica moderna no es pues un simple hacer humano, sino es un desocultar estableciente que provoca y hace que el hombre asuma lo real como constante. A esa interpelación provocante la denomina lo dispuesto (*das Gestell*). Es a lo dispuesto lo que denomina la esencia de la técnica moderna. Heidegger lo interpreta así:

Dis-puesto significa lo reunidor de aquel poder, que pone al hombre, esto es, lo pro-voca, a desocultar lo real en el modo del establecer en cuanto lo constant. Dis-puesto significa el modo del desocultar que impera en la esencia de la técnica moderna y que él mismo no es nada técnico. (Heidegger: 1993, 88).

Gestell convierte a la naturaleza, a lo real, en un almacén de existencias (Moya: 1998, 60). La técnica moderna permite que la naturaleza (y el hombre

mismo después de todo, como está sucediendo en la biotecnología) esté a disposición del hombre, en ello radica su esencia. A pesar de la voz de alerta del ecologismo al decirnos que los recursos naturales se agotan, la esencia de la técnica sigue operando de la misma manera.

“La esencia de la técnica no es nada técnico” quiere decir que siendo expresión de la historia de la metafísica como olvido del ser, su verdadera comprensión no puede acontecer desde el obrar técnico producto de esa historia. Y más adelante:

En lo dispuesto acontece apropiadamente el desvelamiento, conforme al cual el trabajo de la técnica moderna desoculta lo real como constante (Heidegger: 1993, 89).

El modo moderno de acceder al desvelamiento es mediante “lo dispuesto” se muestra en los productos (dispuestos) que la industrialización y la tecnociencia han hecho posible para no entrar en contacto con el actuar de la naturaleza. Esto también lleva a pensar a Heidegger que la física experimental surge desde lo dispuesto, es decir, desde una forma previa de entender la naturaleza como “conexión de fuerzas calculables”.

La física moderna no es física experimental porque en sus pesquisas acerca de la naturaleza aplique aparatos, sino que, inversamente: porque la física, y por objeto, como pura teoría, pone a la naturaleza como lo que hay que concebir en cuanto conexión de fuerzas, previamente calculable, es por lo que se establece el experimento; esto es, para indagación de si la naturaleza, puesta de esa manera, anunciará y cómo lo hará. (Heidegger: 1993, 89).

Física moderna precursora de lo dispuesto como “reunir provocante en el desocultar establecedor”, que prepara el camino tanto a la técnica como a la esencia de la técnica moderna. Y como la esencia de la técnica moderna es lo dispuesto, ello hace que tenga que aplicar la ciencia natural exacta. De ese modo no permite que el ser se haga presente, sino que sea resultado de una medición matemática. De ese modo el ser pasa a ser lo objetivo (*Gegen-stand*), objeto que está frente al sujeto.

Y como la esencia de la técnica lleva al hombre por un camino, Heidegger denomina a esto (*Geshick*) que no la entiende por fatalidad.

- El desvelamiento de lo que es, siempre va sobre un camino de desocultar. Siempre impera al hombre el destino del desocultamiento.
- Pero no es jamás la fatalidad de una coacción. Pues, precisamente el hombre llega a ser libre en tanto que pertenece al ámbito del destino y así, llega a ser un oyente, no un esclavo. (Heidegger: 1993, 93).

Así, esta forma de desocultar de la técnica no es la definitiva, por lo que tenemos posibilidades de nuevos desvelamientos más auténticos. Lejos de contraponer libertad y destino, nos dice que la libertad es el “ámbito del destino”. Y el destino de la esencia de la técnica moderna puede llevarnos o a identificar todo con lo desocultado en el establecer o a experimentar la pertenencia al desocultar. Esto hace decir a Heidegger que el destino del hombre está en peligro. Lo dis-puesto vela tanto lo pro-ducir (*poiesis*) como la verdad misma.

Lo dis-puesto disloca (*verstellen*) el aparecer y dominar de la verdad. ...Lo peligroso no es la técnica. No hay ningún demonio de la técnica, sino, por el contrario, el misterio de su esencia. La esencia de la técnica es, en cuanto un destino del desocultar, el peligro.

La amenaza no le viene al hombre principalmente de que las máquinas y aparatos de la técnica puedan actuar quizás de modo mortífero. *La más peculiar amenaza se ha introducido ya en la esencia del hombre.* El dominio de lo dis-puesto amenaza con la posibilidad de que el hombre pueda *rehusarse a retrotraerse a un desocultar más originario y así negarse a experimentar el aliento (Zuspruch = llamada) de una verdad más inicial.* (Heidegger; 1993, 97. Cursivas mías.)

La esencia de la técnica puede cegarnos a nuevos desvelamientos del ser, he ahí el peligro. La tecnociencia se ha vuelto un desocultar arrogante que no permite otros modos de desocultamiento (no descubrimientos al modo tecnocientífico), para Heidegger “más originales”. ¿Cuáles serían? Aunque Heidegger a señalado al lenguaje poético, ello tiene que ver también con formas mitológicas y religiosas de ver y sentir la naturaleza. ¿Será por ello que las llamadas postmodernas al despliegue de la experiencia individual buscan ser modos alternativos de

desvelamientos? Sin embargo, en tanto no sean formas de escapar del destino, en tanto que no sea un simple oponerse a la tecnociencia, sino como “superación de la metafísica moderna” es que dichos desvelamientos pueden ser originarios.

Pero recordando a Hölderlin nos dice que “donde hay peligro crece también lo salvador”. Y buscar lo salvados de la esencia de la técnica lo lleva a meditar una vez más sobre la esencia, encontrando que ella se refiere al perdurar y confiar. Y aunque el desocultar pro-vocante de la técnica moderna no corresponde al confiar, Heidegger nos pide confiar en el destino, hasta el punto de identificar “lo confiador” con “lo salvador”. Es este último que puede permitir al hombre intuir su dignidad que la entiende de manera peculiar:

Dignidad que consiste en custodiar el desvelamiento y con él el previo velamiento de todo ser sobre la Tierra. (Heidegger: 1993, 102).

El hombre como “pastor” custodia el desvelamiento y el velamiento de “todo ser”, como diría un budista, ser la madre de todos los seres. Nada más lejos de la experiencia postmoderna de desbocamiento de la experiencia subjetiva, intuyendo quizá que por el camino de la tecnociencia ya todo está perdido, por lo que hay que refugiarse en lo privado. Y esa misma actitud es posibilitada por la misma esencia de la técnica.

Así, en la esencia misma de la técnica se encuentra “el posible surgimiento de lo salvador”. Si permanecemos embelesados en la técnica, ello impedirá la custodia conmemorativa. Sin embargo, la esencia de la técnica es ambigua: por un lado, lo dis-puesto como esencia “disloca toda mirada para el acontecimiento del ocultamiento”, es decir, pone en peligro nuestra unión con la esencia de la verdad. Por otro lado, dado que lo dis-puesto es posible por lo acordado y confiador, permitiendo al hombre la custodia de la esencia de la verdad. Permitiendo así el surgimiento de lo salvador. Esta ambigua esencia de la técnica es “la marcha estelar de lo misterioso”, es decir, de la verdad. Así, por un lado vemos el peligro, por otro vemos el crecimiento de lo salvador. Pero añade Heidegger:

Con eso no estamos ya salvados. Pero estamos reclamados a esperar en la creciente luz de lo salvador. ¿Cómo puede acontecer esto? Aquí y ahora y en lo humilde, de tal manera que cuidemos lo salvador en su crecimiento. Esto implica que mantengamos siempre ante la vista el peligro más extremado. (Heidegger: 1993, 104).

Ahí está la tarea del pensador: cuidar lo salvador y estar alertas ante el peligro más extremo. Ante el misterio de la verdad y de nosotros mismos, permanecer alertas y vigilantes como dicen los evangelios.

Técnica y arte

La esencia de la técnica amenaza a la verdad, y que ésta pase a ser identificada con el desvelamiento de lo constante. Y aunque el hacer humano por sí sólo no puede enfrentar ese peligro, puede meditar en lo salvador como “esencia más elevada”, que Heidegger la entiende como un “desocultar más primigenio”. Es aquí donde vuelve a ampliar el sentido griego de lo técnico que, según él, también era el “pro-ducir de lo verdadero en lo bello”, es decir, el arte.

Heidegger sostiene que las artes no fueron un sector de la producción cultural ni fueron gozadas estéticamente. El arte estaba relacionado en primer lugar con la verdad, con el desocultar que pro-duce la verdad en lo que aparece. Por eso es que *poiesis* hace referencia también a lo poético, a la poesía. Aunque nuestro pensador no está seguro que el arte esté confiado proteger el crecimiento de lo salvador. Sin embargo, añade:

Porque la esencia de la técnica no es nada técnico, la reflexión sobre la técnica y la contraposición decisiva con ella, tiene que tener lugar en un ámbito que, por un lado, está emparentado con la esencia de la técnica y que, de otro, es, sin embargo, fundamentalmente distinto. Tal ámbito es el arte. (Heidegger: 1993, 107).

El arte, emparentado y fundamentalmente distinto de la esencia de la técnica, un ámbito en el cual el hombre puede encontrar una superación del pensar técnico. Pero la condición es que la reflexión artística no se cierre a la constelación de la verdad, es decir, que no cometa el mismo error de la tecnociencia: creer que es la única forma válida de verdad. Heidegger, pues, aboga por una meditación sobre la esencia de la técnica, la cual volverá misteriosa la esencia del arte. Heidegger termina su obra sosteniendo que cuanto más preguntadores nos volveremos, pues “el preguntar es la devoción del pensar”.

BIBLIOGRAFÍA

- BERCIANO, Modesto. *Técnica moderna y formas de pensamiento*. Salamanca: Universidad de Salamanca, 1982.
- HEIDEGGER, Martin. *Carta sobre el humanismo*. Madrid: Taurus, 1970.
- _____. "La pregunta por la técnica", en *Ciencia y técnica*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 1993.
- _____. *El ser y el tiempo*. México: Fondo de Cultura Económica, 1962.
- _____. Introducción a "¿Qué es metafísica?", en *Hitos*. Madrid: Alianza Editorial, 2001.
- _____. "La época de la imagen del mundo", en *Sendas perdidas*. Buenos Aires: Losada, 1960.
- MOYA, Eugenio. *Crítica de la razón tecnocientífica*. Madrid: Biblioteca Nueva, 1998.

Biblioteca de Letras
«Jorge Puccinelli Converso»



Biblioteca de Letras
«Jorge Puccinelli Converso»

Toponimia de Ticapampa

ANA ARIAS TORRE

Departamento Académico de Lingüística

La toponimia es un estudio de carácter social, que parte del registro de nombres de lugar que hayan recibido una o más denominaciones por parte del hombre, durante su periodo de poblamiento en grandes civilizaciones, tal inventario pasa por el análisis lingüístico de sus formas. Debido a su carácter social es considerada como un caudal de datos culturales, si nos referimos a los aportes etnolingüísticos que da luz. En la lingüística, la toponimia desempeña un papel importante para el estudio sincrónico y diacrónico de las lenguas nativas, actuales o extintas, que se desarrollan o se han desarrollado en un territorio. Además, es una fuente de información léxica directa porque los topónimos en su forma son testigos del cambio lingüístico que opera en una determinada lengua. Así los estudios toponímicos se apoyan básicamente, en la lingüística, para hacer un análisis de las formas léxicas, identificar los procesos lingüísticos involucrados en la formación de topónimos y para dar una descripción de los elementos constituyentes en las estructuras toponímicas.

«Jorge Puccinelli Converso»

Antes de dar algunos alcances de nuestro estudio, cabe mencionar que, Ticapampa¹ es un pueblo de tradición minera, de geografía muy accidentada, de profundidad variable, con una vegetación silvestre, gramínea, arbustiva y herbácea.

Este estudio² se inicia con el recojo de un *corpus* toponímico representativo del lugar formado por ciento cincuenta y uno nombres, con el objetivo principal de describir los procesos lingüísticos operados en la formación de los nombres de lugar y; en consecuencia, confirmar la presencia de grupos lingüísticos que ocuparon esta área demográfica. Asimismo, registrar geográficamente la toponimia recogida y remarcar la importancia de la geografía lingüística y de la etnolingüística en esta clase de trabajo.

¹ Es uno de los diez distritos que comprende la Provincia de Recuay en el Departamento de Ancash, con una altitud de 3000 a 4000 msnm.

² El presente artículo presenta las conclusiones derivadas de la tesis del mismo nombre.

Los procesos registrados en el corpus son de naturaleza fonológica¹, morfológica y sintáctica. A continuación presentamos nuestras conclusiones acompañadas de algunos ejemplos representativos:

1. En el nivel fonológico, la *asimilación² progresiva y regresiva* que experimentan las vocales altas /i, u/ frente a un segmento postalveolar o su variante fricativa sonora [ɣ], que se muestra en la transcripción castellana de los nombres quechuas, en el *cuadro 1 y 2*.

CUADRO 1
ASIMILACIÓN PROGRESIVA

(1) /pišqu wayin/	[pišɣɔ wayin] (THQA)	(6) /qula raqra/	[qɔla řayra]
(2) /qiru quča/	[qɛɾɔ qɔča]	(7) /quřpa ruri/	[qɔřpa uri]
(3) /qinwayuq/	[qɛnuwa -yɔχ] ³	(8) /hiquš/	[hɛɣɔ-s]
(4) /qumpayna/	[qɔmpɛ: -na]	(9) /qilay hirka/	[qɛiɛ: hirka]
(5) /quyřur/	[qɔyřur]	(10) /anqaq/	[aNɣa-χ] ⁶

CUADRO 2
ASIMILACION REGRESIVA

(1) /puqraq/	[pɔɣa-χ]	(5) /ciçia/	[ɛçia]
(2) /kunkas punta/	[kuŋka-š punta] ⁷ (THQC)	(6) /mašrauqu/	[mašraɔɣɔ]
(3) /wawyanqa/	[wawya-Nɣa]	(7) /uqupampa/	[ɔɣɔ pampa] ⁸
(4) /qinuwayuq	[qɛnuwa-yɔχ]	(8) /unqayuq ruri/	[ɔNɣayɔχfuri]>[ɔNɣayɔɔ uri]

¹ No presentamos las reglas que explican estos procesos para no extendernos en este aspecto, particularmente.

² Proceso básico de todo cambio fonológico, consiste en el cambio de rasgos que experimentan fonemas cercanos.

³ Se usa el símbolo [χ] para representar a la variante postalveolar fricativa sorda.

⁴ El símbolo [ɣ] representa a la variante fricativa postalveolar sonora.

⁵ Topónimo híbrido quechua-castellano (THQC, topónimo híbrido quechua aru (THQA).

⁶ Ocopampa, nombre anterior del pueblo joven Santa Gertrudis.

Las vocales y consonantes pueden adquirir rasgos articulatorios propios de otros segmentos, en los ejemplos mostrados, las vocales altas asimilan los rasgos articulatorios de la consonante oclusiva post velar /q/ y de sus variantes, la fricativa postvelar sorda [χ] y la fricativa postvelar sonora [ɣ], que aparecen después de vocal. La apertura vocálica ocurre en dos posiciones⁹:

1. Cuando la vocal alta antecede a /q/.
2. Cuando la vocal alta sigue a este segmento, esta posición es tratada en la asimilación progresiva.

En (3) y (8) la consonante nasal dentoalveolar adquiere rasgos articulatorios del mismo elemento oclusivo postvelar /q/, cuando precede a este segmento. En el caso (7) y (8) registramos el cambio inicial de u > [ɔ] por influencia de /q/, posteriormente, el debilitamiento y pérdida de la postvelar por influencia del contexto, en final de palabra, manteniéndose vigente la vocal con timbre bajo, como huella de que existió un segmento postvelar.

Los cambios, i > ε, u > ɔ producidos por la presencia de /q/ se mantienen inalterables ante la presencia de sus variantes [χ, ɣ], éstas no permiten que las vocales recuperen su timbre alto. (n/ > [N] _/q/)

Las vocales /i, u/ se realizan como tal, conservando su timbre alto en todo ambiente no cercano a la consonante postvelar /q/, como demuestran los ejemplos. La postvelar /q/ mantiene su rasgo de oclusiva sorda en todo ambiente que no siga a un segmento nasal, en ambiente prevocálico (interior de palabra) o en final de palabra, estos cambios son descritos en el proceso de debilitamiento que sufre el segmento postvelar.

El debilitamiento, con la espirantización de la oclusiva postvelar /q/, registrado en el *cuadro 3*; la sonorización de las oclusivas /t, k/¹⁰ en el *cuadro 5* y /q/ en posición intervocálica, en el *cuadro 4*; y la aspiración de la fricativa alveolar /s/ en posición (# _), posteriormente la expansión del cambio en posición (V _V) en el *cuadro 6*.

⁹ Parker, en 1976, reconoce estos dos ambientes de apertura vocálica.

¹⁰ Cambio inicial que se expandió en esta variedad por contacto con el castellano.

CUADRO 3
EN POSICIÓN IMPLOSIVA

(1) /puqraq/	[pɔʔraq]	(6) /siq̄a/	[ɕeʔia]
(2) /anqaq/	[aŋʔa-χ]	(6) /luyaq luyaq/	[luya-χ luya-χ]
(3) /qayaq/	[qaya-χ]	(7) /çuriyaq/	[çuriya: χ]
(4) /qinwayuq/	[qɛnwa-yɔχ]	(8) /waçaq pampa/	[waça-χ pampa]
(5) /nampaq/	[nampa-χ]	(10) /unqayoq ruri/	[ɔŋʔa-yɔχ uri] > [ɔŋʔa-yɔθ uri]

En su realización la consonante oclusiva postvelar, en posición final de palabra se fricativiza, convirtiéndose en una consonante fricativa postvelar sorda [χ] y en final de sílaba, siempre que no esté seguida de una consonante sonora (r o ll). En el cuadro 4, sólo el caso 5) muestra cómo la fricativa postvelar sorda termina desapareciendo en esta posición. Proponemos la siguiente regla:

CUADRO 4
EN AMBIENTE VOCÁLICO

(1) /quɔaraqra/	[qɔ̄a aʔra] /V_r(C)	(5) /unqayuq ruri/	[ɔŋʔa-yɔχ uri] [ɔŋʔayɔθ uri] /n_V
(2) /waqra qaqra/	[waʔra qaqra] /V_r(C)	(6) /pišqu wayin/ ¹¹	[pišʔwayi] /_V
(3) /anqaq/	[aŋʔa-χ] /C_V	(7) /waquru quça/	[waʔo-ru qɔça] /V_V
(4) /mašra uqu/	[mašraɔʔɔ] /V_V	(8) /çeq̄a/	[çeʔia] /V_II (V)

Los topónimos muestran que la postvelar sorda /q/ se convierte en una fricativa postvelar sonora [ʔ]¹², en contexto prevocálico, en interior de palabra y cuando le sigue una consonante sonora (lateral palatal, vibrante simple, o cuando sigue a una consonante nasal) o se convierte en una fricativa postvelar sorda [χ], en posición final de palabra. Gary Parker señala que este proceso es característico de las variedades de las provincias del Callejón de Huailas. Sin embargo, registramos a /q/ sonorizada tras vocal y seguida de consonantes (r o ll), a través de estos ejemplos demostramos que en el habla de Recuay se puede encontrar la forma

¹¹ Topónimo híbrido quechua-aru (THQA).

¹² Símbolo usado por Cerrón Palomino. Para el mismo símbolo Parker emplea [g] y [x] para su variante sorda.

sonorizada de /q/. Cerrón Palomino reconoce la sonorización de la oclusiva postalveolar como una vibrantización y lo explica en su *Lingüística Quechua*.

CUADRO 5
SONORIZACIÓN¹³

(1)	kaša pukru	>	kaša ɔukru	
(2)	uɔpa pukru	~	uɔpa ɔukru	
(3)	kuntur wayin	~	kondor wayin	(THQA)
(4)	tranka	>	tranga	(TC)

Proceso influenciado mucho por el castellano, en el caso (1), la oclusiva bilabial /p/ desaparece en posición inicial de palabra, no registrándose el paso de p > b. En el caso (2) parece ser un proceso reciente, en el uso la forma conservadora alterna con la forma eliminada, como en el ejemplo (2) la oclusiva bilabial desaparece en posición inicial de palabra, pero interior de frase. En (3) ocurre la sonorización de *t > d, en muchos casos, influenciado por el castellano. En el ejemplo (4), /k/ experimenta una sonorización convirtiéndose a /g/.

CUADRO 6
ASPIRACIÓN DE S

(1)	Rahupunta	<	rasupunta (THQC)
(2)	Hincis pampa	<	sinicis pampa
(3)	Hupay	<	supay
(4)	Pukarahu	<	pukarasu
(5)	Kondorwayin	<	kondor waoin < kuntur wahin < kuntur wasin (THQA)
(6)	Pišquwayin	<	pišqu waoin < pišqu wahin < pišqu wasin (THQA)

La aspiración de */s/ es un cambio anterior que afectó al Quechua Central y sigue vigente en esta variedad. En los ejemplos (2) y (3), el cambio se encuentra en un estado inicial, en el que */s/ > /h/ / #_ expandiéndose después en ambiente (V_V), como en los ejemplos (1), (4), (5) y (6). El cambio se profundiza en (5) y (6), provocando la caída de la /h/ intervocálica, derivada del cambio inicial de aspiración, este proceso es observado en las provincias del Callejón de Huaylas, Bolognesi, Aija y en el sur de Huari.

¹³ Consiste en la adquisición del rasgo de sonoridad por parte de un fonema sordo, en contacto con un segmento sonoro: generalmente, seguido o precedido por una vocal o consonante sonora.

La supresión¹⁴, con la elisión de /h/ en posición (V_V), la elisión de vocal en final de palabra y la elisión de fonema en límite morfémico.

CUADRO 7
ELISIÓN DE FONEMA EN LÍMITE MORFÉMICO

- | | |
|----------------------------------|--|
| (1) tupuk hirka > tupuk irka | (4) kaša alameda ~ kaša olameda (THQC) |
| (2) siñaqa hirka > siñagas oirka | (5) ičik kurus ~ ičik urus |
| (3) waka hirka ~ waka oirka | |

En (1) y (2) se pierde la fricativa glotal /h/, derivada del proceso inicial de aspiración, la fricativa alveolar /s/, en posición inicial de palabra, cuando sigue a una consonante sorda o a una vocal del primer compuesto.

El ejemplo (2) muestra la caída de la consonante fricativa glotal en posición inicial de palabra, precedida por una fricativa palatal sorda u oclusiva velar sorda final del primer compuesto, aunque muchas veces en el uso se observa la resistencia a la caída de la consonante.

En (4) y (5) se observa la caída de la vocal o consonante inicial del segundo compuesto, debido a que el primer compuesto termina en la misma vocal o consonante, con la que empieza el segundo. En la cadena hablada, se observa que la elisión de fonemas ocurre sistemáticamente cuando no están separadas por una pausa.

Biblioteca de Letras

«Jorge Puccinelli Converso»

CUADRO 8

ELISIÓN DE VOCAL

- | | | | | |
|-------------------|---|------------------|---|----------------------------|
| (1) cuyan | < | cuya -no | < | * cuya -na |
| (2) kiswar pacan | < | kiswar paca -no | < | * kiswar paca -ni |
| (3) pišqu wayin | < | pišqu wayi -no | < | * pišqu wayi -ni |
| (4) kundor wayin | < | kundor wayi -no | < | * kuntur wayi -ni |
| (5) pacan posada | < | pacano posada | < | * paca -ni posada (THQA C) |
| (6) wacaw n tsaka | < | wacaw -no tsaka | < | * wacaw -ni tsaka |
| (7) rikanan hirka | < | rikana -no hirka | < | * rikana -ni hirka |
| (8) isku pacan | < | isku paca -no | < | * isku paca -ni |

¹⁴ Proceso que produce la pérdida de una consonante o vocal en posición inicial de palabra.

Consiste en la pérdida de la vocal del sufijo, en posición final de palabra, ocupando la vocal elidida una posición postónica en la palabra, por ello se observa que los nombres que presentan este supuesto morfema derivativo tienen un acento agudo y no grave, como debería ser en el quechua. Las vocales forman parte de sufijos nominalizadores como {-na} en (1) y del sufijo derivativo aru {-ni} el resto de ejemplos, sufijo del que hablaremos especialmente en el análisis morfológico.

Primeramente, hemos considerado posible que el sufijo presente en los topónimos del *cuadro 7* provenga del quechua, como sufijo flexivo, marcador de tercera persona, en raíces nominales quechuas, a excepción del primer caso; o sean procedentes del aru, como sufijo de derivación nominal presente frecuentemente en la formación de nombres toponímicos. No se ha descartado esta última posibilidad, porque, históricamente parte del área que comprende el QI, estuvo ocupado por grupos de habla aru

La sustitución, con la alveolarización de /è/ y la monoptongación de /ay, iy, aw/.

CUADRO 9
VELARIZACIÓN DE /Q/ Y /H/

(1)	raçaq pampa > raçak pampa	(3)	qumpayna ~ kompayma
(2)	paçaq pampa > paçak pampa	(4)	hincis pampa ~ xincis pampa

«Jorge Puccinelli Converso»

Es un cambio, más bien externo, registrado en la población bilingüe y castellano hablante, este proceso motiva el cambio del fonema oclusivo postvelar y fricativo glotal por una oclusiva y fricativa velar sorda respectivamente. Se observa el uso variable de la forma velarizada del fonema frente a la forma conservadora, este cambio tiene nivel fonémico cuando se confunde con los fonemas del castellano. En los ejemplos (1) y (2) el cambio ha finalizado mientras que en el resto recién se inicia el cambio porque se registra una alternancia.

CUADRO 10
LA MONOPTONGACIÓN

(1)	/wayçaw isku/	[we:çø: isku]
(2)	/sala maçay/	[sala maçe:] ~ [sala maçeo] (THCQ)
(3)	/èawpis/	[èø:pis]

(4)	/wanka pituy/	[wan̥ka piti:] ~ [wan̥ka pitio]
(5)	/purway punta/	[purwe: punta] (THQC)
(6)	/hupay punta/	[hupe: punta] (THQC)
(7)	/maçay kança/	[maçe: kança]
(8)	/quyñur/	[qoyñur]

Es un cambio interno que consiste en la reducción vocálica, que experimenta un diptongo al convertirse en monoptongo, con este proceso se forman las vocales largas de abertura media. En el comportamiento vocálico de la variedad Ancash, de algunas zonas del Callejón de Huailas, se observa el proceso de monoptongación que produce un acortamiento vocálico de determinadas secuencias: ay, aw y uy. El sistema vocálico acorta estas secuencias, dándoles un rasgo adicional de cantidad, probablemente, para equilibrar la pérdida de las secuencias vocálicas y no hacer drástico el cambio, convirtiendo los diptongos en vocales medias largas (e:, o:, i:); estas vocales sufren un acortamiento variable, en posición final de frase y cuando se encuentran en sílaba trabada; esto muestra, probablemente, la tendencia del sistema a la eliminación del rasgo de cantidad en las vocales derivadas del proceso de monoptongación, el diptongo /uy/ se acorta sólo en posición final de frase, cuando sigue a un segmento posvelar. Además, con la monoptongación el sistema cubre la ausencia de vocales medias, formando cinco vocales breves y largas, demostrando que los topónimos son formas que sufren cambios constantes y no son necesariamente formas congeladas.

Biblioteca de Letras

«Jorge Puccinelli Converso»

CUADRO 11
ALVEOLARIZACIÓN DE /E/

(1)	pacu yaku	<	paçu yaku
(2)	cakí qoča	<	čakí qoča
(3)	waçawno caka	<	waçawni čaka

El segmento africado palatal sufre un cambio en su estructura articulatoria, con una adelantamiento a la posición dentoalveolar. Cambio propio de esta variedad y en posición inicial de sílaba y palabra.

La fusión, con la despalatalización de /ñ/¹⁵ y /š/.

¹⁵ Cambio muy antiguo en el quechua de esta variedad.

CUADRO 12
LA DESPALATALIZACIÓN DE /š/

(1)	anas kanča	<	aña-š kanča				
(2)	hinčis pampa	<	hinci-š pampa				
(3)	čawpis	<	čawpi-š				
(4)	tawlis pampa	<	tawli-š pampa				
(5)	mašra oqo	<	mašra oqos	<	mašra oqoš	<	mašra oqošqa
(6)	oqo pampa	<	oqos pampa	<	oqoš pampa	<	oqošqa pampa

Es un cambio interno que consiste en el adelantamiento, a una posición alveolar, de la africada palatal sorda /š/ que, en estos ejemplos, representa al antiguo morfema adjetivador de nombres *šqa > š. En los ejemplos (5) y (6), este morfema evoluciona a tal punto que termina por desaparecer. Además, en el ejemplo (1) se observa un cambio anterior en el quechua, la despalatalización de /ñ/, este cambio es irregular porque no afecta a todas las provincias en las que se ha completado el cambio, como si en las provincias del Callejón de Huaylas.

2. En el nivel morfológico, el proceso de nominalización verbal con el uso del sufijo derivativo: el agentivo -q, el infinitivo -y, el nominalizador -na, el participio aru -ta y el participio imperfectivo -nqa (ver cuadro 13) y la derivación nominal, con el uso del sufijo adjetivador -sh, el posesivo -yuq, el derivativo aru -ni y el sufijo locativo -pi (ver cuadro 14). Dentro del proceso de lexicalización, también se observa el proceso de construcción de nombres: por sintaxis (adjetivo + sustantivo) y por composición.¹⁶ (sustantivo +sustantivo), cuadros 23, 24 y cuadro 25, respectivamente.

CUADRO 13:
NOMINALIZACIÓN VERBAL: R.V + {-Q}

(1)	awa-	'Tejer'.
	awa - q	'Lugar del tejedor, lugar donde se teje'.
(2)	anqa-	'Salado, salar'.
	anqa - q	'El que sala, lugar donde se sala'. ¹⁷

¹⁶ La composición es un proceso de formación de palabras o unidades semánticas, a partir de la unión de elementos léxicos de uso independiente en la lengua.

¹⁷ Es posible que se haya producido un cambio de significado motivado por su característica geográfica porque la zona presenta piedras y restos de diseminados de cal parecidos a una zona de extracción salina.

- | | | |
|-----|--------------------------|--|
| (3) | qaya- | 'Llamar'. |
| | qaya - q | 'Llamador, lugar del que llama a grandes voces'. |
| (4) | churi -yaa ¹⁸ | 'Volverse infértil, improductivo'. |
| | churi -yaa -q | 'Lugar de tierra infértil'. 'Tierra estéril' |
| (5) | luya - | 'Blanco'. Probablemente esta raíz indique una acción o estado, además de su función adjetival. |
| | luya -q luya -q | 'El que blanquea'. 'Cerro que blanquea a la zona por el esparcimiento de cal'. |

El morfema nominalizador de verbos {-q}, unido a una raíz verbal, asigna una función agentiva a los topónimos formados por raíces verbales, es decir, estos nombres van a designar el lugar del que ejecuta la acción mencionada por la raíz o el lugar que ejecuta la acción. En el ejemplo (4), se observa la presencia de dos sufijos, un nominalizador de verbos -yaa y el otro, un derivador de nombres -q. En este caso, la raíz nominal 'churi' se convierte en un verbo intransitivo que denota lo que refiere la raíz. Así, churi-yaa significaría 'volverse varón' que ubicándolo en el contexto geográfico sería 'volverse estéril'. Esta raíz está acompañada por el sufijo agentivo -q, nominaliza el tema verbal, asignando una función nominal a la raíz.

CUADRO 14
NOMINALIZACIÓN VERBAL: R.V + {-y}

- | | | |
|-----|--------------|---|
| (1) | Purwa-y | 'Juntar'. |
| | Purway punta | 'Cumbre donde se reúne el ganado'. (THQC) |
| (2) | Mismi- | 'Filtrarse (el agua), ferojarse (la tierra); extenderse (el fuego o incendio).' |
| | Mismi- y | 'Lugar de filtraciones'. 'Quebrada adecuado para hacer fuego'. |

El infinitivo {-y} morfema de nominalización verbal aparece siempre unido a una raíz verbal. La acción verbal que expresa es abstracta, porque no indica ni tiempo ni aspecto, derivando siempre en sustantivos abstractos.

CUADRO 15
NOMINALIZACIÓN VERBAL: R.V + {-na}

- | | | |
|-----|-----------|--|
| (1) | qompay- | 'Tirar, arrojar'. |
| | qompay-na | 'Lugar de tiro, de pase de objetos de una orilla a la otra'. |

¹⁸ Parker lo llama sufijo transformativo. En Parker, 1976: pp. 138,139.

(2)	kanka- kanka -na	'Asar'. 'Asadero, probablemente, por ser una zona donde se escuchan truenos'.
(3)	churay chura -na	'Poner, colocar'. 'Lugar donde se guarda algo' ¹⁹ , 'Almacén'.
(4)	wiskur wiskur wacha -na -n	'Gallinazo de cabeza negra' ²⁰ 'Con nidos de huiscur', 'Cerro con nidos de huiscur'.
(5)	chuyay chuyay -n, <chuya -na	'Aclarar'. 'Ponerse claro'. 'Aclarador, limpiador'. 'Pueblo que aclara un extensa zona minera, probablemente, por la presencia de una río'.
(6)	gallo gallo canta -na -n	'Especie de ave parecida al gallinazo'. (THCQA) 'Con parajes de gallinazo', 'Cerro con parajes de gallinazos'.

En la mayoría de los casos el concretizador -na nominaliza la raíz verbal, asignándole al topónimo que lleva este sufijo una idea más concreta e indica un lugar caracterizado por la acción que expresa la raíz verbal. En (4) el morfema -na adquiere la función de participio potencial, indicando la realización futura de una acción. En el caso (5) la vocal del sufijo cayó en final de palabra por el proceso de debilitamiento que sufren en algunos casos las vocales, el sufijo parece haberse lexicalizado, dando referencia locativa.

- CUADRO 16
NOMINALIZACIÓN VERBAL: R.V + {-ta}

(1)	Hoya -y- Hoye: -ta punta	'Hacer hoyas', 'Formarse hoyas'. (THCQA) 'Cumbre de hoyadas'.
(2)	Qara- Qara -ta pampa	'Piel, corteza', 'Pelar'. (THQA) 'Llanura pelada, pobre (sin vegetación, ni pasto)'

El sufijo aru -ta funciona como un nominalizador de verbos, adherido a estas raíces indica una acción o estado en sentido abstracto, se puede identificar como un sufijo participial en la frase verbal, denotando la acción como un hecho realizado. Hasta ahora, sólo acompaña al elemento modificativo de la frase nominal. En el caso (2), aparece con una raíz ambivalente que puede actuar como tema nominal o tema verbal, su función estará determinada por el sufijo; mientras que, en (1) observamos una raíz derivada de procedencia castellana, acompañada de este sufijo denota una acción concluida.

¹⁹ Registrado así, por Fray Domingo de Santo Tomás, en el *Lexicón o Vocabulario de la lengua general del Perú*. 1560.

²⁰ En Parker y Chávez. Lima. 1976.

CUADRO 17
NOMINALIZACIÓN VERBAL: RV + -nqa:

-
- (1) krus mata -nqa 'Cruz donde cazan animales' (THCQ).
-

El sufijo -nqa unido a una raíz verbal indica una acción posible o que ya ha empezado. En el siguiente ejemplo, el sufijo acompaña al elemento nuclear de la frase nominal, un tema verbal castellano.

CUADRO 18
DERIVACIÓN NOMINAL: R.N + {-yoq}

-
- (1) Qenwa- 'Variedad de árbol'.
Qenwa -yoq 'Ccon quenua', 'Lugar que tiene quenua'.
- (2) Onqa- 'De origen dudoso. Probablemente, se refiere a una variedad de planta'.
Onqa -yo ruri 'Quebrada con onca'.
-

El sufijo derivador de nombres -yoq, se añade a una raíz nominal para señalar al poseedor de lo que expresa la raíz, este sufijo aparece ya fusionado, proveniente de un verbo desaparecido y un sufijo marcador de agente, porque refiere una oración 'lugar o ente que tiene algo'. El derivativo yuq aparece inmediatamente después del elemento nuclear, en el ejemplo (2) acompaña al elemento modificativo de la frase nominal. Siempre va a caracterizar el lugar con la presencia de algo (vegetal o animal).

CUADRO 19
DERIVACIÓN NOMINAL: R.N + sh

-
- (1) chawpi 'Centro, punto medio'.
chawpi -s 'Con punto medio', 'Quebrada ubicada entre dos comunidades'.
- (2) hinchí 'Fuerte'.
hinchí -s pampa 'Llanura con superficies duras, macizas'.
- (3) hiq'u 'Especie de planta espinosa'.
hiq'u -sh 'Con jeco o jecosh', 'Cerro de jecosh'.
-

Por la descripción geográfica y la estructura del topónimo puede estar relacionado con el verbo hiqay 'caerse', pero es necesario hacer un estudio detallado posteriormente.

- (4) kuru > ouru 'Gusano'²¹.
 ichik ouru -sh 'Con pequeños gusanos', 'Laguna con pequeños gusanos'.
- (5) llama 'Ganado camélido'.
 llama -sh kanëa 'Corral con llamas', 'Lugar donde se crían llamas'.
- (6) uru 'Pequeño'.
 uru -sh qucha 'Laguna empuqueñecida'.
- (7) qarwa 'Verde amarillento'.
 qarwa -sh ruri 'Quebrada con pastos maduros'.
- (8) tawlli- 'Tipo de legumbre, muy parecido al chocho'.
 tawlli -sh kancha 'Estancia con tawlli, donde abunda el tawlli'.

El morfema derivativo -sh puede aparecer en la formación de temas verbales y nominales. En la toponimia de Ticapampa es frecuente la presencia del sufijo -sh en raíces nominales, designando diferentes especies de vegetales. Añadido a una raíz nominal funciona como un elemento adjetivador dentro de la frase, caracterizando el lugar por la presencia particular de algo. Mayormente, acompaña al elemento modificativo de la frase nominal. Este morfema proviene de la partícula *-šqa > -ša > -š > s > ø; que termina por desaparecer en algunos casos.

Se puede decir que las formas (1) y (2) presentan la forma castellanizada del morfema, el resto de los ejemplos poseen la forma quechua.

CUADRO 20

(1) pinkacha	(5) yaru -sh	(9) rawka
(2) chipta	(6) ñuñiwa	
(3) tumshu	(7) taptá -sh	
(4) poqra -q	(8) onga -yo ruri	

Según la información recogida, a través, de los informantes, los ejemplos (2), (3), (5) y (7) aluden a tipos de plantas silvestres propias del lugar, algunas conocidas por sus propiedades curativas; el ejemplo (7) hace referencia al nombre común de una ave típica de la zona..

CUADRO 21

DERIVACIÓN NOMINAL: R.N + {-pi}

(1) ukru-	'Hoyo'.
ukru -pi	'En los hoyos', 'Llanura de hoyos', 'Lugar de hondonadas'.

²¹ Significado recogido en *Vocabulario poliglota incaico* y en *Diccionario Ancash Huaylas* de Parker y Chávez.

El sufijo de flexión de caso, el locativo $-pi^{22}$, presente en el PQ y frecuente en las variedades del QII, aparece en la variedad quechua Ancash Huaylas que posee un sufijo de igual función: $-chaw$. Generalmente, los sufijos de caso tienen la función de marcar la relación que existe entre el sujeto y el verbo, específicamente este sufijo da referencia de lugar.

CUADRO 22
DERIVACIÓN NOMINAL: R.N + {-ni}

(1)	isku pacha- isku pacha -n	*Pendiente de cal'. (THQA) *Con pendientes de cal', 'Cerro que tiene pendientes de cal'.
(2)	kondor wa yi- kondor wayi -n	*Casa del cóndor'. (THQA) *Con parajes de cóndor', 'Cerro con parajes de cóndor'.
(3)	kishwar pacha- kishwar pacha -n	*Pendiente del quishuar (especie de planta)'. (THQA) *Con pendientes de quishuar', 'Cerro con pendientes de quishuar'.
(4)	pacha- posada pacha -n posada	*Posada, descanso de pendiente'. (THQA C) *Descanso con pendiente'.
(5)	rikana- hirk rikana -n hirka	*Cerro mirador, cerro donde se ven las estrellas'. (THQA) *Cerro con mirador'.
(6)	wachaw- tsaka wacho -n tsaka	*Puente de huachón (especie de planta)'. (THQA) *Puente que tiene huachón o hecho de huachón'.
(7)	pishqo wayi pishqo wayi -n	*Casa del pishco'. (THQA) *Lugar que tiene estancias de pishco'.

Considerando que parte del área geográfica de la variedad QI fue alcanzada por la expansión de la familia lingüística aru, según investigaciones lingüístico-históricas²³, postulamos la existencia del derivativo $-ni$, como un morfema que evidencia el contacto quechua aru, observable en la toponimia de Ticapampa. Por otro lado, la variedad QI posee un sufijo de flexión nominal $\{-n\}$ marcador de tercera persona, que se agrega a la raíz cuando acaba en vocal corta. Pero este morfema de flexión no corresponde a un proceso de derivación nominal.

El sufijo aru $-ni$, marca el sujeto poseedor de lo que denota la raíz nominal, siempre va a aparecer después de la raíz nominal a la cual deriva. Este sufijo

²² Parker refiere a la presencia de este sufijo como modismos, adaptados en esta variedad, producto de temas derivados de manera irregular. En Parker, 1976, pp.84.

²³ Según el mapa de las lenguas andinas a principios del s. IX, en el que la familia lingüística aru ocupó parte la Costa, el Centro y el Sur del Perú. Cerrón Palomino y otros, 1983.

²⁴ En los casos 5) y 10) los sustantivos ocupan la posición de elementos adjetivados, modificando el núcleo que es el adverbio 'nuri', cambiando función éste; en el caso 10), se observa el uso de nombres patronímicos vinculados con el lugar por relaciones de pertenencia o posesión.

puede aparecer acompañando a un elemento nuclear o a un elemento modificativo. Morfológicamente es más o menos equivalente al derivativo quechua -yoq, aparece acompañando al elemento nuclear de la frase nominal y, en otros casos, al elemento modificativo. La posición final de palabra (en posición postónica) obliga a la caída de la vocal del morfema, éste aparece en todos los casos sin vocal.

CUADRO 23
PROCESO DE LEXICALIZACIÓN
CONSTRUCCIÓN POR SINTAXIS

(1) Ismu Cancha	(7) Puca Rajo Punta
(2) Ichic Marca	(8) Ichic Huishea
(3) Hatun Pampa	(9) Ichic Urush
(4) Hatun Huishea	(10) Hatun Pucru
(5) Quenua Ruri (THQC)	(10) Torre Ruri (THCQ)

Estos compuestos se puede observar la lexicalización como un proceso que ocurre en el nivel morfosintáctico, se inicia con la unión de unidades morfofuncionales a una base léxica para la formación de una unidad léxico-semántica. En la toponimia de Ticapampa, se observa la formación de nombres, a partir de la unión de unidades independientes, en las que una de ellas es un adjetivo y tiene la función de modificar el núcleo de la frase; el núcleo lo constituye un sustantivo, que ocupa siempre la posición final del compuesto, (a excepción de los casos) (5) y (10). Generalmente, se les reconoce porque las unidades de los compuestos no se encuentran gráficamente unidas. La frase nominal está constituida por:

$$\begin{aligned}
 \text{FN} = & \{ \text{F. ADJ} \{ \text{Adj} \} + \text{N. Frasal} \{ \text{Sust.} \} \} \\
 & \{ \text{F. ATrib.} \{ \text{Sust.} + \text{Sus.} \} + \text{N. Frasal} \{ \text{Sust.} \} \}
 \end{aligned}$$

El orden de los elementos constituyentes es rígido de acuerdo a la tipología SOV del quechua.

CUADRO 24

(1) Monte Bello	(5) Alto Perú
(2) Buenos Aires	(6) San Lorenzo
(3) Planta Nueva	(7) Carmen Alto
(4) Santo Domingo de Compina	(8) Santo Domingo de Jinchis

En este cuadro observamos otro caso de formación de nombres, en que los compuestos no se llegan a unir gráficamente, pero sí léxico-semánticamente. Bajo este proceso observamos la formación de frases con una estructura:

FN: {Modificador + Núcleo}
 {Núcleo + Modificador}

Los ejemplos (4), (6) y (8) constituyen nombres de personajes religiosos llegados con la Conquista, en otros casos, muestran una construcción nominal peculiar del periodo Colonial, caracterizada por anteceder al nombre o núcleo el adjetivo 'santo'; connotando los nombres de personajes y lugares importantes.

CUADRO 25
 CONSTRUCCIÓN POR COMPOSICIÓN

(1) Huancapeti	(6) Cuchimachay
(2) Tomapata (THCQ)	(7) Coripuquio
(3) Querococha	(8) Quellejirca
(4) Patococha (THCQ)	(9) Canllapampa
(5) Ticapampa	(10) Rumichaca

La interpretación más cercana de estos compuestos sería:

- (1) 'Cubierto de rocas', 'Cumbre de rocas'
- (2) 'Andén de descansos', 'Andén con descansos'
- (3) 'Laguna de árboles' (laguna donde se observa restos de árboles).
- (4) 'Laguna de patos silvestres'
- (5) 'Llanura de adobe'²⁴
- (6) 'Cueva de forma de cerdo'
- (7) 'Manantial de oro'
- (8) 'Cerro de metales preciosos'
- (9) 'Llanura de canilla'
- (10) 'Puente de piedra'

La composición es un proceso de formación de palabras que consiste en la unión de una unidad léxica independiente (sustantivo) con otra unidad para formar una sola unidad morfofuncional y semántica. Los elementos que comprenden la frase son de carácter nominal, donde el elemento principal es el

²⁴ En Parker y Chávez, 1976.

elemento denominador de la frase y el elemento codificador, lo constituyen los elementos especificadores del núcleo. En los ejemplos presentados se produce una fusión léxica y gramatical del compuesto, éste designa un ente geográfico, con una estructura gramatical constituida por un elemento modificador del núcleo y por un núcleo, que ocupa siempre la posición final en los compuestos, ambos elementos son sustantivos.

Los topónimos como nombres de espacios geográficos hacen referencia a un ente geográfico en particular, esta función hace posible que podamos decir que el topónimo es un nombre propio, que distingue a una entidad geográfica de otra, dentro de un espacio geográfico común.

Las palabras compuestas pierden el acento del primer elemento, conservando sólo el del segundo elemento o núcleo. Ejemplo:

Ticapampa [tika pámpa] 'Llanura donde se hacían adobes'.

La frase nominal puede estar constituida por un solo elemento (palabra simple) o por más de dos, pero sólo uno de ellos es el núcleo o elemento principal de la frase, éste se ubica siempre al final. El núcleo es siempre un sustantivo y los modificadores más frecuentes son otros sustantivos, según Parker, funcionan como sustantivos atributivos del núcleo; también encontramos, como modificadores, frases adjetivas. Para los procesos de construcción de palabras en español, Manuel Alvar habla acerca de una relación de identidad, establecida entre los elementos de un compuesto léxico, que los hace pertenecer a una sola clase por naturaleza. Ahora, tomando en cuenta la tipología de la lengua quechua, el lugar del elemento denominador o nuclear será al final, por ejemplo:

Ichu marka < ichu "pasto duro", marka
"zona, pueblo, área"
"zona, área que es de ichu"
"zona, área de abundante ichu"

Se han encontrado topónimos contruidos por reduplicación de las raíces nominales, la reduplicación parece dar énfasis a la frase nominal, relacionándola con alguna característica particular del lugar, como marcar el rasgo de cantidad, de algo referido a un tipo de vegetal o mineral, porque, estos nombres van a nominar extensas áreas, como cerros, llanuras y nevados.

CUADRO 26

(1)	Puru	‘Tipo de recipiente pequeño (de calabaza)’ ²⁵ , (THQC)
	Puru Puru	‘Granadilla’.
	Puru Puru Punta	‘Cerro donde abunda el puru’.
(2)	Puca	‘Rojo, colorado’.
	Puca Puca	‘Lugar (cerro) enrojecido’.
(3)	Luyac	‘Blanco, el que blanquea’.
	Luyac Luyac ²⁶	‘Lugar (cerro) blanco, lugar que blanquea’.

4. De acuerdo al corpus toponímico, la lengua de mayor influencia es el quechua con el 76% del total de nombres, le sigue el castellano con 13% de topónimos híbridos castellano-quechua y el aru, con los híbridos quechuaaru. A través de este trabajo se prueba el contacto de lenguas distintas: por un lado, la lengua quechua que ya estaba extendida y; por el otro, las lenguas aru que se expandieron por esas zonas. Algunos topónimos son oscuros semánticamente, debido a que su origen es desconocido, en otros casos, los elementos que caracterizaban a diferentes entidades geográficas han desaparecido con el transcurso del tiempo, sin antes ser recogidos en vocabularios, crónicas, etc., muchos de ellos, nombres propios de plantas y animales.

5. El mecanismo más frecuente de formación es la composición dentro de él observamos la reduplicación de nombre y adjetivo (*ver cuadro 26*), expresando una característica de grado, cantidad, abundancia por las extensas áreas geográficas que nominan: «Jorge Puccinelli Converso»

6. En el nivel semántico, se observan las relaciones de homonimia, polisemia, alonimia e hiponimia, relaciones en las que se puede clasificar una toponimia de acuerdo a la naturaleza del ente geográfico a la que nombra.

7. La toponimia de Ticapampa contribuye como una fuente de datos históricos a los estudios topográficos de la región, además de ampliar los conocimientos culturales y lingüísticos, porque describe la extensión geográfica y los recursos naturales de un área y da información del aspecto histórico, social y etnolingüístico de un pueblo.

²⁵ Esta palabra ha sufrido una permutación silábica (metátesis) a partir de yuraq.

8. Los topónimos como nombres propios de entes geográficos referidos a la topografía, la zoografía y la fitografía de una región, constituyen palabras simples, derivadas y compuestas; creados por mecanismos de construcción de orden quechua, castellano o híbridos (castellano-quechua, quechua-castellano, quechua-aru). Estas palabras van a expresar o significar acciones (verbos), características de posesión (adjetivos) y nombres de entes geográficos (sustantivos), como, palabras simples sin derivación.

Finalmente, podemos decir que hemos alcanzado los objetivos que nos propusimos: la recolección de topónimos del habla viva, la descripción y comprobación de los resultados, para lo cual recurrimos al método de la geografía lingüística.

BIBLIOGRAFÍA

- ALVAR EZQUERRA, Manuel. *La formación de las palabras en español*. Arco libros. Madrid, 1996.
- BERTONIO LUDOVICO. *Vocabulario de la lengua aimara*. Juli. Puno 1612.
- CERRON-PALOMINO, R. y otros. *Locales largos y breves en castellano a través de los préstamos en el quechua wanka*. En *Actas del IV Congreso de ALFA*. CILA. 1975.
- _____. "Notas para un estudio científico de la toponimia quechua". En *San Marcos* N°17, pp. 189-211. Lima, UNMSM, 1976.
- _____. *Lingüística Quechua*. Centro de Estudios Rurales Andinos "Bartolomé de Las Casas". Cuzco 1987.
- _____. *El Diccionario quechua de los académicos: cuestiones lexicográficas, normativas y etimológicas*. En *Revista Andina* N° 1, pp.151-206. Cuzco. Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de Las Casas", 1997.
- _____. *Guía para estudios de toponimia*. CILA. UNMSM. 1976.
- CONCEJO DISTRITAL DE TICAPAMPA. *Realidad socioeconómico y cultural de Ticapampa*. Provincia Recuay, Región Chavin. 1996.

- GONZÁLEZ HOLGUÍN, Diego. *Vocabulario de la lengua de todo el Perú, llamado lengua Quechua o del Inca*. Edición facsimilar de la versión 1952. Editorial UNMSM. 1989.
- INSTITUTO GEOGRÁFICO NACIONAL. *Carta Nacional de Recuay* a 200,000. 1934.
 _____: *Carta Nacional de Recuay* a 100,000. Hoja 20. 1970.
 _____: *Directorio Nacional de Centros Poblados*. 1993.
 _____: *Mapa distrital de Ticapampa*. Escala de 25000. INEI 1993.
- MASGO CABELLO, H. y BALDOCEDA E., Ana. *Etimología de topónimos de Huaros, Lima*. INVEL. UNMSM. Informe final de un proyecto anual de investigación. 1996.
- OFICINA CENTRAL DE CATASTRO RURAL. *Carta Nacional de Ancash* a 25000, hojas 20:-III N°, 20i-IV- SO. 1973.
- PACKER, Gary y CHÁVEZ, Amancio. *La clasificación genética de los dialectos quechuas*. En *Revista del museo Nacional*. Tomo XXXII. Lima. 1976.
 _____: *Gramática quechua: Ancash-Huailas*. Ministerio de Educación. Instituto de Estudios Peruanos. Lima. Perú. 1976.
 _____: *Diccionario Ancash-Huailas*. Ministerio de Educación. Instituto de Estudios Peruanos. Lima.
- RAIMONDI, Antonio. *El departamento de Ancash, sus riquezas minerales*. Publicado por Enrique Meiggs. Lima. Imprenta de "El Nacional". 1873.
 _____: *Mapa del departamento de Ancash*, con la nueva provincia Dos de Mayo del departamento de Huánuco, a escala de 100 km. (2 milímetros por kilómetro). 1876.
- SANTO Tomás, FRAY Domingo. *Gramática o arte de la lengua general de los indios de los reynos del Perú*. Estudio introductorio y notas por Rodolfo Cerrón-Palomino. Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de Las Casas". Cuzco. (1560) 1995.
 _____: *"Lexicón, o Vocabulario de la lengua del Perú"* UNMSM. Publicación del Cuarto Centenario. 1951.
- SOLÍS FONSECA, Gustavo. *La gente pasa, los nombres quedan...* Ediciones Lengua y Sociedad. Lima. 1997.

La formalización escritural

AMANCIO CHÁVEZ REYES
Departamento Académico de Lingüística

Introducción

Todas las lenguas del mundo surgieron como formas exclusivamente acústicas (u orales) y de la manera más natural e inconsciente, tal cual se registra en la historia de la humanidad. A partir de ésta han venido tomando un modelo gráfico y así han podido responder, cada vez con mayor eficiencia, a las exigencias sociales, que a su turno también fueron más complejas. Las formas orales o auditivas se transfieren a modelos visuales. Mediante este proceso los mensajes se convierten en material de lectura. La lengua, en este caso, es plenamente de carácter cultural, audiovisualizada.

La audiovisualización de las lenguas es un proceso sociolingüístico que responde a la necesidad de transferencia del cúmulo de culturas, de una generación precedente a las posteriores, a la vez que transfiere a grupos humanos espacialmente distanciados. Esta es la consecuencia de una lengua formalizada, y ésta es posible sólo mediante la asunción de la práctica escritural. Sin embargo no fue una realización uniforme, por un lado, ni alcanzó a responder con la misma efervescencia en todas las culturas y grupos, por otro lado. Muchas comunidades lingüísticas no tuvieron necesidad. Los grupos que transfirieron su forma hablada a la escritura, por cierto que alcanzaron las mejores posibilidades de realización sociocultural e incluso económica, a la vez que ella asistió al encumbramiento intelectual de los usuarios más cultivados. A diferencia de éstas, las que permanecieron en estado natural (agrafia) fueron cada vez impedidas de acceder a ser el receptáculo y transmisora de modelos de cultura formal.

La escritura significó, para el hombre, una posibilidad de incursión en las esferas de abstracción. El ágrafo ha sido rezagado por la historia, forma parte de una sociedad primaria en la que la comunicación interpersonal se procesa con la presencia física de los interlocutores.

Dialécticamente, la escritura creó la segmentación de lenguas y grupos humanos que subsisten en relaciones asimétricas constituidas en una lucha de contrarios, sin posibilidad de alcanzar la armonía social. La escritura creó un desequilibrio social y disarmonía interlingüe, no obstante que ésta tiene su propio rol histórico de suma importancia.

2) *Oralidad y escritura*

La oralidad y la escritura son los modelos a través de los cuales se materializan las lenguas como fenómeno sensorial. Las formas escritas obedecen al avance cultural de los usuarios. La oralidad refleja la naturalidad y la espontaneidad de la lengua; la forma escrita, en cambio, es convencional, cultivada y visual.

Las formas oral y escrita, entre sí, no necesariamente son correspondencias exactas. La escritura podría resultar desfasada de su modelo oral, tal cual sucede en las lenguas como japonés, chino, ruso, que adoptan escrituras muy diferentes a sus formas orales. Se advierte al respecto, que el modelo fonológico es lo más recomendable para diseñar el patrón gráfico, dado que es lo más económico, convencional y racional, no obstante su naturaleza abstracta y arbitraria.

Cualquier lengua del mundo puede ser transferida a la forma escrita, para esto es necesario que el grupo usuario tome interés al respecto y pueda diseñar un patrón alfabético. Es así como empezaron a ser escritas todas las lenguas, que actualmente gozan de tradición escrita. Es necesario advertir que las lenguas tienen sus propios modelos. Al respecto debemos incidir que cada lengua tiene sus propios patrones o modelos fonológicos, diseñados sobre la base de su propio material auditivo o fonético, pre-existentes en su oralidad correspondiente y la escritura debe estar basada en esta particularidad, no tiene que imitar a ninguna otra lengua como la que se pretendió implantar las vocales del castellano para instituir el alfabeto quechua. Las lenguas, deben tener su modelo propio, en esto consiste su autonomía y personalidad histórica y estructural, que cada lengua ha alcanzado a través de su continuidad práctica. En consecuencia, la formulación de un patrón de escritura no es, ni puede ser un invento, ni de aficionados, ni de especialistas, es la transcripción de la forma auditiva que proporcionan los sonidos articulados, si ésta es fonográfica. Las coincidencias entre una y otra lengua, en todo caso, son apenas implicancias de grados de semejanzas que puede existir entre los sistemas que a lo mejor podrían estar emparentadas, por razones históricas o de cercanía espacial y constante interrelación, o por razones filogenéticas.

La historia de la humanidad en sus fases iniciales alcanzó grandes logros civilizatorios mediante el uso exclusivo del lenguaje en su modalidad oral, aunque este hecho orientó el desarrollo humano en términos eminentemente materiales, concibió su mundo y sus posibilidades de vida con criterios objetivistas e inmediatistas. He ahí el caso de la educación practicada en las grandes culturas como la Inca y las Pre-Incas, entre otras, por señalar lo nuestro. Para los hombres de su tiempo les fue suficiente la expresión oral, y puede decirse, más bien, que fue un modelo uniforme y nivelador, con las mismas posibilidades para todos, sin más parámetros que su condición humana.

En el lenguaje, instituido como modelo social, expresa el grupo social su modo de producción económica. El inventario lexical, en cada lengua, compila predominantemente el quehacer socioeconómico del grupo usuario. Teniendo en cuenta esto es posible que uno y otros grupos humanos tuvieron en su realización histórica, uno u otro modo de producción.

Así por ejemplo, un pueblo o cultura podría definirse, en atención a su inventario lexical predominante como que fue industrial, agricultor, ceramista, pescador, cazador, etc. Teniendo en cuenta este criterio se la caracteriza por ejemplo a la cultura Inca como Agrícola.

El quechua, lengua inca, o más propiamente prehispánica, registra en su inventario lexical abundante cantidad de términos referidos al cultivo de la tierra como testimonio que evidencian el carácter agrícola de su cultura. La cosmogonía inca, con justificada razón y como lógica explicación de su concepción del mundo idealizó la tierra como su deidad progenitora. He ahí el porqué de la Pachamama y las festividades dedicadas a las diferentes etapas de la agricultura, desde la siembra hasta la cosecha. Este hecho lo demuestra en los términos referidos a los objetos de cultivo como el maíz (hara, sara, o ara) y papa (o akshu), que fueron bases temáticas que sirvieron como indicadores de un gran vocabulario, que sólo el hombre compenetrado como miembro activo de esta cultura, como integrante nativo lo conoce y lo domina, a la vez que lo usa con familiaridad y competencia natural porque forma parte de su existencia. Sara o akshu presentan un léxico.

El quechua es una lengua oral, que a ciencia cierta no alcanzó la escritura de carácter, ni fonética, ni fonológica. En todo caso, las posibles manifestaciones escriturales no fueron alfabéticas, aunque podríamos asegurar que el modelo alfabético no es lo único que indica la realización gráfica de las lenguas en el mundo.

Lo sustantivo no es que el quechua haya o no tenido escritura a la llegada de los invasores, lo preocupante es que la subsistencia colateral y pasiva durante estos últimos cinco siglos han sido de constante resistencia. Afincado en su idiosincrasia el hombre andino ha formado su pensamiento, su dignidad y su expresión etnológica de profundo arraigo telúrico y ésta es la justificación para los andinos que entendieron el campo (el cultivo de la tierra) como su posibilidad de realización y desarrollo.

La presencia del castellano en el Perú significó la periféricación y secularización del quechua en su función sociocultural, que fue marginado en su posibilidad de formalización. Asimismo, la constante persecución e inquisición anti-quechua hizo que el sistema imperante, implantado después de la conquista, incidiera en la actitud de los hablantes que se polarizaron entre la lealtad y deslealtad lingüística. En consecuencia, no es gratuita la devaluación del quechua por parte de la misma gente andina, que ha sufrido la contaminación alienante del castellano hablante, es resultado de la permanente y sistemática mentalización perpetrada incluso por la educación.

Las lenguas que no tienen una tradición escrita pueden adoptar un modelo a partir de la transcripción de los sonidos que proporcionan los usuarios. Todas se realizan fonéticamente; pero no todas tienen escritura fonológica y ni fonética. Es recomendable, por razones de funcionalidad y universalización, que las lenguas deben escribirse con este criterio y para que el acceso a ellas no sea tan difícil como la que podría ser por ejemplo aprender a escribir el griego, el chino o el japonés. «Jorge Puccinelli Converso»

3) Diseño de patrones escriturales

Todas las lenguas en su etapa de formación, antes de llegar a ser el modo de habla autónoma e independiente, requieren tener sus propios patrones y/o estructuras que garanticen su condición de lengua. Estas estructuras pueden ser el resultado de una desmembración sufrida anteriormente, o más bien, de una confluencia espacial de sistemas. En el primer caso se trata de una escisión a partir de una protolengua o matriz central, y en el segundo caso se produce como una mixturación. Estos casos devienen en divergencias y convergencias lingüísticas, respectivamente.

Las estructuras iniciales, en las lenguas nacientes son adaptaciones fonéticas a partir de variantes articulatorias para convertirlos en fonemas propios de

la lengua que presenta ciertas caracterizaciones alofónicas en su realización. La combinación de fonemas devienen en unidades referenciales o lexicales. Su distribución significa las posibilidades combinatorias de fonemas y la frecuencia y/o productividad de los mismos.

La distribución fonológica se refiere a la serie de condicionamientos entre los diferentes fonemas de la lengua como norma interna. No todos los fonemas tienen distribución irrestricta ni las mismas frecuencias. Así por ejemplo, no pueden combinar entre sí, como unidades de articulación intrasilábica, dos fonemas que presentan los mismos rasgos fisiológicos. No hay combinaciones entre sonidos homogénicas, éstas siempre son heterogénicas. Es decir, no pueden formar grupos consonánticos por ejemplo dos bilabiales como /m/b/p/. No es posible la combinación /pm,pb,bm,mp,bp,mb/ como forrantes de una misma sílaba en la misma posición, una pre o pos nuclear, y por tanto como unidad de articulación. Las posibilidades combinatorias entre los fonemas resultan inherentes a cada lengua. Unas lenguas tienen combinaciones fonológicas intrasilábicas más complejas que otras. Por ejemplo, el castellano presenta combinaciones fonológicas más complejas que el quechua y luego el número de combinaciones en castellano llega a 18 y en quechua son 4 las posibilidades ((c)v(c)) sin que por ello se entienda como alguna limitación para su producción lexical. La abundancia o escasez lexical es reflejo de incidencias extralingüísticas que nada tienen que ver con la estructura y desarrollo internos.

Biblioteca de Letras

El diseño de patrones estructurales para una lengua significa la convencionalización formal para dotarla de escritura. Se trata de una comunidad usuaria de lengua ágrafa, o, en algunos casos, puede tratarse del cambio de modelo escritural, tal cual podría ser el cambio de una escritura simbólica a otra alfabética. Por ejemplo, esto ocurriría si la actual escritura china cambiara a un sistema fonológico. La escritura es un modelo artificial con que se diseña la graficación de una lengua para su ulterior práctica. La escritura es resultado de un planeamiento lingüístico en el que convergen especialistas, sean o no usuarios. Asimismo, la formulación del patrón escritural obedece a una política lingüística oficial. Ni los especialistas, ni los usuarios, ni siquiera las entidades científicas están autorizadas a dotar de escritura a una lengua si no cuenta con la autorización oficial del Estado o de las organizaciones nativas que tienen carácter resolutivo. La escritura no es sólo la práctica, ni puede ser el simple conocimiento de ella. Su punto de partida está en la planificación previa, toda vez que ésta garantiza una práctica uniforme; de lo contrario no tendría ninguna razón de ser.

Sin embargo, es de advertir que la formulación del cuadro fonológico podría ocasionar alteración o distorsión de la naturaleza fonémica de la lengua. Podrían ocurrir ingerencias de carácter ideológico y/o político en la formulación de fonemas y crear, incluso, una separación inexplicable entre las formas oral y escrita. Hay quienes subjetivizan y folclorizan y hasta fetichizan la escritura. Así por ejemplo, se pretendía escribir el quechua más o menos supeditada a la forma castellana. Esto no es advertir la diferencia estructural entre ellas, por considerarlas lenguas en contacto "armónico" o lenguas "emparentadas"¹. Los patrones escriturales deben estar libres de todo subjetivismo y dependencia.

4) *La escritura como superestructura*

Toda lengua en su modalidad oral se inicia como una necesidad primigenia en las condiciones más naturales e incluso inconsciente, sin que el usuario la advierta, ni de sus complejidades estructurales, ni de su naturaleza sistemática. El hombre logra utilizarla para proyectarse a los otros hombres de su entorno sin más deseo que el de su convivencia social. La lengua da cobertura, inicialmente, a los deseos puramente naturales. Es así como el niño aprende a pedir comida, agua, o que le asistan en sus requerimientos fisiológicos mediante el descubrimiento y uso de códigos puramente denotativos a los que secuencial y progresivamente le atribuirá cargas emocionales; repite simplemente las formas que escucha en su rededor o incluso en la naturaleza, tales como las reproducciones de ruidos o sonidos para cuyo efecto adopta sus órganos fisiológicos.

«Jorge Puccinelli Converso»

La forma oral del lenguaje es como una estructura de base que ayuda al hombre a alcanzar niveles de su realización social e individual. Las sociedades primarias se caracterizan por ser usuarias de esta clase de lenguaje en las condiciones de hablante/oyente. Hasta este momento el hombre es apenas un usuario empírico y puede asegurarse que a este nivel todos los hablantes y/u oyentes registran exactamente las mismas competencias aunque a nivel de performance unos tendrán más habilidad para mostrarse más locuaces que otros, que en términos socioculturales no existen diferencias entre los ágrafos. La escritura, con todas sus bondades marca la diferencia entre los usuarios, entre los que escriben y los que escriben bien.

¹ El contacto quechua-castellano, en términos sociales han sido de permanente persecución; es indudable pensar en la posible armonía entre sus usuarios, en las mismas condiciones los aspectos estructurales son de penetración, que crea estados de alteración funcional y luego el debilitamiento estructural.

No obstante que la oralidad representa la simbolización lingüística del universo conocido por el hombre, este nivel de lenguaje presenta serias dificultades para la avanzada cultural que se torna cada vez más científica y abstracta. El mundo de hoy es, para el hombre, más exigente, más intelectual, más artificial, a la vez que más moderno y universalizante. He ahí la modernización y la globalización como fenómenos comprometidos con las necesidades del desarrollo humano, amén de sus implicancias ideológico-políticas.

La escritura es una práctica formalizada de una lengua, transferencia a partir de la oralidad, que hace el usuario, escribiente y/o lector, a partir de su asunción audiovisual. Para este hecho las comunidades asumen el uso de un cuadro abstracto y convencional que simboliza los sonidos existentes en su lengua, se instituye el patrón fonológico representado mediante grafías o letras, si la escritura ha de ser alfabética, o, mejor, fonográfica.

Entre la oralidad y la escritura no hay una correspondencia materialmente condicionada, las relaciones que se establecen son convencionales, que se transforman en costumbres; esto lo evidencian los diferentes modelos de escritura con que se representan gráficamente las lenguas. Así por ejemplo, la lengua china es representada mediante símbolos no alfabéticos; en cambio las lenguas indoeuropeas presentan una escritura grafémica. La escritura fonológica viene a ser la más económica, basada en un número finito de grafías; aunque no deja de ser la más arbitraria, se constituye en la alternativa más adecuada, la más científica y moderna, además de alta funcionalidad.

La condición de hablante/oyente se alcanza como simple proyección del hombre a su entorno, por un proceso adquisitivo; en cambio la de escribiente/lector se alcanza mediante un proceso de enseñanza-aprendizaje, con la participación activa de un enseñante y un aprendiz. La escritura es una conducta aprendida, volitiva e intelectivamente; ya no es natural ni meramente adquirida como que lo es la forma oral correspondiente. La escritura es artificialmente acuñada y normativamente practicada.

La escritura constituye un modelo superestructural a diferencia de su oralidad, que para este caso la consideramos como la estructura de base por su naturalidad, materialidad y espontaneidad. La escritura es elaborada, aprendida y formalizada e instituida. La escritura, necesariamente, se instituye sobre la base de una forma oral. No hay una escritura que no esté basada en una lengua natural; pero hay lenguas sin escritura. Es más, la escritura en su condición de

superestructura puede ser regulada periódicamente por la voluntad de sus usuarios o incluso ser sustituida por otros modelos. Así por ejemplo la escritura simbólica como la que posee la lengua china puede ser reemplazada por un modelo alfabético; en cambio la forma oral constituye la idiosincrasia internalizada, forma la tradición aborigen del usuario y está comprometida con la etnicidad del grupo. Nadie podría olvidar su habla repentinamente, salvo a través de varias generaciones.

La escritura, en su condición de superestructura, es un sistema que se desarrolla dentro de sus cánones estrictamente organizados; el hombre no tiene más que practicarla de acuerdo a criterios establecidos, no son admisibles las informalidades individuales ni grupales como que si se da en la forma oral. Para cada lengua hay un solo modelo de escritura, es una constante homogénea. A esto tienen que llegar quienes aprenden, y no es como la oral, que llega a modelos individuales que incluso está condicionada a circunstancias.

La escritura es superestructura porque obedece a una necesidad superpuesta a la forma oral y responde al deseo de plasmar en ella el quehacer cultural, el pensamiento y la tendencia científico-tecnológica predominante del momento. Es un modelo artificial que no representa con facilidad las sugerencias que presentan los fenómenos a los que simbolizan. Es un modelo acuñado que procura transferir la oralidad sin que exista una relación entre ellas, como que es superestructura su práctica obedece a la concepción convenida de quienes diseñan desde el inicio su posible práctica. Obliga a todos asumir el mismo modelo, nadie podría escribir si no es sobre el modelo social. El hombre tiene libertad para usar su lengua como un hecho articulado; pero nadie está permitido hacerlo gráficamente. Ni siquiera los diferentes niveles culturales o educativos de los que escriben les daría libertad. Sólo a través del tiempo se introducen y admiten algunos cambios, pero que también serán sólo un modelo. En esto consiste la uniformidad estructural y normativa de la lengua como sistema unitario.

5) Normalización de la escritura

Una vez dotada de escritura, la lengua requiere, para su práctica, de un afianzamiento y realización cada vez más productiva y frecuente. Normalizar una lengua es abstraer una serie de normas existentes en la lengua y que deben ser aprendidas para que ésta tenga un modelo uniforme y sea una práctica unitaria en todas sus realizaciones lecto-escriturales. Los diferentes grados de pausa,

representados gráficamente mediante los signos de puntuación corroboran también como normas que permiten lograr mejores niveles de entendimiento.

La ortografía se entiende como la correcta representación gráfica, tanto de las palabras como de las oraciones o unidades de comunicación. Luego, puede sustentarse que existen dos niveles ortográficos: una ortografía, de la palabra, y otra, de la oración. Acaso una ortografía lexical de carácter alfabético fonográfico (o fonológico) y otro sintáctico (frasal u oracional)? Esto mismo nos hace ver que las lenguas tienen un doble aspecto fonético, uno segmental y otro supra-segmental. He ahí las reglas ortográficas que recomiendan el uso de fonemas, la tilde y los signos de puntuación. El uso correcto de estos componentes complementa las diversas funciones de la lengua, las mismas que varían desde la simple referencia denotativa hasta las expresiones de alta subjetividad emocional o incluso subliminal, como que podrían ser las odas o elegías poéticas.

La normalización lexical está en relación al diseño gráfico, real o artificial, del cuadro fonológico formulado sobre la base de lo persistente en la lengua. Esto significa que los patrones fonéticos no son ningún invento de especialistas o aficionado alguno. La convencionalización se da sobre la base de una realidad que tiene tradición en su oralidad. De esto se tienen las reglas ortográficas y la distribución fonológica, así como también la serie de condicionamientos fonológicos que forman los grupos fónicos en todas las lenguas. En unas resulta, esto, más complejo que en otras.

Las normas indican las diferentes maneras de realización de los componentes de la lengua. Éstas, según los niveles constitutivos, pueden ser libres, fijos o mixtos. Por ejemplo en el nivel fonológico la norma es más estricta, de tal manera que uno puede resultar hasta impedido de realizarse en ciertos ambientes. Por ejemplo en quechua no hay grupos, ni vocálicos, ni consonánticos; que en el castellano las bilabiales no suelen ocurrir en final absoluto, o nunca dos consonantes en castellano pueden estar en final de palabra.

Es una norma en el quechua, a nivel de sintagma nominal el hecho de que el adjetivo ocurra antes del hombre y nunca después de éste como que en el castellano sí puede estar antes o después. No obstante esto es necesario advertir que hay casos en que resultan condicionamientos, acaso estilísticos? que limitan la secuencia adjetivo + nombre. P.e., no es costumbre decir chiquito cheque, chiquito nombre como que son totalmente normales decir cheque chiquito u hombre chiquito o rosa roja y roja rosa. El quechua presenta el SN como

adj. + nombre.: shumaq warmi, ata aqtsa, waktsa marka o aruq runa. En el castellano puede ser flor hermosa o hermosa flor. La FN en esta última es relativamente libre. En quechua hay orden fijo.

Asimismo ocurre a nivel suprasegmental como que es el sistema acentológico. En este aspecto, también cada lengua tiene sus regímenes de comportamiento. Así por ejemplo el quechua presenta un acento fijo. Esto significa que es posible prever y por tanto no es exigencia tildar las palabras; en cambio en el castellano, que presenta el acento libre es necesario tildar las palabras, de acuerdo a una serie de normas internas que prescriben el uso adecuado. De ahí que su práctica refleja, incluso, la cultura ortográfica del usuario.

En suma, la normalización de la escritura significa la regulación periódica de los patrones de escritura a fin de garantizar la estandarización para mantener la uniformidad escritural y actualizar los patrones escriturales para que no sean totalmente desfasados del modelo oral; tampoco sería lícito pensar que la ortografía y las normas gráficas sean totalmente estáticas, como que si la lengua no variara de un tiempo a otro. Las normas internas de una lengua cualquiera sufren variaciones a partir de sus manifestaciones orales, individuales y sociales, que en su inicio parecieran incluso atentatorias contra lo instituido. Las normas como expresión oral suelen cambiar permanentemente y dan la impresión de una incontabilidad. Muchos de estos cambios son totalmente regulares; pero que el usuario, incluso educado, no lo advierte en sus manifestaciones iniciales. La escritura interviene como un modelo consolidado, cuando los cambios son reconocidos como hechos finales.

Las normas son recomendaciones que se tienen en toda lengua y con este objetivo existe por ejemplo en el castellano la Real Academia Española, además de las academias nacionales o filiales. A través de estas entidades se regulan las normas como reconocimiento de formas orales que alcanzan arraigo, especialmente a nivel segmental. En lo que respecta a los signos de puntuación no parece ser de mucha exigencia ni exactamente una homogeneidad. Estos contribuyen más bien al estilo personal de quien escribe. Los préstamos deberían estar sujetos a una constante normalización a fin de mantener la capacidad asimilativa y depuradora de la lengua, toda vez que esto contribuye a su vez a mantener la distribución fonológica de la lengua.

6) Conclusiones

- 1) La escritura es una práctica transferida de su correspondiente oralidad y para esto se diseña previamente un patrón fonológico que sirve de base a la graficación. Esta fonografización, como que es en castellano, reconoce el uso de un alfabeto. La escritura contribuye a la intelectualización del hombre a la vez que enriquece permanente y creativamente lo logra.
- 2) El uso preferencial que recibió el castellano emplazó definitivamente a todas las lenguas amazónicas y andinas a un estado cada vez reducidas y minorizadas, condenándolas a funciones sociales secundarias y sin posibilidades de vehiculizar la cultura y como simples lenguas nativas e incivilizadas. Sus meras condiciones de oralidad y periferia social no son ninguna garantía para la subsistencia de éstas.
- 3) El hombre se halla comprometido con la lengua y por tanto es una obligación suya asumir su defensa contra la tirantez absorbente de la forma oficial. La escritura es la única posibilidad para mantener su uniformidad y creatividad. Además este modelo está basado en símbolos superpuestos a la forma oral por tanto la escritura es una superestructura; que facilita el desarrollo creciente de la cultura y con ella la libertad.
- 4) La práctica escritural requiere de una normalización para su uso, la normalización uniformiza el uso correcto de las normas internas de la lengua, en esto consiste la ortografía y el buen uso sintáctico. La normalización debe ser cíclica para no caer en desfase con las formas orales correspondientes. La dinámica oral debe ser reconocida por la forma escrita, ésta registra y controla los cambios que muchas veces no son reglares.

BIBLIOGRAFÍA

CHÁVEZ REYES, Amancio. *Normalización del quechua*. 1989. Huaraz, UNASAM, 1994.

——— "Lenguaje y política", en revista *Ciencia, Tecnología y Humanidades*, UNASAM, Huaraz.

——— *Aspectos formales de la palabra castellana*. Lima, Fondo Editorial de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1998.

FASOLD, Ralph. *La sociolingüística de la sociedad*.

GARVIN, Paul y Yolanda LASTRA. *Antología de estudios de etnolingüística y sociolingüística*. México, UNAM, 1974.

LABOR, William. *Modelos sociolingüísticos*. Madrid, Cátedra, 1983.

MARÍN MARCOS, Francisco y Jesús SÁNCHEZ LOBATO. *Lingüística aplicada*. Madrid, Ed. Síntesis, 2001.

TARELLO, Fernando. *A Pesquisa Sociolingüística*. 2ª. ed. Sao Paulo, 1986.

TORSTEN, Husén y Susan OPPER. *Educación multicultural y multilingüe*. Narcea Ediciones, 1983.

ZÚÑIGA, Madeleine, y otros. *Educación bilingüe intercultural*. Lima, Fomciencias, 1991.

Apuntes sobre algunos cambios semánticos de ciertos términos sociológicos

ANA MARÍA GISPert-SAUCH COLLs
Departamento Académico de Lingüística

Como miembro del equipo de la investigación sobre *Comunicación, discurso y ciudadanía*, dirigida por la Dra. Sonia Luz Carrillo, en la Facultad de Letras y Ciencias Humanas de la UNMSM, indagué sobre el valor etimológico y semántico de una serie de términos, usados comúnmente en el discurso oral o escrito, en estudios o tratados sociológicos referidos a la comprensión y desarrollo de la participación ciudadana en nuestra sociedad actual. Presento a continuación, a modo de fichas de trabajo, algunos de estos vocablos cuyo significado ha pasado por un proceso de cambios, modificando -por enriquecimiento o contracción- el sentido primigenio. El orden de estas fichas obedece únicamente a una conveniencia, la que el mismo trabajo fue marcando a lo largo de su evolución.

Pueblo: Término que procede del latín *populus*. Era el conjunto de los ciudadanos romanos con plenitud de derechos: se dividía en tres órdenes: patricios, caballeros y plebe. Integrado así en sus tres órdenes, el *populus* gozaba de la soberanía y de la majestad suprema. Es tradicionalmente famoso el lema emblemático de la República *SENATUS POPULUSQUE ROMANUS* (el senado y el pueblo romano) plasmado en siglas casi logotípicas como S.P.Q.R.

El término *pueblo* fue perdiendo, en determinados contextos, este valor de totalidad y pasó a señalar únicamente una parte de ella: la *plebe*. Se aplica al término pueblo lo que era una parte de él.

En el siglo XVIII se acepta ya el valor peyorativo de pueblo como opuesto a las elites dirigentes, cultas; surge la palabra netamente despectiva *populacho*. Contrariamente, el cultismo *popular*, aparecido ya en el siglo XV, fue usado entonces especialmente para adjetivar las manifestaciones artísticas y culturales formadas por el espíritu de una colectividad.

Hoy día, en el lenguaje común, lo *popular* puede oponerse a lo exclusivo, a lo elitista (¿no sigue, acaso, este mismo camino demasiadas veces en la práctica el término de origen germano *folklórico*, sinónimo de *popular*?). En ocasiones *popular* adquiere una valoración negativa y se convierte en equivalente de *vulgar*, en su acepción secundaria. Pero, simultáneamente, el término *pueblo* recobra su importancia en las sociedades democráticas, recuperando en parte, y casi exageradamente, el valor del aforismo antiguo: *vox populi, vox Dei*, según los intereses políticos que estén en juego.

Masa: Dejado a un lado el sentido que asignan al término los físicos, en el ámbito sociológico, esta palabra, que viene del latín *massa*, tiene el valor de montón, hacinamiento, referido primordialmente a objetos o cosas. (No resulta tan banal el permitir que la imaginación nos lleve libremente por los terrenos de la vida cotidiana hacia donde nos sugiera la palabra). El valor semántico moderno, siempre dentro del campo sociológico, se ha desplazado hacia las personas, con el sentido genérico de "gente", pero con la característica de gente indiferenciada, donde no cuentan las características comunes que prevalecen en el término "grupo".

De ahí surge el derivado *masivo*, como perteneciente o relativo a la masa. Hay que señalar que, usado en singular, el término masa precisa de un complemento adjetivo o un determinativo con "de": (ej. masa de oro, masa humana etc.); pero, usado en plural, se refiere generalmente a personas: ej. las masas permanecieron largo tiempo escuchando...

«Jorge Puccinelli Converso»

Ciudad: término muy importante en el mundo latino. Su origen etimológico es *civitas*, que tiene el significado de ciudad en tanto que conjunto de ciudadanos. Ciudad era una asociación política independiente y autónoma, que se administraba por sí misma, mediante sus magistrados y asambleas. Los grupos de personas no unidas por estos lazos políticos a instituciones no formaban la ciudad, sino simplemente eran una *multitudo*.

En cambio, la ciudad en tanto que lugar donde vivían los habitantes, sus casas, palacios, calles, edificios y plazas, recibía el nombre de *urbs*. Tanto así que, en los textos clásicos latinos, la ciudad de Roma es denominada *Urbs*, la ciudad por antonomasia.

Ciudadano: procede de *civis*, de la misma raíz que *civitas*. Se trata del sujeto de los derechos ciudadanos existentes en Roma, desde el siglo II a. C.

hasta el III p. C. en una organización genuina, aunque tomó prestados elementos diversos de legislaciones extranjeras. Estos derechos podían ser públicos: derecho a votar, a ser votado para cargos públicos, a apelar al pueblo contra la sentencia de un magistrado; los derechos privados eran el de poseer bienes, comprar, vender, y el derecho a contraer matrimonio legal.

En un comienzo, en Roma, los únicos ciudadanos eran los patricios. Posteriormente, el uso de la palabra *civis* se hace extensivo a los plebeyos y, en el s. I a.C., se extiende hasta comprender a quienes pertenecen a las provincias u otras ciudades del Lacio. En el siglo III, con el emperador Caracalla, se concede el carácter de *civis* a todos los habitantes del Imperio. No resulta muy desatinado, cuando se quiere expresar lo que significaba este título, pensar en lo que actualmente supone la posesión de un pasaporte norteamericano o europeo. Los esclavos no eran considerados ciudadanos, por ser personas no libres.

Cabe señalar cómo en castellano diferenciamos también los derivados de ambos términos, dando a *urbe*, *urbanización*, *urbanismo* (la excepción es *urbanidad*, aunque se refiere también al aspecto externo pero sólo del comportamiento humano...) un valor referente al aspecto externo de la ciudad; correspondientemente, *ciudadano*, *ciudadanía*, *civismo*, *civil*, *civilidad*, *civilización* son palabras con un valor referencial al habitante de esa urbe.

Hoy el término **ciudadanía** sugiere un matiz político, como indicativo de una fuente de derechos, los que sustentan la participación activa y pasiva de cada individuo en la organización social de la forma de vida de los ciudadanos en cuanto tales, quienes poseen intereses comunes dentro del mismo territorio de la ciudad, con la conciencia de pertenecer a un cuerpo organizado. Ejercer la ciudadanía, si bien es un "derecho" de todos, supone tener conocimiento de tal derecho y contar con el acceso a los medios que permitan plasmar teórica y prácticamente las opciones colectivas del conjunto de los habitantes.

Nación: del latín *natio*; este término remite etimológicamente a la misma raíz del verbo nacer, en latín *nasci*. Aparece en el siglo XV con un valor equivalente en la práctica a raza pueblo en sentido amplio, refiriéndose a los que, habiendo nacido en un mismo lugar, comparten un destino común. En la edad moderna, con el surgimiento de los Estados, se comienza por vez primera en la historia a hablar de nación como casi sinónimo de Estado, y también de país. La nación supone fronteras geográficas que la encierran, con todas sus consecuencias jurídicas consecuentes, en un espacio y expresa una identidad determinada con sus consecuencias culturales.

Etnia: del griego *ethnós, ethnous*. Tiene también un valor semántico de raza, pueblo, pero incluye una perspectiva más cultural que política. En la etnia se prioriza sobre todo la lengua, ritos, creencias, cosmovisión, valores y costumbres de un grupo con características propias, distinto a otros grupos. En esta diferencia pueden estar también las características externas de los miembros (color, estatura, conformación fisiológica etc.) aunque a éstas las representa mejor la palabra "raza". En nuestra lengua, la aparición del término **etnia** y sus derivados **étnico/a** data del siglo XVII.

Identidad: palabra surgida del latín tardío *identitas*, es en realidad un derivado de *idem* (el mismo, o lo mismo) + *entitas* (entidad –del participio de presente del verbo ser: lo que es-). Viene a ser la igualdad de una persona o cosa con lo que ella misma es; igual e idéntico no son propiamente equivalentes. Sin embargo, como decíamos al hablar de nación, en el contexto sociopolítico y cultural moderno, el término *identidad* expresa la coherencia de una persona o grupo con sus propias raíces. Si bien el adjetivo derivado "idéntico" alude, en el lenguaje común, a semejanza, igualdad o parecido entre seres o cosas, el sustantivo *identidad* se ha enriquecido con un referente casi metafísico, que expresa lo más propio y profundo de una persona, grupo o comunidad. En la identidad hay un aspecto dado (como en nación = nacido en un lugar), y un aspecto volitivo, el que depende de la aceptación voluntaria de las distintas realidades que comporta el origen propio o el de la comunidad o grupo.

Biblioteca de Letras

Pertenencia: sustantivo que en el siglo XIII hace ya alusión al acto de tener asido, tener ocupado. Formado de *per* (valor intensivo) + el verbo *tenere*, indica la relación de un objeto con respecto a una persona, la cual tiene sobre dicho objeto una especie de derecho adquirido, o derecho de propiedad, por la que el objeto en cuestión no puede ser robado o transferido sin más a otros. Pero el concepto de pertenencia es más amplio, pues no queda restringido a un derecho personal sobre las cosas. Siempre tratándose de entes no personales, abstractos incluso, cabe hablar de pertenencias. Es éste el caso cuando, en medio de un discurso, aludimos a una cuestión diciendo que "resulta pertinente" (*per + tenere*, la misma etimología) la alusión a la misma. Lo que, en ese caso, estamos afirmando es que dicha cuestión "pertenece" al conjunto del discurso.

Por último, el concepto de **pertenencia** puede encontrarse también referido a una característica de ciertas personas, la que indica su inclusión en un conjunto mayor, sea éste una institución, cuerpo o colectivo de cualquier especie. Por el hecho de tratarse de un aspecto personal, será lógico suponer como

inherente a esta *pertenencia* la conciencia y voluntad del sujeto “perteneciente” al tal conjunto.

Voluntad: sustantivo derivado del verbo latino *volo*, que significa yo quiero, deseo. Aparece ya en el siglo X, y es uno de los vocablos que ha ido enriqueciéndose de manera asombrosa con el transcurso del tiempo, sobre todo a través de la escolástica y las distintas escuelas filosóficas. Desde significar la facultad de gobierno que tienen los humanos, hasta tener el valor que otorgamos a la expresión “buena voluntad” (la que contiene una referencia al consentimiento prestado a algo), hay toda una gama de matices que transitan por lo intelectual y lo afectivo (no es gratuito el uso que hacemos del verbo “querer” para expresar el afecto).

A modo de ejemplo, podemos decir que, para Agustín de Hipona, la voluntad es el deseo de lo inteligible y lo bueno reflejado en el alma humana. Para Hobbes, en el siglo XIX, la voluntad es tan sólo un impulso mecánico de atracción o repulsión hacia algo o alguien (equivaldría al término “deseo”, “apetencia” etc.).

En el contexto actual, la palabra voluntad tiene, con frecuencia, un valor semántico que comprende los campos racionales y afectivos, con cierta predominancia del sentimiento. En este aspecto, la palabra se encuentra en nuestros medios más cercana al sentido que le otorgaba Rousseau.

La **voluntad** puede ser individual o colectiva, o incluso institucional, como cuando en el discurso hablamos la expresión “voluntad política”. Esta expresión “voluntad colectiva” tiene un valor semántico ligado a un quehacer, a un compromiso que atañe a los miembros de un conjunto en su totalidad. La *voluntad*, entonces, está expresada en su potencialidad a la vez intelectual y afectiva.

Público: en su sentido primigenio latino, es un adjetivo que significa lo que pertenece al Estado, o evoca la dedicación a los asuntos políticos (propios de las *polis*). Aquí tiene su fundamento el significado de “conocido por todos” (no solamente de hecho, por cierto, sino también jurídicamente y, por lo mismo, “oficial”), en oposición al término *privado*, que hace referencia a la familia o al individuo que no ejerce magistraturas ni cargos políticos.

Cuando, en el lenguaje común, se habla de **público** (como sustantivo) se alude al grupo de personas que asiste a un acto o espectáculo, y es prácticamente

sinónimo de grupo. Hablar de “público en general” es una redundancia, ya que “general” expresa, en estos casos, justamente, que se trata de una cualidad común en un colectivo.

Alteridad: Viene de *alter* (otro). Es palabra, pues, que porta en su entraña la referencia a los otros, a los demás. Semánticamente alude al reconocimiento de todo tipo de diferencias: carácter, ideas, afiliación política o religiosa, género, edad, clases, raza, identidad y hábitos culturales. La interculturalidad –de la que actualmente se habla con frecuencia– es una de las múltiples áreas que comprenden de la alteridad, y se refiere específicamente a las diferencias de identidad y hábitos culturales.

Para que una referencia o relación con el “otro” sea posible se precisan dos polos: el de la propia identidad, fundada sobre un “yo” o un “nosotros”, y el de la alteridad cuya base puede definirse como un “otro” u “otros” diferentes.

Cuando alguien *se altera*, quiere decir etimológicamente que se ha convertido en “otro” distinto a su propia identidad. Paralelamente, una *alternativa* viene a ser “otra” vía que se ofrece como propuesta posible. En todo caso, la palabra que nos ocupa siempre juega con *lo diferente* como concepto infaltable en su dinámica expresiva.

Sociedad: aparece este término en la primera mitad del siglo XIII, derivado del latín *societas*, con el significado de *compañía*, palabra que ha venido cargando, con cierta intencionalidad o sin ella, matices frecuentemente militares (dos siglos más tarde la *Societas Iesu* se conocerá como “Compañía de Jesús”, y sus miembros han sido vistos alternativamente como soldados o compañeros, conforme a diferentes apreciaciones).

El significado original de **sociedad** (grupo de personas que conviven y se acompañan entre sí) se amplió cuantitativamente, llegando a significar hoy día el conjunto de personas que forma un país, una nación o hasta un continente en un período determinado (ej. sociedad medieval, sociedad moderna etc.). De estas personas, si bien conviven en un territorio o lugar geográfico común en un tiempo específico, no puede afirmarse que mantengan relaciones directas entre sí.

El adjetivo derivado *sociable* alude semánticamente a la manera de comportarse en general, acorde con características de alguna forma comunes a un grupo de personas. Así se entiende que tildemos de “insociable” a quien no se

comporta como cabría esperar de alguien que físicamente convive con personas de costumbres determinadas.

Persona: El término es de origen etrusco. Se refería a las máscaras utilizadas en el teatro, las cuales tenían doble finalidad: la de representar al personaje que le correspondía al actor y, a la vez, la de dar mayor sonoridad a las palabras (*per-sonare*), pues la máscara hacía las veces de una especie de megáfono, dirigiendo la voz hacia el numeroso público situado en espacios abiertos.

En el derecho romano, recibió el nombre de **persona** todo ser o entidad susceptible de derechos y obligaciones, o sea, jurídicamente capaz. En la sociedad romana no todos los hombres eran “personas”. Los esclavos, por ejemplo, carecían de capacidad jurídica, no eran personas. Entre los ciudadanos libres, solo el *pater familias* gozaba de plena capacidad jurídica. Por tanto, para ser **persona** en el pleno sentido de la palabra, había que ser ciudadano, libre y *pater familias*.

En el siglo XIII aparece el derivado “*personaje*”, que alude al papel o función que cumple la persona más que a ella en sí misma, hasta el punto que pueden llegar a ser antagónicos la *persona* y el *personaje*.

Semánticamente esta palabra ha ampliado su significado, y lo ha enriquecido con una connotación adicional a la autoconciencia de poseer características diferentes a las de otros. Este es el valor que mantiene el derivado “personal”, palabra banalizada en la actualidad cuando se utiliza como sustantivo para designar al conjunto de operarios en una empresa.

Anonimato: procede de *a* (privativa) + *n* (eufónica) + *onoma* (= nombre). Su valor etimológico es “aquello que carece de nombre”. De ahí pasa a ser empleada la palabra, con su forma derivada *anónimo*, para expresar específicamente la autoría desconocida. El *anonimato* viene a ser el antivalor de *lo personal* cuando niega su más preciada característica que es la identidad. En efecto, el “nombre” en la tradición semita, también en la griega y, en parte, en la romana, designaba algo esencial de la persona, o su función en la sociedad. Carecer de nombre es carecer de identidad, no ser persona. Hoy día, el anonimato está ligado a las actuaciones masivas donde es difícil percibir las características propias de cada uno.

Anomia: vocablo formado por *a* (privativa) + *nomos* (ley, uso, costumbre). Es un neologismo moderno para expresar la falta de normas, pautas, reglamentos,

orden o leyes en el comportamiento colectivo. En realidad, no expresa la falta de tales leyes o principios sino la prescindencia de ellos en la actuación de ciertos grupos sociales.

A menudo, por una falta de comprensión etimológica, se ha confundido el significado de *anomia* con el de *anonimato* analizado anteriormente; sin embargo, tanto etimológica como semánticamente son dos términos completamente distintos.



Biblioteca de Letras
«Jorge Puccinelli Converso»

Las dimensiones de la identidad nacional

NORMA MENESES TUTAYA

Departamento Académico de Lingüística

“Ama pinqapakunkichu, pullirasniyuq awilaykimantapas,
Iirpupi uyaykimantapas”. Mama Paulinaymanta

Introducción

El tema de la identidad en nuestro país es uno de los más gravitantes a lo largo de nuestra historia moderna. Se inicia desde el momento mismo en que se produce la conquista.

En los últimos años, tanto por la conmemoración de cinco siglos del llamado “Encuentro de dos mundos”, como por la cercanía del nuevo milenio, este tema de la identidad nacional ha tomado una mayor impulso. Es terrible advertir que ya iniciado el tercer milenio y tras casi doscientos años de independencia aún no hemos llegado a la madurez de saber quiénes somos.

Otra situación que contribuye a poner al orden del día la discusión del tema de la identidad es la presente etapa de la historia de la humanidad, la de la globalización del capitalismo financiero internacional que ha traído consigo la globalización de la ideología capitalista occidental cuya característica fundamental es el consumismo. Esta percepción ideológica pretende constituirse en una suerte de pancultura mundial impuesta por los medios tecnológicos más modernos hasta ahora desarrollados. Frente a la perspectiva de la disolución de las culturas particulares en este manto cultural universal uniformador surgen, entre otras, las resistencias culturales. Se fortalecen las demandas de reivindicación cultural, lingüística y racial; y se estudian las salidas frente a un planeta ideológicamente homogeneizado y dominado por el imperio del capitalismo internacional.

Por otro lado, la revisión semántico-semiótica de los planteamientos de numerosos y calificados intelectuales de nuestro país –provenientes de diferentes especialidades del saber y las artes y de las diferentes canteras político-ideológicas– nos ha permitido arribar a las siguientes conclusiones:

1. Los términos de indio, cholo, peruano, blanco, mestizo, raza, cultura, lengua, y otros, relativos al tema de la identidad trasuntan una imprecisión semántica donde los rasgos semánticos de estos conceptos se entrecruzan sin establecerse una clara definición de los mismos.
2. La mayoría de los discursos acerca de la identidad parten de la premisa indiscutible de que el Perú es una sociedad dual: una sociedad de blancos y mestizos frente a una sociedad de indios. Esta propuesta teórica, nos parece, ideológicamente motivada.
3. En la actualidad existe una corriente muy fuerte, el discurso de la diversidad, que señala el lema de "la unidad en la diversidad" como solución para el problema de la identidad en el país. Es un planteamiento que se afianza en una visión postmodernista que relativiza todo discurso objetivo y se pone en duda la posibilidad de una cultura nacional. Este discurso asume que el Perú es de una diversidad absoluta en el ámbito racial, cultural y lingüístico y hay que respetarlo como tal. Esta premisa nos parece tendenciosa pues coloca en igual peso de concurrencia interna todos los elementos de cada una de estas tres dimensiones de la identidad.

Consideramos que estas conclusiones están ligadas entre sí por un mismo hilo ideológico conductor que intentaremos mostrar desde una visión personal, a guisa de hipótesis para ser corroborada o descartada; pero cuando menos, servirá para motivar una nueva mirada, indomestiza esta vez, al mismo tema de siempre.

Biblioteca de Letras

Las fuerzas formadoras de la identidad nacional

Según el etnólogo germano K. Dittmer (1968), cinco son las fuerzas o elementos formadores de la unidad étnica: el medio ambiente, la raza, el lenguaje, la asociación política y la cultura. Podemos asumir, por lo tanto, que la percepción humana de esta interrelación de elementos da lugar a una concepción mental de identificación o pertenencia a la unidad étnica. De esta concepción, se puede deducir también que, al menos, estos cinco factores constituyen las dimensiones básicas de la identidad de una nación. Es decir, que son las dimensiones geográfica, racial, lingüística, cultural y política las que configuran esencialmente a una nación.

Estas cinco dimensiones son autónomas entre sí, esto es, que no existen relaciones de determinación que conduzcan a una suerte de sinonimia entre raza y cultura ni entre lengua y cultura, y mucho menos entre raza y lengua. Estas

dupletas han sido asumidas como entidades reales que hacen que una persona considere que si alguien es de raza india, entonces debe saber quechua; o por otro lado, si no sabe quechua, no es un auténtico representante de la cultura andina; y por último, si es de raza india, debe ser obligatoriamente miembro de una cultura andina y si es negro deberá ser un representante de la cultura afroperuana; por eso nos parece incomprensible que un indio sea un declarado criollísimo, u otras, nos sorprende muchísimo ver a un negro quimboso desenvolviéndose como de los mejores cantantes y zapateadores de huaylas, como es el caso del *Chivillo de los Andes*. No obstante, es necesario reconocer que existe una estrecha relación entre algunas de ellas como en el caso de lengua y cultura, y raza y cultura. En el primer caso, es innegable que la lengua es el contenedor principal y vehículo primigenio de la cultura; mas esto, no nos debe conducir a identificarlas en una sola dimensión. Por otro lado, históricamente, la raza estaba ligada a un conjunto cultural puesto que la posibilidad de grandes migraciones transcontinentales eran excepcionales. Sin embargo, con el desarrollo de la tecnología del transporte marítimo, terrestre y aéreo, a través de los cinco últimos siglos de la historia humana, el cual ha posibilitado las grandes migraciones raciales _recuérdese el execrable comercio de los esclavos africanos_ del mundo moderno, podemos observar que esta relación entre raza y cultura queda bastante debilitada y no pueden ser reducidas a una dimensión única, y menos de índole genética.

Extrapolando estas dimensiones al estudio de la identidad nacional de nuestro país, podemos encontrar en el Perú actual las siguientes dimensiones.

«Jorge Puccinelli Converso»

La dimensión geográfica

Está definida por el medio físico y social en el que transcurre la vida de una comunidad humana. El medio físico está dado por el territorio que ocupa con todas sus características geológicas y bióticas. En el caso del Perú, su territorio comprende alrededor de 1, 285,215 km², lo que lo ubica en el tercer país más extenso en Sudamérica. La particularidad geográfica del Perú es su megadiversidad ecológica: posee 86 de los 104 climas existentes en todo el planeta. No obstante, este dato no nos debe conducir a imaginarnos que todos estos hábitat tienen igual participación en el conjunto total. De entre ellos, lo mayoritario son los de tipo montañoso, pues lo preeminente en nuestra geografía es la Cordillera de Los Andes. Desde una mirada objetiva, podríamos observar que lo denominado como Costa y Selva, fundamentalmente, son las

estribaciones occidentales y orientales de la gran cordillera, pues no es mucho lo que poseemos de llano amazónico, es por ello que en lengua quechua *yunka* significa tanto las estribaciones de la denominada zona Yunga de la región occidental de Los Andes como la región oriental denominada Selva Alta.

El medio social está constituido por el conjunto de comunidades vecinas aliadas o enemigas con las que delimita una comunidad. La diferenciación está dada por la autopercepción de sentirse diferentes de los otros y la corroboración de esta percepción por parte de los otros grupos. Es decir, que no sólo basta con autorreconocernos distintos a los otros; sino, también, que los otros nos perciban distintos a ellos. En este último aspecto, es difícil señalar de manera precisa en qué nos diferenciamos de nuestros vecinos países de habla hispana y más aún con aquellos que además tienen una cultura y un pasado histórico común con nosotros como son Bolivia y Ecuador. Si se les pidiera a un grupo de peruanos, bolivianos y ecuatorianos, todos andinos y que desconocen su adscripción territorial, que señalaran cuál es la nacionalidad de sus respectivos vecinos muy pocos podrían acertar dada su similitud racial, cultural y lingüística. A este respecto, es interesante recordar el cuento de Julio Ramón Ribeyro sobre dos soldados heridos, uno ecuatoriano y el otro peruano, cuya indiferenciación era total una vez despojados del uniforme. Esta situación nos conduce a concluir que estas tres dimensiones no tienen necesariamente una adscripción territorial congruente con la adscripción territorial política. Es decir, trascienden las fronteras de los estados.

Biblioteca de Letras

«Jorge Puccinelli Converso»

La dimensión racial

El factor racial es un elemento importante a tomar en cuenta. Aunque éste es un tema muy espinoso y que se trata siempre de soslayar en cualquier ensayo sesudo, es necesario aventurarse a hablar sobre él. La población que conforma una unidad étnica presenta rasgos fenotípicos comunes que conducen a tipificarla como perteneciente a cualquiera de los cuatro grupos humanos existentes en el planeta: la denominada raza amarilla o, técnicamente, la mongoloide dentro de la cual se encuentra la rama india o cobriza, la raza aria o blanca, la raza africana o negra y la raza australiana. Estos troncos fenotípicos, como lo señala la antropología física, están definidos en términos de rasgos físicos que atañen más a la morfología del cráneo, la forma del rostro y las partes del cuerpo y otros aspectos fisiológicos, que a la coloración de la piel. Sin embargo, en nuestro medio, todo el concepto de raza se ha reducido semánticamente a este último

rasgo que, científicamente, es el menos gravitante. Esta concepción reduccionista es el rasgo semántico que está presente en toda clasificación espontánea que hacen las personas acerca de personajes de la televisión. Al preguntarle a los niños de un colegio nacional que mencionaran a personajes conocidos que ellos clasificasen como blancos, ellos catalogaron como tales a Mónica Delta, Susy Díaz, Mónica Sánchez, Christian Maier y Janet Barboza. Algunos de los mencionados, si se les preguntara si se consideran de raza blanca, no se sentirían en capacidad de asumir tal clasificación plenamente.

Sobre la dimensión racial, el discurso de la diversidad señala la característica multirracial como preeminente en nuestro país. Esta caracterización es una verdad a medias. El nuestro es un país donde la mayoría de la población es de raza india, con la importante presencia del grupo mestizo y las minorías de raza blanca, amarilla y negra. Y es precisamente esta configuración la que la intelectualidad oficial niega y pretende presentarnos dos miradas diferentes; por un lado, un país mayoritariamente compuesto de “todas las sangres”; o por el contrario, un país donde el grupo mayoritario es el mestizo. Ambas enfoques, si bien distintos, sólo pretenden ocultar una realidad innegable: el predominio de lo indígena. Definitivamente, el proceso de mestizaje ha sido constante e intenso y también doloroso; pero no se trata de un mestizaje *half and half* entre lo blanco y lo indio: la historia de las migraciones en el país evidencia que esta situación es imposible. El grueso de nuestro mestizaje se inclina hacia el ingrediente indígena. Es en el plasma indígena donde se refunden todas las demás sangres. Y es el fenotipo indígena el que históricamente existió, existe y existirá en el futuro. Recuerdo a un anciano criollo y terrateniente ayacuchano predicarles a sus nietos de la necesidad de no mezclarse con los “indios crecidos”, o “cholos” porque *“desde que se fueron los españoles, la sangre de la madre patria es poca en este país y si no la preservamos puede desaparecer”*. No olvidemos que para los administradores coloniales “cholo” era un equivalente a mulato “cuarterón”, es decir, poseedor de una cuarta parte de español: el hijo de la unión de un mestizo(a) con un indio(a). Este es el temor real que subyace en el inconsciente colectivo criollo y mestizo escondido bajo frases como “salto pa’tras” y que resulta difícil reconocerlo como tal. Es, también, la raíz de nuestra curiosa discriminación racial, donde los criollos y mestizos son muchas veces más racistas entre sí –sorprendentemente, en el propio entorno familiar– y contra los indios y los negros, que los pocos blancos que existen en nuestro país. Hay una permanente medición del grado de blanqueamiento que tiene la piel del prójimo. A esto se aúna una serie de estrategias sociales que conducen al mismo fin como son el mayor capital económico y el nivel educativo alcanzados.

El Perú oficial de hoy debe asumir esta realidad indígena mayoritaria y sentar sobre ella las bases de nuestra identidad. Esto implica que los del grupo mestizo debemos asumir que nuestro mestizaje es mayormente indígena y que no somos más que parte del *continuum* indígena. Es decir, que somos los mestizos los que debemos asumir, valientemente, nuestra identidad indomestiza frente a nuestra imagen en el espejo, así como, en el espejo de nuestros abuelos, padres, hijos y nietos. Para la gran mayoría de la población, esta verdad y la aceptación de nuestro origen indígena será una liberación, nos devolverá nuestra autoestima, nos reinsertará en nuestra historia y en nuestras raíces ancestrales. Y lo más importante aún, permitirá reestablecer la unidad entre lo indio y lo mestizo.

A comienzos del siglo XX, Ricardo Palma, perspicaz criollo de origen mulato y dueño de una gran intuición lingüística, propuso una salida feliz ante el empantanamiento semántico de la diversidad de términos raciales como: cholo, indio, criollo, mestizo, mulato, etc., que expresaba el desconcierto ontológico de la naciente República; a la vez, que establecía los fundamentos de la ideología criolla: “en este país quien no tiene de inga, tiene de mandinga”. Frase que, si la analizamos correctamente, no resulta inocente y mucho menos, integradora. Establece positivamente el reconocimiento del mestizaje de las clases criollas dominantes del país: “el que no tiene de inga, tiene de mandinga”; pero a su vez señala la orientación del mismo por el recurso de la omisión. El factor no nombrado, lo blanco, es lo gravitante y más importante en estas mixturas que constituyen las clases dominantes. Esta es la base del afianzamiento de la concepción de una sociedad dual heredada desde el Virreinato: la república de los blancos-criollos y la república de los indios. La historia de la frustración de una propuesta nacional autóctona fue ideológicamente sellada con ello. Al parecer éste es el origen de diferenciación semántica que persiste en el imaginario colectivo actual entre lo mestizo y lo criollo y que señala las dos direcciones de la identidad racial, a futuro, para las clases dominantes. Si bien ambos términos reconocen la mezcla racial como su fundamento, las fórmulas de constitución son diametralmente opuestas. Lo mayoritario en lo criollo es el aporte racial blanco; en tanto que en lo mestizo lo gravitante es la base india, situación que puede extenderse al ámbito cultural.

En este tercer milenio, se alza frente a nosotros una nueva oportunidad de integración; sin embargo, existe un peligro de sesgamiento ideológico que podría crearnos una nueva frustración histórica. Se trata de la percepción de una alternativa mediatizadora: “No somos más indios ni más blancos, somos una

nueva raza, que tiene el aporte equitativo de las dos razas mayores”. Esta opción, que de antemano es irreal porque el mestizaje no es una raza, sólo puede aparentar una verdad si es aplicada algún sector minoritario de mestizos que hacen de su árbol genealógico uno de pedigrí racial; no es cierta ni refleja el verdadero movimiento del mestizaje en el Perú. Constituye la misma propuesta de Palma, esta vez, aplicada a toda la nación. De triunfar esta percepción, nuevamente se reafirmaría la percepción dualista del país: una república de mestizos frente a una república de indios. La diferencia fundamental es que ahora estos indios no serían los indios analfabetos, pobres y envidados de comienzos de la República. Hay cada vez un rumor creciente de autopercepción de indianidad y de aceptación y orgullo de esta identificación que, en muchos casos, parece ser más cultural que racial. Para el grupo mestizo, ésta es la oportunidad de integrarnos, conscientemente, asumiendo NUESTRO INDOMESTIZAJE y reformulando la frase de Palma: “en nuestro Perú de hoy, la base predominante es indígena, el mestizaje es creciente y el que no tiene de godó, ya tiene de mandinga, ya tiene de chino, o ya tiene un poco de todo”. Esta opción es más realista y es el fundamento de lo que ahora se está construyendo espontáneamente en nuestra sociedad actual bajo la denominación de “cholidad” o “choledad”.

La dimensión lingüística

El discurso de la diversidad pondera la característica multilingüe de nuestro país basándose en los estudios objetivos de la lingüística peruana. Existen en nuestro territorio más de cuarenta lenguas diferentes, incomprensibles entre sí, agrupadas en diecinueve familias lingüísticas. Sin embargo, ésta también es una verdad a medias. Lo cuantitativo es que la mayoría de estas lenguas, agrupadas en dieciséis familias lingüísticas, se ubican en la Selva y en conjunto constituyen algo más de 150,000 hablantes. Las dos familias lingüísticas andinas, quechua y aimara, presentan alrededor de 7 millones y 500,000 hablantes, respectivamente, incluyendo en estos últimos, los 1500 hablantes de jaqaru. Sin embargo, es el castellano, perteneciente a la familia latina, la lengua mayoritariamente hablada en el Perú actual con casi 26 millones de hablantes de una población aproximada de 28 millones. Asimismo, esto implica que el otro fenómeno oculto es el del crecimiento del bilingüismo en el Perú, pues únicamente un millón y medio de compatriotas son monolingües en lenguas nativas y algo más de siete millones son bilingües vernáculo-castellano.

Todos los datos anteriores son números aproximados debido a que los censos nacionales no han tenido interés en recoger estos datos, y por otro lado, por la tendencia a ocultar los datos sobre conocimientos de lenguas nativas por la población, en vista del bajo prestigio que poseen y el estigma social que aún significan. Comparando estas cifras con las del censo del año 1940, observamos que el Perú pasó de ser un país de lengua mayoritariamente indígena (70% de su población era monolingüe quechua), a uno de lengua mayoritariamente castellana (70% de su población es monolingüe castellana). Este es el proceso de extinción de las lenguas nativas que a su vez ha conducido al país hacia un nuevo escenario lingüístico cuyas dimensiones aún desconocemos: la diglosia interna al castellano. Sin embargo, cabe puntualizar que existe una número significativo de bilingües, muchísimos con nivel educativo superior, que constituyen un recurso humano invaluable para intentar revertir este proceso de extinción de nuestro acervo lingüístico.

Frente a este panorama, es necesario que las políticas educativas contemplen no sólo la educación bilingüe de mantenimiento dirigida a las cada vez minoritarias comunidades indígenas monolingües, sino simultáneamente, se realice una fuerte inversión en la educación bilingüe de recuperación, que como su denominación lo indica permita a las poblaciones andinas y amazónicas, de carácter rural y urbana, tanto bilingües o monolingües castellanas, lograr recuperar y ampliar el uso integral de sus lenguas ancestrales. Es decir, asumir que el bilingüismo castellano-lengua nativa es un derecho lingüístico de los pueblos indígenas e indomestizados. La política de reivindicación lingüística, afrontada desde estos dos frentes, conducirá a alcanzar un caro anhelo de los lingüistas: la estandarización de las lenguas amerindias y la constitución de las comunidades indígenas y mestizas en comunidades integralmente bilingües interculturales y letradas.

La dimensión cultural

En esta dimensión, el discurso de la diversidad, pone el acento en el carácter pluricultural de nuestro país, lo cual es cierto en líneas generales pues existen las diversas culturas amazónicas, la cultura andina quechua, aimara y jaqaru, la cultura criolla, la cultura afroperuana, la cultura sino peruana. No obstante, una vez más, se pretende mostrarnos el bosque para no ver el árbol. El peso de las múltiples culturas en nuestro país es relativo y lo que no debemos dejar soslayar es que en nuestro país lo mayoritario, sin duda alguna, es la cultura andina en todas sus variantes. Esta aseveración, no nos debe conducir

a señalar que la necesidad de reconocer políticamente esta situación tiene que producir la desaparición o minimización de las otras culturas, Todo lo contrario. Se pretende que se le reconozca a la cultura andina su sitial preeminente frente a la cultura criolla, la que detentó el poder político del Estado arrogándose la representatividad absoluta de todo el país e intentando homogeneizarlo a su imagen y semejanza; sin que esto signifique que sea la cultura andina la que arrolle *in vindicta* a la cultura criolla junto con las demás.

Se entiende por cultura andina al producto cultural de base indígena andina (cuyas lenguas fueron el quechua, el aimara, el jaqaru y las otras lenguas precolombinas ya extintas) que ha evolucionado a través de los siglos incorporando y reinterpretando los aportes culturales de los otros grupos (hispano, africano, amazónicos y oriental) con los cuales entró en contacto. Las variantes que se pueden observar se deben fundamentalmente a los porcentajes de estas mixturas en el contenido mayoritariamente indígena, así como a las diferencias entre lo rural y lo urbano. Sin embargo, esto no quiere decir que la cultura andina es una cultura precolombina sin más ni más. Lo real es que la fuerza de los procesos históricos de dominio y sojuzgamiento político y económico han dejado huellas que se han decantado en un largo proceso de mestizaje cultural donde el acento sigue ubicándose en lo indígena. Es, precisamente, esta base indígena lo que nos permite aseverar que en gran medida la cultura andina es, diacrónicamente, un continuum cultural del Perú precolombino ancestral. El parangón que podemos ofrecer es el de la evolución de las lenguas. Si bien el castellano actual, comparado con el castellano del siglo XII del Mío Cid no es el mismo por las notorias divergencias estructurales, tampoco se puede negar que se trata de la misma lengua, en sus aspectos fundamentales. Otro tanto, se puede decir del inglés actual y el inglés del siglo XIV de las obras de Chaucer.

La pregunta que resta hacernos es: ¿cuáles son esos aspectos fundamentales que permiten establecer el eje del continuum cultural andino? Consideramos que éstos no tienen que ver con los aspectos materiales y directamente perceptibles de la cultura como son las costumbres, la vestimenta, las artes, la economía, etc.; sino más bien, con los aspectos más entrañables y abstractos como son los fundamentos ideológico-conceptuales. Aquellos, que algunos estudiosos denominan postulados culturales. J. Golte la denomina "la mochila cultural" con la que los migrantes andinos enfrentan los nuevos escenarios a los que se ven expuestos. Entre estos postulados fundamentales se pueden señalar: la laboriosidad, la solidaridad de grupo, la reciprocidad obligatoria no necesariamente inmediata en el tiempo, el ascetismo o frugalidad, la organiza-

ción jerárquica, la religiosidad animista, la sistematización del manejo de la diversidad de entornos, la visión prospectiva basada en la concepción de que el pasado está frente a nosotros "ñawpaq" y que es construido día a día en el presente para formar el futuro que está detrás "qipa", el mandato generacional de progreso. Empero, es necesario precisar que cada uno de estos postulados culturales no son de carácter privativo de la cultura andina, sino que lo propio es únicamente la sistematización de las mismas.

Una educación formal del Perú actual deberá afrontar el reto de la interculturalidad accediendo al estudio y la comprensión de los postulados culturales de las culturas de nuestro país y no únicamente de sus manifestaciones culturales externas. Asimismo, hay necesidad de que este estudio se realice no sólo desde una perspectiva cartesiana de la cultura en sí misma como si se tratara de un ente absolutamente autodefinible, sino, además, comprender que un fenómeno propio del desarrollo cultural son los contactos culturales. En el Perú de hoy, estos contactos se han intensificado y profundizado originando, en algunos estratos sociales y en algunas regiones más que en otras, una suerte de continuum cultural sincrónico entre lo andino y lo criollo que algunos identifican como el "acriollamiento"; o en su versión yenal, el "achoramiento", o desde lo criollo se denomina la "andinización" o la "cultura chicha"; o entre lo andino y lo amazónico, cuya denominación desconocemos, pero que es probable que exista. Frente a esta situación, es cada vez más evidente que necesitamos estudiarnos a nosotros mismos para, luego, poder estudiarnos unos a otros y así poder conocernos, comprendernos y respetarnos mutuamente. Los estudiosos de la sociedad y la cultura deben necesariamente partir, primero, por auscultarse a sí mismos para poder identificarse culturalmente y aceptar que su mirada hacia el otro estará, necesariamente, sesgada por su perspectiva cultural. Por lo tanto, estará mucho más atento para encontrar no sólo lo particular en el otro; sino, también, lo universal en el otro, lo cual servirá a manera de un *tertium comparationis* que le permitirá alcanzar una relativa aproximación objetiva hacia el otro y hacia sí mismo, simultáneamente.

La dimensión política

Esta dimensión ha sido la única que conscientemente se ve reflejada en la mayoría de los peruanos, producto de la instrucción pública. Esta dada por el tipo de organización sociopolítica existente. Nuestro país por mandato de la Constitución es una República representativa que elige a sus gobernantes por

elecciones públicas y democráticas. Al margen de cualquier cuestionamiento sobre la verdadera dimensión de su carácter democrático, nadie pone en duda la existencia del Perú como un Estado Republicano que posee un territorio, símbolos patrios y autoridades reconocidas por la jurisprudencia internacional. Sin embargo, esta homogeneidad política construida a manotazos desde el inicio de la República está empezando a ser modificada por el proceso político actual: el de la descentralización política que al parecer esta vez va “de verdad”. Las recientes elecciones de autoridades regionales del año 2002 así parecen denotarlo; aunque aún falta ver la implementación del marco legal y más importante aún, el establecimiento de un marco económico-financiero claramente definido que permita el desarrollo relativamente autónomo de las nuevas regiones.

En síntesis, podemos argüir que si bien el discurso de la diversidad es una propuesta muy atractiva, halagüeña y aceptable en buena medida, no debe confundirnos a la hora de realizar una visión dialéctica del Perú de hoy. Nuestro país es uno geográficamente diverso, donde prima el carácter montañoso de la cordillera de Los Andes. Es multirracial, pero en el cual lo absolutamente predominante es lo indígena y lo indomestizo en un continuum racial. Es multilingüe, mas lo mayoritario es el castellano y secundariamente es bilingüe vernáculo-castellano. Es pluricultural, sin embargo, lo predominante es la cultura andina. Y por último, es un Estado Republicano y Democrático que para cumplir con este último carácter deberá incorporar las demás dimensiones, cada una en su justa medida, dentro de su proyecto nacional. Es decir, para ser justos y equitativos hay necesidad de reconocer la presencia del otro no sólo en cuanto es sino también en cuanto está, no sólo cualitativamente sino, además, cuantitativamente. No hacerlo así, nos haría caer en una posición de mantenimiento del *status quo* actual del país: perennización del dominio económico y sociocultural de las minorías criollas de las diversas regiones del país, lo que constituye el *apartheid* peruano mencionado alguna vez por Bryce Echenique.

La pregunta crucial es qué pasaría si no se cumpliera este camino, casi natural, hacia la “cholidad” del país; si nuevamente el grupo cultural mestizo siguiera manteniendo el fiel de la balanza hacia el lado criollo, como antes lo hizo hacia el lado del colonizador con motivo de los levantamientos indígenas. Probablemente, se cumpliría el anhelado sueño de aquellos intelectuales que con la reivindicación y fortalecimiento de los grupos étnicos minoritarios consideran que se da solución a la situación de miseria de estos pueblos y a su integración al Perú oficial, en una suerte de acogedora caridad cultural; pero lo que no advierten en su ceguera, es que en países como los nuestros, los grupos cultu-

rales indígenas no son minoritarios sino absolutamente mayoritarios. Piénsese en las direcciones divergentes y hasta desintegradoras que vienen tomando los indígenas y los mestizos-criollos en países como Ecuador y Bolivia. La pregunta que se hacen estos intelectuales es ¿por qué los grupos étnicos de la selva en el Perú, se unen para consolidarse como grupo étnico, los andinos no lo hacen así? La respuesta que suelen darse es que los andinos están mucho más “aculturados” y disueltos en la sociedad oficial que los otros grupos minoritarios. Particularmente, consideramos errada esta perspectiva. Creemos que se trata de la perspectiva de una hormiga parada sobre la frente de un gigante adormecido del cual apenas puede divisar la punta de la nariz. Imagínense cuando se ponga de pie... sólo esperemos que para entonces todos seamos interculturales bilingües y letrados y aprendamos a respetarnos y asociarnos para lograr el desarrollo común.



Biblioteca de Letras
«Jorge Puccinelli Converso»

BIBLIOGRAFÍA

- CONTRERAS, Carlos. *Maestros, mistis e indios en el Perú rural del siglo XX*, Serie Documentos de Trabajo del Instituto de Estudios Peruanos (IEP) 1996.
- CORNEJO POLAR, Antonio. *Literatura y sociedad en el Perú. La novela indigenista*. Ed. Lasontay. Lima. 1980.
- DEUSTUA, José y José Luis RENIQUE. *Intelectuales, indigenismo y descentralismo en el Perú 1897-1931*. CERA Bartolomé de las Casas. Cusco. 1984
- DITTMER, K. *Etnología*. FCE. México. 1968.
- DOLLFUS, Olivier. *El reto del espacio andino*. IEP. Lima. 1981.
- FLORES GALINDO, Alberto. *Buscando un Inca*. Ed. Horizonte. Lima. 1988.
- GOLTE, Jurgén. *La racionalidad de la organización andina*. IEP. Lima. 1980.
- HEISE, María (comp.). *Interculturalidad: creación de un concepto y desarrollo de una actitud*. FORTEPE-MINEDU. Lima. 2001.
- IGUIÑIZ, Javier (comp.). *La cuestión agraria en el Perú*. Fondo Editorial PUCP. 1983.
- MALETTA, Héctor. "Perú, ¿país campesino?", *Análisis* N° 6, setiembre-diciembre, pp. 3-51. Lima. 1978.
- MURRA, John V. *Formaciones económicas y políticas del mundo andino*. IEP. Lima. 1975.
- RIVARA DE TUESTA, María Luisa. *Tres ensayos sobre filosofía en el Perú*. Banco Central de Reserva. Lima. 1999.
- SIGNORINI, Ines. *Língua(gem) e identidade*. FAEP/UNICAMP. Sao Paulo. 1998.



Biblioteca de Letras
«Jorge Puccinelli Converso»

Los signos de puntuación: su tratamiento en la *Ortografía de la Real Academia Española*

LUISA PORTILLA DURAND
Departamento Académico de Lingüística

Presentación

En octubre de 1999 se publicó la *Ortografía de la Real Academia Española* (ORAE), texto en el cual, a diferencia del publicado en 1974, se observan mayores precisiones en cuanto a normas ortográficas se refiere. Lo cierto es que, a pesar de ello, aún se mantienen algunas vaguedades que habrán de ser eliminadas en una próxima edición.

Nuestro interés al redactar el presente trabajo no es emitir críticas contra la Academia sino hacer algunas reflexiones en relación con ciertos aspectos ortográficos que podrían resultar controversiales sino son motivo de la aclaración o precisión correspondiente. Para tal fin recurriremos a algunos autores de reconocida trayectoria en el campo normativo, los cuales han conseguido deslindar con mayor claridad el tema que hoy nos ocupa: la puntuación en la ORAE (capítulo V, 5.1 a 5.10)¹. «Jorge Puccinelli Converso»

Por otro lado, consideramos necesario señalar que si bien reconocemos el valioso aporte de la Academia, ésta muestra una serie de imprecisiones en relación al planteamiento de las normas ortográficas, hecho que desvirtúa la naturaleza normativa de la *Ortografía*.

En cuanto a los puntos a tratar, debemos precisar que el análisis se efectuará de la siguiente manera: primero se consignará la propuesta de la ORAE

¹ Cabe indicar que en ningún momento pensamos que el análisis de este tema se agota aquí. Lo que hemos intentado en este trabajo es presentar los casos que llamaron nuestra atención, así como señalar algunos aspectos que, sin relacionarse de manera directa con el tema tratado, involucren criterios ortográficos.

(1999) y seguidamente se ubicará un comentario con el correspondiente respaldo del autor o autores que consideremos pertinentes citar para tal fin.

Finalmente, y a la espera de que estas líneas sirvan de reflexión para los usuarios de la ORAE, la autora agradecerá mucho las observaciones que los lectores consideren convenientes hacerle llegar.

ANÁLISIS

CASO 1

5.1. *Uso del punto* (ORAE, p. 56)

«El punto (.) señala la pausa que se da al final de un enunciado. Después de punto -salvo en el caso del utilizado en las abreviaturas- siempre se escribe mayúscula [...]».

Observaciones

La regla es muy general, no dice para qué sirve el punto.

- ♦ Para este caso, la versión anterior de la *Ortografía* (1974, p. 33, §47) presenta una regla más precisa:
«Se pone punto cuando el periodo forma sentido completo, en términos de poderse pasar a otro nuevo sin quedar pendiente la comprensión de aquel [...]».
Esta información es la misma que consigna el *Esbozo* (1979, p. 148, f. 1.º).

CASO 2

5.1. *Uso del punto* (ORAE, p. 57)

«b) El punto y aparte separa dos párrafos distintos, que suelen desarrollar, dentro de la unidad del texto, contenidos diferentes [...]».

Observaciones

¿Qué debe entenderse por «contenidos» diferentes?

- ♦ Al respecto, la propuesta de Manuel Alvar en su *Manual de ortografía de la lengua española* (1995, p. 196, 2) resulta más precisa:
«El punto y aparte indica que tratamos de un asunto o tema diferente del expuesto inmediatamente antes [...]».

CASO 3

5.1.2. *Combinación del punto con otros signos* (ORAE, p. 57)

«A menudo es necesario combinar el punto con otros signos que cierran periodos, como son los paréntesis o las comillas. En estos casos, se coloca el punto siempre detrás de las comillas, corchetes o paréntesis de cierre. Por ejemplo:

Sus palabras fueron estas: "No quiero volver a verte". Después cerró de golpe la puerta de su casa. (Creo que estaba muy enojada).»

Observaciones

En este caso nos encontramos ante una evidente contradicción, ya que en la misma ORAE (5.7.7. *Combinación de los paréntesis con otros signos*, p. 75) se dice que un «[...] texto recogido dentro de los paréntesis tiene una puntuación independiente [...]».

Por tanto, no siempre habrá de ubicarse el punto de cierre fuera de los paréntesis, y lo mismo sucederá en el caso de las comillas.

- Al respecto, el *Esbozo* (1979, p. 150, 2.^o) indica que «[...] dentro [del paréntesis] se ha de usar [...] la puntuación que la cláusula necesitara. Cuando el paréntesis termine la cláusula de que depende, el punto final irá fuera».

- Por su parte, Martínez de Sousa en su *Diccionario de ortografía* (1985, p. 261, 2) señala:

«El punto de un dato, sintagma, oración, etc. intraparentéticos, solo puede ir antes del paréntesis de cierre si el de apertura va después del punto, puntos suspensivos (con oficio de punto), exclamación o interrogación (también con oficio de punto) o a principio de párrafo»

- Por otro lado, Manuel Seco en su *Diccionario de dudas y dificultades de la lengua española* (1986, p. 519, 2) indica:

«[El cierre de paréntesis o de comillas se escribe] detrás del punto si el paréntesis o las comillas abarcan todo el enunciado desde el punto anterior.

Ejemplo:

"Es imposible atenderle hasta el mes que viene." Con estas palabras respondieron a su llamada. (Y hacia seis años que estaba abonado.)»

- Finalmente, las propuestas de Manuel Alvar (*op. cit.* 197,5) son las siguientes:

«Cuando el punto coincide con el cierre de paréntesis o comillas, va detrás de estos signos auxiliares si se abrieron una vez iniciada la frase. En cambio, si el paréntesis o las comillas abarcan toda la frase, el punto se escribe antes del cierre de éstos:

"Creo en mí y no creo en ella." Ésta era su divisa. (p. 197, 5)»

«Como para las comillas, el punto se pone fuera del paréntesis si éste se abrió una vez iniciada la frase. En cambio, si el paréntesis abarca toda la frase, el punto se escribe dentro de él, excepto cuando detrás de una cita literal se encierra entre paréntesis el autor o la obra de la que se toma [...] (p. 218)».

CASO 4

5.1.3. *Uso incorrecto del punto* (ORAE, p. 58)

«Los títulos y los subtítulos de libros, artículos, capítulos, obras de arte, etc., cuando aparecen aislados, no llevan punto final. Ejemplos:

El llano en llamas
La Venus del espejo»

Observaciones

¿Qué habrá que hacer al escribir una fecha? Veamos, al respecto, un ejemplo que se relaciona con esta pregunta (ORAE, p. 62):

«5.2.10. En las cabeceras de las cartas, se escribe coma entre el lugar y la fecha. Por ejemplo:

Santiago, 8 de enero de 1999.»

Nótese el punto ubicado al terminar de escribir la fecha. ¿Por qué se usa? ¿Qué función cumple? En este caso -¡igual que en títulos y subtítulos!, el uso del punto debe ser considerado incorrecto, ya que se trata de una secuencia aislada. Al respecto, Manuel Alvar (*op. cit.*, p. 194, 15), si bien no señala ninguna regla de manera directa, presenta dos ejemplos en los cuales la fecha no lleva punto.

Veamos:

«En las cartas, se escribe coma entre el lugar y la fecha:

Málaga, 31 de mayo de 1994
Zaragoza, 17 de agosto de 1966.»

CASO 5

5.2. *Uso de la coma* (ORAE, pp. 58-59)

«5.2.2. Se usa coma para separar miembros gramaticalmente equivalentes dentro de un mismo enunciado, a excepción de los casos en los que medie alguna de las conjunciones *y*, *e*, *ni*, *o*, *u*. Ejemplos:

Estaba preocupado por su familia, por su trabajo, por su salud.

Antes de irte, corre las cortinas, cierra las ventanas, apaga las luces y echa llave.»

Observación

¿No se trata de la presencia de comas en una secuencia enumerativa? Nótese que en la misma p. 58 se presentan casos similares como parte de otra regla:

«5.2.1. Se emplea [coma] para separar los miembros de una enumeración, salvo los que vengan precedidos por alguna de las conjunciones *y, e, o, u*. Ejemplos:

Es un chico muy reservado, estudioso y de buena familia.

Acudió toda la familia: abuelos, padres, hijos, cuñados, etc.

¿Quieres café, té o refresco?»

¿Por qué se desdobra un mismo caso en dos reglas? Veamos cómo plantean este tema otros autores:

- ♦ Martínez de Sousa (*op. cit.*, p. 140, 3) precisa que se usa la coma «[...] Entre los términos, simples o compuestos, de una enumeración, salvo los unidos por conjunción [...]. Obsérvese que si se omite la conjunción, esta se sustituye por coma [...]».
- ♦ Por su parte, Manuel Alvar (*op. cit.*, p. 191, 1) señala que se usa coma «[...] Entre los elementos de una enumeración, excepto entre los dos últimos si van unidos por conjunción (*y, e, o*) [...]».

CASO 6

5.2. *Uso de la coma* (ORAE, p. 59)

«5.2.3. En una relación cuyos elementos están separados por punto y coma, el último elemento, ante el que aparece la conjunción copulativa, va precedido de coma o punto y coma. Ejemplos:

En el armario colocó la vajilla; en el cajón, los cubiertos; en los estantes, los vasos, y los alimentos, en la despensa.

Con gran aplomo, le dijo a su familia que llegaría a las tres; a sus amigos, que le esperasen a las cinco; y consiguió ser puntual en los dos casos.»

Observaciones

¿Por qué no se precisa cuándo se ha de usar coma o punto y coma antes de *y*? Nótese, seguidamente, cómo ante un ejemplo similar al primero se plantea una solución diferente (ORAE, p. 66):

«5.4. *Uso del punto y coma*

5.4.1. Para separar los elementos de una enumeración cuando se trata de expresiones complejas que incluyen comas. Ejemplos:

La chaqueta es azul; los pantalones, grises; la camisa, blanca; y el abrigo, negro».

- ♦ Al respecto, Martínez de Sousa (*op. cit.*, p. 267, 2) señala que el punto y coma se utiliza «[...] para separar los miembros de un período extenso, especialmente cuando tienen partes separadas por coma: *El terreno de granos finos se denomina arcilla; el de granos medianos, limo, y el de granos gruesos,*

arena. Obsérvese que las tres oraciones de que consta el período se separan con punto y coma, puesto que, aunque entre la segunda y tercera hay solo coma, esta adquiere el valor de punto y coma cuando, en una sucesión de oraciones separadas con punto y coma, los dos últimas se separan con la conjunción *y*; es decir, que, en estos casos, *coma + y* (*o, e, u* en su caso) = *punto y coma*. Esto suele darse con más frecuencia en períodos formados por oraciones cortas y con verbo común a todas ellas, pues en otros casos, sobre todo si puede dar lugar a anfibología, puede usarse el punto y coma antes de *y*».

- Por su parte, Manuel Seco (*op. cit.*, p. 520, 3) indica que el punto y coma se utiliza «[...] cuando a una oración sigue otra precedida de conjunción, que no tiene perfecto enlace con la anterior: "*Pero nada bastó para desalojar al enemigo, hasta que se abrevió el asalto por el camino que abrió la artillería; y se observó que uno solo, de tantos como fueron deshechos en este adoratorio, se rindió a la merced de los españoles*" [...]

CASO 7

5.2. Uso de la coma (ORAE, p. 63)

«5.2.12. Uso incorrecto de la coma»

Debe evitarse separar el sujeto y el predicado mediante coma [...]

Observaciones

La norma debió ser más categórica. En todo caso fue importante haberla explicado.

- ♦ Al respecto, Martínez de Sousa (*op. cit.*, p. 147, 2) señala que debe omitirse la coma en los siguientes casos:

«Entre el sujeto y el verbo o entre el verbo y el predicado, salvo que en uno y otro caso se intercalen oraciones incidentales: *El uso de la coma, depende de la apreciación personal; El uso de la coma depende, de la apreciación personal; sin embargo, El uso de la coma, signo de utilización compleja, depende de la apreciación personal; El uso de la coma depende, como ya se dijo, de la apreciación personal*. Por otro lado, [...] en algunos casos de sujeto extenso y muy explicativo, la coma no solo puede sino que debe colocarse entre el sujeto y el verbo: *Las mujeres que habían madrugado y aguantado a la intemperie las inclemencias de un tiempo imperial, no quisieron cederles el lugar a las que llegaron más tarde*. Pero en un ejemplo como *El gesto, el ademán y la entonación, contribuyen a la intelección del mensaje*, sobra la coma tras *entonación*».

- Por su parte, Manuel Alvar (*op. cit.*, p. 195, 3) indica, en cuanto al uso de la coma, que ésta «no debe separar el sujeto y el predicado:
Mis amigos de la infancia [,] eran los niños más traviosos del barrio.
Los niños más pequeños [,] salieron corriendo de allí.»

CASO 8

5.3. *Uso de los dos puntos* (ORAE, p. 64)

«5.3.2. Los dos puntos preceden a las citas textuales. En este caso, después de los dos puntos se suele escribir la primera palabra con inicial mayúscula [...]».

Observaciones

Si bien este aspecto no tiene que ver de manera directa con el uso de los signos de puntuación, lo cierto es que aún no queda claramente establecido cuándo deben usarse mayúsculas después de los dos puntos. Recuérdese que en la versión anterior de la *Ortografía* (1974, p. 33, 5.º) se dice lo siguiente: «[...] Después de los dos puntos se escribe indistintamente con letra mayúscula o minúscula el vocablo que sigue».

- Manuel Seco (*op. cit.*, p. 520) precisa al respecto que se usarán mayúsculas después de los dos puntos ante «palabras textuales que se citan» y después de «la fórmula de encabezamiento de una carta».
- Por su parte, Manuel Alvar (*op. cit.*, p. 88, p) señala que se escribe con la primera letra mayúscula, la palabra «[...] siguiente a los dos puntos (:) cuando inicia una frase que se considera intercalada en el texto, y en las cartas. Evidentemente, también se escribirán con mayúscula las citas de textos que comiencen en el original con mayúscula [...]»

CASO 9

5.6. *Uso de los signos de interrogación y de exclamación* (ORAE, p. 72)

«5.6.5. En ocasiones, se utilizan los signos de final de interrogación (?) o de exclamación (!) entre paréntesis.

- a) El signo de final de interrogación entre paréntesis expresa duda o ironía. Ejemplos:
Andrés Sánchez López es el presidente (?) de la asociación.
Tendría mucha gracia (?) que llegara a la cita con un día de retraso.
- b) El signo de final de exclamación entre paréntesis expresa sorpresa o ironía. Ejemplos:
Un joven de treinta y seis años (!) fue el ganador del concurso de composición.

Está más gordo que nunca, pero dice que solo pesa ochenta kilos (!) en la báscula de su casa.»

Observaciones

¿Cómo se explica que dos signos de puntuación diferentes sirvan para expresar lo mismo: ironía? Evidente que no se trata de un caso de distribución como sucede entre los paréntesis y los corchetes. Por otro lado, en los ejemplos, ¿cómo se diferencian los casos de duda, ironía o sorpresa? ¿Por qué no se delimita con más precisión el uso de los signos de puntuación?

- ♦ Al respecto, Manuel Seco (*op. cit.*, p. 521) señala lo siguiente:
«[...] Una interrogación entre paréntesis denota duda: *Estos son los fieles (?) servidores del Rey.*
Un signo de admiración entre paréntesis expresa asombro: *Dijo que se marchaba muy satisfecho (!) y que volvería pronto.»*
- ♦ Por su parte, Abelardo Oquendo en su obra *Breve manual de acentuación y puntuación* (1990, p. 64) precisa que «[...] en ciertas oportunidades, aparece el signo de interrogación de cierre colocado entre paréntesis (?). Con ello se indica que la palabra o la oración que precede a ese signo es incomprendible o dudosa para quien escribe. Ejemplo: “Entonces afirmo, muy enfáticamente, que había dado muerte a dos diplomomecus (?)” [...]. Entre paréntesis, el signo exclamativo de cierre (!) indica extrañeza, muchas veces ante lo disparatado: “Dice que el Espíritu Santo, en forma de paloma, las visita todas las tardes (!)”. Como en el caso similar de la interrogación, hay aquí una especie de guiño hecho por quien escribe, un sustituto del gesto que haría al hablar».

CASO 10

5.7. Uso de los paréntesis (ORAE, p. 73)

«5.7.1. Cuando se interrumpe el sentido del discurso con un inciso aclaratorio o incidental, sobre todo si este es largo o de escasa relación con lo anterior o posterior. Ejemplos:

[...]

*Las asambleas (la última duró casi cuatro horas sin ningún descanso) se celebran en el salón de actos*³⁹ [...].

³⁹ Para estos incisos también se pueden utilizar rayas [...].»

Observaciones

¿Las rayas y los paréntesis cumplen la misma función? En el ejemplo propuesto se requiere el uso de paréntesis, no de rayas.

- Al respecto, Abelardo Oquendo (*op. cit.*, pp. 62-63) señala que «[...] entre rayas y paréntesis sólo existe una diferencia de grado; eso, en cuanto a la relación de la frase que encierran con respecto a la oración que la alberga. Hay otra diferencia más: la raya es un signo que funciona sólo dentro de la oración, mientras que los paréntesis pueden encerrar parte de una oración, toda una oración y aun varias oraciones en conjunto. Ello ocurre cuando la oración o el conjunto de oraciones son anotaciones o comentarios marginales a lo dicho en el contexto. [...]La] oración, que se aparta del tema para hacer una referencia particular, se [coloca] entre paréntesis para que la interrupción de la secuencia conceptual resulte menos brusca [...].

—Si confiesa, lo entregas a la policía.

—Si confiesa (y aunque no confiese), lo entregas a la policía [...].»

- Por otro lado, Manuel Alvar (*op. cit.*, p. 217) indica:

«Se escriben entre paréntesis:

1. Cualquier inciso o aclaración sin conexión gramatical con el resto del período en que se halla:

La crítica, en general, ha señalado diversas influencias en la obra dramática de Gala (Benavente, Lorca, Valle-Inclán, Mihura, etc.).»

CASO 11

5.7. Uso de los paréntesis (ORAE, p. 73)

«5.7.2. Para intercalar algún dato o precisión: fechas, lugares, significado de siglas, el autor u obra citados [...] Ejemplos:

El año de su nacimiento (1616) es el mismo en que murió Cervantes.

Toda su familia nació en Córdoba (Argentina).

Una ONG (organismo no gubernamental) ha de ser, por principio, una asociación sin ánimo de lucro.

“Más obran quintaesencias que fárragos” (Gracián)⁴⁰ [...].

⁴⁰ En algunos de estos casos también se pueden utilizar comas o rayas [...].»

Observaciones

¿En cuál de los casos presentados se pueden usar comas o rayas en vez de paréntesis? En el primer ejemplo, si la fecha estuviese precedida por preposición iría entre comas para indicar la anteposición del complemento; pero -como podemos observar- ése no es el caso. Por otro lado, en el segundo ejemplo, se puede

precisar el país al que pertenece *Córdoba* a través de una coma incidental: *Córdoba, Argentina*. Si se mantienen los paréntesis se entiende que la información constituye un dato secundario, en cambio, si se usa la coma, lo que se pretende -como se indicó líneas antes- es precisar una determinada ubicación. Cabe señalar, además, que ante casos de este tipo se observa un error muy frecuente: el uso incorrecto del guion, el cual, al ser utilizado en vez de la coma, no responde a ninguna función establecida: *Córdoba-Argentina.

CASO 12

5.7. *Uso de los paréntesis* (ORAE, p. 74)

«5.7.5. En la transcripción de textos se utilizan tres puntos entre paréntesis para dejar constancia de que se omite en la cita un fragmento del texto [...]».

Observaciones

¿Quiere decir que en otros casos existe la posibilidad de utilizar más de tres puntos? ¿Por qué no se usa el nombre conocido: puntos suspensivos, que sabemos que son sólo tres? Recordemos que muchos usan, a su libre albedrío, un número cualquiera de puntos según la cantidad de lo omitido: a mayor omisión, mayor número de puntos (!). Lo cierto es que la versión anterior de la *Ortografía* (1974, pp. 34-35) no establece el número de puntos, aunque en los ejemplos utiliza siempre tres. Por otro parte, ¿por qué se insiste en usar los puntos suspensivos entre paréntesis, cuando lo que corresponde es usarlos entre corchetes? En este sentido llama la atención que en la p. 76 se diga que también se pueden utilizar los corchetes para encerrar a los puntos suspensivos.

- ♦ Al respecto, Abelardo Oquendo (*op. cit.*, p. 63) precisa que «[...] los puntos suspensivos (que son tres y solamente tres) indican que una expresión se suspende, se interrumpe».
- ♦ Por otro lado, Manuel Alvar (*op. cit.*, pp. 201-202) señala lo siguiente: «4. Los puntos suspensivos se usan entre corchetes ([...])⁶⁶ para indicar la omisión de parte de un texto copiado literalmente [...].»

⁶⁶ No debe usarse el paréntesis (...), pues cualquier manipulación que se haga del texto original debe ir entre corchetes[...].»

CASO 13

5.8. *Uso de los corchetes* (ORAE, pp. 75-76)

«[...]

Los corchetes se utilizan en las ocasiones siguientes:

5.8.1. Cuando dentro de un enunciado o texto que va entre paréntesis es preciso introducir alguna nota aclaratoria o precisión. Por ejemplo:

Una de las últimas novelas que publicó Benito Pérez Galdós (algunos estudiosos consideran su obra Fortunata y Jacinta [1886-87] la mejor novela española del siglo XIX) fue El caballero encantado (1909).

[...]

5.8.3. Cuando, en un texto transcrito, el copista o editor quiere incorporar alguna parte que falta, aclaración, nota, desarrollo de una abreviatura o cualquier interpolación ajena al texto original⁴⁵, se usan los corchetes. Por ejemplo:

La nieve hermozeaba [texto tachado: los parques y edificios de] la ciudad aquella fría mañana de diciembre.

⁴⁵ También es posible utilizar los paréntesis con esta función. Véase 5.7.4.

[...]

5.8.4. También se utilizan los corchetes que encierran tres puntos suspensivos [...] cuando en un texto transcrito se omite una parte de él, ya sea una sola palabra o un fragmento⁴⁶. Por ejemplo:

Pensé en lo que usted me había enseñado: que nunca hay que odiar a nadie. Le sonreí para decírselo; pero después pensé que él no pudo ver mi sonrisa [...] por lo negra que estaba la noche.

(Juan Rulfo: *Pedro Páramo*)
«Jorge Puccinelli Converso»

⁴⁶ En este uso suelen alternar con los paréntesis. Véanse 5.5.5 y 5.7.5).

AL REVISAR LOS ACÁPITES QUE SUGIEREN LAS LLAMADAS HALLAMOS LO SIGUIENTE:

«5.5. *Uso de los puntos suspensivos* (ORAE, p. 69)

[...]

5.5.5. Se escriben tres puntos dentro de paréntesis (...) o corchetes [...] cuando al transcribir literalmente un texto se omite una parte de él. Por ejemplo:

Yo fui loco y ya soy cuerdo; fui don Quijote de la Mancha y soy ágora [...] Alonso Quijano el Bueno.

(Cervantes: *Quijote*, II, LXXIV)

5.7. Uso de los paréntesis (ORAE, p. 74)

[...]

5.7.4. Cuando se reproducen o transcriben textos, códices o inscripciones con abreviaturas, se pueden utilizar los paréntesis para reconstruir las palabras completas o los elementos que faltan en el original y suplen⁴³. Por ejemplo:

Imp(eratori) Caes(ari)

5.7.5. En la transcripción de textos se utilizan tres puntos entre paréntesis para dejar constancia de que se omite en la cita un fragmento del texto⁴⁴. Por ejemplo:

Hasta aquí (...) la obra visible de Menard, en su orden cronológico. Paso ahora a la otra: la subterránea, la interminablemente heroica, la impar. Tambièn, ¡ay de las posibilidades del hombre!, la inconclusa. Esa obra (...) consta de los capítulos noveno y trigésimo octavo de la primera parte del don Quijote y de un fragmento del capítulo veintidós.

(Jorge Luis Borges: *Ficciones*)

⁴³ También es posible utilizar en este caso los corchetes. Véase 5.8.3.

⁴⁴ En este uso suelen alternar con los corchetes. Véase 5.5.5.

Observaciones

Si los paréntesis y los corchetes cumplen funciones similares en los mismos contextos, ¿por qué no utilizar tan solo uno de estos signos?

Lo cierto es que, si bien las funciones que cumplen ambos signos son similares, el uso de los corchetes está restringido a casos muy específicos. Veamos, al respecto, los siguientes planteamientos:

♦ Martínez de Sousa (ob. cit., p. 136) precisa:

«5. En la citas textuales, se encierran entre corchetes todas las interpolaciones ajenas al texto original hechas por el autor que cita, para acomodar el texto a su redacción o para adecuar un dato o añadir una aclaración necesaria; en este caso, nunca deben usarse los paréntesis, que podrían confundirse con otros del autor del texto citado [...]».

♦ Por otro lado, Manuel Seco (*op. cit.*, p. 521) indica:

«Los corchetes [] equivalen a los paréntesis, pero solo se utilizan en casos especiales:

1. Cuando se quiere introducir un nuevo paréntesis dentro de una frase que ya va entre paréntesis [...].

2. Cuando en la transcripción de un texto el copista cree necesario interpolar alguna aclaración, o alguna palabra o letra omitida en el original [...].»

♦ Por su parte, Manuel Alvar (*op. cit.*, pp. 218-219, 2) señala que se escriben

entre corchetes las «aclaraciones, correcciones o cualquier modificación que se haga en la copia de un texto original:

“*García Lorca nació en Granada en 8198 [sic].*”

“*Un policía municipal consiguió hayar [hallar] al culpable del robo perpetrado la semana pasada.*”

Por tratarse de modificaciones del texto ajeno deben ir entre corchetes -no entre paréntesis- los puntos suspensivos que indican la omisión de parte del texto transcrito [...].».

CASO 14

5.9. Uso de la raya (ORAE, p. 77)

«5.9.1. Para encerrar aclaraciones o incisos que interrumpen el discurso. En este caso se coloca siempre una raya de apertura antes de la aclaración y otra de cierre al final. Por ejemplo:

Llevaba la fidelidad a su maestro -un buen profesor- hasta extremos insospechados.

Esperaba a Emilio -un gran amigo-. Lamentablemente, no vino.

En este uso, las rayas pueden ser sustituidas por los paréntesis e incluso por comas [...]. La diferencia entre una u otra opción depende de cómo perciba quien escribe el grado de conexión que el inciso mantiene con el resto del enunciado».

Observaciones

¿Cómo vamos a dejar al criterio de cada redactor o a la percepción de cada quien el reemplazo de las rayas por paréntesis o comas?

- Al respecto, nótese cómo en la versión anterior de la *Ortografía* (p. 39, 2.º) se establecen reglas de uso más precisas:

«[Las rayas se emplean] también al principio y al fin de oraciones intercalares no pertenecientes al período cuyo decurso interrumpen: *Los celtiberos -no siempre habían de ser juguete de Roma- ocasionaron la muerte de los dos Escipiones. Especialmente frecuentes son casos como Tus proyectos -dijo el anciano- merecen cumplirse. Pronto llegarán -pensaba Juan- los meses de verano. ¡Eso no! -exclamó indignada la madre.*»

- Por su parte, Manuel Alvar (*op. cit.*, p. 216) señala, en cuanto a este signo de puntuación, lo siguiente:

«2. Se emplea, como el paréntesis, para insertar incisos o aclaraciones sin conexión gramatical con el resto del período:

Las Meninas -una de las obras más representativas de Velázquez- será expuesta próximamente en nuestra ciudad.

3. En las citas en estilo directo, para indicar el autor:

“Creo que saldremos pronto de la crisis -dijo el Ministro-, al menos todos los datos así parecen indicarlo”.»

CASO 15

5.10. Uso de las comillas (ORAE, p. 79)

«5.10.1. [...] Cuando se ha de intercalar un comentario o intervención del narrador o transcriptor de la cita, no es imprescindible cerrar las comillas para volver a abrirlas después del comentario, pero puede hacerse. Para intercalar las intervenciones, es preferible encerrarlas entre rayas. Por ejemplo:

“Los días soleados como este -comentó Silvia- me encantan”.»

Observación

Persisten las vacilaciones: ¿deben cerrarse las comillas o no?

- ♦ Al respecto, Martínez de Sousa (*op. cit.*, p. 241, 3) precisa que las rayas se usan «[...] con el mismo fin de acotación de aclaraciones del autor, en las citas textuales directas y en los pensamientos personalizados: *“La fe sin obras -dice Santiago- es una fe muerta”*; *“Algo va mal -pensó María-. Habré de rectificar”*. En ambos casos, es anglicismo ortográfico cerrar con comillas cada parte de la cita y dejar sin ellas las aclaraciones: *“La fe sin obras”, dice Santiago, “es una fe muerta”*; *“Algo va mal”, pensó María . “Habré de rectificar.” [...]*».

Biblioteca de Letras

«Jorge Puccinelli Converso»

BIBLIOGRAFÍA

- ACADEMIA ESPAÑOLA. *Ortografía*, Madrid, Aguirre. 1974. *Esbozo de una nueva gramática de la lengua española*, Madrid, Espasa-Calpe S. A. 1979. *Ortografía*, Madrid, Espasa-Calpe S. A. 1999.
- ALVAR EZQUERRA, Manuel y Antonia M. MEDINA G. *Manual de ortografía de la lengua española*, Barcelona, Biblograf, S. A. 1995.
- MARTÍNEZ DE SOUSA, José. *Diccionario de ortografía*. Madrid, Ediciones Generales Anaya S. A. 1985
- OQUENDO, Abelardo. *Breve manual de acentuación y puntuación*. 3ª ed. Lima, Mosca Azul Editores S.C R.L. 1990
- SECO, Manuel. *Diccionario de dudas y dificultades de la lengua español*. 9ª ed. Madrid, Espasa-Calpe S. A. 1986
- RIVARA DE TUESTA, Marfa Luisa. *Tres ensayos sobre filosofía en el Perú*. Banco Central de Reserva. Lima. 1999.
- SIGNORINI, Ines. *Língua(gem) e identidade*. FAEP/UNICAMP. Sao Paulo. 1998.

Biblioteca de Letras
«Jorge Puccinelli Converso»



Biblioteca de Letras
«Jorge Puccinelli Converso»

***Manchay puytu* y narrativas de la aldea letrada quechua (La tradición escrita, siglo XIX)**

GONZALO ESPINO RELUCÉ

Departamento Académico de Literatura

Y contó el Pancho:

—Un cura dizqué taba queriendo mucho onde una niña, pero siendo él cura, la niña no lo quería onde él. Y velay quediuun repente murió la niña. Y entón el cura, e tanto que la quería, jué y la desenterró y la llevó onde su casa. Y ay tenía el cuerpo muerto y diuna canilla el cuerpo muerto hizo una quena y tocaba en la quena este yaraví, día y noche, y al lao el cuerpo muerto e la niña... Y velay que puel cariño y tamién po esa música triste, tan triste, se golvió loco... Y la gente e poray que oía el yaraví día y noche, jué a ver po qué tocaba tanto y tan triste, y luencontró al lao del cuerpo muerto, ya podrido e la niña, llorando y tocando. Le hablaron y no respondía ni dejaba e tocar. Taba, pues, loco... Y murió tocando... Tal vez pueo aúllan los perros... Vendrá l'alma el curita al oír su música, yentón los perros aúllan, poque dicen que luacen así al ver las almas... (Ciro Alegría, *Los perros hambrientos*).

La aldea letrada quechua¹ fue una activa configuración entre indígenas y mestizos que accedieron a la escritura y de los criollos letrados bilingües, apareció a esa doble lógica: la de invasión cultural, justificada por la doctrina católica, y dos, por la necesidad de testimoniar la cultura propia. De hecho no fue un evento exclusivamente escritural, sino que estableció nexos con el mundo tradicional de la oralidad andina. Sin embargo, los estudios sobre la literatura

¹ Esta comunicación corresponde a los primeros hallazgos del estudio auspiciado por Instituto de Investigaciones de Humanística de la Facultad de Letras de nuestra casa de estudios: *La literatura de tradición oral en el espacio de la literatura peruana. Hacia una nueva visión de nuestra literatura* (Proyecto N° 010303251). Para una lectura inicial de la propuesta, mi ensayo, "La aldea letrada quechua: La literatura quechua en el espacio de la literatura canónica del siglo XIX" (Espino 2001: 101-114).

quechua no han ido a la par de la lingüística quechua. Hay un atraso significativo. Jesús Lara testimonia dicho desencanto al confirmar que en la literatura canónica no “se manifiesta un formal propósito de averiguar si los idiomas autóctonos fueron o no utilizados por algún escritor de aquellos tiempos. En tal sentido, construyen una historia castellana de América, no una historia americana.” (Lara 1957: 126). Ciertamente, la aldea letrada quechua fue una de las modalidades en que operó el sistema literario quechua y se recreó como espacio comunicacional entre letrado y ágrafo en la vernácula.

En las líneas que siguen propongo indagar sobre el *Manchay puytu*, uno de los textos que se incorpora a la aldea letrada quechua a fines del siglo XVIII e inicios del XIX. Pretendo abordar la relación entre escritura y memoria, es decir, la forma cómo el relato oral es imaginado en la escritura² y cómo estas escrituras, en particular, la quechua, representan al imaginario indígena, es decir, a la palabra oral quechua. De manera que tomaré como referencia las versiones que se elaboraron en la literatura canónica al respecto y las grietas producidas en dicho sistema³. Examinaré las relaciones intertextuales entre tres textos, *La quena* de Juana Manuela Gorriti (1818-92)⁴, *El Manchay puytu* de Ricardo Palma⁵ y el *Manchay puytu*, versión indígena recogida por Jesús Lara.

² Es evidente que el relato circula como tradición oral en nuestros países andinos, pero, al mismo tiempo hay que anotar que el relato tiene una tradición que ha llegado a la gran producción narrativa andina, en *Los petros hambrientos* (1938) de Ciro Alegria, revítese el capítulo I, se describe como yaravi llamado “Manchaupto” y, por la forma como articula la memoria indígena a las estrategias escriturales del boom latinoamericano, la novela *Manchay puytu el amor que quiso ocultar Dios* (1977) de Néstor Taboada Terán.

³ Cuando me refiero a la categoría “literatura canónica”, aludo a las modalidades como una de las representaciones simbólicas en la escritura se hace oficial u oficiosa. Es decir, se toma como referencia para no solo para el mercado, sino que a su vez ingresa en los circuitos institucionales de la disciplina. Se incluye en el currículo de la escuela y se la difunde como signo de aquello que se reconoce como literatura nacional. En buena cuenta estoy recordando la idea del conflicto en el espacio letrado, por lo mismo la necesidad de explorar las disonancias y desarmonías que se producen en el espacio de las representaciones simbólicas de la literatura. Cf. *La literatura peruana: totalidad contradictoria* de Antonio Cornejo Polar, discurso leído en mayo 1982 por su autor en la ceremonia de incorporación a la Academia Peruana de la Lengua, véase: Cornejo Polar, Antonio, *La formación de la tradición literaria* (1987: 175-199).

⁴ Para una lectura crítica de la obra de Juana Manuel Gorriti, véase: Amelia Royo (Comp.), *Juanamanuela, mucho papel* (1999); Cristina Iglesia (Ed.), *El ajuar de la patria* y Mary G. Berg, *Autobiography and Fiction in Juana Manuela Gorriti's Gubi Amaya* (A short version of this was presented at the 1995 meeting of the Latin American Studies Association, September 28-30, 1995) [<http://www.evergreen.loyola.edu/~tward/mujeres/critica/berg-gorriti-gubi.htm>]. Uno de los estudios más sugerentes, sobre *La quena*, es el de Amelia Royo, “La mirada femenina en la formación del imaginario nacional” (1999: 189-203).

⁵ Sigue siendo clásico el estudio de José Miguel Oviedo, *Genio y figura de Ricardo Palma* (Buenos Aires, Editorial Universitaria, 1965).

El análisis del *Manchay puytu* nos lleva inevitablemente a trazar las relaciones existentes entre los textos que se conocen sobre el tema. A las estudiadas por Lara planteó tres proposiciones que intentaré resolverlas. La primera tiene que ver con la tradición oral y la inclusión de una versión andina en los escritos del romanticismo del XIX. La segunda está vinculada a la propia versión poética y las distancias que se abren con relación al mundo lector. Dicho de otro modo, en el ámbito de la recepción moldea un tipo textual que no acepta ser recibido sino es a condición de asumir las formas autorizadas, estas son las que moldean las traducciones que circulan en la época (Lara 1957: 152-153; Espino 1999: 69-70). Conviene detenernos en dos fuentes, de un lado, lo que se anota sobre el texto, y de otro, lo que las propias traducciones están comunicando. En tercer lugar, amerita elaborar una respuesta sobre las formas como la nación se está imaginando en estos textos, lo que quiere decir, que observemos la paternidad del texto o, mejor aun, su condición nacional. Lo que no excluye de hecho, la naturaleza migratoria del texto como realización oral en el XVIII y como apropiación representativa de ciertos segmentos sociales en el XIX al fijarlo e incluirlo una doble tradición, el relato indianista como el incaísta, tanto por peruanos como bolivianos.

1. *La quena*, Juana Manuela Gorriti

Quando circuló *La quena*⁶ de Juana Manuela Gorriti generó la admiración del público lector de entonces, que como recordará J.M. Torres Caicedo, "En 1845, los literatos de Lima, como todos los de la América Latina, leían con encanto una novela de alto mérito, titulada *La quena*. Su autora era la señora Gorriti" (1995: IV, 20). En efecto, *La quena* aparece en la sección Folletín, del *El Comercio* (1851)⁷, luego formará parte de *Sueños y realidades* (Buenos Aires, 1865). Se trata de una novela corta, de aliento romántico. La historia de amor de Rosa y Hernán, y su destino fatal, si bien ésta es la historia central, se elabora una segunda secuencia indianista que nos lleva a la memoria inca y el legado a sus descendientes, consistente en el tesoro inca para la causa emancipadora: "oro destinado á restablecer el trono de nuestros padres, y la antigua gloria de nuestra patria." (36)

⁶ En adelante cito por la edición facsimilar 1995 de Alicia Martorell, que acoge el texto publicado en Buenos Aires, Imprenta de Mayo, 1865. Respeto la escritura de la época (Gorriti 1995: 28-53). Debo los ejemplares a Amalia Royo, quien tuvo la cortesía de enviarme las *Obras completas* de Juana Manuela Gorriti y a quien agradezco.

⁷ Agradezco a Elizabeth Toguchi la información que ha permitido precisar la publicación de "La quena. (Leyenda peruana)", y que fuera dedicada a las limeñas.

No se trata como ha dicho Mary G. Berg de “una historia de amor entre una princesa incaica y un español”.⁸ El relato nos introduce en un punto avanzado de la anécdota, Hernán de Camporeal descubre su ascendencia indígena a Rosa Osorio, hija del oidor, en un contexto sugerido como ambiente de conspiración anticolonial. Luego, el héroe será perseguido y dado por muerto, por lo que Rosa acepta contraer matrimonio con Ramírez. Hernán toma los hábitos, pasado el tiempo, la breve novela de Gorriti, nos remite al encuentro de la pareja inicial en un ritual sagrado, la misa católica cuya suceso moviliza todos los sentimientos y donde los héroes se reconocen (existencia del hombre que ama, la permanencia de amor del Rosa). Hernán trama el reencuentro amoroso con la ayuda de la sabiduría del judío y en la lejanía de Urubamba vivirán. Pero el esposo sella la muerte de aquella mujer. Hernán cumple su palabra, tenerla consigo, aun muerta: toca una música aterradora y desconcertante:

Era una música sublime, cuyos mágicos acentos, ora tiernos y apasionados como el adiós de un amante que se aleja, ora melancólico y doliente como los suspiros de la ausencia, ora sombríos y lúgubres como la voz del de profundis, remedaban, uno á uno, todos los gemidos que el amor ó el dolor pueden arrancar al corazón humano. ¿Era una voz? ¿era un instrumento? Ángel ó demonio, ¿quién era el autor de esa melodía? (52)

Es interesante, en lo que nos toca, reparar en los quiebres del código religioso, de un lado, en virtud del amor, se requebraja el lugar sagrado y su representante terrenal, el cura; puede más el amor, que los vínculos formales e institucionales como el matrimonio. El abandono y ruptura de los votos de castidad aquí sugiere la ruptura del modelo de creencia, más todavía tratándose de una liberal como resulta Gorriti. Este quiebre está vinculado a otro, a la profanación de la muerte. La actitud escatológica del héroe hace pensar en un acto irreverente contra la noción de la vida y el respeto a los rituales cristianos, por lo que *La quena* queda asociada a la locura como elemento explicativo. En realidad, la desacralización de la muerte al retirar el cadáver de Rosa a un lugar no autorizado con lo que Hernán cumple su promesa el amante, expresa los límites de aceptabilidad de la sociedad. En estas circunstancias se inventa una

⁸ Cf. Mary G. BERG, *Juana Manuel Gorriti: narradora de su época (Argentina 1818-1892)*, [<http://www.evergreen.loyola.edu/~tward/mujeres/critica/berg-gorriti.htm>]

melodía que a su vez perenniza a un objeto inerte, es decir, alguien que no escucha en ese escenario escalofriante:

Nada mas plácidamente bello que el grupo que formaban, la mujer vestida de blanco como la virgen que sube al lecho nupcial y el hombre que puesto á sus pies y alzando hacia ella sus tan hermosos y apasionados ojos, parecía dirigirla todas la notas de aquella celeste armonía. Pero si algún ser viviente hubiera podido penetrar en ese sitio y mirar de cerca aquel grupo, habría sentido erizarse los cabellos sobre su cabeza y hubiera huido espantado; porque la larga cabellera de aquella mujer tenía una aridez metálica; sus manos de forma tan bella, estaban secas; aquella alba túnica era un sudario; el rostro que el joven contemplaba, había recibido hacia largo tiempo el horrible sello de la muerte, y el instrumento mismo cuya voz tenía una tan divina melodía, era un despojo de la tumba, era el fémur de aquel esqueleto. (53)

Así, el amante asume una relación traumática, mejor aún: tétrica y socialmente descalificada. Si bien es un cuerpo que se desea hacer trascender, su materialidad no alcanza transgredir la lógica del tiempo (salvo la distancia que puede engañar al observador, “mujer vestida de blanco como la virgen que sube al lecho nupcial”; pero si éste mira de cerca “habría sentido erizarse los cabellos sobre su cabeza y hubiera huido espantado”). El fracaso del cuerpo significa en el triunfo estético de una melodía que se vincula a la tradición oral y se incorpora a la invención de un nuevo objeto forma final, en que se procura la trascendencia y la promesa del amante, y que replica su continuidad no en la escritura, sino en el habla.

Este doble ejercicio de ruptura con los modelos de convivencia constituyen en el plano simbólico un ingrediente crítico del tránsito de la sociedad colonial a la republicana. La invención de un mito de transición y la creación de un objeto identitario que conocemos como *Manchay puytu* que desde la escritura se inventa, esta vez, a fines de la colonia, vinculada a la aventura indianista y a la novela romántica, que en el plano de la escritura y el poseionamiento de la escritura femenina remite a lo que Amelia Royo ha señalado, con lucidez, sobre la coincidencia de un discurso narrativo con un discurso de la nación inspirado en la Ilustración (cf. 1999: 194-198), que en el nivel de la escritura lo asocia a la unidad de la familia que “opera como reservorio de los ideales nacionales le cupo a las matronas del siglo constitutivo un protagonismo comparable a la del soldado” (Royo 1999: 192), es decir, para Juana Manuela la escritura será tomada “como un deber casi

patriótico”⁹. La memoria de ese amor fatídico se incorpora a la tradición con la invención de un objeto identitario llamado quena. Esto nos sugiere que la incorporación del lexema *quena* sería un indicador más de la creación del relato tradicional a fines de la colonia e inicios del periodo emancipador. Toda vez que se trataría de la incorporación de una frase quechua en el castellano. Los diccionarios morales, no registran el término; lo consignan como “*Pingollo*. Flauta o gayta” (Santo Tomás 338-9) y “*Pincullu*. Todo género de flauta.” (González Holguín 286) En realidad se trataría de una distorsión lingüística, el término de procedencia, registrado en 1892, sería “*Llaquina*. Apesumbrarse; tener pena; afligirse. Deplorar algún suceso infausto” (Cordero 1992: 59). Sobre este lexema los clásicos anotan lo siguiente: “*Llaquic*, o *llaquicoe*... apasionado, triste.// *Llaquichic*... atormentado.// *Llaquicoe*... melancólico o triste.” (Santo Tomás 308) y “*Llaquini*, o *llaquicuni*, o *llaquihuanmi*. Tener pena, o pesar, o sentimiento.” (González Holguín 221). *Llaquina* se castellaniza (*llaquina* > *lla quina* > *la quena*)¹⁰, se trueca en término andino incorporado en la tradición narrativa local:

El viajero distingue apenas el sitio que ocupó en la árida llanura, por algunas ruinas ennegrecidas por las lluvias y los helados vientos de la cordillera. Pero ni los años, ni los omnipotentes rayos del Vaticano han podido borrar la memoria del amor infortunado y del extraño duelo del cura Camporeal, cuyos gemidos repite eternamente durante el silencio de las noches, en lo hondo de nuestros valles y en las plazas y ciudades la voz del instrumento que él consagró a su dolor, y al que los hijos del Perú dieron el nombre de Quena, palabra que en la quechua antigua significa: pena de amor.” (53)

«Jorge Puccinelli Converso»

El relato, según la novela, persiste en el tiempo, en esa mezcla de realismo y fantasía que nos acostumbra Juana Manuela Gorriti. El *manchay puytu*, se postula como una creación romántica, que circula en el ambiente rural (“ni los años, ni los omnipotentes rayos del Vaticano han podido borrar la memoria del amor infortunado”, “cuyos gemidos repite eternamente”), y constituye una invención escritural vinculada a la tradición oral y por su condición de novela indianista a caballo entre el relato indianista y la novela romántica.

⁹ Cf. “La caja de sorpresas. Notas sobre biografía y autobiografía en Juana Manuela Gorriti” de Cristina Iglesia en *El ajuar de la patria*, p. 37.

¹⁰ Para el *Diccionario* de la Real Academia Española, *quena* procede “(Del quechua kkhéna)”. Luego indica, “1. f. Flauta aborigen del Altiplano, construida tradicionalmente con caña, hueso o barro. Mide unos 50 cm de longitud y se caracteriza por su escotadura en forma de U con el borde anterior afilado.”

2. *Ecos incaístas, Palma*

Ricardo Palma publica en la cuarta serie de *Tradiciones peruanas* (1877), "El manchay puito"¹¹. La narración asume la vocación de la conseja, propia de Palma y, a la vez, su condición decimonónica, acerca al público lector elementos exóticos esperables en un relato romántico de factura tradicional y por cierto nos recuerda a *La quena* de Juana Manuela Gorriti, que muy bien conocía el autor. Como narración sitúa el evento en Cuzco, se infiere de la tradición que el cura de Yaquinahua, don Gaspar de Angulo y Valdívieso (doctrina de Andaray, diócesis de Cuzco), "buen pastor", cuya reputación de "sabio iba a la par de su moralidad", eclesiástico a quien "el obispo y su Cabildo no desperdiciaban ocasión de consultarlo en los casos difíciles, y su dictamen era casi siempre acatado". Esta santidad, de la que sentían orgullosos los parroquianos, se vio interferida por la aparición de la joven Anita Sielles, prototipo del romanticismo:

Una linda muchacha de veinte pascuas muy floridas, con una boquita como un azucarrillo y unos ojos como el lucero del alba, y una sonrisita de Gloria in excelsis Deo, y una cintura cenceña, y un pieccecito como el de la emperatriz de la Gran China, y un todo más revolucionario que el Congreso, se atravesó en el camino de doctor Angulo, y desde ese instante anduvo con la cabeza a pájaros y hecho un memo. Anita Sielles, que así se llamaba la doncella, lo traja hechizado. (335)

Biblioteca de Letras

No tenemos ningún indicio para indicar procedencia indígena a la joven Anita. Se inicia un romance tórrido que afecta radicalmente la vida del sacerdote. Luego de seis meses de convivencia —"la muchacha abandonó una noche el hogar materno y fuese a hacer las delicias de la casa parroquial" (335)—, el cura tiene que viajar para efectuar la venta de un fundo que tiene en Arequipa, en cuya ausencia su amada se enferma y muere. Según la tradición de Palma, Gaspar tiene noticias de Anita, a dos días de su llegada, por una nota que le alcanza un indio: "*¡Ven! El cielo o el infierno quieren separarnos. Mi alma está triste y mi cuerpo desfallece. ¡Me muero! ¡Ven, amado mio! Tengo sed de un último beso*" (336). El clérigo Angulo retorna cuando ya su amada "había sido sepultada en la iglesia." (336) En la noche Gaspar exhuma el cuerpo de Anita y la

¹¹ PALMA, Ricardo. *Tradiciones. Cuarta Serie*. Lima, Benito Gil, 1877. Utilizo la edición de 1932, dirigida por Angélica Palma. "El manchay-puito" (Palma 1932: I, 334-338) está dirigida "(A la señora Mercedes Cabello de Carbonera)".

viste como si ésta estuviese viva. Junto con este ritual aparece la quena que entona el yaraví:

Después tomó su quena, ese instrumento misterioso al que mi amigo el poeta Manuel Castillo llamaba:

Flauta sublime de una voz extraña
que llena el corazón de marga pena,

la colocó dentro de un cántaro y la hizo producir sonidos lúgubres, verdaderos ecos de una angustia sin nombre e infinita. Luego, acompañado de esas armonías indefinibles, solemnemente tristes, improvisó el yaraví que el pueblo del Cuzco conoce con el nombre de Manchay–Puito (infierno aterrador). (337)

Luego, el cura Gaspar será encontrado agónico abrazado del cadáver de Ana. El buen pastor, canta y toca una música desconcertante, pues “contiene versos nacidos de una alma desesperada hasta la impiedad, versos que estremecen por los arrebatos de la pasión y que escandalizan por la desnudez de las imágenes. Hay en ese yaraví todas las gradaciones del amor más delicado y todas las extravagancias del sensualismo más grosero.” (337). La tradición de Palma concluye con lo siguiente:

Tal es la popularísima tradición.

La Iglesia fulminó excomunión mayor contra los que cantasen el Manchay–puito o tocasen quena dentro de un cántaro.

Esta prohibición es hoy mismo respetada por los indios del Cuzco, que por ningún tesoro de la tierra consentiría en dar el alma al demonio. (338)

Situado el relato a fines del periodo colonial, en el siglo XVIII, la tradición de Palma, en efecto, acusa la invención hispana y sugerirse el triunfo de la guerra civilizadora, me refiero a la hegemonía de la Iglesia en el mundo indígena, por eso, según la tradición, los indios hacen suya la prohibición de la Iglesia. De otro lado, habría que observar dos elementos que se configuran en la anécdota de este relato. Uno, se trata de la fricción entre fe y amor, entre castidad y voluptuosidad; lo que sugiere que el héroe cultural aceptado como tal, sucumbe frente a la frente al cuerpo y vida cotidiana, porque desoye toda la normativa. Así el sujeto eclesiástico, se convierte en un sujeto integrado a la comunidad civil. Dos, el proyecto de relato, además de presentarnos a la mujer fatal, anota un detalle poco común en la época. En los lances del amor, el varón rapta a la mujer, se rapta a la amada, no al revés. Esto sugiere, un desorden en el ambiente referido para el sujeto femenino,

que asume un rol activo (“la muchacha abandonó una noche el hogar materno”), cuyo protagonismo impone respecto a la fe, aunque es más bien objeto de deseo. Anita “hace las delicias de la casa parroquial”. El universo del relato es básicamente hispano y la verosimilitud, respecto al texto yaraví está sugerido por la destreza en la escritura musical que anota la tradición. La que recoge en castellano y en el apunte de Ricardo Palma hay reminiscencias del Inca Garcilaso: “He aquí dos de sus estrofas, que traducimos del quichua, sin alcanzar, por supuesto, a darlas el sentimiento que las presta la índole de aquella lengua, en la que el poeta o *haravicu* desconoce la música del consonante o asonante, hallando la armonía en sólo el eufonismo de las palabras”. Sólo un verso se transcribe en quechua, acaso una alteración, “*Manchay-puito hampuy nihuay*”¹². De allí se pasa a los indígenas timoratos, pues no cantan el yaraví ni lo tocan en un cántaro, aunque es una versión “popularísima”.

3. Lara, invención indígena

Lara propone discutir la procedencia boliviana del *manchay puytu*¹³. Jesús Lara no estudia *La queña*, por eso, me he detenido en dicha versión. El quechuista cochabambino pone en discusión la ascendencia peruana re-frenda por la tradición de Ricardo Palma. En *La poesía quechua* (1947) explica que la parla popular construye la ascendencia indígena de los protagonistas, y por extensión de la tradición oral (Lara 1947:128-131), él califica como “uno de los poemas más bellos en los que conocemos compuesto en quechua y le corresponde un sitio eminente en la poesía colonial” (127). La versión que consigna fue escuchada por el autor “varias veces en diversos puntos de los valles de Cochabamba y que es la misma que constaba el doctor Ismael Vásquez” (128) y la asocia al texto poético *Manchay puito* que transcribe en su libro.

¹² Conviene anotar que este es el único verso que anota en quechua: “*Manchay-puito hampuy niway*”. Normatización: *Mancha-y puyto hampu-y niwa-y / temor. Adentro. Vuelve. Caña*”. El temor que viene de esa caña adentro.

¹³ Cuando Acisclo Villarán publica el “*Manchay puito*”, yaraví recogido por Gorriti, coinciden en notificarnos que el texto proviene de Bolivia “El yaraví que publicamos a continuación [...] lo debemos a la amabilidad de nuestra mejor amiga y colaboradora, la célebre novelista americana señora Juana Manuela Gorriti, quien en su dilatada residencia en Bolivia, lo obtuvo entre otras preciosas composiciones de igual género y que publicaremos también.” (Villarán 1872-1873: 407).

Un indio de Chayanta, admitido para el sacerdocio católico, con actitudes para la poesía y la música, entregado a la vida clerical, cura respetado al fin, que “como premio a sus virtudes excepcionales fue destinado a la Iglesia Matriz de la Villa Imperial”. Como sacerdote no tiene parientes en Potosí, de manera que era “atendido por una sirvienta india, joven y linda”, de la que se enamora y con quien convive. Un día, por orden de sus superiores, viaja a Lima. En ausencia del cura, la joven india será rechazada y repudiada por criollos e indígenas. El retorno del cura de Chayanta se hizo esperar, la soledad lacera intensamente a la joven amante hasta herirla de muerte. Ella será enterrada en el cementerio común. A su retorno el cura la visita todos los días hasta abandonar sus obligaciones, apasionado como estaba, busca desenterrar a su amada pero el alba lo alcanza y sólo logra separarle un hueso:

La tibia fue luego convertida en quena. En ella tocaba el cura un yaraví que él mismo había compuesto, y no tocaba otra cosa, cuando no cantaba los versos que había escrito para aquella música. (129).

Esta versión es conocida como el *Manchay puytu* (cf. Lara: 180-181), música triste y desoladora, intensificada hasta la locura: “Allí donde encontraba un cántaro, lo utilizaba como una caja de amplificación para su quena y tocaba su yaraví. Resultaba un lamento lúgubre, casi pavoroso, síntesis profundamente expresiva de la angustia secular de la raza” (139). Tolerado en silencio por la gente de la Villa Imperial, una “mañana corrió” -anota Lara- “la noticia de que el cadáver del cura loco había sido encontrado en descomposición en su casa” (139).

«Jorge Puccinelli Converso»

4. Redes textuales

Ciertamente, las versiones examinadas comparten varios motivos. El romance entre un cura y una joven, la profanación de la muerte, la invención de una canción y la creación de un objeto musical. En términos temporales *La quena* de Juana Manuela es la primera versión que circula en la ciudad letrada como parte de la literatura indianista que ésta promueve y a la vez, como ejercicio de empoderamiento en la escritura por las mujeres en el siglo XIX. Los contextos en que se elaboran los relatos ponen en evidencia diversas lecturas de la constitución de las naciones andinas. Los relatos de Gorriti y Lara se acercan a la idea de la nación, mientras que el relato de Palma, al ensueño colonial. Los dos primeros textos configuran sujetos de arraigo indígena (prestigiado, el primer caso, por la ascendencia Inca del protagonista; en el tercer caso, simplemente, la condición indígena de ambos personajes). *La quena* se

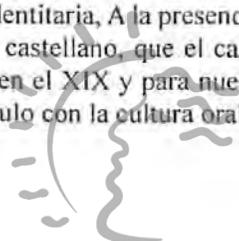
ubica en los episodios iniciales del XIX, es decir, en plena guerra emancipadora, el héroe es un patriota que al ser rechazado, opta por convertirse en sacerdote y a su retorno, se vuelve a encontrar con su amada en plena iglesia. *El Manchay puito* de Palma lo sitúa el tiempo colonial, tal como suele hacer con la mayoría de sus textos, al ejecutarlo de ese modo, queda claro que la historia corresponde a un idilio que se aproxima a la conseja popular. Esta conseja, esta tradición señala un territorio, este espacio, tiene como escenario el Cuzco (Yaquinahua), la declaración tiene que ver con la tradición cuzqueña. Esto mismo tiene su correlato en los lugares que configuran la procedencia andina de la memoria del relato, Urubamba y Potosí en las versiones de Gorriti y Lara.

Los héroes son todos curas, aunque en el caso de la Gorriti y Lara se trata de un mestizo, por vía de la decepción, y la de un indio, que se asume el voto del sacerdocio. Si bien comparten la ruptura del voto de castidad, simultáneamente se asocian a la necrofilia (objeto sin trascendencia), los textos postulan la creación de una canción (yaraví) y de un objeto que trasciende el cuerpo (quena). En los tres casos se trata de una melodía triste y aterradora, que confirma su condición indígena en su ejecución a través de una quena. El instrumento de realización tiene una carga exótica y escatológica, se trata de un hueso humano. Yaraví y quena evocan el mundo de la cultura oral quechua, universo que, al fin y al cabo, pervive como memoria inscrita en el cancionero popular y como objeto musical vernáculo.

Sin embargo, tal cercanía nos invita a indagar sobre la sanción en el texto. Esta no se produce en los términos andinos, sino más bien desde el registro idolátrico, tal como lo hace ver Ricardo Palma. Los relatos, en tanto ficción, admiten socialmente el romance y la convivencia del cura con una joven, en buena cuenta, aceptan lo sucedido como un quiebre más en la sociedad de la época. Esta ausencia de sanción nos lleva a postular que el relato se ubica a fines de XVIII y comienzos del XIX pues, para entonces, podemos registrar en el imaginario andino la aparición de un personaje mítico. Por eso, si leemos los relatos desde la percepción indígena la relación que instala el cura será considerado acto incestuoso, que altera las normas de convivencia, de allí que, cura y amada, se convierten en sujetos de sanción. Entraña una sanción simbólica, pues quedan fuera de la cultura. De manera que pueden ser identificados como *qarqacha* (Ansión 1987: 153-158) o *mula cabriosa* (Espinosa 1999: 61). Está sanción, vinculada a su vez a la creación de la tradición andina, recuerda al bestiario del medioevo, a los probables animales imaginarios en que se convierten los curas y sus amantes que son incursos en situaciones no aceptadas socialmente. "El personaje del *qarqacha* está generalmente ligado al incesto.

Son personas que tienen relaciones sexuales entre hermanos y hermana, padre e hija, madre e hijo, compadres, primos, tío y sobrina, padrino y ahijada y otros parientes cercanos. Puede también ser el cura que tiene relaciones con su sirvienta.” (Ansión 1987: 153) La muerte del cura, esa una muerte también asociada, a este personaje andino, pues “Los qarqacha son considerados normalmente como condenado de ‘esta vida’, personas castigadas por Dios durante su vida, y que en la noche se transforma en animal y asustan a la gente.” (idem) Su condición, adicionalmente, apela a un sonido aterrador qar-qar-qar que acaso podemos imaginar como música tremebunda la que produce la quena.

Finalmente, postulamos que estas narrativas se asocian a un relato que se escuchó a fines del siglo XVIII e inicios del XIX y cuya interpretación deriva a la presencia indígena en la escritura. Aunque las estrategias narrativas se desplazan para proponernos su proximidad con la cultura oral quechua, tras ella se advierte su procedencia la presencia de un debate, el de la nación que esta codificada en la cuestión identitaria. A la presencia de la aldea letrada quechua traducida a la escritura en castellano, que el caso boliviano, será parte de la invención de las naciones en el XIX y para nuestro tiempo, afirmación de su condición andina y su vínculo con la cultura oral quechua.



Biblioteca de Letras
«Jorge Puccinelli Converso»

BIBLIOGRAFÍA

- ANSIÓN, Juan. *Desde el rincón de los muertos*. El pensamiento mítico en Ayacucho. Lima, Grupo de Estudios para el Desarrollo (GREDES), 1987.
- CORDERO, Luis. *Diccionario quechua-castellano y castellano-quechua*. Nota introductoria de Ruth Moya; dibujos de Eduardo Kingman. Quito, Proyecto Educación Bilingüe Intercultural, Corporación Editora Nacional; 1992. Universidad Andina Simón Bolívar,
- ESPINO RELUCÉ, Gonzalo. "El discurso de la literatura del siglo XIX (Una proclama de 1882) en *Ciudad Letrada*, revista mensual de literatura y arte, No. 17. Huancayo, 15 marzo de 2002, pp. 2-5.
- . "La aldea letrada quechua: La literatura quechua en el espacio de la literatura canónica del siglo XIX" en *Escritura y Pensamiento*, revista del Instituto de Investigaciones Humanísticas, Año IV, No. 8, 2001, Lima, pp. 101-114.
- . *Imágenes de la inclusión andina*. Literatura peruana del XIX. Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Instituto de Investigaciones Humanísticas, 1999.
- ESPINOSA APOLO, Manuel. *Duendes, aparecidos, moradas encantadas y otras maravillas*. Diccionario popular de la comunidad mestiza ecuatoriana. Quito, Taller de Estudios Andinos, 1999.
- GORRITI, Juana Manuela. *La quena*. Salta, Fundación del Banco del Noroeste, 1995, pp. 28-53 (*Obras Completas*, t. IV).
- GONZÁLEZ HOLGUÍN, Diego. *Vocabulario de la Lengua General de todo el Perú llamada Lengua Qquichua o del Inca*. 1608. 3a. ed. edición y prólogo de Raúl Porras Barrenechea. Lima, UNMSM, 1989.
- IGLESIA, Cristina (comp.). *El ajuar de la patria*. Ensayos críticos sobre Juana Manuela Gorriti. Buenos Aires, Feminaria Editora, 1993.

- ORTIZ FERNÁNDEZ, Carolina. *La letra y los cuerpos subyugados. Heterogeneidad, colonialidad y subalternidad en cuatro novelas latinoamericanas*. Quito, Universidad Andina Simón Bolívar, 1999.
- OVIEDO, José Miguel. *Genio y figura de Ricardo Palma*. Buenos Aires, Editorial Universitaria, 1965.
- PALMA, Ricardo. "El manchay-puito", *Tradiciones peruanas*, 1932; Madrid-Barcelona, Espasa-Calpe, 1932, t. II: 334-338.
- ROYO, Amelia (Comp.). *Juanamauela, mucho papel*. Algunas lecturas críticas de textos de Juana Manuela Gorriti. Salta, Ediciones del Robledal, 1999.
- SANTO TOMÁS, Fray Domingo. *Lexicón o vocabulario de la lengua general del Perú* (1560). Ed. facsimilar de Raúl Porras Barrenechea. Lima, Universidad Nacional mayor de San Marcos, 1951.
- VILLARÁN, Acisclo. "La poesía en el Imperio de los incas". *El Correo del Perú*, Lima, 1872-1873.
- VILLAVICENCIO, Maritza. *Del silencio a la palabra*. Mujeres peruana en los siglos XIX-XX. Lima, Flora Tristán, 1992.

Biblioteca de Letras
«Jorge Puccinelli Converso»

La crónica modernista y su realización en *Viendo pasar las cosas*

ESTHER ESPINOZA ESPINOZA
Departamento Académico de Literatura

Me propongo hacer una primera aproximación al análisis del contenido de la columna "Viendo pasar las cosas" que Enrique Carrillo (Cabotín) publicara en varios magazines y diarios de Lima, entre los años 1904 a 1916.

En primer lugar abordaré algunos tópicos importantes para comprender la práctica modernista de escribir crónicas, como el concepto de tiempo, tradición, modernidad. En segundo lugar trataré de explicar el porqué la crónica de Carrillo se manifiesta en forma mixta y multiforme, sin que predomine un modelo genérico. Finalmente comentaré algunas de las crónicas más importantes que ofrecen un panorama inicial de la obra cronística del autor. Al respecto, la publicación de sus crónicas en libro corresponde a una edición de 1957 que él mismo preparó. Todas las citas que extraigo son de ese texto aunque hago referencia, como se verá, a parte de su obra que no fue publicada en libro.

Biblioteca de Letras

Enrique Carrillo es, al decir de la crítica, uno de los escritores de principio de siglo que demuestra gran destreza en el manejo del lenguaje, así lo confirma su producción tanto en poesía, como en novela o crónica. Desempeñó varios cargos diplomáticos, fue cronista de afamados periódicos limeños, viajero y poeta.

En el horizonte que fijan tanto Martí como Gómez Carrillo, el uno reflexivo y lúcido siempre urgido por su conciencia intelectual y política, el otro a la búsqueda de realidades estéticas, Carrillo parecería más cercano al segundo, su estilo es ligero, sin complicaciones ideológicas y convocando más bien al divertimento que al análisis. Cree entender en ésta, la única forma de dirigirse al lector limeño.

I. Lima para los limeños

La crónica modernista es el género que exhibe con mayor agudeza el concepto de tiempo para la estética de la época. La memoria vuelve estética la

vida. La representación del pasado en el presente y la coexistencia de ambos en la crónica, el tono nostálgico sacralizador del entorno perdido pero a la vez celebratorio de los adelantos modernos. Así lo expresa Carrillo en un poema de su poemario *Ápice*:

*No dejaron dolorosas
lecturas huellas en mi mente
por saber que felizmente,
"las espinas tienen rosas".*

*Y, viendo pasar las cosas
con mi miopía sonriente,
transformo el presente en fuente
de remembranzas dichasas.*

*Corre el tiempo y soy el mismo.
Enfermo de pirronismo,
vivo en la sombra feliz,
y así, "dilettante" obscuro,
soy un nieto de Epicuro
que ha pasado por París.*



Al decir de Aníbal González, el medio periodístico reproducía en su estructura esa realidad fragmentada que a principios del siglo XX representa la ciudad. La crónica es tal vez la esencia de esa fragmentación. En "Viendo pasar las cosas" advertimos una tendencia a la versatilidad propia del género pero hasta cierto punto agudizada por los requerimientos del escritor. Las crónicas de Carrillo van a representar las contradicciones de la realidad que pugna por el futuro, el disloque entre las franjas más adelantadas del medio intelectual y su entorno aldeano y tradicional, de esta forma la columna va a diversificar su capacidad de adaptación no sólo a los gustos de un público que leía la revista Actualidades, en los mejores salones de Lima, sino también a las exigencias de la propia conciencia estética e intelectual del autor que le impelía la necesidad de representar una imagen especular que pusiese en relieve los defectos del estancamiento y del atraso pero, como en toda mirada modernista, buscaba sensaciones, artificialidad, belleza, exotismo.

Se ha afirmado ya que la relación contradictoria de modernidad-tradición se evidencia fundamentalmente en el modernismo bajo un doble sentimiento de sacralización de la ciudad pasada y exigencias de modernidad para la ciudad

futura. En esas coordenadas se mueve la imagen de ciudad que se desprende de la columna de Carrillo. En efecto, su pensamiento frente al progreso dista mucho de ser homogéneo o categórico.

II. *Viendo pasar las cosas: una crónica mixta*

El cronista hispanoamericano lector e intérprete de los adelantos de la modernidad cosmopolita, fija por lo general su centro de operaciones en París, y desde allí escribe sobre una realidad reinventada y exótica. De igual forma la vocación viajera de los escritores modernistas, su vinculación frecuente con el mundo diplomático y su labor periodística los hicieron testigos privilegiados de su época. La literatura de viajes y la crónica tienen en común el desarrollo de la capacidad de observación y la recuperación en el presente de un pasado que revive y coexiste con la actualidad. A menudo, como afirma Aníbal Gonzáles, el viaje referido es también un viaje interior de revisión y conversión internas. Este tópico Carrillo lo utilizará más bien en su novela *Cartas de un turista*. Pero el relato de viajes alterna la representación de un espacio, a menudo desconocido, frente al cual el cronista debe hacer continuas admoniciones a su interlocutor para que comprenda el alcance de lo dicho o descrito. La imagen del cronista modernista es que sirvió de intermediario y traductor de los adelantos de la modernidad para un público que exigía modernización pero que a su vez desconfiaba de sus alcances.

Carrillo ha viajado por las principales capitales del mundo moderno pero su centro de operaciones está en Lima y desde allí escribe sus crónicas, para un público local y sobre asuntos locales. Hay que decir que en los periódicos y revistas donde publicó su columna no faltaba la crónica clásica, importada de los centros cosmopolitas, a cargo de colaboradores extranjeros o peruanos (Gómez Carrillo o García Calderón). Carrillo sin embargo restringió su campo visual al espacio local, y a ello se debe principalmente la búsqueda deliberada de transmitir en diferentes formas sus crónicas. La crónica modernista, multiforme y heterogénea se expresa en comentarios, reflexiones sobre hechos muy circunstanciales, notas sociales, relatos, remembranzas nostálgicas, todo cabe en la crónica versátil, moldeada según el ánimo del caprichoso autor. También cabe el silencio antojadizo: al cabo de varias semanas de no publicar su columna escribe una crónica en la que simplemente se excusa por su falta de ganas, el genio creador, dice, no anda siempre acorde con las exigencias del trabajo, los horarios y los plazos de la vida moderna.

Agreguemos a las variantes ya mencionadas los perfiles de personajes cotidianos, de costumbres y paisajes citadinos, y sus notas culturales. Esta variedad discursiva de la crónica obedece a la forma canónica en que se comporta en Latinoamérica el género, pero ello no es óbice para no advertir el alto grado de heterogeneidad de la crónica de Carrillo. Sus motivaciones desde nuestro punto de vista son las siguientes:

- a) Ya que el espacio referencial es Lima re-presentada para los limeños, el autor aplicó el salto de una a otra estrategia discursiva como fórmula variable que impusiera un efecto de versatilidad a la columna.
- b) Como corolario de lo anterior el “no aburrir”, tan presente como criterio en su escritura en atención a un público virtual mayoritariamente femenino, es otra de las razones de este procedimiento.
- c) Un apego a lo estrictamente anímico que pretendía expresar las motivaciones personales (incluso antojadizas) que se manifestaban en las caprichosas formas de la crónica, como una muestra más de la capacidad de adaptación del género a los temperamentos de su autor.

Al respecto Luis Alberto Sánchez afirma:

Es el género más inequívocamente trabajado y logrado por los modernistas. [...] La crónica es como el cuaderno de bitácora de una generación de perpetuos nautas. Desde luego sería impropio catalogar todas las crónicas dentro de un solo clasificador. Las hay de todos los tipos y niveles. La periodístico política, la periodístico literaria, la estrictamente literaria, la costumbrista taurina, la panfletaria, etc. Hasta podría afirmarse que no existe la crónica sino los cronistas. (Sánchez 1981, IV: 1193).

La constante sin embargo es la relación permanente con un referente real frente al cual el cronista se va a situar desde distinto puntos de vista, ocasionalmente como un testigo de los hechos, o tras veces como un comentarista de la realidad o un recreador de la misma. En la práctica martiana de la crónica, podemos observar incluso el recurso de “voltar la noticia”, gran parte de las crónicas de Martí se basan en noticias aparecidas en diarios, las cuales él ampliaba, “traducía” para un lector latinoamericano y les daba otro contexto. En Carrillo, el tono a veces es cáustico, irónico y hasta enérgico, las más de las veces es condescendiente y tolerante. Tal como afirma en su crónica:

En el alma compleja de Fulano y de casi todos los fulanos del Perú, hace menos mella el ataque brutal y grosero que la sátira ligera y sutil. Un latigazo no levanta roncha en ellas, pero un alfilerazo las encona.
(Carrillo: 1957)

El medio limeño que es su punto referencial, dista mucho de parecerse a esos modernos estilos de vida, a los goces ciudadanos artificiales y encantadores. La vida limeña es, al decir del cronista, insípida y monótona, de escasa vida cultural, de un reducido medio apenas abierto al cambio e impotente ante el peso de las tradiciones. La juventud no es renovadora, no representa esa fuerza idealista que apuntala los cambios que se avecinan, los jóvenes representados en sus crónicas son irresolutos, tímidos para el amor, de un comportamiento que alarga la adolescencia hasta bien pasados los veinte años, las jovencitas suelen parecerse muy pronto a sus madres, religiosas, timoratas, no se desprenden del yugo familiar.

El tranvía eléctrico puede ser tan dañino que terminará por traer abajo un personaje limeño como las viejas, en su mayoría beatas, verdaderos relicarios de refranes, dichos o remedios para toda enfermedad, que dejará de tener razón en la "flamante ciudad del siglo XX". Resulta insólita esta queja teniendo en cuenta que el autor califica de insípida a la vida limeña, o señala por otro lado que el nuevo siglo traerá ventajas tales como darle a la mujeres el papel que se merecen en la sociedad.

Biblioteca de Letras

En la crónica "Las sorpresas de un turista" nos refiere que había servido de cicerone a un amigo francés, escultor, quien le pidió que le enseñara los monumentos de la ciudad. El recorrido comenzó por la Plaza Dos de Mayo donde en aquel entonces figuraba una estatua conmemorativa a dicha batalla naval librada contra España, el héroe peruano José Gálvez estaba representado yaciendo en tierra. Luego en la Plaza San Agustín observaron la estatua en honor del director de la Escuela de Minas, de nacionalidad polaca, refiere el cronista a su amigo francés, luego en la Plaza San Martín, la estatua del libertador, argentino, en el paseo Colón la del descubridor de América y finalmente en la Plaza Bolívar, la estatua del libertador, venezolano. Este paseo le hace decir al francés:

He visto en sus plazas y jardines, estatuas de polacos, argentinos, italianos, etc., y sólo las de dos peruanos, que están para más señas el uno cayéndose y el otro tendido. Me complazco en conocer que son ustedes hospitalarios y agradecidos; pero me resisto a creer que para rendir tributo de honra a la

virtud, al saber y al valor, necesitan ir Uds. a buscarlos al extranjero. ¿Será posible que un país de historia tan nutrida y civilización tan antigua no cuente con una galería de hombres ilustres? ¿Cómo no se les ha ocurrido por ejemplo glorificar al par del Libertador y el Proclamador, al fundador de la dinastía incaica, o a ese engañado príncipe a quien los españoles victimaron en Cajamarca? ¿No han tenido ustedes grandes capitanes, hombres de estado, literatos, artistas, sabios? (Carrillo 1957: 59).

A lo cual Cabotín responderá afirmativamente y pasará a explicar cómo en varias oportunidades se ordenó suscripciones públicas para levantar estatuas a diferentes personalidades pero que hasta ahora no se sabía nada de las estatuas ni del dinero de los aportantes. De esta manera irónica y ligera, Carrillo da lugar a la crítica de costumbres, las manías extranjerizantes y la viveza criolla.

III. La mujer limeña

Del medio limitado que es Lima y del cual, con gran esfuerzo logra Carrillo extraer sus temas acordes con la actitud estética de la época, tal vez el personaje del que saque mejor provecho es el de la mujer. Como se sabe para los modernistas la mujer tenía que ser de una belleza diabólica, sobrenatural, en sus historias dan cabida tanto a la mujer frágil y pura como a la *femme fatal*. El resultado siempre es el mismo. El amante queda devastado por el poder de este personaje. Dicho prototipo en el que podemos reconocer rasgos románticos no está atravesado por problemas morales como los personajes femeninos del realismo, la mujer para los modernistas es un símbolo estético más, aunque su densidad psicológica es mayor y más compleja, participa de las mismas condiciones de los objetos admirados por los modernistas, artificialidad y suntuosidad.

En su crónica "Un día en la vida de una limeña" el autor nos refiere que la revista francesa *Lectures pour Tous* ha publicado en sus últimos números una serie de artículos en los que se describe la vida de las matronas romanas, o de las damas más ligeras de costumbres del segundo imperio, dándose minuciosos detalles acerca de la distribución que día a día hacían ellas de su tiempo. Con esta motivación Carrillo hace lo propio con las limeñas y se dedica, según propia confesión, a no perderlas de vista en ningún punto y a ninguna hora, armonizando el paso con su andar gracioso, de tarde o noche, de regreso de la tertulia o del teatro y volverá a la redacción a plasmar lo escrito. He ahí una descripción somera sobre su actividad, el cronista va al hecho como un reportero gráfico hoy en día y regresa con la imagen fresca y en palabras,

La limeña, según su observación, se levanta tarde, a las nueve, viste de oscuro y se va al templo por amor divino pero también por moda. Las espía en la plazuela de la Iglesia después de los oficios religiosos y observa como de piadosa y recogida se transforma en una maliciosa criatura, y encarna algo que es la esencia de su alma:

[...] “extracto de todas las picardías, que se llama lisura y que no es por cierto, ni el charme francés, ni el humor británico, ni la sal andaluza. Es un modo de ser chispeante y ligero y que no alcanza nunca a ser pesado ni malévolo y que en las mismas heridas que causa, burla burlando, sabe poner al propio tiempo el bálsamo que cura y cicatriza [...]. Rindamos homenaje a la vieja y eternamente joven lisura limeña, flor de frivolidad y de alegría.” [...] (Carrillo 1957: 27).

Pero no solamente habla de las mujeres solteras en quienes ve advertir la sensualidad y la frivolidad tradicional y renovada, sino también de las casadas en quienes verá no el ideal de la sumisión y la entrega a los fines familiares sino la negación de la belleza y la elegancia de las solteras. En su crónica “El problema del matrimonio” afirma irónicamente que un hombre nunca se casa con su novia. “Uno entra a la iglesia con una mujer y sale con otra”, dice. “La novia y la esposa se parecen como un huevo a una castaña.” Pone como ejemplo el caso de un amigo cercano que se casó con una muchacha delgadita, esbelta, que se calzaba primorosamente y que sabía ondearse el pelo como nadie. Quince días después el matrimonio lo invita a almorzar y encuentra a su amigo gordo, sin afeitar y a ella, gorda también, no muy limpia, en bata y zapatillas. “Yo deseo -sigue diciendo Carrillo- que mi esposa sea más bonita, más elegante y más coqueta que cuando estaba de novia. Yo deseo que prefiera el piano al fogón, el abanico al plumero”.

Por todas estas razones quiere casarse pero no lo ha hecho todavía por las mismas razones. Hay que señalar, que según el mismo Carrillo, sus lectores son predominantemente mujeres, señala que piensa preferentemente en ellas cuando escribe su columna y les augura en el siglo que comienza el lugar que se merecen en la sociedad.

IV. Declinación de la crónica modernista

A partir del inicio de la segunda Guerra Mundial es posible verificar un agotamiento de la retórica modernizadora y estetizante de la crónica modernista. Carrillo, en una crónica fechada en 1904, rememora la historia de la revista *Actua-*

lidades y cómo había nacido once años atrás la columna *Viendo pasar las cosas*. Describe el ambiente de la salita de redacción y cómo a Luis Fernán Císneros y a él se les había ocurrido la idea, Málaga Grenet y Fausto Gastañeta asistían en silencio a estas maquinaciones. *Actualidades*, refiere, alcanzó una boga no igualada hasta entonces por ninguna otra publicación de su género, se vendía como pan bendito y las suscripciones y avisos aumentaban. Había un despertar intelectual, una bohemia artística y una producción de la cual no quedan vestigios. Estamos en 1914, recordemos que dos años después él mismo publicaría un acertadísimo estudio sobre Eguren en la revista *Colónida* de Abraham Valdelomar. Pero los años iniciales de la guerra hacen inoportuna la crónica modernista y su prosa está pasada de moda, según sus propias palabras. Se puede advertir, en la lectura del periódico *La Patria*, donde por ese entonces publicaba su columna, que al iniciarse la guerra, se le desplaza varias páginas con la intención de dar cabida a los testimonios, fotos y reportes sobre la guerra, además de las múltiples notas de adhesión de intelectuales peruanos a la causa francesa. Este hecho que Carrillo no registra, pero que trasluce en su tono nostálgico equivale a la irrupción de la realidad en un cuento fantástico. La primera actitud plenamente noticiosa de los diarios limeños, con una visión informativa de actualidad y de primicia se produce a propósito de la Primera Guerra. Hasta entonces, las noticias locales, los comentarios sobre la moda en París, las notas sociales o la crónica modernista, daban un ritmo moroso y provinciano a las publicaciones. La columna de Cabotín se anquilosa, confundido publica durante varias semanas el resumen de un libro que por aquellos años no había llegado todavía a las librerías limeñas: *Peregrinaciones de una paria* de Flora Tristán. Hace también ingresar la guerra en sus artículos, comenta la carta que el esposo francés de una dama peruana escribe a su cónyuge, luego de ser capturado por los alemanes. En el comentario a dicha carta Carrillo expresa con claridad lo que la intelectualidad y sus lectores sentían:

[...]“ *la ansiosa atención conque nuestra sociedad sigue las peripecias de la magna lucha europea y la certidumbre que a todos nos asiste de que lo que en ella se encuentra en juego es el patrimonio intelectual y moral del mundo, encarnado y representado en esa eterna redentora de la humanidad que se llama la Francia*”. (Carrillo 1957: 75).

El comentario continúa con estilo propio, es decir refiriendo parte del contenido de la carta y las circunstancias de la captura como también los suplicios del militar francés en las trincheras recreando la situación como si se tratara de un relato de ficción. Se hace explícita en ésta como en otras crónicas la relación de este género con el relato breve recurriendo a elementos de ficcionalización.

El enfoque interior del conflicto personal del militar francés corresponde a un estilo que habría de declinar paulatinamente ante la velocidad informativa del acontecer diario que comienza a afectar a los diarios limeños.

La columna de Carrillo declina según lo que su propia mirada avizora. Cuando reinicia su actividad periodística en 1914 en el periódico *La Patria*, publicación de modesta presentación muy distante de la cuidada revista *Actualidades*, el autor ya es un nostálgico de los años iniciales de la columna. En apenas diez años aproximadamente constata una fuerte apatía intelectual en el medio limeño. Seguirá escribiendo un par de años más pero siente inseguridad frente a su interlocutor. En su tono característico Carrillo lo expresa así:

Recomienzo con desconfianza e inquietud. Antes estas crónicas gozaban, sin merecerla, de la predilección de las mujeres. Yo conocía su sicología y me amañaba en escoger temas adecuados a ellas. Pero esas, que entonces me leían, no eran estas pollitas triscadoras que a las seis de la tarde se van taconeando a los cinemas. (Carrillo 1957: 53).



Biblioteca de Letras
«Jorge Puccinelli Converso»

BIBLIOGRAFÍA

- BERMAN, Marshall. *Todo lo sólido se desvanece en el aire*. México, Siglo XXI, 1988.
- CARRILLO, Enrique (Cabotín). *Viendo pasar las cosas*. Lima, Antonio Lulli, 1957.
- GONZÁLEZ, Aníbal. *La crónica modernista hispanoamericana*. Madrid, José Porrúa Ediciones, 1983.
- HAIJAJ, Karima. "Crónica y viaje en el modernismo: Enrique Gómez Carrillo y *El encanto de Buenos Aires*". En *Anales de Literatura Hispanoamericana*, N° 23, 1984. Madrid, Universidad Complutense.
- LOTMAN, Yuri. *Cultura y explosión*. Barcelona, Gedisa, 1999.
- RAMA, Ángel. *La ciudad letrada*. Hanover, Ediciones del Norte, 1984.
- RAMOS, Julio. *Desencuentros de la modernidad en América Latina*. México, Fondo de Cultura Económica, 1989.
- ROTKER, Susana. *Fundación de una escritura. Las crónicas de José Martí*. La Habana, Casa de las Américas, 1992.

Recursos estilísticos en la poesía azteca

JUAN GILES ROBLES

Universidad Nacional Hermilio Valdizán, Huánuco

Introducción

El pueblo azteca desarrolló una cultura de enormes, casi irreconciliables contradicciones. Por un lado, realizaron sacrificios humanos tan sanguinarios que nos hacen compararlos con los pueblos más primitivos; por otro, supieron manejar y perfeccionar por lo menos dos calendarios (uno solar y otro ritual), tan complejos que, en ese aspecto, ni las más grandes culturas orientales y europeas los llegaron a igualar. Llevaron la guerra a los extremos prácticamente de fanatismo, a tal punto que la actividad guerrera era para ellos algo cotidiano; sin embargo, desarrollaron una elevada sensibilidad en su relación con el mundo y con su propia subjetividad, la cual fue plasmada en una poesía de admirable calidad.

Estas contradicciones no son producto de azar ni de las incongruencias de una cultura apenas salida de la barbarie. Encuentran más bien explicación en la complejidad de sus concepciones religiosas. En efecto, su vínculo con las divinidades a las cuales adoraban eran tan sólido, que tenía que haber un constante intercambio con ellas: sangre humana a cambio de beneficios para todos los seres humanos; dolor y muerte a cambio de protección con las fuerzas del mal. Así se explican los sacrificios y las guerras. Dioses como Huitzilopochtli y Quetzalcoatl eran sumamente exigentes en lo que respecta a este intercambio, y el hecho de estar en paz con ellos (mediante ritos sanguinarios, claro está), no era algo que impidió el desarrollo cultural de los aztecas, sino, muy por el contrario, les permitió elevar su nivel cultural y plasmar su sensibilidad, entre otros medios, mediante el arte de la palabra.

El presente trabajo no tiene por objeto hacer un estudio pormenorizado de la religión azteca, sino que más bien se aboca a analizar los recursos de los que los aztecas se valieron para confeccionar una poesía lírica de alto nivel y demos-

trar, así, que no constituyeron un pueblo bárbaro o semisalvaje, sino que más bien se trata de una de las culturas más ricas en toda la historia de la humanidad.

1. *Los aztecas: Contexto histórico-cultural*

En Mesoamérica (es decir, la extensa área que comprende el centro y sur del actual México, la península de Yucatán y gran parte de Centroamérica), florecieron desde el primer milenio antes de Cristo diversas culturas que se superpusieron unas a otras: olmecas, teotihuacenses, zapotecas, mixtecas, toltecas, chichimecas y, sobre todo, mayas y aztecas.

La cultura azteca constituye el punto culminante de la historia mesoamericana precolombina. Los aztecas, pueblo de origen nahua, se encontraban aún en estado nómada y tribal cuando, a mediados del siglo XII d.c., llegaron a Anáhuac, el valle central de México: "Los tenochca-aztecas eran trashumantes, una tribu sin tierra, necesitada, que vino del norte de México (algunos sostienen que fue de lo que hoy es el sudeste de los Estados Unidos, pero no hay evidencia de eso)... viajaban, estableciéndose aquí brevemente, vagando hacia allá, mordisqueando el borde inferior de las tierras de otros, hasta que sucedía una batalla; entonces comenzaba nuevamente la peregrinación."¹ Los aztecas, que adoptaron ciertos rasgos culturales de anteriores civilizaciones mesoamericanas, especialmente de los toltecas y los mayas, desarrollaron paulatinamente su cultura, a medida que iban adquiriendo solidez política, religiosa, militar y de organización social. «Jorge Puccinelli Converso»

Según la tradición, en 1325 fundaron Tenochtitlán, en una pequeña isla en el lago Texcoco, al centro de México. A partir de entonces, desarrollaron una política expansionista e imperialista, ya que llegaron a conquistar a muchos de los pueblos vecinos, gracias a su poderío militar. A la llegada de los españoles, los aztecas controlaban un imperio de dos millones de habitantes y solamente en Tenochtitlán habitaban entre doscientos y doscientos cincuenta mil individuos. Sin embargo, coexistieron con ellos diversos pueblos que habitaban en otras zonas de México que nunca llegaron a ser absorbidos completamente por el imperio y que, al estar en constantes conflictos con el pueblo azteca, no hicieron más que favorecer, directa o indirectamente, la conquista española:

¹ HAGEN, Victor W. Von. *Los aztecas: hombre y tribu*, p. 48.

"...esta efervescencia étnica no cesó ni siquiera con la gran creación política de los aztecas, y cuando llegaron los españoles a Mesoamérica distaba mucho de haber fraguado en una unidad política que le aportara suficiente solidez como para oponerse a la conquista"².

Los principales aspectos culturales en los que sobresalieron los aztecas fueron:

- a) El complejo sistema religioso, que, como se vio en la introducción, gobernaba todos los aspectos de la vida de los aztecas.
- b) La astronomía, con sus complicados calendarios: uno solar (de 365 días) y otro ritual (de 260 días), cuyos verdaderos alcances aún hoy no son comprendidos a plenitud.
- c) La arquitectura, aunque no igualada a la de los incas y los mayas, nos ha legado importantes conceptos de construcción de templos y viviendas.
- d) La planificación urbana. Tenochtitlán fue un verdadero modelo de ciudad, con una admirable distribución de calles, jardines, viviendas, plazas, templos, etc.
- e) La escritura y la creación literaria, aspectos que detallaremos en los siguientes capítulos.

II. Lengua y escritura de los aztecas

Los aztecas hablaban el náhuatl, una de las lenguas nahuas (habladas durante los cinco siglos previos a la llegada de los españoles en una amplia zona del México actual), que constituyen en conjunto uno de los ocho grupos del tronco utoazteca, al cual corresponden cientos de lenguas manejadas antiguamente en toda América. Se trataba de una lengua aglutinante, muy rica en categorizaciones verbales, que inicialmente habría sido hablado sólo por un millar de individuos, pero que con el paso del tiempo "se convirtió en la lengua franca de México y América Central (igual que el quechua era de los incas en Perú), merced a la conquista por los aztecas y la penetración de sus mercaderes y su comercio."³ El náhuatl fue aprendido por los frailes misioneros españoles, lo cual probablemente contribuyó a evitar su extinción. Decenas de miles de personas aún hoy lo hablan en México y existe un gran número de composiciones musicales y literarias que se han hecho y se hacen todavía en esa lengua.

² EQUIPO EDITORIAL LEXUS. "Historia universal", p. 48.

³ HAGEN, Victor W. Von. op. cit., p. 56.

Los aztecas practicaron un sistema de escritura. Actualmente los científicos no dudan de ello. Basándose en formas de escritura y, tal vez, influenciados por otros pueblos, los habitantes de Tenochtitlán supieron reflejar la riqueza de su lengua mediante signos gráficos. La escritura náhuatl fue sucesivamente pictográfica (pictograma: dibujo de los objetos); ideográfica o simbólica (ideograma: reducción de las líneas de los dibujos y creación de símbolos sin relación figurativa con los objetos), y más tarde, fonética o casi fonética (fonograma: representación de objetos con los sonidos que quieren expresarse). La escritura náhuatl estaba en esta última etapa cuando llegaron los españoles.

La literatura náhuatl es conocida en la actualidad por la documentación primitiva que ha subsistido a través de los años, consistente en códices pintados en la época por los escribanos pintores. Queda una veintena de ellos pues fueron destruidos en su mayor parte por los conquistadores para erradicar la idolatría y no perturbar su obra de evangelización.

A continuación transcribiremos el concepto de códice desarrollado por Eva Oseguera: *Los códices son manuscritos estampados con datos mitológicos, científicos, sociales e ideológicos. Se hacían con fibras vegetales, cortezas de árbol, telas de algodón o pieles curtidas de animales. Los tintes utilizados en la pictografía provenían de la naturaleza: de la semillas hervidas de achiote (achiote) sacaban el rojo; del insecto nochixtli (cochinilla de nopal), el carmin; de la piedra chimaltzal (tiza), el blanco.*⁴

Después de la época de la Conquista algunos códices destruidos fueron parcialmente reconstruidos y reproducidos. Además, numerosas tradiciones y poemas en lengua náhuatl fueron escritos adaptándolos al alfabeto latino, lo cual aseguró la permanencia de dichas expresiones pero, al mismo tiempo, ensombreció ciertos matices lingüísticos de la lengua de los aztecas. También se realizaron traducciones de texto náhuatl al español, lo cual acarrea los problemas inherentes a cualquier traducción, en cuanto a su mayor o menor fidelidad a la lengua original, pero que, con todo, son las únicas fuentes con las que contamos para hacer el análisis plasmado en el capítulo IV de este trabajo.

III. La literatura azteca: Generalidades

Se sabe que entre los aztecas llegaron a formarse verdaderos grupos de escritores y que, al menos, hubo tres grandes centros culturales: Tenochtitlán-

⁴ OSEGUERA DE CHÁVEZ, Eva Lidia. *Historia de la literatura latinoamericana*, pp. 5 y 6.

México, Tezcoco y Tlaxcala. En la primera de las ciudades, capital del imperio, existió un verdadero movimiento intelectual, además de biblioteca, archivos y museos importantes. Los poetas y prosistas formaban verdaderas hermandades dedicadas al cultivo del canto y otras especies artísticas. Se supone, además, que en los principales círculos áulicos de los señores habrían existido centros semejantes. No siempre las piezas conservadas explicitan el nombre del autor y en muy pocas el autor se da a conocer (a diferencia de lo que ocurrió entre los incas, consta que los escritores eran, en general, personas de valimiento y calidad).

La poesía

La poesía náhuatl, en la forma moderna destinada a la recitación, no existió, como tampoco en otras civilizaciones primitivas del mundo. En sus orígenes históricos, la poesía se acompañó de un instrumento musical, como la lírica griega.

Los cantares líricos de los aztecas versaban sobre asuntos religiosos (himnos de reverencia y adoración, ruegos, celebraciones, elogios). Otros poemas eran heroicos y ponderaban las virtudes y actos guerreros. Fueron frecuentes también los de asunto filosófico, que servían al poeta para manifestar su angustia frente al misterio cósmico y el fatalismo de tener que vivir una vida destinada a perecer, así como toda la naturaleza. Con menos frecuencia los poetas trataban asuntos personales, hablaban de su yo, de sus preocupaciones y su personalidad. Hubo cantares para convites y matrimonios y un interesante conjunto de poemas sobre las flores y algunos animales y alabanzas de caudillos, sin excluir otros de corte amoroso y satírico.

El más célebre de los líricos aztecas fue el príncipe poeta Nezahualcóyotl, que vivió en el siglo XV, autor de una poesía de exquisita sensibilidad. Según sus poemas, la única paz posible que le cabe al ser humano está en la aceptación de esta realidad y la confianza en el dios creador. Se le atribuye un carácter espiritual pesimista y triste, deducido del tono de sus poemas:

¿Alguien ha de ver cesar
la amargura, la angustia del mundo?

La prosa

En lo esencial la prosa se diferencia del verso en que no está sujeta a un ritmo determinado, ni a una métrica ni a una rima. Una gran parte de la literatura náhuatl está en prosa.

La historia ocupa la mayor extensión de las obras conservadas; ha servido para la preservación de la memoria colectiva sobre sucesos y personajes del pasado. Los aztecas escribieron también largas series de instrucciones sistemáticas, conocidas como pláticas antiguas o discursos de los viejos, que resumían la sabiduría de la raza con la finalidad de conservarla en la memoria de los jóvenes. Se trata de una parte original de la literatura. Estos escritos de corte moral han llamado la atención de críticos y lectores, ya que por su contenido recuerda a los proverbios de varios libros del Antiguo Testamento.

IV. Los recursos estilísticos en la lírica azteca

En cuanto a la forma, en la poesía lírica azteca fue común el uso de versos de dos hemistiquios, similares a los antiguos versos largos castellanos, y la combinación de hemistiquios de dos tipos de clase en cada verso. Los poetas se valieron de metáforas y alusiones referidas con preferencia al entorno natural del Anáhuac, y rara vez a los astros y los objetos de la vida cotidiana. La suavidad y tersura fonética de la lengua completaban el prestigio de la poética.

Los artistas de la palabra entre los aztecas emplearon multitud de recursos y figuras, muchos de ellos comunes en la literatura universal, pero también algunos plenamente genuinos.

Podemos ubicar en la poesía náhuatl las siguientes figuras literarias, las que mencionaremos con sus respectivas definiciones y ejemplificaciones.

- a) El estribillo (equivalente al retornelo de la retórica moderna), o sea la repetición de uno o más versos como entrada o salida de una estrofa:

Al buen tiempo vinimos a vivir,
vinimos a vivir en primavera:
breve tiempo, ¡oh amigos!
Si es tan corta así, haya en ella vida.
Sólo ahora se gozan nuestros corazones:
a nuestra vista están nuestras bellas palabras,
¡oh amigos!, por esto lloro:
si es tan corta así, haya en ella vida.

- b) El paralelismo, que fue ampliamente practicado, se trataba de un procedimiento algo similar al anterior, que consiste en repetir el mismo pensamiento de un enunciado anterior, con frases de refuerzo, no vocablos aislados, portadoras de un matiz complementario:

Que allá donde hay muerte,
allá donde se vence,
allá vaya yo.

- c) El epíteto, es decir el empleo de adjetivaciones:

Tus flores hermosas
sólo son secas flores.

- d) La versificación recurría, además, en algunos casos, al uso de ciertas palabras repetidas en oraciones o párrafos contiguos, que en algo nos recuerdan a nuestras anáforas y retruécanos:

Nos cesarán mis *flores*, no cesarán mis cantos:
Bebo las *flores* que embriagan, llegaron *flores* embelesantes.

Ramilletes de *flores* llegaron:
Son sólo *flores* de placer:
Dentro de mi corazón se quiebra la *flor* del canto:
Mi fama de *flores*, y el renombre de mis cantos.

«Jorge Puccinelli Converso»

- e) Una figura, desconocida entre nosotros, que empleaban los poetas aztecas era el empleo de palabras vacías de sentido para completar la medida del verso y la modulación del canto.

BIBLIOGRAFÍA

- ANDERSON IMBERT, E. *Historia de la literatura hispanoamericana*. (E.I). México, Fondo de Cultura Económica (Breviarios), 1961.
- TORRE, Guillermo de. *Tres conceptos de la literatura hispanoamericana*. Buenos Aires, Editorial Losada, 1963.
- HAGEN, Victor W. Von. *Los aztecas: hombre y tribu*. México, Editorial Diana S.A., 1964.
- LEXUS, Equipo editorial. *Historia universal*. Barcelona, LEXUS Editores, S.A., 1999.
- LOPRETE, Carlos A. *Literatura mexicana e hispanoamericana*. México, Pearson Educación, 2000.
- OSEGURA DE CHÁVEZ, Eva Lydia. *Historia de la literatura latinoamericana*. México, Pearson Educación, 2000.
- TORO MONTALVO, César. *Panorama de la literatura hispanoamericana*. Lima, Editorial San Marcos, 1992.

Biblioteca de Letras
«Jorge Puccinelli Converso»

La tesis de Luis Alberto Sánchez sobre la literatura peruana

LUIS MOZOMBITE CAMPOVERDE

Universidad Nacional Hermilio Valdizán, Huánuco

Introducción

El presente artículo pretende mostrar de manera muy sucinta la opinión que la crítica literaria última tiene sobre la tesis propuesta por Luis Alberto Sánchez respecto al carácter nacional de la literatura peruana. En tal sentido, en algunos casos, por la brevedad de las opiniones, las consideramos en su totalidad (Antonio Cornejo Polar, Washington Delgado y Eugenio Chang-Rodríguez), y en otros resumimos sus planteamientos en lo esencial por ser más detallados (Miguel Ángel Rodríguez Rea) o entresacamos lo que nos interesa por tratarse de un estudio con un objetivo distinto (Mirko Lauer). Por último, consignamos algunas conclusiones referidas tanto a los méritos que presenta la tesis de Sánchez como a sus deficiencias.

Luis Alberto Sánchez ha tenido, entre otras cosas, el gran mérito de forjar una historia de la literatura peruana muy exhaustiva y detallada, al extremo que se ha constituido en el único ejemplo de investigación totalizadora en esta área. También ha tenido la convicción necesaria para incluir dentro del corpus de nuestra literatura las manifestaciones artísticas verbales de la cultura inca, sobre todo, así como otorgar la importancia debida a las tradiciones folclórica y popular, por constituir junto con la tradición indígena —con el predominio de esta última, por supuesto— el meollo de nuestra nacionalidad. Conocer los méritos de su tesis y sus deficiencias —que las hay, indudablemente—, nos permitirá evaluar de manera apropiada y justa el aporte de este estudioso tenaz, sugestivo y erudito, que tuvo como su más importante preocupación intelectual al Perú y a su literatura, aún a despecho de ciertos crasos errores que se advierten en su voluminosa obra.

Entrando en cuestión

El carácter de la literatura peruana ha sido un tema que ha captado la atención de una secuela de estudiosos de nuestra literatura, por lo menos en

dos períodos. El primero, que va de 1905 a 1928, tuvo como sus principales protagonistas a José de la Riva Agüero –el iniciador del debate–, a José Gálvez, Luis Alberto Sánchez –autor sobre el que estamos disertando– y José Carlos Mariátegui. El segundo, que se produjo en los años 80, ha acogido fundamentalmente los aportes de Antonio Cornejo Polar (1980) y Wáshington Delgado (1980), secundados por los comentarios a las tesis anteriores de Eugenio Chang-Rodríguez (1983), Miguel Ángel Rodríguez Rea (1985) y Mirko Lauer (1989).

Luis Alberto Sánchez planteó su posición al respecto en su tesis de bachiller de Letras *Nosotros: ensayo sobre una literatura nacional*, que fuera publicada por primera vez en tres entregas en el diario *La Prensa*, el mes de agosto de 1920, con el título *La literatura peruana. Capítulo de un ensayo preliminar*. Esta tesis fue complementada por el primer tomo de su voluminosa obra *La literatura peruana. Derrotero para una historia espiritual del Perú*,¹ que fuera editado por primera vez en 1928, y otros textos y artículos aparecidos en años inmediatamente anteriores o subsiguientes.

Nuestro interés se centra en la visión que tiene la crítica literaria última sobre la tesis de Luis Alberto Sánchez y qué es lo que ha supervivido de la misma.

Planteamiento de Antonio Cornejo Polar

En el artículo «*El problema nacional en la literatura peruana*», aparecido en el cuarto número de la revista *Quehacer* (abril de 1980), Antonio Cornejo Polar empieza diciendo que fue la literatura un campo propicio y «privilegiado para la discusión sobre la identidad nacional peruana». En ese sentido, la tarea primordial fue «encontrar la categoría unitaria que permitiera hablar de una literatura nacional».² Y después de repasar muy someramente las tesis de Riva Agüero, José Gálvez –a quienes califica de hispanistas– y Federico More –«agresivamente indigenista»–, pasa a comentar, también muy someramente, la tesis de Luis Alberto Sánchez. De él nos dice que fue el «propiciador de un “totalismo peruanista”», pero que «no logra precisar el carácter de su propuesta integradora». Al mérito de Sánchez de «ampliar el corpus de la literatura peruana con la incorporación de la literatura prehispánica, en especial la incaica», y de

¹ En las ediciones sucesivas se le cambió por *cultural*.

² ANTONIO CORNEJO POLAR: «*El problema nacional en la literatura peruana*». En *Quehacer*, N° 4, p. 100.

«apuntar la importancia de la tradición folklórica», Cornejo Polar le resta importancia indicando que aquellos puntos están «muy mediatizados», pues «lo incaico semeja una prehistoria gloriosa pero definitivamente muerta y el ejercicio moderno de las literaturas indígena y popular sólo es considerado en la medida en que pueda ser asumido y transformado por la literatura erudita».³

Planteamiento de Wáshington Delgado

El poeta y crítico Wáshington Delgado en las páginas iniciales de su *Historia de la literatura republicana* (1980) nos muestra de una manera más amplia que el anterior, aunque todavía de manera escueta, la tesis de Luis Alberto Sánchez. Él encuentra méritos en la labor de Sánchez al haber “levantado un edificio histórico amplio que encierra todo el conjunto de la literatura peruana de una manera detallada y exhaustiva”⁴. Asimismo, considera “oportuna y valiosa” la distinción que hace entre “literatura del Perú” y “literatura peruana”.⁵ Toda la literatura colonial, o casi toda, pertenecería al primer término, y al segundo, las literaturas populares y las obras de la literatura culta republicana.

Las otras consideraciones planteadas por Sánchez, Delgado las entiende discutibles. Por ejemplo, aquella que supedita de manera determinante el desarrollo de la literatura peruana a aspectos geográficos, psicológicos y hasta raciales. Sánchez indica que las tres regiones naturales —costa, sierra y selva—, cada una con su peculiar paisaje, influyen notablemente en la caracterización de las obras literarias en el Perú; del mismo modo, las regiones transversales —norte, centro y sur—. Por lo tanto, estaríamos hablando de una literatura de la costa, otra de la sierra, otra de la selva, así como de una literatura norteña (que sería reflexiva), otra del Centro (irónica y crítica) y, por último, una literatura sureña (polémica). También considera de la misma forma sus especulaciones sobre «la naturaleza espiritual» de indios, españoles, negros, asiáticos, mestizos y otros europeos.

³ *Ibid.*, p. 103.

⁴ WASHINGTON DELGADO: *Historia de la literatura republicana. Nuevo carácter de la literatura en el Perú independiente*, p. 8.

⁵ En el término *literatura del Perú* están incluidas, por un lado, las obras de autores extranjeros que abordan aspectos de nuestra realidad, y por otro, las obras de autores peruanos que no abordan esos temas. Y en el término *literatura peruana*, Sánchez considera a las obras de autores peruanos entrañablemente ligadas a la realidad del Perú.

La razón que alega Wáshington Delgado para considerar discutibles estas ideas de Sánchez, es el hecho de que poseen «una evidente raíz positivista, emparentada con los sistemas de análisis literario de Taine y de Sainte-Beuve, también envejecidos hoy día», ya que «carecen de una base científica, sólida y cierta». ⁶ Termina diciendo que dichas especulaciones «podrían explicar algún matiz de una obra determinada, pero que por su consistencia estática no pueden explicar un proceso a todas luces contingente como el de la historia de la literatura». ⁷

Planteamiento de Eugenio Chang-Rodríguez

Eugenio Chang-Rodríguez, en un libro destinado a estudiar la obra del fundador del socialismo peruano, *Poética e ideología en José Carlos Mariátegui*, editado por primera vez en Madrid en 1983, aborda también someramente las distintas posiciones que se dieron en el debate sobre la definición de la literatura nacional, desde Manuel González Prada, pasando por Riva-Agüero, Gálvez, Federico More, Luis Alberto Sánchez, hasta terminar, lógicamente, y con más detenimiento, en José Carlos Mariátegui.

El acápite donde trata sobre el planteamiento de Sánchez lleva el título de «*La tesis totalista de Luis Alberto Sánchez*», en el cual acota que este crítico «ofreció en 1920 una interpretación ecléctica de la literatura nacional, intermedia entre las propuestas de Riva-Agüero y More». Cita un párrafo de la tesis de bachiller de Sánchez, donde éste sustenta la necesidad de liberarnos de lo exótico, de lo superfluo, de las importaciones foráneas y de nuestras frivolidades, y define a la literatura peruana como el reflejo y la fusión de todos los elementos que forman parte de nuestra nacionalidad, así como de todos sus factores sociológicos e históricos.

Chang-Rodríguez anota otros aspectos de la tesis de Sánchez: su propuesta que la literatura peruana debe ser, antes que nada, quechuista, para desembocar después en el nativismo; su rechazo a la posibilidad de un retorno al incario y al predominio de la tradición española; su definición del perricholismo como una inclinación al tema colonialista; su negativa a ser considerado antindigenista, junto a su rechazo a toda posición exclusivista; la inclusión que

⁶ *Ibíd.*, p. 9.

⁷ *Ibíd.*, p. 10.

hace de la literatura incaica y de la tradición folklórica en su voluminosa historia de nuestra literatura. Todo esto evidenciaría su concepción centrista.⁸

Planteamiento de Miguel Ángel Rodríguez Rea

Quien ha hecho un análisis minucioso de los planteamientos de Luis Alberto Sánchez –y, lógicamente, de los otros tesisistas del primer periodo– es, sin lugar a dudas, Miguel Ángel Rodríguez Rea en su libro *Literatura peruana en debate: 1905-1928*, puesto en circulación en 1985.

Rodríguez Rea empieza diciendo que «Sánchez explica parte de nuestro desarrollo literario por el ejercicio casi permanente de la imitación y/o adaptación de los modelos literarios europeos».⁹ La imitación es una suerte de fenómeno necesario para la «conformación de una tradición literaria nacional»,¹⁰ pues desde el siglo XVII hasta el XIX nuestros escritores han imitado, muchas veces servilmente, a los modelos de prestigio. Pero dicha imitación no debería serlo en un ciento por ciento, es decir, no debería tener carácter incondicional, ya que de esa manera toda literatura pierde su esencia nacional, sino que los modelos europeos deben ser adaptados a nuestra realidad, lo cual, según el mismo Sánchez, «poco nos ha preocupado».¹¹ Además, lo original de la literatura peruana procede de la tradición indígena, cuya nota característica es la melancolía, y solamente ella definiría nuestra nacionalidad literaria.¹²

Después de deslindar el matiz superficial, formalista y falsificador de la sátira y el criollismo, por considerarlos exclusivamente capitalinos y, por ende, sin dimensión nacional, Sánchez plantea que se debe rechazar el criollismo tradicional, ligado a la tradición hispana, y reemplazarlo por un criollismo artístico, que tendría como su iniciador a Abraham Valdelomar y que se caracteriza por una «gravedad indígena» y una «suave melancolía», amén de no rechazar de manera radical lo hispano.

Rodríguez Rea advierte que el criollismo no logró, a la larga, definir nuestra nacionalidad, por lo tanto la literatura criolla convirtió su intento de represen-

⁸ Eugenio CHANG-RODRÍGUEZ: *Poética e ideología en José Carlos Mariátegui*, pp. 133-134.

⁹ Miguel Ángel RODRÍGUEZ REA: *La literatura peruana en debate: 1905-1928*, p. 51.

¹⁰ *Ibid.*, p. 52.

¹¹ Luis Alberto SÁNCHEZ: «*La literatura peruana. Capítulo de un ensayo preliminar*». En *Cien años de Luis Alberto Sánchez. Homenaje del Congreso de la República*, p. 118.

¹² Miguel Ángel RODRÍGUEZ REA: *Op. cit.*, p. 63.

tar lo nacional en un «salto en el vacío».¹³ Su carácter superficial y blando en el ataque de los males de la sociedad lo inhabilita como «fuerza auténtica» de la vida nacional y lo denuncia como un aspecto más de la tradición española, por lo que la «opción de Sánchez por un criollismo artístico deja entrever su adhesión a la tradición hispánica»,¹⁴ pues siendo «para Sánchez la melancolía el único elemento rescatable de lo indígena [el criollismo que rescata para ser artístico necesita de la melancolía quechua], no es muestra de una tradición íntegra sino fragmentaria». Para Rodríguez Rea, «la aceptación de lo criollo, en cualquiera de sus modalidades, significa [...] una continuidad de la herencia colonial en sus aspectos esenciales».¹⁵

Por último, y resumiendo, este autor nos dice que Sánchez plantea que la tradición indígena debe ser la preponderante en la formación de una literatura nacional, y redondea su tesis proponiendo «un modelo de literatura nacional que concilie lo indígena con lo hispánico».¹⁶ La crítica que hace Rodríguez Rea a esta última propuesta de Sánchez se centra en el hecho que éste considera a la melancolía como la única «señal de identidad de lo indígena», puesto «que la melancolía es una característica netamente occidental, ajena al espíritu indígena».¹⁷ Y agrega: «Querer destacar la actitud callada, hierática de los indígenas como un sinónimo de impotencia para generar su desarrollo social, es un asunto discutible si se tiene en consideración los movimientos campesinos ocurridos durante toda la historia peruana, además de ser un sector social marginado y expoliado sistemáticamente». La explicación para esta visión de Sánchez sobre la tradición indígena es que ve a ésta «en términos de evocación histórica».¹⁸

«Jorge Puccinelli Converso»

Planteamiento de Mirko Lauer

En 1989 circuló el libro *El sitio de la literatura. Escritores y política en el Perú del siglo XX*, en el que su autor, el poeta y crítico Mirko Lauer, aborda el estudio de la literatura peruana «como discurso político en cuatro momentos del siglo XX».¹⁹ Uno de esos momentos sería el de «la organización de la literatura

¹³ Ibid., p. 57.

¹⁴ Ibid., p. 58.

¹⁵ Ibid., p. 59.

¹⁶ Ibid., p. 66.

¹⁷ Ibid., p. 64.

¹⁸ Ibid., p. 65.

¹⁹ Mirko LAUER: *El sitio de la literatura. Escritores y política en el Perú del siglo XX*, p. 9.

peruana en un corpus, a través de su obra crítica más integral, *La literatura peruana*, de Luis Alberto Sánchez». Le interesa fundamentalmente «la manera cómo Sánchez vincula literatura y política en la historia peruana». ²⁰

En el tercer apartado de aquel libro, cuyo título reza «*La estantería del establishment. La literatura peruana de Luis Alberto Sánchez de 1928 a 1973*», Lauer explica, entre otras cosas, que en la obra historiográfica de Sánchez «no se advierte [...] una teoría personal propia de la literatura, pero sí una aplicación intermitente y desconfiada de la de Hippolyte Taine, historiador y crítico del siglo pasado», advirtiéndose un claro determinismo en sus ideas y una rigidez en sus análisis. Y esto es así porque «el método tainiano, psicologista y metafísico, retira lo social de la literatura» ²¹. Lauer encuentra, por ejemplo, que «las características atribuidas a la literatura quechua del pasado [...] son generalizaciones que se juegan el todo por el todo, y las más veces lo pierden». ²²

El libro de Lauer, a pesar de incidir en la relación literatura-política, aporta algunos juicios sobre la posición de Sánchez en el debate sobre una literatura nacional en el Perú. La idea central se resume en lo siguiente: «En *La literatura peruana* [el] juicio preponderante podría ser que la literatura nacional efectivamente existe entre nosotros, con algunos rasgos específicos y un corpus acoptable. A esto podría añadirse que la literatura [peruana], además de existir, es suficiente: que su capacidad de representar la realidad nacional, natural e histórica, está a la altura de las exigencias de lo social dominante». En ese sentido, «la de Sánchez fue antes que nada una tarea de demostración en los hechos del carácter peruano contenido en la literatura local». ²³ Sólo que los planteamientos de Sánchez entrañarían una posición ideológica burguesa, entre otras cosas, por considerar el carácter autónomo de la literatura respecto al contexto social, económico, político e histórico en que se desenvuelve. ²⁴

Entre los méritos de Sánchez, Lauer acepta que lo sean su «reconocimiento de los textos literarios quechuas, casi exclusivamente los antiguos, en las

²⁰ *Ibid.*, p. 10.

²¹ *Ibid.*, p. 51.

²² Miko LAUER agrega: «Es difícil reconocer como definición suficiente de lo indio en el Perú "el tono erótico, el amor a la naturaleza, la proclividad a la melancolía o más bien a la cavilación; mezcla de serenidad en la expresión y hondura y exasperación en el sentimiento" (Luis Alberto Sánchez 1973: 133)» [*El sitio de la literatura*, p. 52.]

²³ Mirko LAUER: *Op. cit.*, p. 65.

²⁴ *Ibid.*, p. 58.

letras peruanas»²⁵ y que con su obra «se derrumba realmente la noción de que nuestras letras constituyen apéndice de las hispanas».²⁶

Conclusiones

Esta somera y arbitraria revisión de lo que parte de la crítica literaria última opina sobre la tesis de Luis Alberto Sánchez nos permite advertir que sus méritos son los siguientes:

1. Levantar, como afirma Wáshington Delgado, un edificio histórico amplio que abarca de manera detallada y exhaustiva a toda la literatura peruana. Eso viene a ser, sin lugar a dudas, los cinco volúmenes definitivos de su magna obra *La literatura peruana. Derrotero para una historia cultural del Perú* (1928-1973).
2. El carácter totalista e integrador de su tesis. Para él, la literatura peruana debe acoger, sobre todo, sus dos tradiciones mayores: la indígena, como predominante, y la hispánica. Junto a éstas, se considerarían en menor grado las tradiciones negra, asiática y de otras latitudes europeas. Tesis “eclectica” la denomina, me parece que acertadamente, Eugenio Chang-Rodríguez (además de Chang-Rodríguez, Cornejo y Rodríguez Rea).
3. Ampliar el *corpus* de la literatura peruana al incorporar la literatura incaica y apuntar la importancia de la tradición folclórica. Todos los críticos que hemos tomado en consideración lo asumen unánimemente.
4. Distinguir, de manera “oportuna y valiosa”, entre lo que sería una *literatura del Perú* y una *literatura peruana* (Delgado).
5. Reconocer, como bien lo advierte Rodríguez Rea, el papel importante que cumple la imitación y/o adaptación en el desarrollo de una literatura nacional en nuestra patria; se debe considerar únicamente aquellos casos en los que la imitación no ha sido fiel ni servil, sino conciente, sin que el artista pierda su identidad.

²⁵ *Ibid.*, p. 60.

²⁶ *Ibid.*, p. 65.

6. Afirmar que la originalidad de nuestra literatura procede de la tradición indígena, cuya nota característica es la nostalgia (Rodríguez Rea).
7. Rechazar al criollismo tradicional y a la sátira por superficiales, formalistas y simplificadores, y estar restringidos al ámbito limeño, Ni el criollismo tradicional ni la sátira pueden ser elementos de nuestra nacionalidad por ser ajenos a la misma (Rodríguez Rea).
8. Dar por sentado que la literatura nacional existe efectivamente con algunos rasgos específicos y un corpus suficiente, según anota Mirko Lauer.

Asimismo, debemos consignar aquí las deficiencias más saltantes de su planteamiento:

1. No logra precisar con claridad el carácter integrador de su propuesta (Cornejo).
2. En el fondo, considera a la literatura incaica como una prehistoria gloriosa definitivamente muerta. Del mismo modo, reconoce la tradición folclórica y popular sólo si es asumida por la literatura culta (Cornejo).
3. El carácter determinista de su propuesta, pues sigue el método positivista de Hippolyte Taine, que considera como causas determinantes del desarrollo de una literatura a aspectos geográficos, psicológicos y raciales. Dichas teorizaciones ya han sido ampliamente superadas por rigurosos estudios contemporáneos (Delgado y Lauer).
4. Su opción por un criollismo artístico, en el fondo, es hispanista, puesto que el criollismo, sea cual fuere su tendencia, atacó los males de la sociedad de manera superficial y atenuada (Rodríguez Rea).
5. Los planteamientos de Sánchez entrañarían una posición ideológica burguesa, al desligar la literatura de su entorno social, económico, histórico, etc. (Lauer).

Por último, nos cabe poner punto final a este breve recuento acotando que Luis Alberto Sánchez puede ser o un conservador burgués o un centrista tímido, pero no se le puede escatimar méritos al aporte –nada exiguo, por lo

demás— que hizo al estudio del proceso de nuestra literatura en una época de tanteos y búsqueda de definiciones. Al lado de José Carlos Mariátegui, y desde posiciones divergentes, contribuyó a abrir nuevos rumbos a la crítica literaria peruana posterior.

BIBLIOGRAFÍA

- CHANG-RODRÍGUEZ, Eugenio. *Poética e ideología en José Carlos Mariátegui*. Trujillo, Editorial Normas Legales, 1986.
- CORNEJO POLAR, Antonio. «*El problema nacional en la literatura peruana*». En *Quehacer*, N° 4, Lima, DESCO, abril de 1980, pp. 100-109.
- DELGADO, Wáshington. *Historia de la literatura republicana. Nuevo carácter de la literatura en el Perú independiente*. Lima, Ediciones Rikchay Perú, 1984.
- LAUER, Mirko: *El sitio de la literatura. Escritores y política en el Perú del siglo XX*. Lima, Mosca Azul Editores, 1989.
«Jorge Puccinelli Converso»
- RODRÍGUEZ REA, Miguel Ángel. *La literatura peruana en debate: 1905-1928*, Lima, Ediciones Antonio Ricardo, 1985.
- SÁNCHEZ, Luis Alberto. «*La literatura peruana. Capítulo de un ensayo preliminar*». En *Cien años de Luis Alberto Sánchez. Homenaje del Congreso de la República*, Lima, Fondo Editorial del Congreso del Perú, 2001.

En torno a la traducción de *Cantos quechuas* de José María Arguedas

CÉSAR G. SALDAÑA FERNÁNDEZ Y MARIO MEJÍA HUAMÁN
Universidad Ricardo Palma

Presentación

Aunándonos al homenaje con motivo del trigésimo aniversario de la muerte del ilustre escritor, antropólogo y etnólogo mestizo José María Arguedas, presentamos a continuación un comentario crítico al pequeño libro *Cantos y cuentos quechuas*, publicado como parte de la serie Munilibros N° 12, en diciembre de 1986.¹ Y, como quechuahablantes, al iniciar nuestra exposición, reconocemos muy profundamente la obra que le tocó cumplir a José María Arguedas en la apertura del mundo campesino quechua hacia el mundo campesino citadino occidental y viceversa.

Tal vez José María Arguedas haya exagerado el valor mítico, místico y mágico del mundo quechua; pero, como la literatura no es una fotografía exacta del mundo, sino como una pintura realista, dependen del artista tanto la selección como el ángulo pintado.

El autor aportó mucho a la cultura, y trascendió positivamente al mundo andino y occidental como un misionero enviado a dar un mensaje, y no estuvo exento de virtudes, apasionamiento y limitaciones humanas, que ocasionaron incluso, la crítica aparentemente despiadada de Mario Vargas Llosa en *La utopía arcaica*.²

¹ Esta obra fue publicada por vez primera en Lima, en 1939, por Ediciones Club del Libro Peruano. El autor fue quechuahablante de nacimiento muy conocido en el campo de la etnología, la antropología y la literatura; entre sus principales obras podemos señalar: *Yawar fiesta*, *Los ríos profundos*, *El zorro de arriba y el zorro de abajo* y *Todas las sangres*.

² VARGAS LLOSA, Mario. *La utopía arcaica: José María Arguedas y las ficciones del indigenismo*. México: Fondo de Cultura Económica, México, 1996. p. 359.

Por aquella fecha de su publicación, por la Municipalidad de Lima Metropolitana en 1986, adquirimos el libro y al azar encontramos una poesía³. Al lado izquierdo se encontraba la versión quechua con el título: *Chaynallatak'mi wak'an ninki*; al lado derecho estaba la traducción: «Dile que he llorado...». Pero, curiosamente observamos que la versión quechua tenía tres estrofas, y la castellana cuatro. En total las líneas de la poesía en quechua tenían 15 líneas, y las del castellano, 22. Veamos:

CHAYNALLATAK'MI WAKAN NINKI

Altun pawak' siwar k'enti
altun pawak' k'ori k'enti,
cartachayta apapuway
yanachallayman entregaykuy.

Wak'ank'achus
manañachus,
llakink'achus
manañachus.

Wak'aykunk'a chapaychak'a,
chaynallatak'mi wak'an ninki,
chaynallatak'mi llakin ninki.

Altun pawak' siwar k'enti
altun pawak' korik'enti
caratchayta apapuway
yanachallayman entregaykuy.

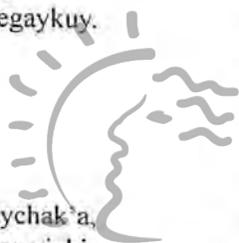
DILE QUE HE LLORADO...

Picaflor esmeralda
el que vuela más alto
el de las plumas doradas,
picaflor esmeralda
que brilla en el sol
que tiembla en el aire
hincando a las flores.

Quiero darte un encargo:
mi amada está lejos,
picaflor esmeralda,
lévale esta carta.

No sé si llorará todavía
cuando lea mi nombre,
o me habrá olvidado
y ya no llorará.
Pero si ella se entristece
dile que he llorado,
dile que también lloro
recordando a la amada.

Picaflor siwar
el que vuela más alto
el de las plumas doradas.



Biblioteca de Letras

«Jorge Puccinelli Converso»

³ ARGUEDAS, José María. *Cantos y cuentos quechuas I*. Lima, Municipalidad de Lima, 1986, pp. 34-35. (Munilibros 12).

Observando ya en detalle pudimos verificar que la traducción se alejaba un tanto del original; tenía más versos, y estos contenían más expresiones que el original. Veamos nuevamente:

Altun pawak' siwar k'enti
altun pawak' k'ori k'enti,
cartachayta apapuway
yanachallayman entregaykuy.

Picaflor esmeralda
el que vuela más alto
el de las plumas doradas,
picaflor esmeralda
que brilla en el sol
que tiembla en el aire
hincando a las flores.

Es evidente que toda la estrofa castellana anterior se refiere sólo a las dos primeras líneas del quechua:

Altun pawak' siwar k'enti
altun pawak' k'ori k'enti,



Picaflor esmeralda
el que vuela más alto
el de las plumas doradas,
picaflor esmeralda
que brilla en el sol
que tiembla en el aire
hincando a las flores.

Biblioteca de Letras

«Jorge Puccinelli Converso»

Nada dice Arguedas sobre los dos siguientes versos:

cartachayta apapuway
yanachallayman entregaykuy.

Con las otras poesías ocurría lo mismo. Algunas traducciones conservaban la cantidad de estrofas del idioma original, pero la cantidad de versos siempre era superior a la del quechua.

Al respecto, José María Arguedas en las primeras páginas del libro escribe:

Hace tiempo que tenía el proyecto de traducir las canciones quechuas que había oído y cantado en los pueblos de la sierra. [...] En mis lecturas no encontré

ninguna poesía que expresara mejor mis sentimientos, que la poesía de esas canciones.⁴

No estamos necesariamente de acuerdo con las expresiones de Edmundo Guillén Guillén quien en una conversación personal nos manifestó que Arguedas tenía poco conocimiento del quechua; para nosotros José María fue un quechuahablante y como tal hablaba fluidamente el quechua de su región; aunque debemos advertir, como es de dominio general, que la variante Ayacucho-Chanka tiene en la actualidad sólo un 65 % de vocabulario quechua y un 35 % de castellano, a diferencia del quechua cusqueño que tiene 90 a 95% de quechua. Respecto a las grafías utilizadas por nuestro mestizo escritor Arguedas, debemos decir que son de libre uso. En la actualidad estas se hallan normadas de acuerdo a Ley, por la Academia Mayor de Quechua del Perú, con sede en la Capital Histórica del Perú, el Qosqo.

Hipótesis

Por lo que toca a nosotros, la hipótesis es que José María Arguedas no era traductor profesional. La traducción, es hoy un quehacer especializado, que para el caso de la traducción poética requiere no sólo de técnicas, sino de habilidad poética, tal vez esto ocasionó que su productor no reflejara adecuadamente el espíritu de los versos que pretendía traducir. La existencia de tratados de traductología y Teoría de la traducción en América Latina en 1939 eran nulos o escasos. Es más, posiblemente la traductología estaba en gestación.

«Jorge Puccinelli Converso»

Verificación

Justamente, es el mismo autor, quien nos ayuda a comprobar nuestra hipótesis. Con fecha, 16 de noviembre de 1959, respondió a una carta del historiador norteamericano John V. Murra, quien desde los Estados Unidos de Norteamérica le escribía: «*He intentado una traducción de las frases de Ávila⁵; qué me propone Ud.*» respecto a la expresión:

...llactacunapipas ayillo ayllonpi...

⁴ ARGUEDAS, José María. *Cantos y cuentos quechuas I*. Lima, Municipalidad de Lima, 1986, pp. 34-35. (Munilibros 12).

⁵ Ávila, Francisco de. "*Religión en Huarochiri*" publicado en 1608. El autor, sacerdote cusqueño, enviado al curato de Huarochiri, Lima, se propuso combatir de manera fundada

El escritor peruano respondió a Murra: «*Es clarísimo el significado, palabra a palabra*». La expresión quiere decir:

...y también en los pueblos, de aylo en aylo...⁶

En otra carta fechada en Lima el 29 de octubre de 1966, Arguedas manifiesta:

Querido John: Me llega tu carta luego de dos días de trabajo y de preocupación extremados a consecuencia de los errores de traducción que cometí en los dos suplementos. – [Se refiere a los suplementos de Dioses y hombres de Huarochiri (1966), y a nota de pie dice:]– Trabajé todo un día con Torero – lingüista peruano, autor de numerosos ensayos sobre la lengua quechua y también del libro: *El quechua y la historia social andina* (Lima 1974)...– y vamos a concluir la revisión mañana. Voy a tener que hacer imprimir de nuevo el texto íntegro de los «suplementos».

Continúa el autor y expresa:

La traducción, desgraciadamente, tiene defectos. Debió haberse hecho en equipo, calmadamente, consultándonos los unos a los otros, especialmente los tres: Tú, Torero y yo.

Torero domina el quechua antiguo mejor que el actual⁷ [...]. Es algo desagradable recordar que cuando trabajaba en la traducción yo había renunciado ya a seguir viviendo y trabajé bajo la presión de la angustia y del apresuramiento; [...] No creo que una sola persona pueda traducirlo con mayor aproximación posible.

Si yo hubiera sabido algo de lingüística, de paleografía y de dialectología quechua, podría haber hecho la traducción como es debido. Pero me dejé cau-

y sistemática las idolatrías prehispánicas, para ello tuvo que documentarse haciendo un registro de los mitos, tradiciones, religión y demás costumbres de los indígenas de la región. Esta obra está escrita en quechua imperial.

⁶ MURRA, V. John y Mercedes LÓPEZ-BARALT. *Las cartas de Arguedas*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial, 1996, p. 31.

⁷ No es cierto que el Dr. Torero dominara ningún quechua, ni antiguo ni nuevo. Como lingüista podía explicar muchas cosas como la evolución y difusión del quechua, recurriendo a una arqueolingüística; cuyos frutos como de toda ciencia experimental y de campo sólo tienen carácter de probable y no de verdadero como han querido interpretar otros.

tivar por la parte mítica y mágica, y ahora que analizo la traducción sobre frío y con algo más de información especial sobre su importancia, me causa algo de terror y de admiración al mismo tiempo por la obra que hice.⁸

Al final de la carta, concluye:

Ya no hay más remedio que tomar la traducción como un aceptable borrador de traducción. Así lo he de hacer constar en el prólogo....⁹

En otra carta, fechada también en Lima, el 16 de diciembre de 1966, manifiesta:

...En cuanto al Dr. Dávila, el libro siguió complicándose. Llegaron los microfilms de Madrid. Se comprobó que Loayza¹⁰ había cambiado palabras, suprimido frases, absurdamente del texto castellano de Ávila... Y vamos a tener que volver a imprimir nuevamente toda esa parte del libro....

En cuanto a la traducción, insiste el autor nuevamente:

Debió haberse hecho en equipo, con Torero, y palabra a palabra, midiendo, pesando cada palabra. Pero acaso no se habría acabado jamás. La que ha de publicarse es, como dices, una buena base, no tan mala. [...] Si me recupero plenamente la revisaremos con Torero y la segunda edición podrá ser firme, puesta a prueba por ti y por Zuidema, por ejemplo. Este primer borrador dará una visión de su valor total.¹¹

«Biblioteca de Letras
«Jorge Puccinelli Converso»

De las palabras de Arguedas expresadas en los párrafos citados podemos inferir las siguientes expresiones que dilucidan mejor nuestra hipótesis.

Me dejé ganar por el mito y la magia.

⁸ *Ibíd.*, pp. 133-134.

⁹ *Ibíd.*, p. 136.

¹⁰ A pie de página dice: Francisco A. Loayza, editor de «*Religión en Huarochiri. Crónica escrita por el Presbítero Francisco de Ávila, en el año 1608*» en Francisco A. Loayza, Editor. *Culto libre entre los Inkas*. Lima: Imprenta Miranda, 1952. (Colección Los Pequeños Libros de Historia Americana. Director F.A. Loayza, T. XVII).

¹¹ MURRA, V. John y Mercedes LÓPEZ-BARALT. *Las cartas de Arguedas*. Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial 1996, p. 138.

Trabajé bajo la presión de la angustia y el apresuramiento.

Debemos traducir palabra a palabra, midiendo, pesando cada palabra.

No creo que una sola persona pueda traducirlo con mayor aproximación posible.

Si yo hubiera sabido algo de lingüística, de paleografía y de dialectología quechua, podría haber hecho la traducción como es debido.

Hoy, todo traductor profesional sabe que no es posible renunciar en su totalidad a su propia cosmovisión durante el acto de traducir; pero que debe, de todos modos, introducirse en la cosmovisión del autor a quien traduce. Que no se debe trabajar bajo ninguna presión sobre todo de carácter psicológico como la angustia y menos por el apresuramiento. La traducción no se realiza palabra por palabra, sino que se traducen conceptos, ideas, sentimientos y voliciones.

Finalmente, como se ha demostrado por siglos, aún antes de contar con traductores profesionales, no sólo es importante el dominio del idioma, de la teoría lingüística y afines, sino que es también imprescindible la formación humanística en el campo de la filosofía, la lógica, estética, la hermenéutica, la antropología, la historia de la cultura universal y la historia de la ciencia, y, por supuesto, una gran dosis de sensibilidad estética, que, claro está, no podemos negar a Arguedas.

Por el sentido de las expresiones, las limitaciones de Arguedas podemos agrupar como sigue: «Jorge Puccinelli Converso»

1. Causas de orden subjetivo:

“Me dejé ganar por el mito y la magia”.

“Trabajé bajo la presión de la angustia y el apresuramiento”.

2. Desconocimiento de técnicas traductológicas:

“Debemos traducir palabra a palabra, midiendo, pesando cada palabra”.

“No creo que una sola persona pueda traducirlo con mayor aproximación posible”.

3. Carencia de formación teórica:

“Si yo hubiera sabido algo de lingüística, de paleografía y de dialectología quechua, podría haber hecho la traducción como es debido”.

El autor, consciente del problema motivo de nuestra exposición, había sostenido:

Insisto pues en decir que no son traducciones rigurosamente literales, son traducciones un tanto interpretativas, que quizá desagradarán un poco a los filólogos, pero que será una gran satisfacción para los que sentimos el quechua como si fuera nuestro idioma nativo.

[...]

Me falta sólo decir que en esas versiones se encontrará, sin duda, la influencia de la parte que tengo de español, pero eso no lo podía evitar.

[...]

*Más tarde, otro que sienta lo indio más auténticamente que yo nos dará versiones más propias y puras.*¹²

Conclusión

Como ya lo expresamos en la primera parte de la presente exposición, Arguedas tiene el inmenso mérito de haber emprendido el estudio de la cultura andina y haber tratado de romper sus fronteras mediante la traducción. Hoy se hace necesario que las nuevas generaciones alcancemos, a la luz de los nuevos conceptos y adelantos de la traductología, esa “objetividad” y precisión que él alcanzó parcialmente. Pensamos que antes de que los estudios del mundo andino hayan alcanzado “objetividad científica” transcurrirá tal vez una centuria, mientras tanto, cualquier interpretación será una aproximación al mundo real. Consideramos que este artículo en modo alguno disminuye el mérito ni la figura del Hamawt’a; por el contrario, él es la piedra angular en cuyo hombro nos tenemos que parar quienes venimos atrás para construir o reconstruir el maravilloso edificio del pensamiento andino.

Termina su comentario y sostiene:

Pero sí, estoy seguro de que la edición de estas canciones contribuirá a ubicar, de una vez, toda la poesía indigenista y cholista que se ha publi-

¹² ARGUEDAS, José María. *Op. cit.*, p. 31.

*cado hasta hoy. Y enseñará la posibilidad de una poesía de tema y de espíritu indígena.*¹³

*este arte popular podrá ser el fermento, la raíz primaria de una gran producción nacional en todos los aspectos del arte.*¹⁴

Presentamos a continuación una traducción alternativa de los versos en cuestión, y pretendemos que constituyan un mayor acercamiento al espíritu y sensibilidad del mundo quechua andino. La versión quechua está normalizada por los autores del artículo de acuerdo a las directivas emanadas de la Academia Mayor de Quechua del Perú.



Biblioteca de Letras
«Jorge Puccinelli Converso»

¹³ *Ibid.*, p. 31.

¹⁴ *Ibid.*, p. 31.

CHAYNALLATAK'MI WAKAN NINKI

Recopilación: José María Arguedas

Altun pawak' siwar k'enti
altun pawak' k'ori k'enti,
cartachayta apapuway
yanachallayman entregaykuy.

Wak'ank'achus
manañachus,
llakink'achus
manañachus.

Wak'aykunk'a chapaychak'a,
chaynallatak'mi wak'an ninki,
chaynallatak'mi llakin ninki.

Altun pawak' siwar k'enti
altun pawak' korik'enti
cartachayta apapuway
yanachallaman entregaykuy.

DILE QUE HE LLORADO...

Traducción: José María Arguedas

Picaflor esmeralda
el que vuela más alto
el de las plumas doradas,
picaflor esmeralda
que brilla en el sol
que tiembla en el aire
hincando a las flores.

Quiero darte un encargo:
mi amada está lejos,
picaflor esmeralda,
llévale esta carta.

No sé si llorará todavía
cuando lea mi nombre,
o me habrá olvidado
y ya no llorará.

Pero si ella se entristece
dile que he llorado,
dile que también lloro
recordando a la amada.

Picaflor siwar
el que vuela más alto
el de las plumas doradas.



Biblioteca de Letras
Luisa Piccinelli Converso

CHHAYNALLATAQMI WAQAN
NINKI.

Normalización: Mario Mejía

Hanan phawaq siwar q'enti
hanan phawaq qori q'enti
kartachayta apapuway
yanachayman qoykapuway

DILE QUE TAMBIEN LLORA ASI

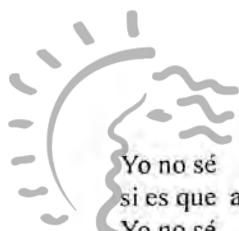
*Traducción: Mario Mejía y Cesar
Saldaña*

Picaflor tornasolado
ora verde, ora dorado
sobre tus alas doradas
lleva esta carta a mi amada.

Wanqanqachus
manañachus,
llakinqachus
manañachus.

Waqaykunqa chaypachaqa
chhaynallataqmi waqan ninki
chhaynallataqmi llakin ninki.

Hanan phawaq siwar q'enti
hanan phawaq qori q'enti
kartachayta apapuway
yanachayman qoykapuway.



Yo no sé
si es que aún llora
Yo no sé
si es que aún sufre.

Biblioteca de Letras

«Jorge Puccinelli González»

Si llorando esta a raudales
dile que así también lloro
dile que así también sufro.

Picaflor tornasolado
ora verde, ora dorado
sobre tus alas doradas
lleva esta carta a mi amada.

CILILI WAYTA

Recopilación: José María Arguedas.

Intillay, killallay
ama sak'ewaychu,
karurak'mi rinay
tutayallaymanmi.

Sumak' siwar k'enti,
ama jarkawaychu,
mamallaysi maskawan
uñan chinkachik' urpi jina.

Cilili, cilili wayta,
k'awachkankim kay vidayta
mayu jina wak'ask'ayta
wayra jina k'aparipa.

CILILI, HERMOSA FLOR

Traducción: José María Arguedas.

¡Oh Sol, oh Luna, alumbrad mi camino!
No bajés tan temprano Sol, alumbrá
todavía.
Tarda un poco Luna,
es lejos mi destino, tengo miedo a la
sombra.

Picaflor siwar, oculta tus alas doradas,
no me atajes picaflor siwar,
es largo mi camino.
Como paloma que ha perdido a su polluelo
está llorando mi madre;
no me atajes picaflor siwar.

Flor de cilili, hermosa flor,
ya ves como lloro,
gritando
como el río, como el viento,
Cilili, hermosa flor.

Biblioteca de Letras
«Jorge Puccinelli Converso»

SILILI WAYTA

Normalización: Mario Mejía

Intillay killallay
ama saqewaychu,
karuraqmi purinay
tutayawanmanmi.

Sumaq siwar q'enti,
ama hark'awaychu,
mamallaysi maskhawan
uñan chinkachikuq urpi hina.

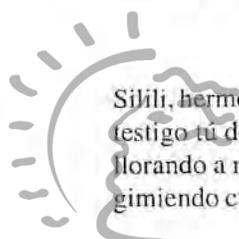
Silili, silili wayta,
qhawaskankin kay vidayta
mayu hina waqasqayta
wayra hina qaparisqayta.

FLOR DE SILILI

Traducción: Mario Mejía y César Saldaña

Mi solcito, mi lunita
les ruego que no me dejen
mi destino es muy lejano
y podría anochecerme.

Picaflor tornasonaldo
no me impidas que yo vuelva
dicen que mi madre me busca
cual paloma a su polluelo.



Silili, hermosa flor,
testigo tu de mi amor
florando a mares estoy
gimiendo cual viento voy.

Biblioteca de Letras

«Jorge Puccinelli Converso»

ISCHU KAÑASKAY

Recopilación: José María Arguedas

Ork'opi ischu kañask'ay,
k'asapi ischu kañask'ay
¡Jinallarak'chus rupachkan
jinallarak'chus raurachkan!

Jinalla raurariptink'a,
jinalla rupariptink'a,
¡Warma wek'echaykiwan
challaykuy!
¡Warma wek'echaykiwan
tasnuykuy!

EL FUEGO QUE HE PRENDIDO

Traducción: José María Arguedas

El fuego que he prendido en la montaña
el ischu que encendí en la cumbre
estará llameando
estará ardiendo.

¡Oh mira si aún llamea la montaña!
Y si hay fuego ¡anda niña!
Con tus lágrimas puras
apaga el fuego;
llora sobre el incendio
y tórnalo en cenizas con tus lágrimas
puras.

ICCHU KANASQAY

Normalización: Mario Mejía

Orqopi icchu kanasqay,
q'asapi ichhu kanasqay
hinallaraqchus ruphashkan
hinallaraqchus rawrashkan.

Hinalla yawrashaqtinqa
hinalla ruphasaqtinqa
warma weqechaykiwan
ch'allaykuy,
warma weqechaykiwan
thasnuykuy.

AMAYA TARILLACHUNCHU

Recopilación: José María Arguedas

Ork'opi wikuña, k'asapi taruka
tapurikullask'ayki:
kainintachus pasallark'a
yanallan sak'erik'urpi

Kayk'aya sak'erk'ullawan,
kayk'aya dejar k'ullawan
ñawillay junta wek'entinta
sonk'ollay junta llakintinta.

Yanan sak'erik'urpi
!amaya tarillachunchu!
wayllay ischupa sulluntapas
yakunayaptin suk'uykunampak.'

ICHHU QUE QUEME

Traducción: Mario Mejía y César Saldaña

La paja que en el cerro quemé,
la paja que en el abra prendí,
¿estará aún ardiendo?
¿estará aún quemando?

Si estuviera aún ardiendo,
si estuviera aún quemando,
rocíalo con tu llanto
con tus lágrimas de joven,
rocíala con tus lágrimas
con tus lágrimas de joven.

QUE NO ENCUENTRE NI EL ROCIO...

Traducción: José María Arguedas

Vicuña de los cerros, venado de los
montes:
decidme si pasó por aquí la ingrata
paloma,
la paloma que dejó su nido
que olvidó a su amado.

Vicuña de los cerros, taruka de los montes,
venid a ver cómo lloran mis ojos;
así me dejó, con el los ojos llorando,
así me dejó, con el corazón herido.

¡Oh, que tenga sed en el camino!
y que no encuentre ni la escarcha en los
pajonales
que no encuentre ni el rocío en las yerbas.

¡Que tenga sed en todos los caminos
la paloma que olvidó a su amado!

AMAYA TARILLACHUNCHU

Normalización: Mario Mejía Waman

Orqopi wik'uña, q'asapi taruka
tapurikullasqayki:
kaynintachus pasallarqan
yanallan saqeriq urpi.

Kayqayá saqerqollawan,
kayqayá dejarqollawan
ñawillay hunt'a weqentinta,
sonqollay hunt'a llakintinta.

Yanan saqerikuq urpi,
Amaya tarillachunchu!
wayllay ichhupa chhullantapas
yakunayaqtin soq'oykunanpaq

ALTUN PAWAK' WAMANCHALLAY

Recopilación: José María Arguedas

Alkunchallay wamanchallay
alaykipi apakuway
alaypiki apawaspa
ñanchallaman churaykuway.

Alkunchallay wamanchallay
kay ork'onpim chinkark'uni,
alaykipi apaykuway
ñanchallaman churaykuway.

Chaymantak'a ripusak'mi,
chaymantak'a pasasak'mi
viagueruwan tupaykuspa
wamanguinuwan tak'rukuspay

QUE NO ENCUENTRE

Traduc: Mario Mejía y César Saldaña

Venado del abra, vicuña de la montaña,
quiero hacer una pregunta
¿vieron pasar la paloma
que ha abandonado su nido?

Miren, pues, que me ha dejado
miren, pues, me ha abandonado
mis ojos llenos de llanto
y el corazón de quebranto

Que la que deja a su amado
¡que ni siquiera halle rocío!
en las pajuelas del ichhu,
para que aplaque su sed!

HALCON DE LAS ALTURAS...

Traducción: José María Arguedas.

«Jorge Puccinelli Converso»

Gavilan del cielo, halcón de las alturas,
baja un rato,
me he perdido en estos montes,
llévame en tus alas hasta el camino.

Me he perdido en estos montes,
gavilán de las altura
Yo sólo quiero que me lleves al camino,
baja un rato, halcón del cielo.

Déjame en el camino,
halcón.
De allí me iré con los viajeros, con la tropa
de los wamangas,
!gavilan, baja un rato!

ALTUN PHAWAQ WAMANCHALLAY

Normalización: Mario Mejía Waman

Wamanchallay, wamanchallay
raphraykipi apakuway,
raphraykipi apawaspa
ñanchallaman churaykuway.

Wamanchallay, wamanchallay
kay orqopin chinkarqoni,
raphraykipi apaykuway
ñanchallaman churaykuway.

Chaymantaqa ripusaqmi,
Chaymantaqa pasaqmi,
viajerowan tupaykuspa,
wamanguinuwan taqrukuspay.

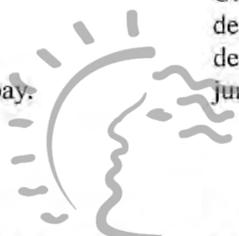
ALCONCITO QUE VUELAS ALTO

Traduc: Mario Mejía y César Saldaña

Halconcito, mi halconcito
elévame con tus alas,
y llevándome en tus alas
guíame a mi caminito.

Halconcito mi halconcito
en el cerro me he perdido,
llévame pues en tus alas
guíame a mi caminito

Una vez en mi camino,
desde allí podré marcharme,
de allí podré acompañarme,
junto con un huamanguino.



ORQOKUNAPI WAYLLAR ICHHUPAS TAMBIEN LOS ICHHUS DELANDE

Normalización: Mario Mejía Waman

Orqokunapi wayllar ichhupas
para chayaqtin chhullaykachansi,
chaynan noqapas waqallashkani
runaq wasinpi rikuykukuspay
runaq llaqtanpi qhawaykukuspay.

Orqokunapi wayllar icchupas
wayra muyuqtin k'umuykachansi,
chhaynan noqapas k'umuykachani
runaq wasinpi rikuykukuspay
runaq llaqtanpi qhawaykukuspay.

Traduc: Mario Mejía y César Saldaña

Dicen que los ichhus del Ande
cubiertos son de rocío,
así yo llorando estoy
en hogar que no es el mío,
en tierra que no es la mía.

Dicen que los ichhus del Ande
cuando sopla el viento agachan,
la cabeza igual que yo,
en casa que no es la mía
en tierra que no es la mía.

ORK'OKUNAPI WAYLLAR ISCHUPAS

EL ISCHU ESTALLORANDO

Recopilación: José María Arguedas

Traducción: José María Arguedas

Ork'okunapi wayllar ischupas
para chayaptin sullaykachansi,
chaynam ñok'apas wak'allachkani
runapa wasimpi rikuykukuspay
runapa llak'tampi k'awaykukuspay.

Cae la lluvia en las lomadas
queda la escarcha en los pajonales.
Pasa la lluvia, sacude el viento,
del ischu gotea el agua
gotea el agua limpia.
!El ischu está llorando!
!Ay, cómo lloran los ojos en el pueblo
ajeno!
Lloran los ojos como llora el ischu
cuando pasa la lluvia y sopla el viento.

Ork'okunapi wayllar ischupas
wayra muyuptin kumuykachansi,
chaynam ñok'apas kumuykachani
runapa wasimpi rikuykukuspay
runapa llak'tampi k'awaykukuspay.

Cuando sopla el viento el ischu se agacha,
el ischu alto de las lomadas se agacha
cuando sopla el viento.

!Ay, como se dobla el corazón en
pueblo ajeno!
Como el ischu alto cuando sopla el viento.

Biblioteca de Letras
«Jorge Puccinelli Converso»



Biblioteca de Letras
«Jorge Puccinelli Converso»

RESEÑAS

Literatura

RODRÍGUEZ REA, Miguel Ángel. *La literatura peruana en debate: 1905-1928*. 2ª. ed. Lima: Universidad Ricardo Palma, Editorial Universitaria, 2002. XXIII, 132 p.

Miguel Ángel Rodríguez Rea nos alcanza las primeras propuestas teóricas sobre la identidad de la literatura peruana, a través de la revisión de las tesis que, entre 1905 y 1928, fueron publicadas por José de la Riva-Agüero (*Carácter de la literatura del Perú independiente*), José Gálvez (*Posibilidad de una genuina literatura nacional*), Luis Alberto Sánchez (*Nosotros: ensayo sobre una literatura nacional*) y José Carlos Mariátegui (*Proceso de nuestra literatura*).

Resaltando el valor liminar de las proposiciones, el autor —desde un ángulo privilegiado por lo bien informado aporta significativamente en el debate, ofreciéndonos no sólo un marco amplio en torno a las primeras inquietudes que se dieron sobre este tema, sino sugiriendo que los estudios a este respecto aún no han finalizado.

En la actualidad, se ha escrito bastante sobre la naturaleza de la literatura peruana, pero han sido pocas las publicaciones que abordan los postulados de los intelectuales que, precisamente, dieron origen al debate, en

aquellos años —los iniciales del siglo pasado— tan decisivos para nuestra literatura. Desde esta perspectiva, el libro, cuya segunda edición nos llega actualizada bibliográficamente, es una muestra explícita de un tema que, circunscrito en el terreno de los estudiosos, hoy alcanza amplitudes mayores, lo que hace más significativo el diálogo de ideas, y su conocimiento.

En su estructura formal, el volumen está dividido en cuatro capítulos: cada cual presenta (fragmentos) de las tesis de los personajes mencionados inicialmente, centrándose en los puntos fundamentales, con la inclusión de pertinentes apostillas. Previamente, un prólogo de David Sobrevilla y la nota introductoria del autor. Después, para dar a conocer las reacciones inmediatas de las propuestas, opiniones de otros intelectuales que tangencialmente han intervenido en la confrontación de ideas. Como prueba irrefutable de lo exhaustivo del trabajo, se presenta la bibliografía consultada.

Ubicándonos en el tiempo, el lugar y, en algunos casos, teniendo en cuenta la ideología concomitante con la clase social, los planteamientos esenciales tenían validez, sobre todo en aquella época, en razón de constituir las primeras reflexiones y manifiestos orgánicos concretos sobre nuestra tradición literaria. Pero ahora, con todo lo caminado, las propuestas han perdido

Biblioteca del Intero
"Jorge Ruccinelli" - Cusco

importancia y nuestra concepción sobre la personalidad literaria nacional se nutre de otros fenómenos en aquel tiempo ignorados. “las recientes investigaciones en teoría literaria –realizadas por estudiosos y críticos peruanos– revelan la inevitable distorsión de nuestra realidad literaria al ordenarla con modelos foráneos”, dice Rodríguez y no se equivoca: la multiplicidad de los nuevos enfoques de investigación con que hoy disponemos, sumados a la evolución literaria y social, configuran un corpus distinto al que ellos, los iniciadores del debate, propusieron.

Hoy, cualquiera que se sumerja en el mundo de la literatura, sea como creador, crítico o lector, de algún modo está obligado a ver las raíces de su tradición literaria; en este sentido, la publicación de Miguel Ángel Rodríguez Rea constituye un valioso aporte que merece mucha atención.

«Jorge Puccinelli Coriense»
Valentín Sánchez Daza

LÓPEZ ALBÚJAR, Enrique. *Cuentos andinos*. Prólogo de Ezequiel S. Ayllón. Huánuco, Empresa Periodística PERÚ, 2002. 142 p.

En el marco de la colección denominada BIBLIOTECA HUANOQUEÑA, que incluye cinco títulos más, la Empresa Periodística PERÚ ha reeditado este célebre libro de cuentos de Enrique López Albújar, con el atractivo de reeditar, también, el prólogo que apa-

reciera en la primera edición de 1920, de Ezequiel S. Ayllón, y que no volviera a incluirse en ninguna de las tantas reediciones posteriores. Este esla-recedor prólogo ofrece una interpretación que conjunciona los planos antropológico y literario. Ello permite comprender la actitud del personaje dentro de su propia cosmovisión. Y es que la acción dramática de los textos de López Albújar se centra, precisamente, en los rituales que forman parte del mundo andino, sus usos, costumbres y sus leyes y que, a veces, nos presenta al indio con toda su descar-nada pasión.

Sin embargo, tenemos que admitir, como lo hace el mismo Ayllón, que el referente es sólo un recurso que ofrece la realidad, ya que también ha intervenido la “imaginación del autor [...] para crear situaciones y dar vida y animación a muchos cuadros, conservando siempre la indole, el sello distintivo de la raza”. De esta suerte, un juicio sobre la obra tendrá que ser un juicio estrictamente literario y no necesariamente historicista.

Uno de los forjadores del cuento peruano, al lado de Ventura García Calderón y Abraham Valdelomar, entre otros, es, indudablemente, Enrique López Albújar. De ahí la importancia de esta reedición, particularmente para la narrativa procedente de la región huanoqueña. Porque ocurre que la cuentística de López Albújar se ha forjado al calor de la magistratura que desem-

peñó en Huánuco, aproximadamente entre 1917 y 1922. ¿Cómo pues no reconocer también en él a uno de los iniciadores de lo que podría llamarse “el cuento huanuqueño”, al par que de la tradición cuentística en el Perú?

En este sentido, los *Cuentos andinos* quizá haya sido el primer libro del siglo XX que insertó el paisaje huanuqueño en el panorama de la Literatura nacional, aun cuando la percepción literaria del escritor-juez haya privilegiado, unilateralmente, sólo un aspecto conductual del indio, sin rescatarlo en toda su dimensión humana y cultural. Desde esta perspectiva, la configuración de los personajes de López Albújar de ningún modo son modelos para tipificar al hombre del ande huanuqueño, como no lo son tampoco los personajes de Dostoievski para hacerlo con los hombres y mujeres de la Rusia del XIX.

Abre el libro, a la manera de un gran plano general, el relato “Los tres jircas”. Así, el enorme escenario de la tierra huanuqueña se convierte en un fresco para dar espacio a otras nueve historias. Dentro de ellas destacan, no sólo las que exhiben la mórbida pasión del naturalismo, sino también otras en las que se mueven diversos tipos de sentimientos, creencias, supersticiones, rituales, conductas, etc.

Pero también tenemos el testimonio acerca de la defensa nacional por parte del indio, virgen todavía en lo que

a sentimiento patriótico se refiere. Desde esta posición, la literatura rescata la conducta heroica del hombre del ande peruano y recrea un trozo de nuestra historia. Porque “El hombre de la bandera” es un cuento que se entronca con la historia y que valora la participación del hombre de la sierra a favor del país en las circunstancias más difíciles de su historia.

Su protagonista, Aparicio Pomares, ha sido configurado con tal fuerza literaria que, diríamos, a la manera de Rosendo Maqui o Rendón Willka, hoy en día ha alcanzado tal dimensión que ya no es sólo el personaje de valor simbólico, producto literario, sino que, gracias al poder demiúrgico de la palabra, forma parte de la más verídica de las historias. Su figura es objeto de grandes polémicas entre quienes defienden su existencia y quienes aseguran que el llamado “héroe de Jactay” en realidad, no existió como tal, sino que eran diferentes hombres turnándose cada día para enarbolar la bandera y liderar la lucha contra los chilenos.

Para el primer caso tenemos el punto de vista del mismo Ayllón quien, en el citado prólogo, afirma que “En 1888, que estuvimos por primera vez en el pueblo de Chupán, visitamos la pobre casa de Pomares”, con la que dejó sentada su posición sobre el particular.

Por su parte, José Varallanos en su *Historia de Huánuco* (1959) sostiene que el nombre y apellidos del perso-

naje provienen de la expresión “Ya aparecieron los pumas” para señalar a los hombres bravos que combatían contra los chilenos. Esta exclamación de los habitantes de Huánuco habría sufrido el siguiente proceso de transformación: Aparecieron los pumas, apareció el puma, Aparicio Pumares.

A la Literatura no le corresponde certificar la existencia o no, más allá de la realidad verbal, de los hombres que transitan por sus episodios. Pero al margen de ello, de no haber sido por el cuento, ¿tendríamos hoy el recuerdo de Aparicio Pomares, del Hombre de la Bandera, de aquel que hizo la campaña de la Guerra del Pacífico? ¿Habría habido el nostálgico recuerdo de un hombre, que son muchos hombres a la vez, que desde el interior del país, hizo comprender a sus paisanos que el Perú también eran Pachas, Obas, Chupán, Chavinillo, Margos, Chaulán, Panao, Llata, Ambo, Huánuco?

Con esta nueva motivación, la relectura del texto nos adentrará nuevamente por los vericuetos del cuento desde sus orígenes. Y nos replantearemos preguntas tales como ¿Indigenismo?, ¿Naturalismo?, ¿Realismo social andino? Sean cuales fueran las respuestas, ahí están los cuentos, con su psicologismos o sociologismos, pero también con la fuerza arrolladora de sus temas, sus personajes y, sobre todo, la atmósfera de un tiempo y de un ambiente de la zona andina huanuqueña, en donde el indio con toda su pasión,

salvaje para nosotros, obsequió sus historias al autor.

De otro lado, esta nueva reedición a cargo de la Empresa Periodística PERÚ, presenta una carátula que no se le había ocurrido a ninguna de las grandes editoras que publicaron el libro desde lugares tan distantes al espacio que le sirvió al autor para representar su mundo. Se trata de una bien lograda fotografía de Hevert Llaos Visag, del campanario de la iglesia del pueblo de Chupán, tierra de Aparicio Pomares [¿?] y escenario de los mejores episodios del libro.

Mario A. Malpartida Besada
(Universidad Hermilio
Valdizán, Huánuco)

Biblioteca de Letras
«Juan Puccinelli Converso»



Biblioteca de Letras
«Jorge Puccinelli Converso»

MANUEL MUNIVE MACO

Las transfiguraciones de la arcilla. Aproximaciones a la obra de Carlos Runcie Tanaka

MIHAELA RADULESCU

La imagen en acción. Algunos alcances sobre su significación en el arte desde la semiótica discursiva

OCTAVIO SANTA CRUZ URQUIETA

Las huellas de la Tirana. De la marinera y su origen

JORGE VALENZUELA

Malevich: el pintor de la energía

FORTUNATO CONTRERAS CONTRERAS

Panorama de la sociedad de la información en América Latina

JULIO CÉSAR OLAYA GUERRERO

Bibliotecas universitarias de salud en el Perú

SONIA LUZ CARRILLO MAURIZ

Periodismo y verdad

JULIO ESTREMADOYRO ALEGRE

No hay noticias buenas ni malas... sólo noticias que interesan o no

ÓSCAR PACHECO ROMERO

Fotografía documental en los ambientes histórico-religiosos de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

ANÍBAL CAMPOS RODRIGO

La Naturaleza en Aristóteles

ÓSCAR A. GARCÍA ZARATE

Reduccionismo de Carnap

OCTAVIO OBANDO

El proceso de objetivación, constitución y despliegue de la ontología de los afectos: Perú 1532-1632

MIGUEL ÁNGEL POLO SANTILLÁN

La esencia de la técnica de Heidegger

ANA ARIAS TORRE

Toponimia de Ticapampa

AMANCIO CHÁVEZ REYES

La formalización escritural

ANA MARÍA GISPERT-SAUCH COLLS

Apuntes sobre algunos cambios semánticos de ciertos términos sociológicos

NORMA MENESES TUTAYA

Las dimensiones de la identidad nacional

LUISA PORTILLA

Los signos de puntuación: su tratamiento en la *Ortografía* de la Real Academia Española

GONZALO ESPINO RELUCÉ

Manchay puytu y narrativas de la aldea letrada quechua

ESTHER ESPINOZA

La crónica modernista y su realización en *Viendo pasar las cosas*

JUAN GILES ROBLES

Recursos estilísticos en la poesía azteca

LUIS MOZOMBITE CAMPOVERDE

Las tesis de Luis Alberto Sánchez sobre la literatura peruana

CÉSAR G. SALDAÑA FERNÁNDEZ Y MARIO MEJÍA HUAMÁN

En torno a la traducción de *Cantos quechuas* de José María Arguedas

ISSN 0378-4878