

**HUMANISMO Y MODERNIDAD:
PERSPECTIVAS DEL PERÚ REPUBLICANO
DESDE EL SIGLO XXI**



Revista Sílex, volumen 7, N° 1
Revista interdisciplinaria de la Universidad Antonio Ruiz de Montoya
Enero - junio 2017

DIRECTOR

Bernardo Haour, S.J.

VICEDIRECTORA

Birgit Weiler, HMM

MIEMBROS DEL CONSEJO EDITORIAL

Manuel Burga (Universidad Mayor de San Marcos) / Tony Mifsud (Universidad Alberto Hurtado, Chile) / Rafael Fernández Hart, S.J. (Universidad Antonio Ruiz de Montoya) / Catalina Romero (Pontificia Universidad Católica del Perú) / Aldo Vásquez (Universidad Antonio Ruiz de Montoya) / César Carrión (Pontificia Universidad Católica del Ecuador)

COORDINADORES DE ESTE NÚMERO *SÍLEX*

Ricardo Falla Carillo
Mario Granda Rangel

PRODUCCIÓN EDITORIAL

Leonardo Dolores / Isabel Lavado

De la presente edición:

© Universidad Antonio Ruiz de Montoya
Canje y correspondencia: Fondo Editorial de la Universidad
Av. Paso de los Andes 970, Pueblo Libre, Lima
Telf. (511) 7195990 anexo 137
fondo.editorial@uarm.pe

CORRECCIÓN DE ESTILO

Centro de Estudios y Publicaciones CEP
Belisario Flores 681, Lince - Telf.: 471-7862

Ilustración de la p. 220: Tapa del manuscrito Sílex del divino amor, Lilly's Library,
Universidad de Indianápolis, EE.UU.
Todos los derechos reservados

Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú No.: 2017-16302
ISSN: 2310-4244

Impreso en el Perú por: Litho & Arte S.A.C.
Jr. Iquique, 046 – Breña.
Tiraje: 300 ejemplares
Lima, noviembre de 2017

CONTENIDO

Colaboran en este número	5
Presentación	11
ARTÍCULOS	
Romanticismo y nacionalismo en la historiografía peruana del siglo XIX <i>Francisco Quiroz Chueca</i>	15
La filosofía en los albores de la República peruana <i>Rafael Cerpa Estremadoyro</i>	45
La construcción de la identidad en “La guerra del fin del mundo” <i>Raúl Burneo Barreto</i>	61
Apuntes biográficos y aportes intelectuales de José Bernardo Alcedo <i>Ricardo Lenin Falla Carrillo</i>	79
ENSAYOS	
“Una cosa es levantar los pechos y hacerlos esforzados y heroicos, y otra cosa es encarnizarlos”. La apuesta de un moderado Hipólito Unanue <i>Joseph Dager Alva</i>	97
José Francisco Navarro: la integración de la espiritualidad y el arte <i>Marco Flores Alemán</i>	127

CONTENIDO

Mariano de Rivero y un diálogo tecnológico con el mundo andino <i>Miguel Rosas Buendía</i>	143
---	-----

ARTÍCULOS NO TEMÁTICOS

De los méritos de los colegios por convenio. Análisis de dos casos: Fe y Alegría N° 25, Lima y Tito Cusi Yupanqui, San Ignacio <i>Véronique Lecaros</i>	165
--	-----

¿Apóstoles e intelectuales? <i>Arturo Sosa, SJ</i>	185
---	-----

RESEÑAS DE LIBROS

<i>Trazos y risas. Los caricaturistas arequipeños</i> de Zevallos Velarde, Omar	195
--	-----

<i>Ciudadanía migrante. Rutas, costos y dinámicas de los flujos mixtos en tránsito por Perú</i> de Berganza, Isabel	201
--	-----

<i>Migración haitiana hacia el sur andino,</i> de Rojas Pedemonte, Nicolás y Koechlin, José (eds.)	205
---	-----

COLABORAN EN ESTE NÚMERO

AUTORES DE ARTÍCULOS

Francisco Felipe Quiroz Chueca

Doctor en Ciencias Sociales y Magíster en Historia. Especialista en la historia económica y social del Perú y Latinoamérica entre la Colonia y la República. Ha sido director de la Escuela de Historia de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Entre sus últimas publicaciones destacan: *De la patria a la nación. Historiografía peruana desde Garcilaso hasta la era del guano* (Lima: Asamblea Nacional de Rectores, 2012) y *Artesanos y manufactureros en Lima colonial* (Lima: Banco Central de Reserva del Perú, Instituto de Estudios Peruanos, 2008). Ha conformado el jurado de premios académicos (tesis de pre y postgrado) y el jurado del Premio Nacional de Cultura (2013). Es miembro de diversas instituciones académicas peruanas y extranjeras, incluyendo la Asociación Peruana de Historia Económica.

Rafael Cerpa Estremadoyro

Doctor en Estudios Latinoamericanos con mención Filosofía por la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Tiene estudios de doctorado y master en filosofía en la Universidad París IV (París-Sorbona) y un diplomado en civilización y lengua griegas en la Universidad Nacional y Capodistria de Atenas. Actualmente es profesor en el Posgrado y en la Escuela de filosofía de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Entre sus publicaciones destacan: *La evolución de las ideas en la América hispana durante el siglo XIX* (2017), *Descartes y los inicios de la lógica facultativa* (2013), *El nacimiento de la lógica moderna: el arte de pensar, de Arnauld y Nicole* (2013), *La relación πρὸς ἔν en el libro Delta de*

la Metafísica (2013), *José Joaquín de Mora, una biografía intelectual. Los años ilustrados* (2011).

Raúl Burneo Barreto

Doctor en Literatura Latinoamericana y Estudios Culturales por Georgetown University con una especialidad en Literatura Hispanoamericana Moderna y Contemporánea. Actualmente es docente de la en la Universidad Antonio Ruiz de Montoya (UARM) en Lima. Ha publicado *Tradiciones peruanas, antología y estudio crítico* (Santillana, 2009).

Ricardo Lenin Falla Carrillo

Director del Programa de Humanidades de la Universidad Antonio Ruiz de Montoya (UARM). Magíster en Filosofía por la Universidad Nacional Mayor de San Marcos de Lima y filósofo por la Facultad de Teología Pontificia y Civil de Lima. Su producción académica ha sido recogida en varias revistas y libros por más de una década, tanto en el Perú como en el extranjero. Es profesor del Programa de Humanidades de la UARM desde 2005 y profesor asociado del Departamento Académico de Humanidades de esta misma casa de estudios desde 2015. Anteriormente ha sido Coordinador Académico del Programa de Humanidades y Director del Departamento Académico de Humanidades.

AUTORES DE ENSAYOS

Joseph Dager

Doctor en Historia y profesor ordinario del Departamento de Humanidades de la Universidad Antonio Ruiz de Montoya (UARM), donde se desempeña como Director de la Escuela de Posgrado. Ha sido Jefe Institucional del Archivo General de la Nación (2010-2012), institución del estado peruano dedicada a conservar su memoria; Secretario General del Instituto Riva-Agüero, escuela de altos estudios humanísticos de la PUCP (2003-2006); y Jefe de Admisión de la UARM (2012-

2014). Es autor de cinco libros publicados, entre ellos *Hipólito Unanue o el cambio en la continuidad* (2000) e *Historiografía y Nación en el Perú del siglo XIX* (2009); además de varios artículos de investigación en revistas especializadas (Perú, España, México y Chile) y en medios de difusión y divulgación cultural sobre temas de historia intelectual.

Marco Flores Alemán

Es docente de Literatura y Lengua en el Programa de Humanidades de la Universidad Antonio Ruiz de Montoya. Estudió Humanidades en la UARM. Posteriormente, se licenció en Lingüística y Literatura con mención en Literatura Hispánica por la Pontificia Universidad Católica del Perú. Asimismo, es magíster en Letras Modernas por la Universidad Iberoamericana Ciudad de México. Ha investigado la poesía peruana en el marco de las reflexiones de poética y las relaciones con poetas contemporáneos de América Latina, Norteamérica y Europa.

Miguel Rosas

Licenciado en Literatura Hispánica por la Pontificia Universidad Católica del Perú, de la que se graduó con una tesis sobre la obra narrativa del escritor Sebastián Salazar Bondy. Realizó estudios de Maestría en University of Illinois at Chicago y ahora es doctorando en Brown University. Actualmente escribe una tesis doctoral sobre la trayectoria profesional, obra académica y relevancia cultural del científico y anticuario peruano Mariano de Rivero (1798-1857).

AUTORES DE ARTÍCULOS NO TEMÁTICOS

Véronique Lecaros

Máster en filosofía por la Universidad de la Sorbona y por la Universidad de Stanford (EEUU), doctora en historia del arte por el EHES y doctora en teología de la Universidad de Estrasburgo, actualmente desarrolla programas de investigación en la Pontificia Universidad

Católica del Perú (PUCP) y en la Universidad Antonio Ruiz de Montoya (UARM), además enseña en la PUCP. Es autora de varios artículos y libros sobre América Latina, especialmente sobre el Perú. Lecaros ha frecuentado durante 25 años los medios políticos del Perú.

Arturo Sosa SJ

Licenciado en filosofía en la Universidad Católica Andrés Bello, realizó estudios de teología desde 1978. Es doctor en ciencias políticas por la Universidad Central de Venezuela. Fue superior provincial de los jesuitas en Venezuela. Ha sido también profesor y miembro del consejo fundacional de la Universidad Católica Andrés Bello y rector de la Universidad Católica del Táchira. En el plano académico, ha ejercido la investigación y la docencia en el campo de las ciencias políticas, habiendo publicado diferentes obras, especialmente sobre historia y política venezolana. En 2016 es elegido superior general, siendo en adelante su misión dirigir la Orden en el mundo según sus Constituciones y demás normativas.

AUTORES DE RESEÑAS

Ana Claudia Reinoso

Historiadora por la Pontificia Universidad Católica del Perú y egresada de la maestría en Historia del Arte Peruano por la Universidad Católica Santa María. Profesora del Departamento de Humanidades de la Universidad Antonio Ruiz de Montoya desde el 2009.

Juan Carlos Díaz Lara

Filósofo por la Pontificia Universidad Católica del Perú con estudios concluidos de la Maestría en Filosofía en la misma universidad. Diplomado en Fundraising por el Center on Philanthropy de la Universidad de Indiana. Diplomado en Gerencia Social Ignaciana por la Pontificia Universidad Javeriana. Investiga sobre la religión y sus vínculos

con la filosofía en fenómenos como la secularización, la relación entre fe y cultura y las creencias religiosas en el mundo contemporáneo

Carlos Nieto

Economista con PhD. en Ciencias Sociales y Políticas por la Universidad Católica de Lovaina (Bélgica). Tiene un Máster en Estudios Europeos y otro en Estudios del Desarrollo en la Universidad de Ginebra (Suiza). Actualmente trabaja como Funcionario Internacional en la Secretaría General de la Comunidad Andina encargado de temas migratorios. Su última publicación es el capítulo Perú de Migración y Desarrollo en Iberoamérica elaborado por la Organización Internacional para las Migraciones (OIM) en colaboración con la Secretaría General Iberoamericana (SEGIB) (2017).



PRESENTACIÓN

El conocimiento y la comprensión de una realidad social en su real magnitud pueden ser más profundos y amplios si nos sumergimos en el tiempo y ubicamos, en los diversos planos del pasado, las líneas fundamentales de los procesos de la cultura. La memoria metodológica actúa selectivamente, y sitúa, en el entramado del pasado, aquello que permite un mayor conocimiento del mismo.

Este número de *Sílex* está dedicado al estudio de algunos aspectos significativos sobre el terreno de la cultura de la historia de nuestro país, fundamentalmente del siglo XIX. Ya que la fecha del bicentenario de nuestra república está cerca a conmemorarse y sirve de ocasión para invitarnos a reflexionar sobre el Perú, asumiéndolo como objeto de teorización y de permanente descubrimiento.

El título de esta entrega es Humanismo y Modernidad en el Perú del siglo XIX. Entendemos por Modernidad, en nuestro caso, el periodo que empieza con el nacimiento de la República peruana. Por Humanismo entendemos las distintas manifestaciones que se han dado en nuestro país para animar y renovar su experiencia colectiva de coexistencia y comunicación.

Consideramos que esta tarea debe ser llevada a cabo desde el ámbito académico en una universidad como la nuestra. La Compañía de Jesús es una orden que ha sido marcada desde sus orígenes por una profunda orientación humanista. Esto se debe a las circunstancias históricas del nacimiento de la Compañía en Europa en el siglo XVI, así como a la insistencia de su espiritualidad en la encarnación de Dios en el mundo.

* * *

En ese sentido, el tema de nuestro estudio: fundamentalmente el Perú del siglo XIX será abordado en este número a partir de diversas perspectivas de estudio. Así, desde la historia política, Francisco Quiroz analiza detalladamente las características particulares que tuvieron los discursos románticos y nacionalistas en el Perú del siglo XIX, asumiendo que ambos adquirieron un devenir propio en nuestro país. El artículo *Romanticismo y Nacionalismo en la historiografía peruana del siglo XIX* va en la dirección de analizar críticamente este proceso político y cultural. En la perspectiva de la historia de las ideas, el filósofo peruano Rafael Cerpa comparte con nosotros una interesante disertación sobre la enseñanza de la filosofía en el ámbito académico en las primeras décadas de nuestra república. Su investigación *La filosofía en los albores de la República peruana* pone énfasis en el modo como se introdujeron los estudios psicológicos en nuestro medio educativo, dentro de un contexto de transformaciones notables en el ámbito cultural y social.

Desde la crítica literaria y cultural, y asumiendo categorías propias del siglo XIX, como el naturalismo literario y el positivismo filosófico, Raúl Burneo analiza las obras de Vargas Llosa y de Euclides da Cunha. Su investigación *El cuerpo en la Guerra del Fin del Mundo, de Mario Vargas Llosa* amplía las perspectivas de estudio sobre uno de nuestros más ilustres creadores. Y desde la historia intelectual, Ricardo Falla Carrillo expone los rasgos más relevantes de la obra teórica del compositor peruano José Bernardo Alcedo en *Apuntes biográficos y aportes intelectuales de José Bernardo Alcedo*, autor de la primera y única sistematización sobre la música desarrollada en el Perú del siglo XIX.

La producción ensayística también ha sido considerada para este número de *Sílex*. Así, el reconocido historiador Joseph Dager examina las ideas políticas del importante intelectual peruano Hipólito Unanue en su ensayo “*Una cosa es levantar los pechos y hacerlos esforzados y heroicos, y otra cosa es encarnizarlos*”. *La apuesta de un moderado: Hipólito Unanue*. También, abundando en la indagación intelectual sobre el siglo XIX peruano, el crítico literario Miguel Rosas Buendía nos ofrece una interesante aproximación a la figura de Mariano de Rivero y Ustáriz,

científico peruano, en su exposición *Mariano de Rivero y un diálogo tecnológico con el mundo andino*.

* * *

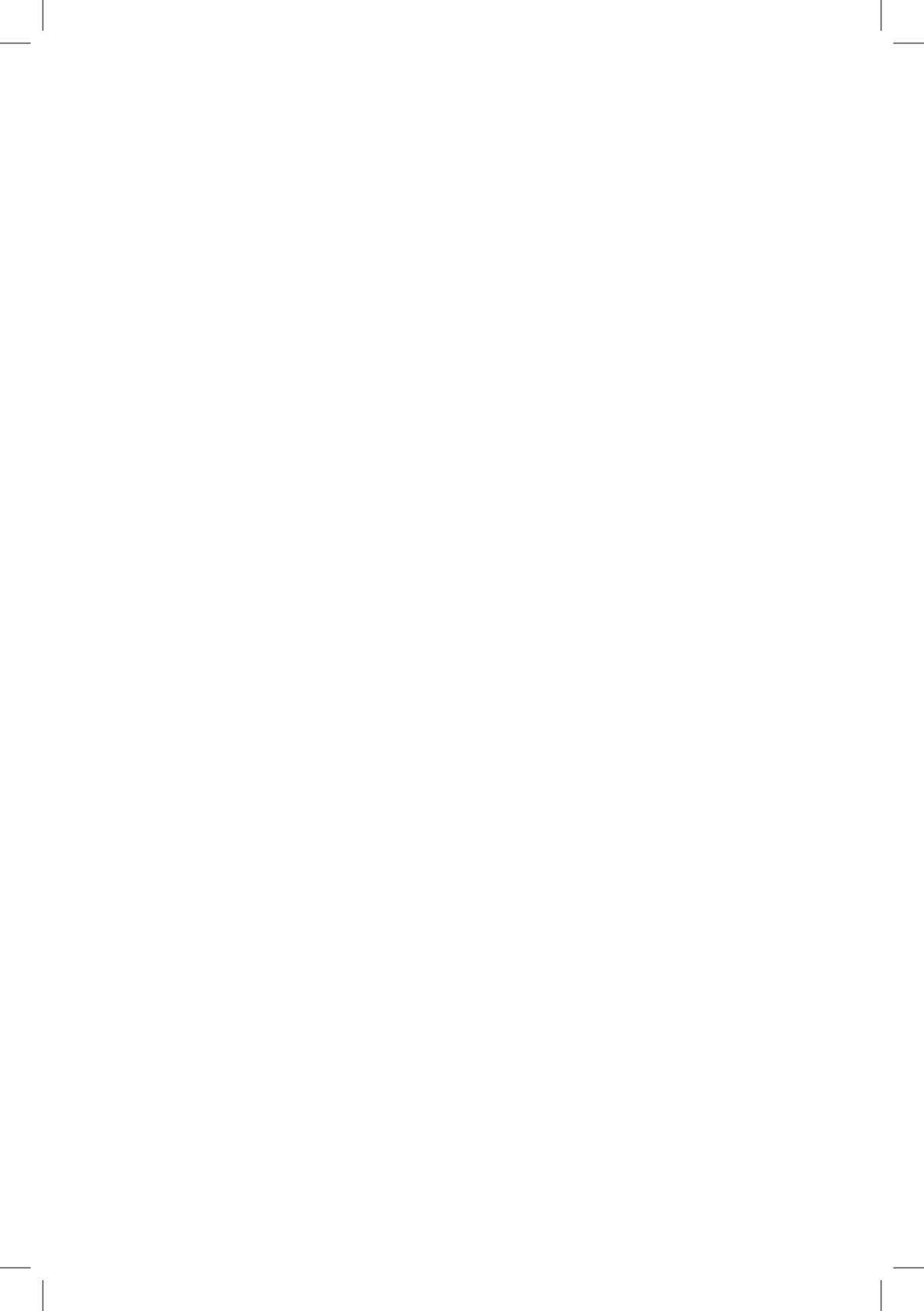
Una mención especial merece la inclusión en este número de *Sílex* de las reflexiones que el Padre General de la Compañía de Jesús, el padre Arturo Sosa, compartió en su visita a nuestra universidad en el mes de marzo de 2017. ¿Apóstoles e intelectuales? fue el título de esta disertación en la que se nos exhorta a seguir profundizando en el apostolado intelectual y académico, que ha sido una característica fundamental de la educación jesuita desde sus orígenes.

Marco Flores Alemán, joven crítico literario, desarrolla un sentido y reflexivo homenaje a José Francisco Navarro, SJ, quien falleció inesperadamente en enero de 2017. El ensayo *José Francisco Navarro: la integración de la espiritualidad y el arte*, nos muestra el itinerario espiritual y creador del padre Navarro, al mismo tiempo que abunda en detalles sobre su labor académica en la Universidad Antonio Ruiz de Montoya, tanto como director de nuestro Programa de Humanidades como docente de literatura y arte.

La investigadora Verónica Lecaros comparte en este número de *Sílex* su artículo *De los méritos de los colegios por convenio. Análisis de dos casos: Fe y Alegría N°25 Lima y Tito Cusi Yupanqui, San Ignacio*, en el que estudia la relevancia de la visión religiosa pastoral al interior de la educación que promueve Fe y Alegría en dos entidades educativas del Perú.

Este número de *Sílex* concluye con tres reseñas. La primera, en consonancia con este número, sobre el libro *Trazos y risas. Los caricaturistas arequipeños* de Omar Zevallos, un libro que muestra el papel que tuvo la caricatura política entre los siglos XIX y XX; la segunda *Ciudadanía migrante. Rutas, costos y dinámicas de los flujos mixtos en tránsito por Perú*, de Isabel Berganza, texto editado por nuestro sello editorial, y la tercera *Migración Haitiana hacia el sur andino*. Esperamos que nuestros lectores encuentren en esta entrega materia para meditar sobre la riqueza cultural del Perú en su experiencia pasada y presente.

El Director



Romanticismo y nacionalismo en la historiografía peruana del siglo XIX

Francisco Quiroz Chueca
Universidad Nacional Mayor de San Marcos

Resumen

Este ensayo discute la relación que tienen las ideologías nacionalista y romántica en la historiografía peruana del ochocientos. Sostengo que la historiografía desarrollada en nuestro medio en el siglo XIX es producto de las especificidades de la formación de las ideas de un “*geis*” o “genio” peruano producto de las pesquisas y de la creación de expresiones románticas de la literatura y del arte, así como de las vicisitudes de la idea de nación peruana manejada en el contexto de la formación de la República peruana luego del largo período colonial. El argumento es, sin embargo, que la creación de un Estado autónomo y una nación moderna tienen en el Perú peculiaridades que influyen en la concepción de cuál es el “genio” peruano y, por consiguiente, cuáles son los componentes particulares que determinan el contenido de la idea de nación peruana y de la historia que esta nación proyecta como sustento de su propia existencia y misión.

Palabras clave: Historiografía peruana del siglo XIX, romanticismo, nacionalismo, literatura peruana siglo XIX, formación estatal.

Abstract

This essay discusses the relationship that nationalist and romantic ideologies have in Peruvian historiography in the nineteenth century. I maintain that the historiography developed in our milieu in the nineteenth century is related to the specificities of the formation of the ideas of a Peruvian “*geis*” or “genius” product of research and the creation of romantic expressions in literature and art, as well as the vicissitudes of the idea of the Peruvian nation in force in the context of the formation of the Peruvian Republic after the long colonial period. The argument is, however, that the creation of an autonomous state and a modern nation have in Peru peculiarities that influence the conception of

the Peruvian “genius” and, therefore, what are the particular components that determine both the content of the idea of the Peruvian nation and of the history that this nation projects as foundation of its own existence and mission.

Key words: Peruvian nineteenth-century historiography, romanticism, nationalism, Nineteenth-century Peruvian literatura, State formation

El romanticismo y el nacionalismo van de la mano para crear una historiografía moderna que dé cuenta de la formación de un Estado-nación. Hay en esto una aparente contradicción. El Estado-nación tendría que justificarse con un discurso verídico (o al menos, verosímil) de su trayectoria a fin de no ser cuestionado y, para esto, se crea todo un sistema de relaciones e instituciones que incluyen programas educativos de difusión de determinados conocimientos, pero también programas de adiestramiento formal de historiadores y especialistas afines y de bibliotecas y archivos históricos. Pero el romanticismo y el nacionalismo tienen la flexibilidad ideológica que les permite no ceñirse a los hechos verificables.

En efecto, la exaltación de lo local alimenta la formación de identidades que permiten crear tipos que se pretende presentar como comunes a toda una colectividad. Lo local es visto tanto en sus componentes culturales (manifestaciones del habla, de las costumbres, de las creencias) como de la raza y el medioambiente (paisaje natural y cultural). Estos elementos culturales y naturales han de servir de fundamento para identificar una nación que tendrá una misión que cumplir en el contexto de las naciones. La historia sirve al propósito de sustentar tanto la existencia misma de la nación con sus elementos comunes en la cultura como la misión civilizadora que tiene que cumplir. El Estado-nación es parte importante de este proyecto e, inclusive, a veces identificado con el proyecto como su realizador y su finalidad. El discurso historiográfico así construido sirve a los propósitos de legitimización de un Estado-nación en los términos que los sectores sociales que lo controlan necesitan.

En este ensayo discuto la relación que tienen estos dos componentes en la historia del Perú del ochocientos. Sostengo que la historiografía desarrollada en nuestro medio en el siglo XIX es producto de las especificidades de la formación de las ideas de un “*geist*” o “genio” peruano producto de las pesquisas y de la creación de expresiones románticas de la literatura y del arte, así como de las vicisitudes de la idea de nación peruana manejada en el contexto de la formación de la república peruana luego del largo período colonial. El argumento es, sin embargo, que las vicisitudes de la creación de un Estado autónomo y una nación moderna tienen en el Perú peculiaridades que influyen en la concepción de cuál es el “genio” peruano y, por consiguiente, cuáles son los componentes particulares que determinan el contenido de la idea de nación peruana y de la historia que esta nación proyecta como sustento de su propia existencia y misión.

Precisamente, una de las variables más importantes es el legado colonial de diferenciaciones y exclusiones que tiene el país en su ingreso a la fase independiente de su historia cuando le toca forjar un país autónomo en lo político con un orden social creado a partir del rompimiento del orden social colonial. La idea de nación y la orientación de la historiografía reflejan las dificultades por las que atraviesa la intelectualidad peruana (citadina, limeña) al tratar de concebir una nación restringida pero presentada como inclusiva tanto de sectores étnico-culturales como de las regiones que integran el país. Más que una historia común, una nación como la que se forjaba en el Perú en el siglo XIX busca imponer sus versiones del pasado como comunes a todos los habitantes del país.

En nuestro medio el romanticismo fue un fenómeno cultural tardío y limitado. Literatos del siglo XIX se vuelcan hacia la temática histórica, exótica, nativa, costumbrista en busca de elementos propios de la realidad cultural peruana y lo hacen de manera libre, con una prosa que mezcla los parámetros formales con expresiones populares para describir personajes y paisajes particulares, hechos históricos contados a mitad de camino entre la crónica y la leyenda, con humor y picardía. Es el romanticismo literario el que abre la puerta al tema histórico precolombino y colonial en medio del liberalismo que tenía esos

momentos de la historia patria como atrasados y, sobre todo, como contrarios al progreso del siglo.

Este esfuerzo trata de hallar el “genio” del país, los elementos propios y particulares del pueblo. Pero se trata de intentos vanos en un país megadiverso y el resultado es la reproducción de las tendencias prejuiciosas y etnocentristas de la cultura hegemónica. Así, se está ante tendencias conscientes o espontáneas que resaltan valores que se atribuyen al sector culturalmente hegemónico (criollos), que se aplican a otros (caso del indigenismo ciudadano) o que son materia de manifestaciones satíricas con fines de burla de grupos populares y mayorías étnicas afroperuanas, mestizas o indígenas. El hecho colonial y la necesidad de sustentar un régimen político y social nominalmente igualitario terminan moldeando tanto el contenido del romanticismo como la idea de nación en el Perú decimonónico.

En este estudio tengo presente las propuestas teóricas acerca de la nación y el nacionalismo de Pierre Vilar (1980), Eric Hobsbawm (1983 y 1991), Federico Chabod (1987), Benedict Anderson (1983) y Anthony Smith (1986 y 1991) en la medida en que permiten entender el problema principal de este ensayo. Todos estos autores piensan la formación nacional como un proceso ligado a la construcción del Estado-nación, aunque con énfasis diferentes en sus ritmos históricos y componentes sociales. Para Vilar y Hobsbawm el concepto de nación corresponde a situaciones estructurales en la formación de una sociedad burguesa, moderna y capitalista. Más bien, el nacionalismo como expresión ideológica de la nación tiene una dinámica diferente pues se genera de manera independiente del momento de la construcción del Estado-nación y, sobre todo, Hobsbawm considera un tiempo que denomina protonacionalista muy ligado todavía al patriotismo premoderno. Esta idea permite entender la aparición de identidades que van configurando componentes de la nación cuando el Estado-nación dista aún de configurarse en el sentido moderno como en el Perú del siglo XIX.

De su parte, Chabod y Anderson tienen un enfoque cultural de la nación y del nacionalismo. Chabod considera que existen elementos objetivos (geografía, lengua, raza, historia) y otros culturales (historia, misión histórica, literatura, educación). Para Chabod, algunas experiencias

históricas muestran la prevalencia de elementos objetivos (o culturales) y este último caso es el que ayuda a entender el objetivo de este ensayo al centrar su atención en la creación de elementos vinculantes identitarios como el “genio” de un país. En este sentido, Anderson muestra la vía de formación de la idea de nación al centrar su atención en los orígenes intelectuales de las naciones dado que considera que son los intelectuales los que generan lo que él llama las “comunidades imaginarias” a través del “capitalismo impreso”. Este ensayo ve el papel de los historiadores y literatos en el manejo de ideas que identifiquen al peruano y a lo peruano. Finalmente, Anthony Smith subraya la importancia del elemento étnico en la formación de las naciones y esto es fundamental para este estudio pues el Perú mantiene tras la independencia una composición social y étnico-cultural muy diversa que hace más complicada la tarea nacionalista de crear una nación homogénea.

Contexto histórico e intelectual

Con el humanismo y el renacimiento a inicios de la edad moderna, Europa y América son escenario de tendencias historiográficas que se van haciendo cada vez más complejas y racionalistas. La Historia empieza a adquirir los rasgos de la disciplina que hoy conocemos, en un proceso que la vincula a la formación de los Estados modernos con base en elementos que individualizan e identifican a una nación comprometida con una misión que desempeñar en el conjunto de naciones. En el Perú, sin embargo, este fenómeno reviste características especiales que son precisamente el objeto de estudio de este trabajo. La formación del Estado-nación en el Perú se dio con un marcado retraso en comparación con los países de Europa occidental pero también en condiciones diferentes: estatuto colonial, guerra de independencia, determinación de fronteras estatales y nacionales frente a los otros países hispanoamericanos, abismos sociales y económicos, multiculturalidad y colonialismo interno.

El hecho colonial marca la trayectoria del país en tanto crea diferencias étnico-culturales, regionales, económicas y sociales. Durante siglos el país cultivó distinciones en su interior que se plasman tanto en la normatividad como en la práctica y hasta en la visión de la historia común.

El nuevo país surgido de las guerras por la independencia tendrá que enfrentar estas desigualdades en tanto que elige el régimen republicano representativo como sistema de gobierno. Pero las guerras separatistas tienen escaso contenido social debido a que se producen en un momento de baja participación popular, luego de varias rebeliones que estremecieron los Andes seguidas de una represión brutal en lo físico y en lo cultural. Pese a los cambios significativos en determinados aspectos políticos, los vencedores de la guerra no están interesados en borrar las desigualdades jurídicas y sociales sino, por el contrario, en encontrar las fórmulas para mantenerlas. El resultado es una República censitaria y segregacionista. Censitaria porque mide la participación política y social del individuo en función de la riqueza, la posición de independencia económica y las actividades desempeñadas; segregacionista porque excluye a quienes no pertenecen a la cultura dominante.

El nuevo país debe establecer las instituciones republicanas y sus fronteras nacionales. En lo primero, se opta por un sistema que privilegia el presidencialismo y, en general, la política centralista que resta posibilidades a la participación política de los ciudadanos y de las provincias. En lo segundo, el país se involucra en guerras con vecinos que ponen sobre el tapete la pertenencia nacional de regiones; en especial, destaco la guerra de la Confederación Peruano-boliviana (1836-1839) por haber sido la más delicada desde el punto de vista de la nacionalidad, pues su fracaso desde Lima hace del Perú un país que da la espalda a su realidad andina.

El colonialismo y el tránsito a la República independiente también afecta las concepciones de la historia peruana. Hacia la independencia de 1820-1826, la visión que se maneja de la historia peruana es compleja pues continúan en vigencia los dos paradigmas creados en los siglos anteriores y que daban cuenta de la discrepancia en la comprensión que tenían Lima y las provincias, los criollos propietarios de diferentes regiones, del país y de su destino histórico. Seguía vigente tanto el modelo de Garcilaso de la Vega de un país con una tradición incaica, encomendera y provinciana (cusqueña), pero también seguía vigente la versión de Pedro Peralta Barnuevo que privilegiaba la costa (Lima) y

a los criollos como el verdadero Perú, opuesto a la provincia y, sobre todo, a los Andes (Quiroz Chueca, 2012).

Estos modelos de interpretación de la historia peruana seguían en vigencia pero con algunas alteraciones pues la versión garcilasiana se había deformado en el siglo XVIII para dar origen a una visión histórica solo incaica como base de una utopía andina. En efecto, los *Comentarios reales de los incas* (1609 y 1724) son leídos de manera separada de la segunda parte (la *Historia general del Perú*, 1617), quedando solo la versión favorable a los incas que termina constituyendo la base histórica del denominado renacimiento inca.

La rebelión de Túpac Amaru iniciada en 1780 marca un punto de quiebre en la visión histórica de los criollos peruanos (sobre todo de Lima y de las principales ciudades). En efecto, no escapó al escrutinio de las autoridades coloniales y de los criollos la importancia que el discurso garcilasiano había tenido en la rebelión al brindar una alternativa política a los rebeldes (curacas, pero también indios del común y hasta mestizos y criollos), capaz de cubrir el vacío que dejaría la salida de España. Por eso, no es casual que se prohíba la lectura de los *Comentarios reales* del Inca Garcilaso. Por más reclamos que los propietarios criollos pudieran tener para con la España borbónica, la rebelión les mostró que no podían confiar en los curacas ni en los indígenas.

Durante los más de treinta años de “silencio” social que siguen a la rebelión de 1780, los propietarios criollos han de adaptarse a las condiciones de las reformas borbónicas. De un lado, la separación política deja de estar como prioridad en su agenda pero, de otro lado, requieren afianzarse en su identidad como grupo al fin y al cabo también perteneciente a la nación predominante. Es decir, los criollos se reafirman en su identidad española. Pero, de todas maneras, están interesados en remarcar su identidad también peruana en un importante desarrollo del “patriotismo criollo” del siglo XVII sintetizado por Peralta Barnuevo en el siglo siguiente.

Para esto, los criollos desenvuelven una nutrida actividad intelectual en búsqueda de un mejor conocimiento del país. La Sociedad de Amantes del País, el *Mercurio Peruano* (1791-1795) y las guías oficiales

elaboradas a fines del siglo XVIII son parte de este proceso de auto-identificación como integrantes del grupo social que pretende dirigir un país que pertenece a la civilización occidental y cristiana a través de España. Es decir, los mercuristas (criollos) generan una idea de “nación” peruana de ellos mismos como parte del imperio español y con más vínculos con los criollos de toda Hispanoamérica y con los españoles peninsulares que con sus compatriotas indígenas, mestizos y castas.

Este legado intelectual estará vigente cuando en 1808 se inicia la crisis política en la Península Ibérica. Es cierto que algunas medidas dadas por las Cortes de Cádiz y, en especial, la Constitución de 1812 perjudicaban a los propietarios criollos pero en general salían favorecidos por las libertades (derechos) que se les abría en todos los ámbitos (político, económico, social y cultural), pues el régimen gaditano mantiene las jerarquías sociales que no estaban dispuestos a ceder en aras de igualdades en las que no creían.

Además, las nuevas sublevaciones y guerras civiles en Hispanoamérica hacen que los propietarios criollos de las grandes ciudades andinas se ratifiquen en sus posiciones políticas proespañolas. En especial, cuando el Perú asume el liderazgo en contra de la separación del Alto Perú, Chile y Nueva Granada y, con el virrey José de Abascal, el Perú vuelve a tener los linderos previos a las reformas borbónicas. Los criollos pueden estar seguros de que España los gratificará muy bien por su fidelidad. Aplastada la nueva gran rebelión en el surandino (Pumacahua, 1814-1817), se renueva el temor al desborde popular y se reinicia un nuevo tiempo de silencio social que es interrumpido por la expedición libertadora del sur comandada por José de San Martín. Para los efectos de la separación, San Martín no pudo llegar en peor momento pues el país estaba paralizado, desmovilizado, atemorizado, arruinado.

La historia en apoyo de la República

La independencia fue un hecho que se precipita de manera inmanejable para los sectores altos de la sociedad colonial tardía. Si es una opción para criollos provincianos e intelectuales en diversas partes del país, no

lo es tanto para las élites económicas y sociales de las ciudades andinas y, en especial, las de Lima. Por diversas circunstancias, la separación política se impone, pero los sectores pudientes locales supieron imprimir sus condiciones al proceso.

Es conocido que un sector medio intelectual formado en los colegios y seminarios de Lima, Trujillo, Cusco y Arequipa asume convicciones ideológicas y políticas contestatarias gracias a las orientaciones de sus maestros y los programas de estudio renovados según el racionalismo regalista de los Borbones. Su posición doctrinal los conduce a pensar en la separación política pero también en la creación de una república con autonomía de poderes e inclusión tanto de territorios como de sectores étnico-culturales. Son ellos los que defienden la opción separatista cuando las tropas “extranjeras” de San Martín y Bolívar y peruanas logran las victorias decisivas; son ellos los que defienden la opción republicana a pesar de los ejemplos de anarquía y luchas caudillescas que mostraba Sudamérica en su corta experiencia autónoma y republicana (Provincias Unidas del Río de la Plata, Chile, Nueva Granada). Son ellos los que abogan por un régimen antidictatorial y participativo (parlamentarista, representativo). En fin, son ellos los que insisten en los cambios sociales y políticos que conduzcan a un país más inclusivo.

Sin embargo, no serán estos intelectuales republicanos los que tendrán la tarea de plasmar en los hechos los cambios en el nuevo país. La ambigüedad resultante se verá en la magnitud y profundidad de los cambios a realizar. En el Perú no se presenta la radicalidad anti-española que caracteriza a otras realidades hispanoamericanas que no habían sufrido de manera directa los resultados de las rebeliones populares. Más bien, incluso a los intelectuales criollos radicales peruanos les cuesta articular un discurso antiespañol y anticolonial basado en el daño causado al país y a su población en el tiempo de dominio español. Los criollos peruanos no llegan a apropiarse de la historia prehispánica como sí lo hacen sus pares mexicanos y, más bien, sigue en pie la postura de los intelectuales peruanos que en el *Mercurio Peruano* atinan solo a resaltar los logros materiales de los incas (fortalezas, caminos, acueductos, quipus, poesía) pero callan en cuanto a su régimen político

y social que, según Garcilaso, había logrado solucionar problemas que el régimen colonial (y posteriormente el republicano) no pudo¹.

El “ataque” histórico a España que en otros lugares de Hispanoamérica fue muy nutrido, en el Perú es mediocre. Se limita a referencias muy generales acerca de la tiranía de los conquistadores y de los Borbones que rechazan el pactismo colonial de los Habsburgo que favoreció a los criollos propietarios durante la mayor parte del período colonial.

Es que cuando los criollos peruanos buscan un referente histórico que no sea España y lo español, se encuentran con un vacío enorme y difícil de llenar. Al final, este vacío es llenado con referencias vagas al Sol que representa tanto la deidad principal del Tahuantinsuyo como también las luces del siglo, con lo que en realidad se pone en evidencia su dificultad para hallar referentes identitarios en su historia. En efecto, el sólo mencionar a los incas no implica necesariamente tener una opinión favorable de los antiguos gobernantes andinos y, menos, implica que los criollos de las ciudades estaban de acuerdo con lo que significaba lo incaico en el sentido sociopolítico (según la versión predominante tomada de Garcilaso)². En realidad, el contexto en que se crea la simbología patriótica no permite afirmar de que se trataba de un símbolo claramente inclusivo y que el Sol se refiera a un buen gobierno que los criollos se comprometieran a seguir.

-
- 1 Se ha pensado que los mercuristas se apropian de lo incaico y hasta se les tiene como indigenistas. Al parecer, no se tiene en cuenta las intenciones de estas referencias. En realidad, en el *Mercurio peruano*, junto a un artículo “indigenista” que resaltaba las grandezas de los incas en la arquitectura, escultura, momificación, minería y ciencias, otros artículos resaltaban las raíces ibéricas del Perú colonial. La versión que prevalece es la hispanista contenida en la “Disertación preliminar a los apuntes históricos de los más principales hechos y acaecimientos de cada uno de los señores gobernantes, presidentes y virreyes del Perú...” del oidor catalán de la real audiencia de Lima Ambrosio Cerdán de Landa y Simón Pontero (1793).
 - 2 En sí mismas, las referencias a los incas no necesariamente significan su inclusión en lo peruano y, más bien, pueden servir para todo lo contrario. Cecilia Méndez (1993) descubre que las élites sociales criollas limeñas aceptan a los incas pero rechazan lo indígena durante la Confederación Peruano-Boliviana (1836-1839). La historiografía peruana muestra que también rechazaban a los incas y que este rechazo constituía una tradición que ya entonces era de muy larga data.

Más bien, la simbología patria seguirá la misma ambivalencia y hasta la misma incoherencia histórica y social. El escudo del país evita tener referencias a la historia andina y, más bien, incluye sólo elementos referidos a la riqueza natural (fauna, flora y minería) (Majluf, 2006: 229-238). Los criollos fundadores de la república no encuentran mejores emblemas que los naturales para darle significado simbólico a la nación que debe corresponder al nuevo Estado como un país rico en recursos y próspero en el aspecto económico. Más que una idea de nación, prevalece la idea de patria según la tradición del patriotismo criollo de siglos anteriores.

En estas condiciones, la inclusión significa homogeneizar imponiendo a través de la educación la versión de la cultura de los grupos criollos dominantes a los compatriotas que no son occidentales, ni cristianos ni hispanohablantes (Quijada, 2000). Para ser peruanos, los pueblos del Ande, de la Amazonía, así como los descendientes de esclavos africanos y castas deben asumir la cultura hegemónica. A partir de ahí se tendrá enormes dificultades para establecer qué caracteriza al peruano y a lo peruano; cuál es el “genio” o el *geist* de lo peruano.

En búsqueda de un “genio” o *geist* peruano

La ruptura política con España genera debates en torno a nuevos paradigmas culturales de la nueva patria a fin de crear las bases de la nación peruana. En lo historiográfico se tendrá determinada dificultad para precisar qué pasó en el proceso de rompimiento pues es imposible soslayar la ambivalencia característica de los hechos concretos y recientes.

Si bien la historiografía viene a dar cuenta de lo sucedido, pronto se verá en la necesidad de apegarse a la versión combinada de los sectores criollos influyentes tradicionales y los nuevos ricos de tiempos del guano y el salitre. No todo, sin embargo, fue resultado de una imposición directa desde los ejes del poder político, social, económico y cultural.

Antes bien, se tiene un largo período de búsqueda de lo peruano en diversas áreas de la cultura y el conocimiento. Tarea complicada en un país multicultural como el Perú y que, por consiguiente, implica un alto grado de violencia intelectual en el afán de imponer una versión de

la historia que deje de lado este legado múltiple y privilegie lo occidental como lo verdadero, lo correcto, lo único.

Tarea complicada también porque la independencia crea un vacío en el fundamento cultural del país. Los discursos sustentadores de la separación son, necesariamente, una ruptura con la tradición hispánica de las élites pudientes del país. Por tener que atribuir a España y a lo español los males que justificaban la separación política, los criollos se quedan sin poder recurrir a esa tradición como sustento de su propia identidad. Con la tradición monarquista sucede algo similar. Por asumir un régimen republicano, el monarquismo queda de lado como sostén ideológico de la política. En ambos casos, se debe renovar el discurso criollo pero este proceso exige hallar explicaciones y crear nuevas tradiciones, o revalorar las anteriores.

El Perú independiente y republicano necesitaba de una nueva versión histórica que deje de basarse en su lugar en el imperio colonial español y vuelva sus miras hacia otros fundamentos: su modernidad material, su inserción en la civilización occidental y su papel en la gesta libertadora.

La cultura hispánica seguirá gravitando entre las élites propietarias criollas en tiempos de indefiniciones sociales y culturales. En un siglo en que lo español es sinónimo de atraso y en que el nuevo paradigma de progreso está relacionado con lo anglosajón, el legado de España es una carga difícil de sobrellevar. Lo religioso incide en este mismo sentido: lo católico es identificado con los países menos exitosos en lo económico y en lo político mientras que se genera una correspondencia entre el protestantismo y el progreso material y político. Sin duda, en el siglo XIX seguía en plena vigencia la denominada leyenda negra antiespañola y anticatólica alimentada por los países rivales de España tanto en lo político-militar como en lo religioso.

Antes de presentar la formación de la historiografía peruana republicana, es conveniente prestar atención a las manifestaciones literarias de creación de tipologías de peruanos a fin de contar con uno de los elementos de los que se crea la idea o ideas de la historia en nuestro medio. Dado que la historia era incapaz de definir continuidades en el tiempo, se verá si la literatura podía generar estereotipos usables para identificar elementos comunes en la cultura peruana o, en su defecto,

crearlos para imponerlos al resto. Este proceso tiene a Lima como centro pues es en la capital peruana donde se desarrollan las expresiones literarias y artísticas. Característico es también que el típico creador de imágenes será un autor limeño, varón y limeño (o alimeñizado). Las mujeres han participado poco en esta labor de crear figuras paradigmáticas que puedan ser usadas para designar a lo peruano en el siglo XIX.

La literatura y las artes no obedecen a imposiciones estatales o sociales, pero su presencia influye mucho en la creación de estereotipos que serán base de interpretaciones (Moreano, 2006; Velásquez, 2008: 199). Me interesa en particular la creación de valores en obras artísticas y literarias. En efecto, novelas, poemas, dramas, óperas, pinturas, esculturas manifiestan elementos culturales y su análisis puede ofrecer una visión de los valores que se resaltan. Estos valores que se resaltan van variando a través del tiempo en el siglo XIX en función de las necesidades que tienen los autores en la formación de una identidad peruana, proceso que en algunos autores es consciente y en otros espontáneo. Esta búsqueda del “genio” peruano se da a través de elementos que se insertan o subrayan y que dan como resultado un sincretismo cultural unas veces imperceptible pero otras muy evidente.

Sin intención de ser exhaustivo en el recuento, rescato obras con contenido histórico en tanto que nos permiten conocer y valorar el uso que se da a los elementos históricos en esta forma novedosa de creación y difusión de imágenes de ideales del Perú y de lo peruano. Más estrictamente, el romanticismo peruano es un fenómeno de la segunda mitad del siglo XIX, pero desde el principio se recurre en la literatura y las artes a imágenes estereotipadas de hechos históricos, personajes y grupos étnicos.

La literatura es el género que permite reivindicar o condenar momentos y personajes de la historia. En las primeras décadas luego de la independencia, se tienen intentos muy tenues de insertar temas prehispánicos y, eventualmente, resaltar el efecto negativo de la presencia española en los Andes a fin de justificar lo hecho con la separación política reciente. Basadre menciona los dramas “Huaina Cápac” de autor anónimo y “Manco II” de Isidoro Mariano Pérez (1851) (Basadre, 1961-1963: II: 905-906).

Corta vigencia tendrá esta tendencia pues, si bien habrá ejemplos de ella más adelante, pronto personajes y episodios de la conquista y la colonia empiezan a ser reivindicados, aunque sin abandonar la ironía al momento de la crítica histórica. En la década de 1840 se estrena el drama “Blasco Núñez de Vela” y se presenta la novela “Gonzalo Pizarro”, del dramaturgo costumbrista Manuel Asencio Segura.

Diversos escritos costumbristas remarcaban aspectos históricos nunca bien ubicados en el tiempo pero que ayudan a crear un contexto social y material que favorece la aceptación por el público de un devenir histórico ligado principalmente a los tiempos coloniales, su opción temporal predilecta. Constituye el género literario más apropiado para introducir valores criollos coloniales bajo el manto de costumbres de la sociedad. Las primeras obras costumbristas se refieren a tipos y hechos populares y pertenecen a la pluma del ya mencionado dramaturgo Manuel Asencio Segura. Sus aportes en el género son numerosos pero destacan “El sargento Canuto” (1839), “La saya y el manto” (1842) y “Ña Catita” (1845 y 1856). El género usa abundantemente el léxico y otros elementos del habla popular, menciona y describe los paisajes locales, los barrios y pueblos³.

Algo más controversial seguirá siendo la guerra de independencia. Es evidente que no podía aceptarse con facilidad una versión en la que los españoles terminasen como héroes en una contienda que sella el inicio de una etapa nueva y superior en la historia peruana. La independencia es tenida como el punto fundacional de la nueva patria y los relatos literarios o históricos debían mostrar los eventos en clave de epopeya patriótica. Para esto, debieron eliminar la participación de los no criollos clasificando sus rebeliones como “precursoras” de la independencia y no como parte integrante del proceso separatista (Quiroz Chueca, 2015).

Sobre la independencia se tiene la novela de Ramón Soler *Adela y Matilde o los cinco últimos años de la dominación española en el Perú. Novela histórica original por el coronel...* (Madrid, 1843) (Soler, 1991), y en Lima el drama *La bandera de Ayacucho* de José Arnaldo Márquez (1849), *Rodil*,

3 Ver, por ejemplo, Portillo (1846).

drama juvenil de Ricardo Palma sobre la victoria peruana en el Callao en 1826 y *Los mártires de la independencia. Drama en cuatro actos escrito por don Trinidad Manuel Pérez. Puesto en verso* (Lima, 1859). *Rodil*, obra precoz de Ricardo Palma estrenada en 1851 es, en realidad, más una alegoría a la política republicana de los tiempos de la corrupción de mediados del siglo XIX, pero su mensaje a favor de la causa patriótica es claro. Más tarde, en 1877 se estrena *María de Vellido* y en 1879 *Blanca de Silva*, piezas teatrales patrióticas de Carolina Freire de Jaimes⁴.

En pintura se tiene el giro hacia la secularización y el patriotismo. El mulato José Gil de Castro Morales, limeño autodidacta que se dedicó a pintar a los prohombres de las luchas separatistas en Chile, Argentina y el Perú, muestra la nueva patria en imágenes que se diferencian poco de la tendencia cortesana y ceremonial colonial pero que registran a los héroes como elementos vinculantes de la nueva nación en ciernes. Tal vez, el más interesante es el retrato del pescador chorrillano José Olaya Balandra por su ubicación en salones que obligaba a los encumbrados hombres de la política y la sociedad a pensar que no sólo los criollos habían participado en la gesta. No por casualidad, sin embargo, Olaya seguirá siendo considerado un mártir y no un héroe hasta el siglo XX.

Ignacio Merino tiene un valor diferente. No se dedica a resaltar los valores patrióticos o nacionales (salvo en pinturas de Santa Rosa y fray Martín de Porres (1839), pero sus pinturas y dibujos de los personajes limeños asientan la idea de una ciudad blanca (la mujer tapada limeña, balcones, rejas, fachadas, etc.). Su producción estuvo ligada más a la ciudad de París donde estudió y residió buena parte de su vida.

Con el advenimiento de la república dominada y controlada desde Lima en tiempos del guano, se afianza un sector social que necesita redefinir los términos de su identidad cultural. Lo anglosajón es su guía en la orientación económica pero prefiere lo español en cuanto las raíces históricas y culturales españolas le dan la seguridad que no encuentran ni en lo andino ni en lo europeo no español. Muy rápidamente

4 Años antes, en 1873 Freire había publicado un relato sobre Andrea Bellido, presentando a la heroína quechuablante huamanguina como una india bella (Freire, 1873). Pero también otros relatos suyos elogian a conquistadores españoles.

cambian la crítica a lo español por su reivindicación al reconocerse como herederos de la gran tradición española metropolitana y colonial. Fue el sacerdote ultraconservador Bartolomé Herrera quien proporciona sustento doctrinal a este retorno tan importante para la identidad criolla peruana (1846)⁵.

En el género dramático destaca *Atahualpa o la conquista del Perú* de Carlos Augusto Salaverry (edición de 1854), ampliamente puesto en escena en el país, en el que presenta a los soldados españoles y al sacerdote Valverde como intrigantes en contra de un Francisco Pizarro muy débil pero al final representando un papel positivo en el evento. El drama reivindica tanto la figura de Atahualpa como la de Pizarro en un momento en que se empieza a revalorar la labor de España en la historia del país. (Basadre, 1961-1963: II: 627-630; III: 1041, 1379-1384, 1385). El teatro de Felipe Pardo Aliaga deviene en costumbrista, género que da cabida a la revaloración de costumbres criollas provenientes del tiempo colonial. Con esto se reivindica lo español aun en la versión jocosa de la comedia con orientación de crítica social⁶.

Un intento colectivo de pensar el país desde Lima es el de un grupo socialmente muy heterogéneo de jóvenes intelectuales románticos y nacionalistas limeños o asentados en Lima que fundan la revista literaria, la *Revista de Lima* (1859-1863) (Basadre, 1961-1963: III: 1374; Del Castillo, 2000: 97-195)⁷. Sin embargo, lejos de presentar un solo

5 Sin embargo, en la década de 1860 sucede el intento de invasión de parte de España. Los hechos se precipitan tanto como la reacción política e intelectual de Sudamérica. En el Perú numerosos autores (Guillermo Casanave, Ricardo Palma, Numa Pompilio Llona, Carlos Augusto Salaverry, Juan de Arona y otros) escriben sobre este hecho, exaltando el patriotismo y presentando a España como la potencia en decadencia que trata de apoderarse nuevamente del país como último recurso para no caer en la desgracia en el contexto mundial. En la pluma de escritores peruanos, España vuelve a ser el país atrasado, feudal, dominado por la iglesia católica y la inquisición.

6 Tal como lo ha planteado Mónica Ricketts para el teatro limeño en tiempos de la Confederación Peruano-boliviana, el teatro es una excelente tribuna de difusión de ideas políticas, nacionalistas, moralistas (1998: 251-254).

7 Frente a un aristocrático José Antonio de Lavalle y Arias de Saavedra se tiene a un radical como el pintor Francisco Laso y lo mismo se podría decir de los contrastes entre los acaudalados Francisco García Calderón y Manuel Pardo (y su

proyecto, se puede identificar la coexistencia de, al menos, tres tendencias más o menos definidas entre los redactores de la revista: la hispanista aristocrática de José Antonio de Lavalle, la criollista popular de Ricardo Palma y la republicanista abarcadora de José Casimiro Ulloa. Compaginar lo indígena con lo español, y todo esto con lo republicano, resultó difícil para los redactores en su intención de presentar al Perú como un país moderno en tiempos del guano.

A todos les interesa establecer bases sólidas para la inclusión intelectual del país en la modernidad a pesar de la persistencia de elementos claramente pre-modernos en la sociedad peruana como herencia de la estamentalidad y el racismo de tiempos coloniales. Lo urbano (limeño) y criollo se tiene como civilizado y moderno, mientras que lo indígena y lo negro, lo serrano y lo selvático son considerados rémoras para el progreso⁸.

De otro lado, el romanticismo literario (“costumbrismo”) puede verse como una crítica más popular a diversos aspectos de la colonia y de la sociedad tradicional que se resistía a irse de la escena histórica en el XIX, y la revista publica numerosos relatos costumbristas que luego se denominarán *tradiciones*. Sin embargo, las tradiciones contienen tanto

aristocrático y conservador padre Felipe Pardo y Aliaga) y personajes plebeyos como Ricardo Palma, o de verdaderos sectores medios como el médico liberal José Casimiro Ulloa, sensible a la situación de los sectores indígenas y provincianos, o Juan Vicente Camacho, Manuel Nicolás Corpancho y los hermanos Luis y Luciano Benjamín Cisneros.

- 8 En un balance de las artes, por ejemplo, Francisco Laso (1859a) afirma que las artes en tiempos de los incas se hallaban en la infancia y, alabando la pintura y la escultura coloniales, aclara que prefiere el país independiente al país colonial porque quiere más “nuestra propia miseria que la servidumbre nacional” (pp. 77 y 79). Siguiendo su argumentación, en otro artículo posterior sobre la formación de la nación peruana y la diversidad de razas (“La paleta y los colores”), Laso (1859b: 234, 236) acusa al colonialismo y a las “clases acomodadas” actuales de ser responsables por las desgracias de los indios y negros, llegando a afirmar que el Perú se forma desde la conquista como una “democracia” por el mestizaje racial que crea homogeneidad entre los peruanos. Que el mal es histórico, lo reitera al año siguiente en un tercer artículo en que también afirma que es la educación la herramienta llamada a solucionar los problemas de integración social de los sectores no occidentales del país (1860: 304-305, 311).

críticas como elogios o, al menos, narraciones que ayudan a apreciar con simpatía hechos y acontecimientos históricos de tiempos coloniales gracias a la ironía, el sarcasmo y en general a la risa con la que son presentados. De hecho, fueron colaboradores de la revista escritores que con el tiempo se convierten en los grandes tradicionistas: Juan Vicente Camacho, José Arnaldo Márquez y, por supuesto, Ricardo Palma que incluye al menos siete de sus famosas tradiciones publicadas luego en cuatro series (1872-1877), y que en 1890 pasaron a llamarse significativamente *Tradiciones peruanas*.

De todos los medios literarios, los relatos medianamente extensos y los largos destacan por su capacidad de transmitir imágenes de personajes: las novelas y los cuentos o tradiciones costumbristas. Tal como lo muestra Marcel Velásquez, las novelas son consumidas a manera de relatos cortos pues se publicaban en periódicos a manera de entregas (o fascículos). Velásquez (2008: 200-202) encuentra que solo el diario *El Comercio* publica 54 relatos entre 1839 y 1843.

La ópera, la opereta y la zarzuela son un género muy popular en la Lima del ochocientos, pero las obras y los intérpretes son de origen europeo. Una excepción es la obra del compositor milanés Carlos Enrique Pasta con amplia residencia en nuestro medio. En 1868 estrenó la zarzuela indigenista ¡Pobre indio!, de Juan Cossio con libreto del tradicionista venezolano afincado entre nosotros Juan Vicente Camacho. Durante una estancia en Italia Pasta compone la ópera *Atabualpa* que estrenó en 1877 a su retorno al país. Su tono es reivindicador del Tahuantinsuyo y de condena del régimen explotador español y, en general, su obra incluye versos del himno nacional peruano, así como yaravíes, huaynos y zamacueca en una experiencia inclusiva no muy difundida en el momento (Basadre, 1961-1963: IV: 1903-1904; V: 2160-2161).

Sobre el siglo XIX republicano resaltan las novelas del español radicado en el Perú Ladislao Graña, *Sé bueno y serás feliz*, publicada en la *Revista de Lima* (t. II y III, 1860 y 1861), acerca de la situación de los indios peruanos, y de Fernando Casós reunidas en sus *Romances históricos*

del Perú (1848 a 1873). Los amigos de Elena. Diez años antes. (París, 1874, en dos volúmenes)⁹.

Un caso especial se encuentra en la pintura de Pancho Fierro. El moreno acuarelista y dibujante tiene una numerosa obra efímera de retratos de escenas y personajes curiosos e interesantes de tiempos coloniales y republicanos. Su pincel y lápiz retrataron a los más diversos tipos de personas pero destacan los hombres y mujeres humildes de su ciudad, Lima. Es una enciclopedia en imágenes que se exhibía permanentemente en búsqueda de compradores pues de eso vivía el artista. Destacan sus cuadros costumbristas de soldados, caudillos, políticos, religiosos y, sobre todo, personas comunes de la ciudad.

También es necesario resaltar la labor artística de Francisco Laso. Su cuadro más famoso, *El habitante de la cordillera*, retrata una escena común de los Andes peruanos y de sus habitantes, pero destaca también como ensayista y crítico social. Laso describe la naturaleza andina e incorpora al indio en sus lienzos (Basadre, 1961-1963: II: 636, 637-642; IV: 1892-1895; IV: 1897).

El reloj de Pedro Ruiz Gallo es un intento de conciliar herencias en búsqueda de un “genio” nacional en tiempos de la prosperidad económica del guano. Invento netamente nacionalista, el reloj fue instalado en el parque de la Exposición en 1871, tenía doce escenas de la historia del Perú, desde la fundación del imperio de los incas por Manco Cápac y Mama Ocllo, hasta la administración de José Balta. Traía alusiones a las artes, industria, caminos, etc. del país que progresaba al ritmo que imponía la modernidad occidental.

9 *Los amigos de Elena* trata de uno de los asuntos omitidos sistemáticamente por las ideas de nación del siglo XIX: la esclavitud en las plantaciones. Basadre lo vincula con “lo que cabe llamar la inteligencia desvinculada o desenraizada nacional y socialmente”, tal vez por su procacidad y afán de enlazar a los personajes de la sociedad y de la política. La novela suscitó gran interés y controversias. Entre estas últimas, las de Enrique Seoane, hijo de Buenaventura Seoane, connotado político que es mencionado muy negativamente en la novela. Enrique publicó inmediatamente *Mica la Loca. Episodios históricos del Perú de 1844 a 1872* (Lima, 1874) en defensa de su progenitor (Basadre, 1961-1963: V: 2152-2155).

Finalmente, se debe señalar que Lima no fue la única productora de imágenes de lo peruano. Aunque escasas y algo tímidas, las provincias también generan elementos de identidad. El caso del Cusco es significativo. Un gran esfuerzo es el desplegado por José Palacios en el *Museo erudito o Los tiempos y las costumbres* (1837-1839) y *El Correo literario* con abundante material literario y referencias al pasado del Perú desde el sur andino. Los andes sureños fueron cuna también de tendencias que luego se llamarán indigenistas. Destaca *El Padre Horán* (1848), novela indigenista del abogado mestizo cusqueño Narciso Aréstegui, que persigue el cambio en las condiciones de vida y trabajo de la población indígena desde la perspectiva paternalista de sectores terratenientes andinos. La imagen del indígena como víctima de la explotación colonial y, ahora, republicana es reforzada con la idea de su combatividad histórica (Basadre, 1961-1963: II: 904-905; Kristal, 1991: 29; Velásquez, 2008: 211).

Historia nacionalista

El nacionalismo histórico está ligado a la necesidad de sustentar históricamente el Estado-nación en Europa y los Estados Unidos. A las ideas de unidad nacional (etnia, lengua, territorio, etc.) se une la labor de historiadores interesados en escribir la historia considerada común y que debía ser enseñada a todos los componentes del país a través de un sistema educativo que debía ser único y obligatorio. Para esto, los historiadores europeos se abocan a la recopilación y publicación de sus “monumentos” documentales que deben sustentar la grandeza, la antigüedad, la continuidad, la individualidad de su “nación. A la par crean sociedades oficiales para el fomento de los estudios históricos (sociedades de historiadores, archivos, museos y escuelas de archiveros y especialistas afines). Los prusianos inician en 1819 los *Monumenta germánica histórica* con unos 250 volúmenes ideales para una historia política abarcadora de lo que sería Alemania posteriormente. Esta labor es conducida en Francia por François Guizot, y da como resultados historias generales de Francia (Sismondi, Martin). Gibbon y Stubbs

son los equivalentes en Gran Bretaña y como resultado se tienen también más de 200 volúmenes de documentos medievales de Inglaterra e Irlanda que ayudan a Macaulay a escribir su *Historia de Inglaterra*. La Real Academia de la Historia impulsa la misma labor en España. Entre 1842 y 1895 publica la *Colección de documentos para la historia de España* en 112 volúmenes y la Biblioteca de Autores Españoles que sigue hasta hoy editándose, además de la *Colección de documentos sobre la organización de las porciones españolas en América y Oceanía*, en 42 volúmenes (1864-1884) en tiempos de la invasión de España a Sudamérica.

Hay que plantearse qué tipo de repercusión tuvieron estas experiencias en el Perú. La historiografía peruana tiene dinámicas diferentes pero en algunos aspectos tenemos determinada influencia que podría ser considerada como imitaciones pero que tienen su propia justificación. El Perú republicano hereda tanto la certeza de una historia muy larga como la práctica de una historiografía controversial. En efecto, la historia peruana no requería de justificarse a sí misma con relatos inclusivos de períodos antiguos por ser evidente la antigüedad del país. Pero, del otro lado, la historiografía es desde siempre confrontación de versiones y, por eso, era muy necesario crear e imponer una versión criolla al resto del país. El primer factor (conocimiento de una historia antigua y gloriosa) conduce a un retraso en la creación y negligencia en el funcionamiento de archivos históricos y bibliotecas, así como la creación de entidades de formación y de fomento de la labor de historiadores. Desde ya, Basadre resaltaba que la historia se estudia y escribe fuera de la Universidad hasta el siglo XX. Hubo intentos de creación de una asociación de historiadores pero tuvo que mediar la Guerra con Chile para tomar conciencia de la necesidad de crear una asociación. Aun así, el Instituto Histórico del Perú se forma sólo en el año 1905.

El segundo factor (historiografía confrontacional) hace que sea difícil establecer una versión de la historia que diese cuenta de las necesidades del Estado peruano de justificación histórica. El mismo Estado requiere consolidarse y sólo en los tiempos del guano se alcanzará esta madurez de instituciones políticas ligadas a un sector social capaz de pretender establecer su hegemonía cultural en el país. Inclusive, con las restricciones propias del tiempo.

La historiografía peruana camina por sendas alejadas de alcanzar un discurso aceptable para las élites sociales. La timidez de los historiadores iniciales (Córdova Urrutia, Valdez y Palacios) impide establecer el papel de la independencia criolla en la formación de un Estado nacional (por cierto, inexistente en tiempos de los caudillos militares). Pero la prédica del sacerdote Bartolomé Herrera permite contar con un fundamento histórico que satisface a esos sectores: el Perú es un país cristiano creado por la conquista (1846).

A partir de ahí, la reivindicación de lo español colonial hará posible pensar en un país con raíces históricas más sólidas en un contexto donde el progreso estaba vinculado más con tradiciones noreuropeas y protestantes. Los historiadores peruanos son eruditos empíricos y se dedican a descubrir documentos y publicarlos como la versión que el país necesita.

El coronel Manuel de Odriozola no destaca como autor de una versión propia de la historia peruana. Más bien, entiende la labor del historiador como la de dar a conocer información acerca de los hechos históricos y eso es lo que hace, pero bajo la idea común entonces y también luego, de que para brindar una versión verídica del hecho histórico había que hacer que los documentos hablasen por sí mismos. La obra principal de Odriozola se encuentra en dos compilaciones: una de documentos literarios (1863-1877a) y la otra de documentos históricos (1863-1877b). La preferencia por la documentación política dice mucho acerca de la prioridad del compilador acerca de lo que según él constituye un testimonio del Perú¹⁰.

El general Manuel de Mendiburu puede decirse que es más consciente de la erudición para establecer las bases de una historia del Perú de acuerdo con las exigencias del siglo XIX. En realidad, se estaba aún

10 Curiosamente, en 1873 Odriozola publica un documento que extraña por estar fresca la memoria del ataque español al país en 1863-1866. Se trata de un documento que reliva los méritos de Lima dentro del imperio español: el rey agradece y beneficia a Lima en 1802 el apoyo que la capital virreinal había dado al imperio en situaciones difíciles para la corona (Odriozola, 1873). Se entiende esto como parte de la adopción por parte de los criollos de una identidad histórica vinculada con España antes que con los Andes.

muy lejos de lograr este objetivo y Mendiburu se limita a brindar la historia a través de biografías de personajes de los tiempos coloniales y republicanos. En efecto, en su *Diccionario histórico-biográfico* (1874-1890) inconcluso en vida del autor, lo prehispánico está casi ausente, pero sus contemporáneos aplauden su obra como la historia “nacional” que se necesitaba.

Surgen, sin embargo, dos versiones de la historia que bien pueden ser consideradas como nacionalistas y ligadas a la construcción del Estado-nación. Sebastián Lorente y Mariano Felipe Paz Soldán tienen — cada quien por su lado — una visión de conjunto de la historia del Perú en relatos orgánicamente estructurados. Ambos pretenden presentar la trayectoria histórica del país para mostrar sus logros actuales como país civilizado en el contexto de la modernidad del siglo XIX. Pero sus propuestas difieren mucho entre sí.

Sebastián Lorente es el autor de un nuevo paradigma en la historiografía peruana, una visión integradora de otras visiones de acuerdo a cómo él entiende la trayectoria histórica del país. Lorente hace una historia reivindicativa, cuestionando las versiones que integra y que persigue armonizar una vez depuradas de los elementos que considera inadecuados en su enfoque historicista; hace una historia patriótica y nacionalista, una historia que no es ni cusqueño-centrista ni limeño-centrista en sentido estricto.

Lorente parte de los aportes de Mariano de Rivero y el suizo Juan Jacobo von Tschudi sobre lo preincaico y, claro, incluye lo incaico como etapa constitutiva de la nacionalidad peruana. En 1841 Rivero publica sus *Antigüedades peruanas* y, diez años más tarde las reedita Tschudi en Viena con sus propios aportes. Este texto ha de ser central para la reinterpretación que hace Lorente al incluir lo preincaico y lo incaico en la historia peruana como momentos constitutivos de la nacionalidad. Sin embargo, la posición de Lorente no es igualitaria. Antes bien, Lorente encuentra en la historia antigua los vínculos que pueden ayudar en la tarea de “civilizar” a la población nativa a fin de que pueda ser parte de la civilización peruana en el contexto de la civilización occidental. Este elemento vinculante es lo que él llama el “socialismo teocrático incaico” y que consiste en el despotismo de los incas que hacía que todo

funcione apropiadamente en el Tahuantinsuyo. La construcción de un Estado-nación según Lorente debería considerar el ascendiente de los líderes indígenas para garantizar la solidaridad y la armonía social que debe ser aplicada en el Perú contemporáneo para la creación de una sociedad moderna (Lorente, 2005: 55-56; Lorente, 1879: 5).

De su lado, Mariano Felipe Paz Soldán establece que la independencia de 1821 es el hito fundador del Perú moderno (1868-1870). Negando lo prehispánico y lo colonial como momentos históricos inadecuados, Paz Soldán traza líneas de desarrollo del Perú en función de su incorporación al mundo occidental contemporáneo. Paz Soldán es claro al identificar el Perú con la cultura criolla que crea un Estado moderno en tiempos del guano. Es más, Paz Soldán identifica el Estado con la nación.

La alta sociedad de entonces (e historiadores posteriores) consideran la historia nacional peruana de Paz Soldán como la más apropiada para entender el país como una nación.

A manera de conclusión

La gran dificultad del Perú decimonónico para generar una idea de nación consiste en la intención de los sectores sociales y políticos hegemónicos de imponer un modelo occidental a la sociedad peruana. En un país pluricultural como el Perú, esto significa una tremenda violencia cultural destinada a crear una sola cultura eliminando las demás por considerarlas atrasadas, obsoletas.

Las imágenes que crean la literatura y el arte buscan pensar de manera más amplia esa sociedad heterogénea producto de la historia de dominación colonial, pero no fueron suficientes para imprimir en la historiografía los elementos de diversidad que requería para concebir la historia común como un pasado compartido por los diferentes pueblos y culturas del país. En esto, el centralismo cultural tiene mucho que ver pues los mensajes dados en las manifestaciones artísticas y literarias provienen mayormente de Lima. Inclusive, la *Revista de Lima* (1859-1863 y 1873) pretende seguir la tradición del *Mercurio peruano*

(1791-1795) en su visión del país pero carece de la proyección des-centralista de la publicación de los Amantes del País y hasta su mismo título parece dar preferencia a la ciudad capital sobre el país.

Más bien, a la República en tiempos del guano le convino presentarse como un país moderno y civilizado en los términos occidentales. En este proyecto, los indígenas, selváticos, afroperuanos y castas no tenían cabida. En tiempos en que el país se veía rico y moderno los historiadores se encargarán de presentar lo indígena como una rémora en el camino al progreso. Sebastián Lorente sí incluye las culturas pre-hispánicas en la historia patria, pero su intención es presentar su capacidad para adaptarse a las condiciones de una civilización occidental y moderna a partir de la educación (aculturación) y de su sujeción social tal como sucedía en tiempos incaicos. Finalmente, la versión oficial es la de Mariano Felipe Paz Soldán, quien muestra que el verdadero país es el creado por la independencia gracias al esfuerzo de los criollos desde 1821. El *geist* o *genio* peruano tiene una imagen occidental en un país costeño, andino y amazónico; indígena, español, negro y mestizo.

Referencias bibliográficas

Anderson, Benedict

1983 *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. Londres: Verso.

Basadre, Jorge

1961-1963 *Historia de la república del Perú*. 5ª ed. Lima: Ediciones Historia.

Calero y Moreira, Jacinto

1790 Prospecto del papel periódico intitulado *Mercurio Peruano* de historia, literatura y noticias públicas que, a nombre de una Sociedad de Amantes del País, y como uno de ellos, promete dar a luz don Jacinto Calero y Moreira. Con superior permiso.

Lima: En la Imprenta Real de los Niños Expósitos. Edición facsimilar, Lima: Biblioteca Nacional del Perú, 1964. Tomo 1.

Chabod, Federico

1987 *La idea de nación*. México: Fondo de Cultura Económica.

Del Castillo Carrasco, Daniel

2000 “Un deseo de historia. Notas sobre intelectuales y nacionalismo criollo en el siglo XIX a partir de La Revista de Lima (1859-1863)”. En: Narda Henríquez (comp.). *El bechizo de las imágenes. Estatus social, género y etnicidad en la historia peruana*, pp. 97-195. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

Freire de Jaimes, Carolina

1873 “Andrea Bellido (la heroína de Huamanga). Episodio de la guerra de independencia”. *Revista de Lima*, I, 545-551.

Hobsbawm, Eric

1991 *Naciones y nacionalismo desde 1780*. Barcelona: Editorial Crítica.

Hobsbawm, Eric & Terence Ranger (eds.)

1983 *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press.

Kristal, Efraín

1991 *Una visión urbana de los Andes. Génesis y desarrollo del indigenismo en el Perú: 1848-1930*. Lima: Instituto de Apoyo Agrario.

La Revista de Lima, Lima

1859-1863 Periódico quincenal.

1873 Periódico quincenal

Laso, Francisco

1859 a Algo sobre bellas artes. *Revista de Lima*, I, 75-82.

- 1859 b La paleta y los colores. *Revista de Lima*, I, 231-237.
1860 Croquis sobre el carácter peruano. *Revista de Lima*, II, 303-315.

Lorente, Sebastián (ed.)

- 1879 *Historia de la civilización peruana*. Lima: Imprenta Liberal.
2005 *Escritos fundacionales de historia peruana*. Introducción de Mark Thurner. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

Majluf, Natalia

- 2006 “Los fabricantes de emblemas. Los símbolos nacionales en la transición republicana. Perú, 1820-1825”. En: Ramón Mujica Pinilla et al. *Visión y símbolos. Del virreinato criollo a la república peruana*, pp. 203-241. Lima: Banco de Crédito del Perú.

Méndez, Cecilia

- 1993 *Incas sí, indios no. Apuntes para el estudio del nacionalismo criollo en el Perú*. Documento de trabajo N.º 56. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

Mendiburu, Manuel de

- 1874-1890 *Diccionario histórico-biográfico del Perú. Primera parte que corresponde a la época de la dominación española*. Lima: Imprenta de J.F. Solís. 8 tomos.
1963 *Biografías de generales republicanos. Edición de Manuel Moreyra Paz Soldán y Félix Denegri Luna*. Lima: Instituto Histórico del Perú.

Moreano, Cecilia

- 2006 *La literatura heredada. Configuración del canon peruano de la segunda mitad del siglo XIX*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, Instituto Riva Agüero.

Odriozola, Manuel de

1863-1877a *Colección de documentos literarios del Perú*. 11 tomos. Lima: Imprenta de Aurelio Alfaro, Imprenta del Estado.

1870-1877b *Documentos históricos del Perú en las épocas del coloniaje, después de la conquista y de la independencia hasta el presente. Colectados y arreglados por el coronel de caballería del ejército, fundador de la independencia....* 10 tomos. Lima: Imprenta de Aurelio Alfaro, Imprenta del Estado.

1873 Real cédula de gracias y prerrogativas concedida a esta muy noble y leal ciudad de Lima. *Revista de Lima*, I, 400-409.

Palma, Ricardo

1893-1896 *Tradiciones peruanas*. 4 volúmenes, Barcelona: Montaner y Simón.

Paz Soldán, Mariano Felipe

1868-1870 *Historia del Perú independiente*. Lima: Imprenta de El Nacional; Le Havre: Imprenta de Alfonso Lemale. 2 tomos.

Quijada, Mónica

2000 *Homogeneidad y nación, con un estudio de caso: Argentina, siglos XIX y XX*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

Quiroz Chueca, Francisco

2012 *De la patria a la nación. Historiografía peruana de Garcilaso a la era del guano*. Lima: Asamblea Nacional de Rectores.

2015 Las rebeliones “precursoras” y la historiografía. En *Hacia el Bicentenario de la Independencia. V Congreso Internacional: Cusco, Pumacahua, los bermanos Angulo y los patriotas peruanos del sur*, pp. 17-36. Lima: Fondo Editorial de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

Ricketts, Mónica

1998 Un nuevo teatro para una sociedad mejor. El teatro en Lima y el conflicto de la Confederación Perú-Boliviana, 1830-

1840. En: Rossana Barragán, Dora Cajías y Seemin Quyun (comps.) (1998). *El Siglo XIX. Bolivia y América Latina*. (pp. 251-262). La Paz: Instituto Francés de Estudios Andinos.

Rivero y Ustáriz, Mariano Eduardo de y Johann Jacob von Tschudi
1851 *Antigüedades peruanas*. Viena.

Smith, Anthony D.

1991 *National Identity*. Londres: Penguin.

1986 *The Ethnic Origins of Nations*. Oxford: Basil Blackwell.

Velásquez Castro, Marcel

2008 Las novelas de folletín: utopías y biotecnologías en Lima (1839-1848). En: Carlos Aguirre y Carmen Mc Evoy (eds.). *Intelectuales y poder. Ensayos en torno a la república de las letras en el Perú e Hispanoamérica (ss. XVI-XX)*, (pp. 199-220). Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos, Instituto Riva Agüero.

Vilar, Pierre

1980 Pueblos, naciones y estados. En *Iniciación al vocabulario del análisis histórico*, pp. 143-200. Barcelona: Editorial Crítica.



La filosofía en los albores de la República peruana

Rafael Cerpa Estremadoyro
Universidad Nacional Mayor de San Marcos

Resumen

Nuestro trabajo examina la enseñanza de la filosofía en el Perú en las primeras décadas de la vida republicana. Un análisis comparativo de las divisiones de esta disciplina nos permite ver cómo se modificó la concepción que se tenía de ella durante ese tiempo. A partir de 1840, la organización de las materias filosóficas no solo se transformó sustancialmente, sino que se incorporaron nuevas disciplinas. Elemento central en este proceso es la introducción de la psicología, entendida como una disciplina empírica. Se puede considerar la implantación de esos cambios como el resultado de un periodo de reforma, que buscaba desterrar de las aulas los remanentes del antiguo régimen, al mismo tiempo que pretendía introducir doctrinas más conformes con el estado de las ciencias de ese tiempo.

Palabras clave: historia de las ideas, siglo XIX, enseñanza de la filosofía, psicología filosófica.

Abstract

This paper examines the teaching of philosophy in Peru in the early decades of the new republic. A comparative analysis of the divisions of this discipline allows us to see how the concept of philosophy was modified. Beginning in 1840, the organization of philosophical disciplines was not only substantially transformed, but new branches were incorporated. The introduction of psychology (understood as an empirical discipline) is at the core of this process. The implementation of these changes can be regarded as the result of a period of reforms, which sought to banish the remnants of the Ancient regime from the classrooms, while attempting to introduce doctrines more compatible with the state of the sciences at that time.

Keywords: history of ideas, nineteenth century, teaching of philosophy, philosophical psychology.

Las divisiones de la filosofía, que encontramos desde los inicios de esta disciplina, prefiguraron la concepción que se tenía de ella en un momento dado. A diferencia de la opinión de Kant, según la cual la división de la filosofía en tres partes (física, ética y lógica), propuesta por los antiguos pensadores griegos, era tan conforme a la naturaleza, que apenas se le podía añadir mejora alguna, podemos apreciar a lo largo de su historia segmentaciones que difieren mucho entre sí.¹ En los planes de estudio adoptados por los establecimientos educativos del Virreinato del Perú, por ejemplo, los cursos filosóficos se dividían usualmente en cuatro partes: lógica o filosofía racional, física, metafísica y filosofía moral. La lógica presentaba la clásica división bipartita: las sùmulas, o *logica parva*, y la dialéctica, o *logica magna*. La metafísica, a su vez, se dividía en general y particular. En la primera se desarrollaba la ciencia del ser, en la segunda la del *ens supremum*, Dios. La metafísica también podía incluir una psicología, que consistía sobre todo en una exposición de los argumentos a favor de la inmortalidad del alma. Por último, la filosofía moral comprendía los deberes del hombre para con Dios, para con el monarca y respecto de uno mismo. Esa división de la filosofía permaneció constante durante todo ese periodo y se mantuvo incluso en los primeros años de la República.² Lo que sí cambió en parte fue el contenido de algunos de sus componentes. La lógica, que en las primeras décadas del siglo XVIII seguía enseñándose *via Thomae* o *via Scoti*, pasó a enseñarse según el *Arte de pensar* de los jansenistas Arnauld y Nicole, la *Lógica* de Condillac o los *Elementos de filosofía racional* de Heinecio.³ Y la física experimental de Newton reemplazó una física basada en la doctrina de las cuatro causas, en la noción de acto y potencia, y en

1 Véase el inicio de su *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*.

2 Esto se puede apreciar claramente en el Reglamento del Colegio de San Carlos, promulgado el 26 de octubre de 1826 por el entonces presidente de la Junta de Gobierno del Perú, Andrés de Santa Cruz, en el que apenas se puede percibir cambio alguno con relación a los planes de estudio de esa institución durante el Virreinato. Véase Oviedo, 1862: 160.

3 La división cuádrupartita que se impuso desde la publicación de la *Lógica* o *Arte de pensar* consistía en la teoría de las ideas, el juicio y los diversos motivos de certidumbre, las reglas del raciocinio y el método. La primera edición de esta obra data de 1662.

la existencia de cuatro elementos, que por su propia naturaleza tendían hacia su lugar propio.

La filosofía a inicios de la República

La independencia que alcanzó el país en 1824 sólo le permitió obtener una emancipación política, pues en muchos aspectos la República que nacía era una prolongación del Virreinato. Era necesario entonces que los nuevos ciudadanos tomaran conciencia de la libertad alcanzada, que fuesen formados de modo que se despojaron de los viejos moldes coloniales. Y esto pasaba también por una profunda reforma de la filosofía, la más atrasada de todas las ciencias según Bartolomé Herrera. En la década de 1820, en medio del desorden de las guerras independentistas, se publicaron algunas pocas obras de carácter filosófico⁴, aunque sólo a partir de 1830 se puede percibir las primeras señales de cambio en cuanto a la enseñanza y al contenido de la filosofía. En 1832, se publicó en la imprenta limeña de José Masías un libro que representó una verdadera transformación en la manera como se concebía la filosofía en el Perú hasta entonces. En los *Cursos de lógica y ética según la Escuela de Edimburgo* del español José Joaquín de Mora, se exponía —como lo sugiere el título— el pensamiento de los escoceses Thomas Reid y, sobre todo, Dugald Stewart. Según el autor, la filosofía del sentido común constituía un camino medio entre dos extremos: la metafísica y el materialismo. A lo largo de su cuantiosa obra, Mora representó de distintas formas ambos extremos. El materialismo a veces adopta la forma del sensualismo condillacista e incluso la de una fisiología de corte científico. Bajo el nombre de metafísica, se manifiestan posiciones filosóficas que van desde el idealismo germánico, el espiritualismo

4 Ejemplo de esto son dos obras del limeño Juan de Dios Salazar. Miembro de la Academia Lauretana y cosmógrafo en Arequipa, Salazar dio a la prensa *El Mundo filosófico, o sistema de la filosofía natural* (1824) y —algunos años después— *El hombre moral dentro del hombre físico* (1831). Ambas obras fueron publicadas en Arequipa. Hecho significativo: los libros de Salazar están escritos en castellano. El latín dejaba de ser así la lengua franca de la filosofía.

ecléctico hasta el panteísmo.⁵ Otra diferencia notable con el pensamiento anterior es la manera cómo concibe él la filosofía. Más que un ejercicio puramente teórico, la filosofía es una disciplina que debe alcanzar resultados prácticos. Al mismo tiempo, pretende ser positiva, pues estudia observándolos los “hechos” mentales. Estos dos rasgos hacen de la filosofía una suerte de *psicología* práctica, a la vez que la diferencian claramente de la escolástica, juzgada como un pensamiento no positivo, metafísico y sin ningún resultado práctico.

A pesar de la modernidad que representaban los *Cursos*, aún no había llegado el momento para el establecimiento definitivo de su programa en nuestras aulas. Para ese entonces se imponía la ideología, que en su Francia natal prácticamente había dejado de tener seguidores, pero aún continuaba despertando aquí un gran interés entre los grupos dirigentes y en la clase letrada. El 9 de diciembre de 1836, durante la Confederación Perú-Boliviana, se sancionó un nuevo reglamento para el Convictorio de San Carlos, que muestra la influencia de ese pensamiento en el Perú.⁶ De las once cátedras impartidas, dos correspondían a la enseñanza de la ideología y de la filosofía moral. La implantación de la ideología en el sistema educativo de entonces no constituía una novedad absoluta, pues en el fondo este pensamiento era una continuación del sensualismo francés, que había sido adoptado con cierto entusiasmo en algunos centros de formación al final del Virreinato. Con el nombre de sensualismo, se acostumbraba designar las filosofías que, directa o indirectamente, hacían derivar todas nuestras ideas de los sentidos, reduciendo la inteligencia y en consecuencia todas nuestras

5 Algunas veces, Mora pareciera substituir el idealismo panteísta por el escolasticismo. Este último para él no era tan sólo una filosofía del pasado, al contrario, su espíritu literalmente se encarnaba en ciertas corrientes filosóficas en boga por aquel tiempo. Así, el idealismo, sobre todo el que procedía allende el Rin, era una especie de continuación del escolasticismo tantas veces condenado por Mora. Véase la reseña realizada por este autor de la obra *Historia de la filosofía moderna* de Juan Gottlieb Bable, aparecida en la *Crónica Científica y Literaria* en abril de 1817.

6 En el texto aparece solamente el término “filosofía”, inmediatamente después de lógica y metafísica, lo que permite suponer la omisión del epíteto moral. Véase Oviedo, 1862: 160.

facultades a la sensación.⁷ Los principios básicos del sensualismo fueron formulados por primera vez por el abate de Condillac, pero adquirieron el estatus de sistema, donde cada una de las partes seguía un orden de razón, por la acción de Pierre Cabanis y, sobre todo, Antoine Destutt de Tracy. Entre 1804 y 1815, se publicaron los cuatro volúmenes de sus *Elementos de ideología*. En ellos, Destutt de Tracy exponía sucesivamente la *ideología* propiamente dicha o ciencia de las ideas, la *gramática* o la ciencia de signos que expresan las ideas, la *lógica* o la ciencia de la deducción de las ideas, y por último el análisis de la *voluntad* y sus efectos. Estas disciplinas formaban una totalidad y constituían la base de las llamadas *ciencias morales*. Los ideólogos llevaron hasta sus últimas consecuencias la tesis según la cual el fundamento de todo nuestro conocimiento y de todo nuestro ser es la sensación. Esto hacía de la ideología una ciencia, no de causas que en principio no podemos conocer, sino de efectos, un sistema que era totalmente ajeno a conceptos como las ideas innatas o los principios *a priori*.⁸

Durante años, la ideología reinó prácticamente sin rival alguno, convirtiéndose en el nuevo evangelio filosófico en las nacientes repúblicas hispanoamericanas. El triunfo de esta filosofía se explica en parte porque empalmaba bastante bien con las ideas de reforma y de progreso imperantes en aquella época. A diferencia de la escolástica, la ideología pasaba por ser una filosofía útil, pues Destutt de Tracy concebía que el objetivo de toda investigación era la aplicación práctica de los conocimientos teóricos, a fin de mejorar el “género humano”. Los ideólogos querían, literalmente, cambiar la “faz del mundo”.⁹ Todo el proyecto filosófico de estos pensadores se orientó por esto a proporcionar a disciplinas como la ética y la política el rigor y la solidez que se podía encontrar fácilmente en las ciencias positivas.¹⁰ El establecimiento de la corriente ideológica

7 DSP VI 603.

8 Sobre este punto, véase Goetz (1993).

9 Maine de Biran 1949:140, VI.

10 El gran interés que concitó el pensamiento de Destutt de Tracy en España e Hispanoamérica a comienzos del siglo XIX, sobre todo en las tres primeras décadas, se expresa en el número de traducciones e imitadores de su obra. El ideólogo fue uno de los autores más traducidos en ese tiempo. En 1821, se publicó en Madrid *Elementos de verdadera lógica*. El autor de este resumen fue el presbítero Juan

en algunos países del continente se puede entender también como un intento de laicización de la sociedad y de las instituciones culturales, en claro contraste con lo sucedido durante el dominio español.

El reglamento promulgado por el Mariscal Santa Cruz no fue el único que introdujo la filosofía de Destutt de Tracy en los planes educativos de una nación sudamericana. Años antes, en 1827, el entonces presidente de la República boliviana, Antonio José Sucre, había sancionado un reglamento de instrucción que de manera oficial entronizaba la ideología en las aulas de ese país. En el capítulo trece del mismo, se estipulaba el estudio de la ideología, dividiéndolo en cuatro partes, según la “obra de Destutt de Tracy”.¹¹ Esta división correspondía a los cuatro volúmenes de sus *Elementos*: la ideología propiamente dicha, la gramática, la lógica y el tratado de la voluntad.¹² La ideología, junto con la enseñanza de otras materias básicas como el latín o la historia, formaba parte de los estudios preparatorias. De manera algo contradictoria, en la sección llamada “ciencias morales”, se volvía a impartir un curso de ética, pero esta vez el texto que se recomendaba era la *Moral universal* del célebre materialista francés, Barón de Holbach. No sin cierta razón, el reglamento del Mariscal Sucre fue fuertemente criticado por “promover” el materialismo, y apenas prestar atención a la formación religiosa de los estudiantes. A pesar de esto, estuvo en vigor hasta 1845, año en que se promulgó una nueva ordenanza en la nación altiplánica.¹³

Una nueva división de la “ciencia filosófica”

A partir de 1840, la organización de las materias filosóficas no solo cambió sustancialmente, sino que se incorporaron nuevas disciplinas. Estos cambios coinciden con los inicios de un periodo (1845-1872) en el que gracias a las ingentes ganancias producidas por la explotación

Justo García, catedrático de matemáticas en la prestigiosa Universidad de Salamanca.

11 Destutt, 1827: 18.

12 Destutt, 1827: 17-8.

13 Francovich 1945: 70-1.

del guano se pudo crear o fortalecer en el Perú las instituciones del Estado. En los programas de estudio de ese tiempo, se comenzó a dividir la filosofía en las siguientes cuatro partes: la psicología, la lógica, la moral y la metafísica. Dentro de este esquema, se consideraba a la psicología como *propedéutica* para el estudio de la filosofía, en tanto que proporcionaba un conocimiento práctico de las facultades humanas, conocimiento considerado además indispensable para las otras ramas de esta disciplina. La nueva división cuadripartita así no sólo indicaba un ordenamiento cronológico, sino también una cierta estructuración jerárquica, donde los elementos posteriores de la serie dependen gnosológicamente del anterior. La psicología constituía por esto una especie de filosofía primera, el fundamento sobre el que se construía el saber filosófico. La división en cuatro partes, sin embargo, no era constante. En algunos casos, se omitía el estudio de la metafísica, tal como sucede en el propio tratado de Mora, al considerar las proposiciones de esta disciplina *verdades alejadas* de los hechos o simplemente por no tener aplicación práctica alguna. En otros, la lógica formaba una unidad indistinguible con la psicología. De este modo, la división de la filosofía podía ser en algunos casos bipartita o tripartita.¹⁴ Estas múltiples divisiones de la filosofía, que coexistieron durante algunas décadas, en el fondo expresaban una fuerte pugna entre paradigmas epistemológicos en competencia. En el caso específico de la lógica, existía una forma de tensión entre lo que algunos autores consideraban la antigua (la silogística, *formal*) y la nueva lógica (de carácter *psicologista*). Frente a esto, las soluciones planteadas por los autores de ese tiempo pasaban por eliminar una de ellas o, incluso, mantener ambas formas de lógica, asignándoles características o fines diferentes.¹⁵

Las asignaturas filosóficas pasaron así de tener los nombres de *ideología* y *filosofía moral* en la década de 1830, a ser llamadas simplemente *psicología*, *lógica* y *ética* a mediados del siglo XIX. Estos cambios aparecen reflejados en distintos documentos oficiales de la época. Durante el gobierno de José Rufino Echenique, el 18 de junio de 1853, se promulgó

14 Es decir, “psicología, lógica y ética” o “lógica y ética”.

15 Se puede apreciar esta última alternativa en la entrada correspondiente al término filosofía en el célebre Diccionario de ciencias filosóficas. Cf. DSP V 63-70.

un decreto que disponía la conformación de juntas calificadoras, cuya función principal era evaluar los documentos que debían presentar los candidatos a grados universitarios. En el caso de los que solicitaban el grado de bachiller en artes, se exigía un certificado que acreditase haber aprobado diversas materias, entre las que encontramos las de psicología, lógica y ética.¹⁶ Dos años después, el 7 de abril de 1855, el entonces presidente provisorio de la República, Ramón Castilla, promulgó el Reglamento de instrucción pública, con el que se instaló oficialmente la enseñanza de la psicología en las aulas peruanas. Considerado como la norma que estableció las bases institucionales de un sistema educativo moderno, en su preámbulo se señalaba que con la reforma de la instrucción pública, intentada en varias épocas, aunque siempre había quedado en proyecto, se buscaba establecer un sistema que conciliase la libertad de la enseñanza con la “unidad del pensamiento nacional”.¹⁷ Dividido en seis secciones, en la cuarta consagrada a la instrucción superior, se mencionaban los diferentes cursos filosóficos que debían darse en el bachillerato de filosofía y letras: psicología y lógica, filosofía moral y metafísica, además del curso de historia de la filosofía.¹⁸ De las cinco asignaturas que se impartían en filosofía y letras, tres correspondían al estudio de la filosofía. Con este reglamento, que regiría hasta 1876, pasó a considerarse la enseñanza de la psicología una rama indispensable dentro de los estudios filosóficos.

Podemos advertir esta división de la filosofía prácticamente en todos los reglamentos y decretos posteriores, que buscaron adaptarse al de Castilla. En el quinto capítulo del reglamento del Colegio Santa Isabel de Huancayo, aprobado el 23 de diciembre de 1856, por ejemplo, se mencionan las asignaturas de psicología, lógica, filosofía moral y metafísica.¹⁹ Lo mismo sucede con el nuevo reglamento del Colegio de San Carlos, promulgado meses después.²⁰ En el primer artículo de sus estatutos, se señala que ese establecimiento está destinado a la

16 Oviedo, 1862: 79.

17 Oviedo, 1862: 242.

18 Oviedo, 1862: 248.

19 Oviedo, 1862: 330.

20 El 20 de febrero de 1857.

“enseñanza universitaria”, y está compuesto de tres facultades, entre las cuales se contaba la de filosofía y letras. En la sección tercera, “Del orden que debe seguirse en el estudio de las facultades”, se mencionan las asignaturas filosóficas impartidas en la antes mencionada facultad: psicología, lógica, filosofía moral e historia de la filosofía y análisis de los principales sistemas filosóficos.²¹ En el caso del reglamento carolino, se eliminaba todo rastro de metafísica. En algunos centros de formación, se seguirán enseñando la psicología, la lógica y la moral hasta las primeras décadas del siglo XX.²²

Los manuales de estudio

La nueva división de la filosofía, donde se incluía como elemento primordial la psicología, aparece en otro elemento esencial de la práctica institucionalizada de esta disciplina: los manuales de estudio. Ejemplo de esto es el *Curso elemental de filosofía para los colegios del Perú* del destacado docente español Sebastián Lorente, director del Colegio Nuestra Señora de Guadalupe. Publicado en Ayacucho en 1854, en el primer volumen de esa obra se estudia la psicología (las “facultades del alma”), en el segundo la lógica (“ciencia y arte de conocer”), en el siguiente la moral (“ciencia y arte de la virtud”), y en el último la metafísica (“la naturaleza de las cosas”).²³ En otro texto que circuló en las aulas hispanoamericanas, el *Curso de psicología y lógica* de Pedro Felipe Monlau, la psicología constituía para su autor la filosofía primera y de ella se derivaban la lógica, la ética y la estética práctica.²⁴ El estudio psicológico del

21 Oviedo, 1862: 350. Con esos estudios, se obtenía el grado de Bachiller en filosofía y letras, indispensable para ser admitido a los de derecho.

22 Ese es el caso de la Universidad Mayor de San Marcos, donde se seguirán enseñando estas materias -hasta el año de 1918- con el nombre de “filosofía subjetiva”. Véase la Breve noticia de la fundación y transformaciones de la Facultad de Filosofía y Letras, 1866-1918 de Wiese, en especial la página 40.

23 Lorente, 1854: 8.

24 El Curso de psicología y lógica, que conoció múltiples ediciones, constaba de dos volúmenes. El primero, consagrado a la psicología, fue escrito por Monlau y el segundo, a la lógica, por José María Rey y Heredia. Nosotros hemos consultado la séptima edición (1866). La primera edición de esta obra data de 1849. El autor

hombre nos proporciona, según el higienista español, un conocimiento general de sus facultades, de sus operaciones y de sus modos de ser.²⁵ Las demás disciplinas filosóficas no son más que usos extendidos y particularizados de ese conocimiento. Si existe un precepto fundamental de la filosofía, de acuerdo a Monlau, este es el célebre *Nosce te ipsum*, que además figura como lema al inicio de su obra.²⁶

Un caso singular lo constituye la división cuatripartita de esta disciplina presente en otro célebre manual del siglo XIX, la *Filosofía del Entendimiento*, que Andrés Bello escribió, cuando era rector de la Universidad de Santiago.²⁷ La primera disciplina filosófica para el erudito venezolano era también la psicología:

La filosofía, en cuanto tiene por objeto conocer las facultades y operaciones del entendimiento, se llama *Psicología Mental* o *Intelectual*, y en cuanto da reglas para la acertada dirección de estas facultades y operaciones se denomina *Lógica*. En cuanto tiene por objeto conocer las facultades y actos de voluntad, se llama *Psicología Moral*; y finalmente, en cuanto da reglas para la acertada dirección de nuestros actos voluntarios le damos el nombre de *Ética*.²⁸

No obstante, en el ordenamiento propuesto por Bello la psicología se declinaba en dos: mental y moral. La psicología mental era algo así como una introducción indispensable para la lógica, en tanto que la psicología moral lo era para la ética. De este modo, la psicología seguía siendo, y ahora por partida doble, el preámbulo necesario de los estudios filosóficos. Ahora bien, la unión de la psicología mental y la lógica

de la primera parte, Pedro Felipe Monlau y Roca (1808-1871) fue un reconocido médico y filósofo catalán.

25 Monlau, 1866:5.

26 Cf. 1866: 6.

27 Aunque esta obra fue publicada póstumamente en 1881, sus orígenes pueden datarse desde 1843. Véase, sobre este punto, el artículo de Iván Jaksic (2010) sobre los capítulos de la *Filosofía del entendimiento*, publicados en *El Crepúsculo* (1843-1844), revista chilena considerada como el órgano de difusión del Movimiento literario de 1842, al que estaban asociados además de Bello los liberales Francisco Bilbao y José Victorino Lastarria.

28 Véase la Introducción de Bello, 1881; en Gaos V., 1993: 254.

constituía la *filosofía del entendimiento*, objeto del libro de Bello, mientras que la psicología moral y la ética eran los dos componentes de la *filosofía moral*, una segunda parte del proyecto, que nunca verá la luz. El sabio venezolano aclara también que la metafísica no formará una sección especial en su *Filosofía del Entendimiento*, aunque él “ha diseminado” las proposiciones de esta disciplina a lo largo de este libro.²⁹

En relación con la división propuesta por Bello es necesario señalar un hecho bastante singular, que atañe directamente a la enseñanza de la filosofía en el Perú. En 1848, Bartolomé Herrera plantea una división de esta disciplina, que es una copia bastante fiel de la división expuesta por el sabio venezolano en la misma década. Durante la reforma de los planes de estudio realizada en el Convictorio San Carlos, Herrera reparte la enseñanza de la filosofía en dos grandes secciones: filosofía del pensamiento (subdividida en psicología del pensamiento y lógica) y filosofía de la voluntad (subdividida en psicología de la voluntad y filosofía moral).³⁰ Así, mientras que Bello habla de “filosofía del entendimiento”, Herrera menciona una expresión afín: “filosofía del pensamiento”. Lo mismo sucede con las otras divisiones, donde sólo hay pequeñas diferencias terminológicas. Podríamos preguntarnos las razones de esta concordancia. Una primera hipótesis sería que tanto Bello como Herrera asumen esta división de la filosofía de una fuente común. También se podría sostener que, al ser anteriores por unos años los escritos publicados por Bello en *El Crepúsculo*, Herrera simplemente tomó en préstamo esa división sugerida por el ilustre venezolano.

La psicología, la ciencia del alma dentro de los límites de la observación

La psicología constituía, dijimos antes, la primera de las tres o cuatro partes en las que, por lo general, se dividía en aquella época la filosofía.

29 Véase Bello, 1881: n.p.p. 1; en Gaos V., 1993: 254.

30 Hemos tomado esta información de Cubas Ramacciotti (1998:93). El historiador no precisa de dónde exactamente obtuvo esta información, pero se puede suponer que proviene de la Tabla de materias cursadas, un impreso del año 1848, documento al cual no hemos tenido acceso.

De este modo, esta disciplina se ubicaba siempre antes de la lógica y seguía después la moral y, en algunos casos, la metafísica.³¹ Esta división se encuentra, presupuesta o explicitada, en diversos autores y programas de estudio hispanoamericanos de la época. Para concluir, convendría preguntarnos qué era para ellos esta disciplina, la razón de su importancia y prestigio. La psicología, tal como era estudiada por Mora, Herrera o Lorente, era una disciplina basada en hechos. Los hechos aquí son las distintas operaciones mentales. A la pregunta de cómo se realizaba la observación de lo mental que por definición es inmaterial, los nuevos psicólogos respondían que era mediante la autoconciencia, instrumento privilegiado para observar nuestro mundo interior. En esto precisamente se diferenciaban de los fisiólogos, que querían desarrollar una ciencia de lo mental mediante la observación directa del cerebro o del sistema nervioso. La nueva psicología también se distinguía de una psicología puramente metafísica, tal como se la puede encontrar en algunos manuales en uso durante la etapa final del Virreinato. Para comprender con nitidez esta última diferencia, consideremos la visión de esta disciplina presente en el *Curso elemental* de Lorente. El ilustre profesor español define la psicología como la “ciencia de las facultades del alma”, la “ciencia del pensamiento”. La psicología tal como la concibe Lorente es una disciplina empírica, mientras que la psicología racional, metafísica, que analiza la existencia, la naturaleza y demás cuestiones relativas al destino del hombre, no lo es.³² En esto, él no se diferenciaba de otros exponentes de la nueva psicología. Para ellos, el método empleado en las investigaciones psicológicas era el inductivo, considerado en ese entonces como el método científico por excelencia. Las consecuencias de esto eran de gran alcance. En primer lugar, la mente debía ser estudiada *exclusivamente* mediante la inducción. Además, al emplear sistemáticamente este procedimiento en todas sus investigaciones sobre la mente se pretendía conferir, con o sin razón, a la psicología un *estatus científico*. La psicología comenzaba entonces con hechos y terminaba con hechos, y entre tanto se realizaban análisis,

31 Véase, por ejemplo, la división propuesta en el DSP (III 599).

32 Sintomáticamente, Lorente (1854: 9) señala que solo estudiará en ese volumen la psicología empírica.

generalizaciones y razonamientos, pero todos ellos tenían como objeto las operaciones *reales* de la mente. Son los hechos los que sugieren por consiguiente las leyes mentales.³³

Esta visión de la psicología también está presente, aunque de manera implícita, en la edición limeña de los *Cursos*, aunque es en un discurso sobre las ciencias morales pronunciado en el Ateneo de Madrid en 1851, donde Mora expone claramente los rasgos generales de lo que para él era la psicología. En primer lugar, la psicología era una *ciencia de hechos*, lo que significaba que los fenómenos mentales podían ser estudiados como cualquier otro hecho natural.³⁴ Es por esta razón que se abstiene, por ejemplo, de investigar la esencia del ser espiritual, porque la naturaleza de estos seres está cubierta con un “velo impenetrable”.³⁵ Con esto, nuestro autor quiere señalar que la filosofía no estudia lo que no puede ser objeto de observación. De la misma forma que los científicos escrutan el mundo material mediante la observación, los filósofos hacen uso de ella para determinar los principios que gobiernan las operaciones mentales. La psicología entonces sólo examina lo que puede dar resultados positivos y aplicables, por lo que rechaza las cuestiones *a priori*.³⁶ Ciertamente, la psicología estudia el alma, pero únicamente en el *santuario de la conciencia*, pues es allí donde se efectúan sus operaciones, observando los hechos que se producen en él y señalando sus límites. De este modo, la nueva psicología logró convertir una ciencia que había dado lugar a “luchas tan encarnizadas como inútiles”, en un estudio en el que, además de grato, se podía obtener resultados prácticos.³⁷ Este programa psicologista está presente, casi en su totalidad, en los *Cursos de lógica y ética*, la pequeña obra publicada en Lima. El empleo del término *lógica* en lugar de *psicología* en el título de ese escrito se debe entender sobre todo como una concesión, que otorgaba Mora a los

33 Sobre este punto, véase en primer lugar lo que señala uno de los últimos representantes de la filosofía del sentido común, McCosh (1875: 2-4).

34 El Clamor público, 5 de noviembre de 1851.

35 *Ibid.*

36 *Ibid.*

37 *Ibid.*

usos antiguos, cuando la disciplina forjada por Aristóteles ocupaba un lugar de excepción.

Referencias bibliográficas

Bello, Andrés

1881 *Filosofía del entendimiento*. En: Gaos, José (1993). *Obras completas. El pensamiento hispanoamericano*. Volumen 5. México: UNAM.

Cubas Ramacciotti, Ricardo

1998 *La propuesta nacional y educativa de Bartolomé Herrera: la reforma del Convictorio de San Carlos de 1842*. Tesis de licenciatura (PUCP).

Destutt de Tracy, Antoine

(1827) *Traité de la Volonté et de ses effets* Bruxelles: Auguts Wahlen Lib-Imp de la Cours

Francovich, Guillermo

1945 *La filosofía en Bolivia*. Buenos Aires: Losada.

Frank, Adolphe

1844-1852 *Dictionnaire des sciences philosophiques par une société de professeurs et de savants* [siglas: DSP]. 6 volúmenes. París: Hachette.

Goetz, Rose

1993 *Destutt de Tracy: philosophie du langage et science de l'homme*. París: Droz.

- Jaksic, Iván
2010 Orígenes de “Filosofía del entendimiento”: los aportes de Andrés Bello al periódico “El Crepúsculo”. *Anales de literatura chilena*, N.º 13, pp. 53-68. Pontificia Universidad Católica de Chile.
- Kant, Immanuel
(2012 [1785]). *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Traducción de Roberto R. Aramayo. Madrid: Alianza editorial.
- Lorente, Sebastián
1854 *Curso elemental de filosofía para los colegios del Perú*. Ayacucho: Imprenta Braulio Cárdenas.
- Maine De Biran, Pierre
1949 *Œuvres*. París: PUF.
- Mccosh, James
1875 *The Scottish Philosophy: Biographical, Expository, Critical, From Hutcheson to Hamilton*. New York: Carter and Brothers.
- Monlau, Pedro Felipe
1866 *Curso de psicología y lógica*. Madrid: Imprenta Rivadeneyra.
- Mora, José Joaquín
1817 “Reseña a la obra *Historia de la filosofía moderna* de Juan Gottlieb Bable”. *Crónica Científica y Literaria*, abril. Madrid.
1832 *Cursos de lógica y ética*. Lima: Imprenta José Masías.
1851 “Discurso sobre las ciencias morales pronunciado en el Ateneo de Madrid”. *El Clamor público*, 5 de noviembre. Madrid.
- Oviedo, Juan
1862 *Colección de decretos y órdenes publicados en el Perú*. Volumen IX. Lima: Librería Central.

Sucre, Antonio José

1827 *Reglamento orgánico para los colegios de ciencias y artes.* Imprenta Boliviana.

Wiese, Carlos

1918 *Breve noticia de la fundación y transformaciones de la Facultad de Filosofía y Letras, 1866-1918.* Lima: Librería Francesa Rosay.

La construcción de la identidad en *La Guerra del Fin del Mundo*

Raúl Burneo Barreto
Universidad Antonio Ruiz de Montoya

Resumen

A través del análisis de ciertos postulados del positivismo científico y de ciertos rasgos del naturalismo literario del siglo XIX que confluyen en el ensayo *Los sertones* (1902) del intelectual brasileño Euclides da Cunha, se muestran los elementos a los que echa mano *La guerra del fin del mundo* (1981), novela del escritor peruano Mario Vargas Llosa, para forjar la identidad de sus personajes de origen popular, los sertaneros, en torno a su corporalidad. Sin embargo, la novela excede este planteamiento y termina por retratar, más bien, una identidad para sus personajes populares, tanto en el ámbito individual como colectivo, signada por la búsqueda de la satisfacción de ciertas necesidades emocionales; la misma búsqueda que Freud le atribuyó a la religión.

Palabras clave: Mesianismo, milenarismo, Positivismo científico, Naturalismo, identidad, corporalidad.

Abstract

The article analyzes certain assumptions from scientific positivism and some characteristics from 19th century's literary Naturalism showed in *Os sertões* (1902), an essay by the Brazilian intellectual Euclides da Cunha, in order to explain the elements used in *The War of the End of the World* (1981), novel written by the Peruvian writer Mario Vargas Llosa, to create the identity of its grass-roots characters, the *sertaneros*, around their corporality. However, the novel exceeds this approach and portrays an identity for their grass-roots characters, in their individual and collective spheres, written by the search of satisfaction of some emotional needs, the same search Freud attributes to religion.

Keywords: Messianism, millenarism, scientific positivism, Naturalism, identity, corporality.

Históricamente, se denomina la Guerra de Canudos (1893-1897) al enfrentamiento militar entre los seguidores del líder mesiánico Antônio Conselheiro¹ (1830-1897) (Antonio el Consejero), cuyo nombre real era Antônio Vicente Mendes Maciel, y el Ejército del Gobierno Republicano del Brasil, que tuvo lugar en el nordeste de este país, en una zona rural que se conoce como *sertão*, es decir, “región agreste”.

Como sabemos, *La Guerra del Fin del Mundo*² (1981), novela del escritor peruano Mario Vargas Llosa, toma como punto de partida los acontecimientos históricos de la Guerra de Canudos³. Sin embargo, la novela aprovecha, sobre todo, como materia prima para su elaboración

- 1 Graziano (1999) considera que, en el movimiento liderado por Antonio el Consejero, se advierten tres rasgos dominantes: el milenarismo, la prédica apocalíptica y el mesianismo. En tal sentido, habría que notar que el término “milenarismo” tiene sus raíces en la Biblia, en particular, en el Apocalipsis de San Juan en el Nuevo Testamento. La palabra alude a un reino de paz, armonía y santidad erigido después de la victoria de los ejércitos del bien sobre los del mal en el fin de los tiempos y que será gobernado, tras su segunda venida, por Jesucristo durante mil años, de ahí el origen del vocablo. Por otra parte, el significado del término “apocalipsis”, que literalmente significa “revelación”, McGinn lo explica como “un triple patrón de crisis, juicio y salvación” y como “la convicción de que la división final entre bien y mal, la cual es el objetivo del plan divino para la historia, es de alguna manera inminente” (citado en Graziano, 1999: 5). Por último, el término “mesías”, como apunta Graziano, deriva de un adjetivo hebreo que significa “ungido” (1999: 9). En pocas palabras, el mesías guarda estrechos lazos con el otro mundo, es el aliado de la divinidad en la tierra; es quien, desde un horizonte religioso, actúa en el mundo de la política para combatir a las naciones malvadas, liberar a los elegidos y restaurar el reino de Dios en la tierra (Ibidem). Un movimiento que entraña estas características, como el que lideró Antonio el Consejero, no ha sido un caso excepcional en la historia moderna del Brasil. En la segunda mitad del siglo XIX y comienzos del siglo XX, surgieron en ese país, especialmente en la región del noreste, lo que se denomina el Sertón, varios movimientos de cuño popular, que guardan entre sí varias similitudes, encabezados por figuras carismáticas como Antonio el Consejero.
- 2 Vargas Llosa 1981. Todas las citas de la novela que aparecen en este trabajo provienen de esta edición.
- 3 Discurrir por las páginas de *La Guerra del Fin del Mundo* lo lleva al lector, en cierto modo, a presenciar el encarnizado enfrentamiento de los dos principales bandos en disputa: los yagunzos –antes de la guerra este término significaba “campesinos y pequeños ganaderos del sertón”, durante el conflicto adquiere la connotación de “alzados”, “seguidores del Consejero”– y los republicanos; y a ser testigo de

la profusa bibliografía que se ha ido acumulando con los años sobre este conflicto, desde los artículos periodísticos escritos en plena guerra hasta las obras posteriores de corte académico, aunque hay un libro que se reconoce como la fuente primordial de la novela, el monumental ensayo *Los Sertones*⁴ (1902),⁵ que escribió un testigo presencial del final de la campaña militar y uno de los intelectuales más destacados del Brasil, Euclides da Cunha (1866-1909). Precisamente, la novela del escritor peruano reescribe, tras cernirlas por diversos tamices, numerosas secciones del ensayo de da Cunha. Uno de los motivos que Vargas Llosa recoge de las páginas de *Los Sertones*, y que transfigura, es la deformación de la apariencia física. Tendremos oportunidad de explicar cómo se da este proceso en las siguientes páginas.

Al ir leyendo la novela del escritor peruano a uno le llama la atención el detenimiento con que se describen los cuerpos y la importancia que adquiere la vida material —las menciones a las plantas que sirven de sustento, a las fuentes de agua y de alimentación—, estrechamente ligada al cuerpo. Ese clima de descripciones, de referencias al cuerpo, se hace todavía más denso cuando la narración se centra en los seguidores que se van sumando al Consejero en sus años de peregrinaje por el sertón.

(...) cuando en medio de una polvareda color lacre, entraron al caserío una veintena de hombres y mujeres —había entre ellos un ser con cara de hombre que andaba a cuatro patas y un negro semidesnudo—, la mayoría pellejos adheridos a los huesos, de túnicas raídas y sandalias que parecían haber pisado todos los caminos del mundo (Vargas Llosa, 1981: 85).

la muerte de cientos de militares y del exterminio final de miles de habitantes de Canudos.

- 4 Da Cunha 1980. Todas las citas de esta obra que figuran en este trabajo provienen de esta edición.
- 5 Se trata de una obra imposible de encasillar en un solo género, ya que es tanto un tratado antropológico como una narración épica de los sucesos de la campaña, un estudio geográfico de la zona del sertão como un diario de campaña, entre otras muchas cosas. Da Cunha empleó todas las herramientas que tuvo a su disposición del saber europeo de su tiempo para tratar de desentrañar las claves que explicaran este conflicto que costó, según historiadores modernos, más de 30 000 vidas.

Y esta descripción llega a su apoteosis cuando el Consejero se establece en Canudos —una hacienda remota y abandonada, donde funda una ciudad a la que llama la *nueva Jerusalén*—, a donde miles de peregrinos de todo el sertón acuden —entre ellos numerosos enfermos y tullidos— para salvar su alma en vísperas del fin del mundo. Pero el gobierno republicano del Brasil envía varias expediciones militares contra lo que supone, al menos en un primer momento, ser una insurrección que busca restaurar la monarquía. Por último, el ejército logra cercar la urbe, lo que provoca hambrunas y grandes padecimientos a los pobladores.

—Están más hueso y pellejo que nosotros —lo oyó murmurar [al enano]—. ¿Te acuerdas de Cipó, Jurema? Aquí se ven todavía más desechos. ¿Has visto nunca tantos mocos, ciegos, tullidos, tembladores, albinos, sin orejas, sin narices, sin pelos, con tantas costras y manchas? Ni te has dado cuenta, Jurema. Yo sí. Porque aquí me siento normal (Ibíd.: 351).

La novela nos muestra que la ciudad de Canudos es monstruosa por su falta de concepción urbanística⁶, completamente laberíntica, con una sola calle que merezca ese nombre, ya que es la única que está trazada en línea recta; pero también es monstruosa porque en ella se han dado cita, como lo afirma el periodista miope, “los tullidos, los desgraciados, los anormales, los sufridos del mundo” (Ibíd.: 451). Podemos advertir, entonces, que la monstruosidad, la excepcionalidad física no es un rasgo exclusivo de un puñado de personajes, sino que se extiende a numerosos miembros de un grupo social. En ese sentido, Sara Ann Smith (2001) ha notado, con bastante acierto, que la narración se toma mucho más tiempo describiendo los cuerpos de numerosos personajes pertenecientes a las clases sociales bajas, esto es, los sertaneros, que el que se toma describiendo la apariencia física de los personajes provenientes de las clases sociales más poderosas de origen urbano, como, por ejemplo, los dirigentes republicanos o monarquistas⁷, cuyos

6 Evidentemente aquí estamos hablando desde un punto de vista normativo y desde la racionalidad occidental.

7 Los militares son la principal excepción a esta regla —otras excepciones son el periodista miope, Moreira César y Galileo Gall—, ya que sin ser sertaneros,

cuerpos son descritos más bien con parquedad (2001: 106). Smith encuentra que esta mayor descripción del cuerpo de los personajes de origen rural, los yagunzos, está vinculada con el hecho de que estos construyen su *self*, su identidad, a partir de su corporalidad, a diferencia de los personajes urbanos cuyo lenguaje, su discurso sobre el mundo, determina su *self* (Ibíd.: 106). Es evidente que la construcción de la identidad a partir del cuerpo se puede argüir para el caso de personajes con deformidades físicas, para los que padecen largas enfermedades o para quienes sufren algún padecimiento corporal; ya que su cuerpo es la fuente de su sufrimiento y esta realidad no puede ser negada por el individuo —en este punto Smith basa sus argumentaciones en los planteamientos de Elaine Scarry (1985)—. Ante el sufrimiento corporal el individuo no tiene otra alternativa que identificarse con su cuerpo, a causa del dolor él ahora es sobre todo su cuerpo. Pero Smith nota además que los sertaneros que no son deformes o no padecen de enfermedades también construyen su identidad a partir de sus vivencias corporales; es decir, éstas cobran una enorme importancia en sus vidas (Ibíd.: 109-110). A mi parecer tal situación, es decir, que la novela realce la corporalidad de las clases bajas, tiene su origen en varias causas.

Para bosquejar la primera de ellas, debemos retornar al inicio de este trabajo. Allí notamos que *La Guerra del Fin del Mundo* extrae profusamente información de *Los Sertones* y reescribe numerosos pasajes de este ensayo. En este proceso de fagocitosis, la novela se apropia de algunos rasgos del estilo literario que empleó Euclides da Cunha para retratar a los sertaneros y, en particular, al Consejero y a sus adeptos; específicamente aquellos rasgos que delinear su apariencia física. Pero antes de develar estos rasgos, vamos a tratar de desentrañar qué llevó a Euclides da Cunha a hacer uso de ellos.

En la segunda parte de *Los Sertones*, titulada “El Hombre”, el texto pone en evidencia y explica las supuestas causas que desembocaron en

sus cuerpos son descritos con detenimiento, pero esto se debe a que sufren directamente las consecuencias de la guerra: hambre, sed, gran deterioro físico y heridas recibidas en combate, mutilaciones, enfermedades provocadas por las largas privaciones y por la geografía de la zona, operaciones quirúrgicas, la inclemencia del clima del sertón que socava sus organismos, etc.

la rebelión de Canudos. Seguidamente, voy a sintetizar algunas de las ideas fundamentales sobre las que da Cunha discurre en esta segunda parte de su extenso ensayo. Tales ideas, que el escritor brasileño aplica y modifica según su objeto de estudio, la elusiva realidad brasileña, proceden de un conjunto de autores altamente estimados por los positivistas de la segunda mitad del siglo XIX, tales como: el polifacético Herbert Spencer (1820-1903) —escribió sobre temas filosóficos, sociales, políticos, éticos, económicos y psicológicos desde la perspectiva de su darwinismo social—, el historiador Henry T. Buckle (1821-1862), el sociólogo positivista y crítico literario Hippolyte A Taine (1828-1893), el jurista, historiador y político liberal Lord James Bryce (1838-1922), el biólogo Charles Darwin (1809-1882), el antropólogo George Vacher de Lapouge (1854-1936) —partidario de la eugenesia y el racismo científico—, y dos reconocidos estudiosos, en ese entonces, de las razas y la sociedad de masas, el sociólogo darwinista Ludwig Gumplowicz (1839-1909) y el racista científico Joseph Arthur Comte de Gobineau (1816-1882). Con este bagaje intelectual, da Cunha describe a los seretaneros y su cultura a través de los discursos antropológico, biológico, psicológico, histórico y médico de su tiempo. El paradigma de estas ciencias —que provenía de la biología— era el evolucionismo o, para emplear un término más exacto, el darwinismo; la realidad del ser humano —su historia, su conformación biológica y psicológica, la naturaleza de las sociedades humanas— era comprendida como una serie de estadios, etapas o edades que se sucedían en el tiempo; cada uno de ellos representaba un determinado nivel de desarrollo o progreso. Por ejemplo, si ingresamos en el ámbito de la historia, la sociedad que representaba el estadio más avanzado, la cristalización última de las sucesivas etapas históricas, era la sociedad moderna europea. En esta cadena progresiva o evolutiva, ella representaba el último eslabón —de ahí su superioridad material frente a otros pueblos—; por lo que a todas luces, dentro de esta óptica, era superior a sociedades como la africana o la asiática, que más bien se habían quedado estancadas en estadios de desarrollo pretéritos. En ese sentido, la antropología, como rama del saber europeo, se creó con el objetivo de estudiar a las sociedades que pertenecían a estadios de desarrollo anteriores al surgimiento de

la sociedad moderna europea, ya fueran, a los ojos de los estudiosos europeos, poseedoras de cierto nivel de desarrollo o fueran consideradas primitivas. Esta disparidad en el desarrollo entre los pueblos del mundo requería una explicación que fue suministrada por el estudio de las razas. Se elaboraron teorías que aducían que cada raza contaba con características biológicas inmanentes. Las razas de los pueblos con un escaso desarrollo —de acuerdo con el esquema europeo compuesto por estadios o etapas sucesivos dentro de una cadena evolutiva— debían ser inferiores. Observaciones y estudios de carácter histórico, antropológico, médico y psicológico de estos pueblos corroboraron, en opinión de los intelectuales europeos ya mencionados y de sus discípulos latinoamericanos, este argumento. Esta es *grosso modo* la savia de las ideas científicas que respaldan el estudio de Euclides da Cunha sobre los sertaneros. Inevitablemente, la explicación de lo que él consideraba el atraso y el carácter retrógrado de la cultura del sertón tenía que encontrarse en la composición racial de sus habitantes. Esto, entre otras cosas, le procuró encontrar una de las causas primordiales a muchas prácticas culturales del sertón que estimaba como primitivas, retrógradas y propias de gente con profundos desequilibrios mentales. En ese sentido, da Cunha asevera en *Los Sertones* (1980) que las razas india y negra están constituidas por “atributos primitivos”, adolecen de una “tendencia a la regresión”, y poseen “una moralidad rudimentaria” y “un automatismo impulsivo” propios de “las razas inferiores”. Asimismo, pese al celo con que los misioneros se aplicaron en su instrucción, los aborígenes americanos no han llegado a comprender “las más simples concepciones de un estado mental superior” (p. 73); a lo que se agrega que “no hay esfuerzo que logre que el africano, a pesar de la solicitud de los mejores maestros, se aproxime al nivel intelectual medio del indoeuropeo” (p. 73). Es dable recordar en este punto que racialmente, en su mayoría, los sertaneros eran mestizos de las razas portuguesa e india; a estos mestizos se les conocía en la región con el nombre de *caboclos*. Había también, aunque en menor medida, *cafusos* y *mamelucos*, mestizos de las razas india y negra, y mestizos de las razas portuguesa y negra, respectivamente. Estas mezclas, según da Cunha, generan una “subraza” fuerte, la del sertanero, pero lastrada, según

él, por muchas de las taras, el primitivismo y las limitaciones intelectuales de las razas negra e india. Su cultura, su religión, su forma de vida no son sino fieles reflejos, dentro de esta óptica, de la naturaleza retrógrada y salvaje que caracteriza la herencia biológica de las “razas inferiores” que habitan el organismo del mestizo sertanero⁸. Para expresar en términos literarios este estado de cosas —el primitivismo, el salvajismo, las graves y profundas afecciones mentales que afligen a esta sociedad desde esta perspectiva—, da Cunha cuando alude a los sertaneros y, en particular, al Consejero y a los yagunzos, echa mano a una descripción de su apariencia física imbuida por el naturalismo. A través de este tipo de representación podemos vislumbrar, según esta visión, toda la insania, las creencias fanáticas, la decadencia y el anacronismo de este líder religioso y sus seguidores.

Allí despertó [el Consejero] la curiosidad general con su extraña fisonomía: cara muerta, rígida como una máscara, sin mirada y sin sonrisa; párpados caídos, ojeras profundas; y la ropa tan singular; y su aspecto repugnante, de desenterrado, dentro de la túnica tan ancha, como una mortaja negra; y los largos cabellos lacios cayendo sobre los

8 Pero aquí habría que matizar. Da Cunha (1980) consideraba que, en términos estrictos, el sertanero no había degenerado, pese a ser un mestizo. Explica en *Los sertones* que si bien el sertanero no ha degenerado – situación que debería causar extrañeza, pues, como ya hemos visto, va en contra de la teoría en boga en ese entonces en los círculos científicos: el mestizaje indefectiblemente provoca la degeneración—, esto se debe al aislamiento secular en que ha vivido. Según da Cunha, la imposible conciliación en el mestizo de la herencia biológica de la raza inferior –negra o india– y de la raza superior –la blanca– se hacen evidentes en los desequilibrios mentales que estos evidencian cuando tienen que adaptarse al orden social superior erigido por la raza blanca; los impulsos ancestrales de las razas inferiores y la pugna interior entre las dos herencias que los trastorna, hacen a los mestizos incompatibles con este régimen de vida. Pero el sertanero, explica da Cunha, ha vivido aislado por tres siglos en su árida comarca y, por ello mismo, no ha tenido contacto frecuente con la sociedad que ha erigido el intelecto superior de los blancos, de este modo no se han puesto de manifiesto los trastornos y vicios típicos del mestizo cuando se ve inmerso en las exigencias de un orden social superior al que no está capacitado para adaptarse. Asimismo, da Cunha nota que la prolongada exposición del sertanero a un ámbito geográfico extraordinariamente hostil para la sobrevivencia lo ha convertido en un individuo extremadamente fuerte y resistente.

hombros, enmarañándose en los pelos duros de la barba descuidada que le llegaban hasta la cintura. (p. 110)

De manera análoga, *Los Sertones* describe a las mujeres, niños, ancianos y enfermos que el Consejero cobija en Canudos, y a los que brinda sustento, ya que no pueden sostenerse por sí solos.

Comprendía que aquella masa, en apariencia inútil, era la savia vigorosa de la aldea. Eran los elegidos, felices de tener sobre los hombros harapos inmundos, sambenitos de alguna penitencia que era su propia vida; bienaventurados porque el paso tardo, dificultoso por las muletas o las anquilosidades, significaba la celeridad máxima, en el camino hacia la felicidad eterna (Ibíd.: 129).

Erich Auerbach (1950), al inicio de su estudio sobre la novela *Germine Lacerteux*, escrita por los hermanos Goncourt y publicada en Francia en 1865, analiza con detenimiento el prefacio con el que estos autores antecedieron esta obra. Uno de los rasgos más relevantes del naturalismo literario ya aparece aquí: la obra gira en torno a los amores de un personaje extraído de las clases bajas, una vieja sirvienta. Esto constituye una novedad con respecto a la literatura europea decimonónica publicada antes de esta novela. Si bien en las obras de Stendhal, Victor Hugo, Balzac o Flaubert aparecía el cuarto estado, para emplear un término con el que se designaba a las clases populares en la Francia pre-revolucionaria, el papel que desempeñaban usualmente en estas obras era ancilar y en su mayoría eran retratadas desde la perspectiva de personajes pertenecientes a otros estamentos sociales como la pequeña, mediana o gran burguesía, o la aristocracia. Otro rasgo del naturalismo que Auerbach descubre en el prefacio de los hermanos Goncourt es la comparación que este texto establece entre la labor del novelista y la del científico, “pensándose en esta ocasión, sin duda alguna, en métodos biológico-experimentales” (1950: 466) para la creación de la obra literaria. Pero más allá de lo que pudiera pensarse, Auerbach muestra con claridad que la inclinación que los hermanos Goncourt sentían por el cuarto estado no obedecía a inquietudes político-sociales —ellos pertenecían a una familia de la gran burguesía con cierto abolengo aristocrático e ideológicamente disentían con los socialismos de su época—, sino a motivos estéticos: al exotismo que despertaba en

estos escritores un mundo popular desconocido, tan distinto y alejado del suyo, y por lo mismo atrayente. Y también esta predilección por el cuarto estado se debía a su búsqueda de nuevas experiencias “mórbido-estéticas” como las denomina Auerbach. Así describe las exploraciones estéticas de los hermanos Goncourt, el crítico alemán: “eran coleccionistas y relatores de impresiones sensibles, y precisamente de las que poseían un valor de rareza o novedad; eran descubridores o redescubridores, por vocación, de experiencias estéticas” (Ibíd.: 468). Siguiendo esta línea de pensamiento, los hermanos Goncourt, como muchos otros artistas de su época en Francia, se sentían poderosamente atraídos por “el encanto plástico de lo feo, repulsivo y mórbido” (Ibíd.: 469). Auerbach sintetiza así sus intereses: “En ellos (y no sólo en ellos) coincidía en inesperada forma la inclusión del pueblo bajo con la necesidad de representación sensible de lo feo, repulsivo y patológico, necesidad que excedía en mucho de lo objetivamente conveniente, típico y representativo” (Ibíd.: 469). Hay un rastro bastante definido de esta fascinación por las clases populares⁹, de este exotismo, de esta predilección por lo mórbido, lo feo, lo patológico en *Los Sertones*, aunque tal caracterización del mundo popular se da en nombre de la ciencia y el progreso; y no debido a la búsqueda de experiencias “mórbido-estéticas” como ocurría con los hermanos Goncourt.

Podemos percibir, precisamente, con desusada intensidad este cultivo de lo feo, lo repulsivo y lo patológico en el episodio en que *Los Sertones* se detiene en la descripción de los adeptos del Consejero y los ausculta mientras éstos se hallan reunidos a la hora de los rezos y, más tarde, cuando ejecutan el ritual del besado de las imágenes sagradas.

Greñas maltratadas de criollas retintas, cabellos lacios y duros de las *caboclas*, motas escandalosas de las africanas, madejas castañas y rubias de las blancas legítimas, se enmarañan sin una cinta, sin una hebilla, sin una flor, o tocado o cofia modesta. Las cofias de algodón o percal, lisas y sin elegancia, no aparentaban la mínima pretensión de

9 Si bien el tema de *Los Sertones* exigía referirse con profusión a las clases populares, la fascinación que se percibe en el texto por este objeto de estudio es un elemento agregado por el escritor.

gustar; un chal de lana, una mantilla o un pañuelo de color apenas atenuaba la monotonía de los vestidos mal lavados, casi reducidos a sayas y camisas destrozadas que dejaban expuestos los pechos cubiertos de rosarios, de verónicas, de cruces, de amuletos, de dientes de animales, de benditos, o de nóminas que encerraban *cartas santas*, únicos atavíos que perdonaba el asceta exigente. . .

Antonio Beatinho, el encargado del altar, tomaba un crucifijo, lo miraba con la mirada de un faquir en éxtasis, lo apretaba contra su pecho, postrándose profundamente y le imprimía un prolongado beso; entonces lo entregaba al fiel más próximo que repetía sin variantes la misma escena. . . Pero el misticismo de cada uno iba, poco a poco, confundiéndose en la neurosis colectiva. A cada rato, la agitación aumentaba, como si un tumulto invadiese la asamblea a medida que pasaban las sagradas reliquias. . . Y se acumulaba la embriaguez y el atontamiento de aquellas almas simples. Las emociones aisladas se desbordaban, confundiéndose repentinamente, aumentando por el contagio irreprimible de la misma fiebre; y como si las fuerzas sobrenaturales que el animismo ingenuo daba a las imágenes, penetrase en las conciencias, desequilibrándolas en violentos estremecimientos, asaltaba a la multitud un desvarío irreprimible. . . (Da Cunha, 1980: 132-134).

Como hemos mencionado, no se trata aquí simplemente de apuntalar experiencias “mórbido-estéticas”, los objetivos que persigue da Cunha al usar estos recursos del naturalismo están más emparentados con los que desvelaron a un escritor francés de fines del siglo XIX, Émile Zola. Como señala Auerbach (1950: 481), si bien “Zola ha sentido y explotado la sugestión sensible de lo feo y repulsivo, [y] podemos reprocharle que su fantasía un tanto ruda y violenta le ha llevado a exageraciones, a simplificaciones brutales, a una psicología excesivamente materialista”, el objetivo primordial de todos sus esfuerzos y pesquisas literarias ha sido exponer a otros estamentos de la sociedad de su época “la verdad ingrata, tiránica y desconsoladora” —es así como Zola la ha bosquejado en sus obras— que encierran las circunstancias vitales en las que se debate el cuarto estado. Todo ello con miras a alcanzar “la reforma social”. Hay cierta similitud entre estos desvelos de Zola y los designios que animaron a da Cunha a pergeñar *Los Sertones*. El

brasileño disecciona, guiándose por el bagaje intelectual de la ciencia decimonónica, la realidad de su país y, en particular, la realidad de las clases populares del sertón para atisbar respuestas a un conflicto que, en apariencia, lucía inexplicable y que rondaba espectral y acusadoramente la conciencia nacional. Ambos, Zola y da Cunha, apuntan a desenmascarar los problemas más acuciantes y desagradables de sus sociedades. No es por azar, entonces, que da Cunha lance esta reflexión en un pasaje de su monumental ensayo, que denota una viva contricción por el proceder del ejército, que encarnaba el orden racional, científico y progresista de la República: “Eran realmente muy frágiles aquellos pobres rebeldes. Requerían otra reacción. Nos obligaban a otra lucha. Nosotros les enviamos al legislador Comblain¹⁰ y ese argumento único, incisivo, supremo y moralizador: la bala” (1980: 138).

Vargas Llosa, aunque ciertamente ajeno a las fuentes científicas decimonónicas que eclosionan en el estilo naturalista de Euclides da Cunha, aprende la lección y saca provecho en *La Guerra del Fin del Mundo* de este estilo particular de retratar a los yagunzos, es decir, le otorga preeminencia a su apariencia física y a sus padecimientos corporales, aunque no hay trazos del determinismo racial ni geográfico que imbuyeran al escritor brasileño. Esta apropiación de ciertos rasgos del estilo descriptivo no supone, por cierto, una suerte de homenaje o una simple emulación; sino que tales descripciones le brindan, entre otras cosas, a la narración un vago parentesco bíblico, al detenerse en los cuerpos de inválidos y tullidos —influencia también muy palpable en las páginas de *Los Sertones*—, y, principalmente, le sirven para recrear la atmósfera que rodea al Consejero y a su círculo más íntimo de partidarios con toques que dan vida a un extraño fresco en el que destellan, en ocasiones, la insania, la religiosidad fanática, lo feo, lo repulsivo y lo arcaico.

A mi juicio, otro de los motivos que incide en que la corporalidad asuma tal relieve en la descripción de los sertaneros en *La guerra del fin*

10 Es una referencia irónica. El belga Hubert-Joseph Comblain fue quien inventó el diseño del rifle que emplearía el ejército brasileño en la Guerra de Canudos. En reconocimiento, este tipo de rifle recibió el nombre de su creador.

del mundo es que el escenario en que éstos se desenvuelven es una sociedad agraria tradicional, en la cual históricamente el devenir diario está estrechamente ligado a la naturaleza (Arriola, 1988: 113) —téngase en cuenta la gran diferencia con la vida en la urbe modernizada—. Otras causas que podemos consignar son las condiciones específicas del entorno geográfico, la enorme miseria y la violencia social representada por numerosas bandas de ladrones y asesinos. El sertón es una zona extremadamente dura para subsistir. El medio geográfico ejerce una enorme violencia sobre los cuerpos de quienes lo habitan. Tales circunstancias se incrementan dramáticamente durante las largas sequías que asolan los campos y derruyen los cuerpos de los pobladores por el hambre y la sed. En medio de esta desolación se producen plagas y epidemias que diezman a los exhaustos *retirantes* —así se les denomina a los miles de sertaneros que abandonan sus pueblos durante las sequías para buscar un lugar mejor donde vivir—. A ello se añaden las sanguinarias y numerosas bandas de ladrones y asesinos que deambulan por la región haciendo presa de sus fechorías a muchos pobladores inocentes, quienes son despojados de cualquier cosa de valor. Pero este no es el único perjuicio que éstos corren el riesgo de sufrir. De acuerdo con el humor o la relación que hayan establecido con los malhechores, sus propiedades bien pueden ser destruidas, sus hijas violadas, ellos mismos y sus familiares torturados, mutilados o asesinados. El castigo físico es un elemento común en esta cultura. Todo este sufrimiento se marca principalmente en el cuerpo y no abandona fácilmente a la persona que lo ha experimentado. Por otra parte, la vida de los mismos bandidos es una constante carnicería y su existencia sumamente precaria; acechados por las partidas de policías y por el odio de sus víctimas, se ocultan en los parajes más agrestes; por lo que sus cuerpos están frecuentemente expuestos a la privación y al sufrimiento. Por eso, en la novela del escritor peruano, las historias del círculo íntimo de discípulos del Consejero, todos ellos sertaneros, son historias en que las vicisitudes por las que atraviesa el cuerpo asumen un enorme relieve (Smith, 2001: 111-114). Basta leer en la novela los pasajes sobre las vidas de Joaõ Abade, de Joaõ Grande, de Pajeú —los tres ex bandidos—, de María Cuadrado —felicida que se convierte más tarde en “Madre de

los Hombres” —, del Beatito, de los hermanos Vilanova, y del mismo Consejero, para advertir que su sentido de identidad tiene que hacer mucho con sus cuerpos, con los sufrimientos que han experimentado o experimentan y que han dejado una profunda huella en sus psicologías.

Ahora bien, quedarse en la aserción de que, debido al sufrimiento, el cuerpo es la sede de la identidad de los personajes sertaneros de *La guerra del fin del mundo* me parece un error. El sufrimiento tiene un impacto enorme en el ámbito psicológico, y muchas veces tiene un origen netamente psicológico y más bien de ahí se traslada a lo corporal. Así el caso de María Cuadrado, quien cuando trabajaba como sirvienta asfixió a su pequeño bebé poniéndole un ovillo de lana en la boca, ya que temía ser despedida por sus patrones a causa del llanto del niño. Después de purgar varios años de prisión, para expiar su crimen, peregrina por el sertón comiendo apenas y durmiendo a la intemperie. En ese sentido, mortifica su cuerpo por el crimen cometido. Otro tanto puede decirse de Joaõ Abade —que antes de ser convertido por el Consejero era conocido como Joaõ Satán—, quien a los doce años decide volverse bandolero después de que sus tíos —que fungían de padres adoptivos—, producto de una falsa delación de algunos habitantes de su pueblo, son asesinados por una partida de policías. De ahí se une a una cuadrilla de bandidos rumiando su venganza contra el pueblo de Custodia y los policías, y padece con sus nuevos compañeros todas las vicisitudes y sobresaltos de la vida del bandolero. La misma novela aduce que el poder que ejerce el Consejero sobre los habitantes del Sertón es que su prédica, las reglas de vida, y el tipo de sociedad que establece para sus seguidores son un bálsamo no sólo para sus sufrimientos corporales, sino principalmente para los psicológicos.

La diversidad humana coexistía en Canudos sin violencia, en medio de una solidaridad fraterna y un clima de exaltación que los elegidos no habían conocido. Se sentían verdaderamente ricos de ser pobres, hijos de Dios, privilegiados, como se lo decía cada tarde el hombre del manto lleno de agujeros. En el amor hacia él, por lo demás, cesaban las diferencias que podían separarlos: cuando se trataba del Consejero esas mujeres y hombres que habían sido cientos y comenzaban a ser miles se volvían un solo ser sumiso y reverente, dispuesto a darlo todo

por quien había sido capaz de llegar hasta su postración, su hambre y sus piojos para infundirles esperanzas y enorgullecerlos de su destino (Vargas Llosa, 1981: 94) .

Varios pasajes de la novela nos descubren que uno de los rasgos primordiales de la religión católica tal como la profesan el Consejero y sus adeptos, sino el más importante –esta es la razón porque miles de sertaneros toman la determinación de ir a Canudos a reunirse con el Consejero–, es la tranquilidad y el amor que fluyen tanto del trato cotidiano con el líder religioso como de la vida que llevan en comunidad sus seguidores. Esa manera de vivir aligera a los miembros de la comunidad de las abrumadoras cargas que suponen sus miedos y penurias personales. Hay en esta manera de retratar la experiencia religiosa de los sertaneros una sutil influencia de la concepción que tenía Freud de la religión, sin que con esta afirmación quiera negar que la propia tradición católica nos surte, incontrovertiblemente, de abundantes imágenes que encarnan esta tranquilidad y este amor. Sin embargo, me parece que la novela sugiere un fuerte parentesco entre la experiencia religiosa y la satisfacción de ciertas necesidades emocionales de los yagunzos, lo cual es un distintivo eco de las ideas de Freud. Para la visión evolucionista del psicoanálisis, la religión es un rezago en nuestra mente de la etapa primitiva de la humanidad. El doctor Nicholi (2002), quien se ha dedicado al estudio del pensamiento de Freud sobre temas como Dios y la religión, nos explica así, acudiendo a las mismas fuentes freudianas, esta posición del psicoanálisis: “Freud escribió que las doctrinas de la religión ‘llevan la huella de los tiempos en que surgieron, los tiempos ignorantes de la infancia de la humanidad,’ que la doctrina específica de que ‘el universo fue creado por un ser semejante a un hombre, pero magnificado en todos los aspectos... un superhombre idealizado... refleja la grosera ignorancia de la gente primitiva’” (2002: 38, traducción propia). Para Freud la religión es una falsa ilusión que tiene su origen y sirve para aliviar ciertos temores y ansiedades primitivos y, por ende, infantiles; porque, para el padre del psicoanálisis, tanto la mente del primitivo como la del niño responden a un mismo patrón. Como Freud señala en *The Uncanny* (2003), “Estas ideas surgieron sobre el suelo del amor propio sin límites, el narcisismo

primordial que domina la vida mental tanto del niño como del hombre primitivo” (Freud p. 142, traducción propia)¹¹. En suma, dentro de este esquema, la religión tiene su razón de ser en brindar, a través de falsas ilusiones, satisfacción a ciertos deseos y necesidades infantiles.

El psicoanálisis nos ha hecho conscientes de la íntima conexión entre el complejo del padre y la creencia en Dios; ha demostrado que, psicológicamente, el Dios personal no es otra cosa que un padre exaltado,... Reconocemos así que la necesidad de la religión tiene sus raíces en el complejo parental: el todopoderoso y justo Dios, y la bondadosa Naturaleza, se nos aparecen como grandiosas sublimaciones del padre y la madre, o, más bien, como renovaciones y restauraciones de las imágenes del niño pequeño de ambos. En términos biológicos, la religiosidad puede remontarse a la prolongada impotencia del niño pequeño y a su necesidad de ayuda; más tarde, después de darse cuenta de lo abandonado e impotente que está realmente frente a las grandes fuerzas de la vida, siente que su situación es la misma que en su infancia y trata de negar su desdicha por el regresivo resurgimiento de las fuerzas que lo protegieron entonces. (Ibíd.: 94, traducción propia)

Ahora sigamos el rastro de estas ideas sobre la religión en la novela. Uno de los discípulos más próximos del Consejero, el excomerciante Antonio Vilanova, le explica al Beatito lo que le inspira el líder religioso: “Yo vivía agitado, con los nervios a punto de romperse y la sensación de que mi cabeza iba a estallar. Ahora, basta saber que está cerca para sentir una serenidad que nunca tuve. Es un bálsamo, Beatito” (Vargas Llosa, 1981: 230). En otro pasaje de la novela, el Consejero profetiza, ante los recién llegados a Canudos, el fin del mundo, sus palabras finales rezuman una fantasía infantil:

Pero, al despejarse las brumas, un amanecer diáfano, las mujeres y los hombres verían a su alrededor, en las lomas y montes de Canudos, al Ejército de Don Sebastián. El gran Rey habría derrotado a las camadas del Can, limpiado el mundo para el Señor. Ellos verían a Don Sebastián, con su relampagueante armadura y su espada; verían su rostro

11 El título original de este trabajo de Freud es *Das Unheimliche*. Fue publicado en 1919. El título en español es *Lo siniestro*.

bondadoso, adolescente, les sonreiría desde lo alto de su cabalgadura enjaezada de oro y diamantes, y lo verían alejarse, cumplida su misión redentora, para regresar con su ejército al fondo del mar.” (Ibíd.: 59)

Por eso, en la novela, como ya he apuntado anteriormente, la presencia del Consejero y la sociedad religiosa que erige actúan sobre todo como un bálsamo para las heridas psicológicas de los yagunzos, y no involucran necesariamente el ámbito de lo espiritual¹² ni de lo corporal.

Referencias bibliográficas

Arriola, C.

1988 “Sociedad tradicional y mundo moderno en La guerra del fin del mundo”. *Revista de Occidente*, (82), 113-126.

Auerbach, E.

1950 *Mimesis: La representación de la realidad en la literatura occidental*. México: Fondo de Cultura Económica.

Da Cunha, E

1980 *Los sertones*. Caracas: Biblioteca Ayacucho

Freud, S.

2003 [1919] *The Uncanny*. New York: Penguin Books.

12 Como señala Smith (2001), todas las religiones tradicionales –por mencionar sólo unas cuantas: las religiones aborígenes de los pueblos indígenas norteamericanos, el Budismo, el Cristianismo, el Hinduismo, el Islam, el Judaísmo, el Shintoísmo y el Taoísmo– reconocen varios niveles de ser, en el pináculo de ellos está el nivel del espíritu –para emplear la terminología cristiana–, que podríamos definir como “lo increado” –un término de Meister Eckhart–, es decir, lo que siempre ha sido y siempre será. Los otros niveles de ser, ya en el ámbito de lo creado, son el del alma, el de la mente y el del cuerpo. En la novela *La Guerra del Fin del Mundo*, cuando se habla de la religión como un bálsamo emocional se alude al nivel de la mente. Para una definición, desde la perspectiva tradicional, de alma, mente, cuerpo y espíritu consultar Smith 2003: 61-65.

- Graziano, F.
1999 *The Millennial New World*. New York, Oxford: Oxford University Press.
- Nicholi, A.
2002 *The question of God: C.S Lewis and Sigmund Freud debate God, love, sex, and the meaning of life*. New York: Free Press.
- Scarry, E.
1985 *The body in pain. The making and unmaking of the world*. New York: Oxford University Press.
- Smith, H.
2001 *Why religion matters: the fate of human spirit in an age of disbelief*. New York: Harper Collins.
- Smith, H.
2003 *Beyond the postmodern mind*. Wheaton: Theosophical Publishing House.
- Smith, S. A.
2001 *Lost-body writing in Latin America's contemporary historical novel* (Tesis de Doctorado). Michigan State University, East Lansing.
- Vargas Llosa, M.
1981 *La guerra del fin del mundo*, Barcelona: Seix Barral

Apuntes biográficos y aportes intelectuales de José Bernardo Alcedo

Ricardo Lenin Falla Carrillo
Universidad Antonio Ruiz de Montoya

Resumen

El presente artículo trata de los aspectos fundamentales de la vida del compositor peruano José Bernardo Alcedo y sus aportes más relevantes a la teoría musical en nuestro medio. Asimismo, con esta publicación, se busca contribuir al estudio de la historia de las ideas y de la historia intelectual peruanas del siglo XIX, en especial en ámbito de la estética musical y sus efectos en la práctica y educación musical.

Palabras claves: Historia de las ideas, Historia intelectual, Música, Teoría de la música, Perú, siglo XIX, José Bernardo Alcedo.

Abstract

The following article brings into light fundamental aspects of the life of the Peruvian composer, Bernardo Alcedo, as well as his most relevant contributions to musical theory. With this analysis we seek to contribute to the study of Peruvian intellectual history in 19th century, especially in the field of musical aesthetics and its effects in the musical praxis and education.

Key words: Intellectual history, Music, Musical theory, Peru, 19th century, José Bernardo Alcedo.

Introducción

En la historia intelectual del Perú del siglo XIX, no fue habitual la reflexión teórica y especulativa sobre la música en el ámbito académico universitario y en el espacio de la práctica composicional. De ahí que los pocos casos registrados bibliográficamente, se presenten como

valiosos objetos de estudio que nos permiten conocer y comprender el devenir teórico de las artes en el Perú y, en este caso, de la música.

En 1869 se publicó en Lima *Filosofía Elemental de la Música*, del compositor limeño José Bernardo Alcedo Retuerto (1788-1878), reconocido en nuestra historia republicana por haber compuesto la música del *Himno Nacional del Perú* con texto del jurista y escritor peruano José de la Torre Ugarte. La publicación de este libro de teoría musical resulta importante para determinar las características de la especulación estético-canónica en el Perú del siglo XIX y ponderar los aportes de Alcedo a la difusión de la teorización musical canónica en nuestro país. De este modo, creemos que dar a conocer en el contexto académico actual la contribución de Alcedo tiene interés en la medida en que podemos tener mayores elementos para comprender el proceso integral de la historia de las ideas del Perú en el siglo XIX.

En ese sentido, el presente artículo, “Apuntes biográficos y aportes intelectuales de José Bernardo Alcedo”, tendrá la siguiente estructura. En primer lugar, daremos a conocer el itinerario vital básico de José Bernardo Alcedo, sin abundar en detalles sociológicos o psicológicos sobre este autor. En segundo término, realizaremos un esbozo genérico de la vida intelectual de Alcedo. Además, abordaremos algunos temas que el maestro Alcedo trabajó en su *Filosofía elemental de la música*.

El objetivo de este artículo es dar a conocer al investigador de la historia intelectual del Perú, los aportes de Bernardo Alcedo en el campo de la teoría y estética musical. También, divulgar a un público más amplio de interesados en el estudio de las artes, las contribuciones teóricas del compositor limeño.

Apuntes biográficos de José Bernardo Alcedo Retuerto

En este primer capítulo nos proponemos mostrar los aspectos más relevantes de la biografía de José Bernardo Alcedo, que recorre los espacios urbanos de Lima y de Santiago de Chile, ciudad en la que vivió cerca de cuarenta años y donde desarrolló una importante actividad como músico, maestro de música y divulgador de temas musicales.

La incertidumbre sobre algunos datos biográficos de Bernardo Alcedo

Las notas biográficas de muchos peruanos nacidos durante el periodo colonial de nuestra historia, suelen ser difusos. Toda vez que a finales del siglo XVIII, aún no se contaba con un registro civil que consignara la filiación de los nacidos en esa época. El caso de Bernardo Alcedo no es una excepción.

En el apunte biográfico que Félix Coronel Zegarra realizó para la única edición de *Filosofía elemental de la música*, afirmó que Alcedo nació en Lima en 1798 (F. C. Zegarra, 1869: III). Sin embargo, Carlos Raygada (1956-1957: 20) en su *Guía Musical del Perú*, consideró que el compositor limeño había nacido en 1788. No obstante, deduce esta última fecha basándose en varios datos posteriores de la vida de Alcedo, como su prolongada estancia en Chile y en la información del registro civil y eclesiástico chileno. Por ello es muy probable que Alcedo haya nacido en 1788 en la ciudad de Lima, durante el gobierno virreinal de Teodoro Francisco de Croix-Heuchin.

Las investigaciones biográficas concuerdan en afirmar que el padre de Bernardo Alcedo fue el cirujano y farmacéutico José Isidro Alcedo, tal como coinciden Raygada (1956-1957: 20), Zegarra (1869: III) y Barbacci (1949: 415). No obstante, la información que permanece difusa es su filiación materna. Zegarra (1869: IV) afirmó que la madre de Alcedo fue la dama limeña Rosa Larraín. Sin embargo, Raygada, basándose en documentos probatorios, aseguró que la madre del compositor del himno nacional fue la señora Rosa Retuerto (Raygada, 1956-1957: 20). Es muy probable que Félix Coronel Zegarra modificara el nombre de la madre de Alcedo por una cuestión racial. Pues la señora Rosa Retuerto era una mujer negra que se dedicaba a labores domésticas en la casa de los Alcedo (Raygada, 1954). En la visión de Coronel Zegarra, acorde a la visión criolla dominante en el siglo XIX, el origen de uno de los próceres de la independencia, como Bernardo Alcedo, tenía que evidenciar un origen criollo.

Años de formación religiosa y musical

Una vez concluida su formación básica, el joven Bernardo comenzó sus estudios musicales con la Orden de San Agustín bajo la instrucción del Fray Cipriano Aguilar, sacerdote agustino, compositor iqueño y divulgador de la obra de su discípulo (Raygada, 1956-1957: 20). Posteriormente, a fines de siglo XVIII o primeros años del siglo XIX, José Bernardo Alcedo prosiguió sus estudios musicales con Fray Pascual Nieves, hermano dominico, tenor y organista de la Basílica de Santo Domingo de Lima, quien era considerado el mejor maestro de música de la ciudad de Lima en aquellos días (Zegarra, 1869: IV). Fue Fray Pascual quien incentivó a Bernardo Alcedo a ingresar a la Orden de Predicadores en la situación de hermano para ampliar su educación general, pues por su condición de mulato le estaban negados los votos sacerdotales. La incorporación a la vida conventual le permitió a Alcedo profundizar y perfeccionar sus conocimientos musicales, guiado por Pascual Nieves. En el espacio de la vida religiosa, Alcedo estudió a los compositores más célebres de la Primera Escuela de Viena, como Joseph Haydn y W. A. Mozart con relativa cercanía temporal. Pues Mozart falleció en 1791 y Haydn en 1809. No habiendo, curiosamente, ninguna mención a Beethoven.

Una vez que Bernardo Alcedo hiciera su profesión de Terciario de la Orden de Predicadores en 1806, ejerció como músico, componiendo motetes a varias voces y realizando composiciones en canto llano. Entre las composiciones tempranas de Alcedo destaca su Misa en Re Mayor (en la misma tonalidad frecuente de las misas), cuya partitura se encuentra extraviada.

El Himno Nacional del Perú, la larga experiencia chilena y el retorno definitivo al Perú

No se conoce información precisa sobre la vida de Bernardo Alcedo entre 1810 y 1821. Sólo nos queda especular, a partir de información contextual, que el músico limeño se dedicó a labores de composición canónica, al canto y a la ejecución del órgano en la Iglesia de Santo Domingo. También, conjeturar su vida como terciario de la Orden de

Predicadores, en las circunstancias sociales de la última década del virreinato peruano.

Cuando la expedición libertadora llega a Lima en 1821, nuestro compositor contaba con 33 años. Es muy probable que debido a su condición de mulato, ponderase el proyecto independentista con entusiasmo, pues no pertenecía a ninguna élite que perdiera privilegios con el cambio político. Eso explica el interés que manifestó una vez que se hizo pública la convocatoria, realizada por el protectorado sanmartiniano, para componer el himno nacional del Perú.

Los investigadores chilenos Víctor Rondón y José Izquierdo, en su estudio *Las canciones patrióticas de José Bernardo Alzedo (1788-1878)*, consideran que el Himno Nacional del Perú se encuentra dentro de un proyecto artístico de mayor envergadura que se llevó a cabo durante el año de la proclamación de la independencia. En ese sentido afirma Rondón (2014):

La catalogación en proceso de su música, así como una revisión más detenida de sus composiciones creadas antes del abandono del claustro dominico en 1821, nos ha permitido considerar estas canciones patrióticas como parte de un proceso más amplio. (2014: 13)

Este proyecto buscó unir varias composiciones de sentido identitario (dentro de la estética nacionalista ilustrada de la época), distinguiéndose, entre varias de ellas, la marcha “Somos libres” que se transformó en el cántico oficial del Estado-nación peruano.

El proceso de selección que llevó a escoger la composición de Alcedo y de La Torre Ugarte ha sido ampliamente registrado por la historiografía peruana del siglo XX¹. Y, sin duda, se ha prestado a diversas narraciones que muchas veces no han estado afincadas en datos fidedignos. Pero es claro que la elección del General San Martín

1 Destaca la investigación del musicólogo peruano Carlos Raygada, considerada el estudio más completo sobre el himno. Raygada 1954. También es importante mencionar el Tomo X de la *Colección Documental del Perú, Los Símbolos de la Patria*, prologada por Gustavo Pons Muzzo, Pons Muzzo 1974.

por la composición de Alcedo y de la Torre Ugarte hizo que ambos se transformasen en personalidades muy populares en los primeros días de la República.

Luego del éxito alcanzado con el triunfo del Himno Nacional del Perú, en agosto de 1822 Alcedo se incorporó al batallón número cuatro del ejército libertador, conformado por soldados chilenos, en calidad de instructor de la banda musical (Barbacci, 1949: 416). Luego, participó en varias acciones militares contra el ejército realista en las batallas de Torata y Moquegua el 19 y 21 de enero de 1823, respectivamente.

Perteneciendo al ejército chileno, Alcedo llegó a Santiago de Chile a fines de 1823 con derecho a una pensión militar y con el grado de subteniente. Este fue el inicio de su primera estadía en el país vecino. Nuestro compositor asumió el cargo de Música Mayor del Ejército Chileno (con muy buena paga) y se dedicó a la labor de maestro particular de música hasta febrero 1829, año en que decide regresar al Perú. (Barbacci, 1949: 416)

El retorno a Lima no fue el más auspicioso. Alcedo pensó que podría dedicarse a la enseñanza privada de la música y alcanzar el mismo éxito que había logrado en Santiago de Chile. Sin embargo, no llegó a tener ningún discípulo que estuviera en condiciones de honrar los emolumentos del maestro. Y cinco meses después, regresa al país del sur, prolongando su estadía hasta 1841. (Barbacci, 1949: 416)

En los doce años que duró esta estancia, Bernardo Alcedo consolidó su reputación como músico, cantor y compositor en la capital chilena. Conoce a la dama santiaguina Juana Roja, con quien se casaría en 1857 y llegó a ejercer como Maestro de Capilla de la Catedral de dicha ciudad de forma intermitente. Destaca la *Misa Réquiem*, compuesta en honor al estadista chileno Diego Portales, en 1838.

Sin embargo, a inicios de 1841, el maestro limeño decidió volver al Perú haciendo público su regreso y su firme disposición de afincarse de manera definitiva en su país natal. Lamentablemente, Alcedo no encontró ninguna posibilidad real que le permitiese quedarse en Lima. Y dos meses después, vuelve a viajar a Santiago de Chile, prolongando su estadía hasta 1863. Este fue el periodo más extenso de la vida de Alcedo

en el vecino país sureño y en el que tuvo mayores éxitos. Alcedo llegó tener el título de Maestro de Capilla de la Catedral de Santiago de Chile y compuso varias obras de carácter sacro (Raygada, 1956-57: 21).

En enero de 1864, Alcedo regresa al Perú con 72 años, de manera definitiva. Esta decisión tuvo varias causas; desde consideraciones personales y sentimentales que se unen a la estética ideológica del romanticismo nacionalista (imperante en aquellos años), hasta el deseo manifiesto de replicar la experiencia chilena en el Perú, de apoyo y fomento a la cultura por parte del Estado, tal como veremos más adelante.

Así, ya en nuestro país, bajo el gobierno del presidente Juan Antonio Pezet se le nombra Director General de las Bandas del Ejército y el Estado peruano le asigna una pensión que se mantendrá hasta su muerte. Por otro lado, la Sociedad Filarmónica de Lima le hizo su presidente honorario y vitalicio e impulsó la ejecución de sus obras en varios teatros de Lima. Finalmente, Alcedo publica —bajo la modalidad de suscripción— en 1869, su *Filosofía elemental de la Música*, el tratado canónico que ha motivado nuestra investigación. Muy anciano, el maestro José Bernardo Alcedo, falleció el 28 de diciembre de 1878, recocado por el Estado peruano, por la sociedad limeña pero en evidente austeridad económica (Barbacci, 1949: 419).

Aportes intelectuales de José Bernardo Alcedo

La publicación de *Filosofía elemental de la Música* de José Bernardo Alcedo constituye un acontecimiento intelectual notable dentro de la historia de las ideas en el Perú. Pues fue, hasta donde la investigación bibliográfica cubre, la única obra de teoría musical y estética musical editada y publicada en el Perú del siglo XIX. Alcedo, con esta edición, se ubica dentro de los denominados “*músicos letrados*”. Es decir, aquellos compositores que junto al ejercicio compositivo, pudieron desarrollar una obra pedagógica, teórica y especulativa. Esta unión no ha sido frecuente en la historia de la música occidental, pues son pocos los ejemplos de compositores que pudieron ensamblar la reflexión teórica y la práctica creativa. En ese sentido, será interesante hacer un

breve recuento histórico de los compositores que pudieron enlazar la dimensión especulativa con la experiencia musical.

En la etapa premoderna, es importante destacar el caso de Gioseffo Zarlino (1517-1590), quien publicó dos tratados en el bajo renacimiento: *Istitutioni harmoniche* (1558) y *Dimonstrationi harmoniche* (1571) y, sobre todo, el de Jean-Philippe Rameau (1683- 1764), compositor notable del barroco francés y autor del famoso *Tratado de armonía reducida a sus principios naturales*, publicado en 1722 y el *Nuevo sistema teórico de la Música* en 1726. También es importante reseñar la obra del compositor veneciano Giuseppe Tartini (1692-1770), autor de varios tratados de música, en el que sobresale *Tratado de música según la verdadera ciencia de la armonía*, editado en 1754.

En el periodo moderno hay que anotar los ejemplos del romántico Hector Berlioz (1803- 1869) y su *Gran tratado de instrumentación* de 1855 y, fundamentalmente, la ambiciosa obra teórica del también romántico Richard Wagner (1813-1883): *La obra de arte del futuro* (1849), *Arte y revolución* (1849), *El judaísmo en la Música* (1850), *Opera y drama* (1851), entre otros textos. Sin duda, Wagner fue el compositor que más teorizó sobre música.

En el siglo XX, destaca nítidamente Arnold Schoenberg (1874-1951), con su reconocido *Tratado de armonía*, editado en 1911. También la selección de textos estético-musicales, *Puntos de referencia* (1984), de uno de los mayores compositores de la segunda mitad del siglo pasado, el francés Pierre Boulez (1925-2016).

Asumiendo los pocos ejemplos de compositores teorizadores, el esfuerzo de Bernardo Alcedo adquiere una mayor dimensión. Pues se trata de ubicar su apuesta de teorizar la música, en un ecosistema cultural poco proclive a los esfuerzos reflexivos y a su fomento. De esta situación, el mismo compositor fue muy consciente tal como lo mostraremos más adelante.

Devenir intelectual de Bernardo Alcedo

Los aspectos más relevantes del itinerario intelectual de Bernardo Alcedo giran —como es conocido— alrededor de su única obra escrita, a saber, *Filosofía elemental de la Música*. Este trabajo lo sitúa dentro del

amplio conjunto de los intelectuales o productores de ideas del siglo XIX, pero también lo ubica al interior de que hemos llamado “músicos letrados”. De este modo, el proceso germinal y desarrollo del mencionado libro, hay que rastrearlo a partir de los orígenes intelectuales de Alcedo y la manera como los diversos eventos políticos, sociales y culturales fueron encauzando los contenidos de su futuro texto.

Es muy probable que Bernardo Alcedo haya adquirido una formación fundamental de carácter tomista en los claustros de Santo Domingo. Dicha instrucción básica era la de cualquier religioso de la Orden de Predicadores, sobre todo, en los aspectos generales del *Trivium* y el *Quadrivium*. Por ello, aun en su condición de hermano terciario, el autor del himno nacional debió haber recibido una formación distintiva que le permitió entender la magnitud de los hechos que estaban aconteciendo en Sudamérica: el proceso emancipador contra el imperio español. Además, es casi seguro que las ideas de la ilustración (filosófica, política y cultural) hayan logrado influenciar en su visión del Perú y en la perspectiva a largo plazo de los procesos institucionales de la cultura nacional. De igual modo, los elementos que hemos mencionado contribuyeron a la aparición de una retórica patriótica en su discurso musical².

Víctor Rondón y José Izquierdo (2014) realizaron una interesante y sustentada reflexión sobre la situación política del Perú y cómo ésta influyó en el devenir de la orden dominica y en la vida de Alcedo a inicios de la década del veinte del siglo XIX. En estas circunstancias, la Orden de Santo Domingo vivió un contexto dual. Por un lado, muchos religiosos de origen hispano y criollo dejaron las casas de la Orden de Predicadores por temor a la acción de los libertadores. Otros pocos, en cambio, se manifestaron expectantes ante la nueva situación política que se avecinaba (Ibíd.: 18).

2 Los musicólogos chilenos Víctor Rondón y José Izquierdo han realizado un importante estudio sobre las canciones patrióticas de Alcedo: La Chicha, La Cora, La despedida de las chilenas al ejército de San Martín Libertador del Perú, entre otras. Véase Rondón e Izquierdo, 2014.

En esa circunstancia, la actitud de un religioso mulato, como Alcedo, limitado socialmente por su condición natal, debe haber sido de una gran expectativa. Más aún, cuando varios sacerdotes dominicos tuvieron una actitud destacada en los primeros días de la República, como Fray Jerónimo Cavero (provincial de la Orden y signatario de la independencia del Perú) y Fray Ángel Vicente Zea, autor del texto “El clamor de la justicia e Idioma de la verdad” (Rondón e Izquierdo, 2014: 19). La actuación de estos sacerdotes dominicos, en el momento fundacional del Estado peruano, se constituye en un ejemplo que evidencia la situación en la conciencia criolla autónoma. Y también explica por qué Alcedo deja la vida religiosa una vez proclamada la independencia. En 1822, Fray Jerónimo Cavero fue destituido de su cargo de la provincia peruana. Muchas casas de la Orden de Predicadores fueron cerradas en el Perú por orden del superior en Roma. A los hermanos patriotas como el compositor limeño, se les abrieron nuevas posibilidades de vida. De ahí el rápido ingreso a la vida militar y, posteriormente, a la vida civil.

Todo esto nos lleva a confirmar las razones por las que Alcedo debe haberse visto fuertemente motivado por la situación de 1820 y 1821. A ese respecto, concluyen Rondón e Izquierdo (2014), refiriéndose al impacto de las ideas ilustradas sobre Alcedo, en el tenor de la emancipación peruana, lo siguiente:

En tal contexto no es raro que los valores de la ilustración, asociados a los de la libertad, el progreso y el sentido patriótico, fueran adoptados sin mayores conflictos con su fe por el hermano Alcedo, y llevados a la expresión musical que su oficio y condición ponían a su disposición desde ese momento y hasta el final de sus días. Ha sido muy poco advertido que tanto la canción que sería el futuro himno nacional del Perú como las otras canciones patrióticas..., fueron compuestas y probablemente interpretadas por primera vez al interior de los claustros del convento de Santo Domingo (Ibíd.: 19).

Tal conciencia política, que une las ideas liberales con el nacionalismo, fue muy frecuente en las primeras décadas del siglo XIX. Y se

fue consolidando en las burguesías locales cierta conciencia de patria, sobre todo en territorios donde la mentalidad monárquica (prehispánica y virreinal) no había tenido un mayor desarrollo. Eso explica por qué en Santiago de Chile Bernardo Alcedo encontró circunstancias favorables para su desarrollo intelectual y artístico.

En su última larga estadía en Chile, Alcedo estuvo involucrado en el primer proyecto de divulgación musical que apareció en América Latina, la revista *Semanario Musical*. Esta publicación semanal, que contó con dieciséis números, fue editada entre el 10 de abril y el 24 de julio de 1852 (Guerra, 2008: 31). Los principales articulistas del *Semanario Musical* fueron junto a Bernardo Alcedo y Francisco Oliva, el intelectual ilustrado-liberal, compositor y escritor chileno José Zapiola (1802-1885) y la compositora y cantante santiaguina Isadora Zegers (1803-1869). Sin duda, la animación central de esta revista recayó sobre todo en Zapiola y en Zegers a merced de sus vinculaciones culturales y de la amplitud de sus formaciones académicas.

A ese respecto, Cristian Guerra (2008), en su interesante artículo “José Zapiola como escritor y los inicios de la crítica musical y de la musicografía en Chile”, precisa y pondera los objetivos fundamentales del *Semanario Musical*:

En el primer número del *Semanario Musical* se publicaron sus propósitos, fundamentalmente dos: informar e instruir. Informar sobre el acontecer musical e instruir sobre las peculiaridades técnicas de la música. En este marco, en el mismo primer número se publicaron definiciones “del arte”, “de la música” y “de la materia de la música”, definiciones cuya matriz estética indudablemente compartían los redactores de la revista (Ibíd.: 32).

De modo que los redactores de *Semanario Musical* estaban muy familiarizados con los aspectos teóricos y estéticos de la música, más cuando en ese momento, 1852, Bernardo Alcedo ostentaba el mayor cargo musical en el vecino país del sur: Maestro de Capilla de la Catedral de Santiago de Chile. Por otro lado, como observa Cristian Rojas en su estudio, los artículos, especialmente los escritos por Zapiola,

evidenciaban un conocimiento relativamente actualizado de la producción musical europea de mediados del siglo XIX (Guerra, 2008: 36).

Consideramos que la pertenencia de Alcedo a esta elite intelectual, junto a su formación académica previa y a su experiencia política en los primeros días de la República, le brindaron los conocimientos suficientes para emprender la reflexión y escritura de *Filosofía elemental de la Música*.

Temas y aspectos generales esbozados en Filosofía elemental de la Música

La obra que motiva en gran medida este artículo se encuentra dividida en dos partes. La primera, conformada por una breve biografía sobre Bernardo Alcedo Retuerto, escrita por Félix Cipriano Coronel Zegarra, historiador, escritor, político y diplomático peruano. Hay también una carta de recomendación redactada por el reconocido intelectual y educador español, afincado en el Perú, Sebastián Lorente, a fin de motivar interés en el gobierno peruano por el texto de Alcedo. En ese mismo tenor, la primera parte incluye una epístola laudatoria dirigida a las autoridades nacionales de educación, escrita por el compositor italiano, arraigado en el Perú, Claudio Rebagliati, quien realizó la modificación definitiva (autorizada por Alcedo) a la partitura del Himno Nacional. Finalmente, figura el Prefacio escrito por el mismo Alcedo, en donde ventila las causas y objetivos de su tratado teórico de música.

El segundo segmento de su *Filosofía elemental de la Música* está constituido por trece capítulos y un apéndice. Los capítulos giran alrededor de aspectos formales del arte musical, escritos de manera didáctica. En ese sentido, se evidencia la labor de maestro de música que Alcedo ejerció durante gran parte de su vida. Pues la sistematización de los puntos de cada ítem propuesto revela un conocimiento que une teoría y experiencia. Los trece capítulos expuestos son lo que justifica el título de "*filosofía elemental de la música*"; pues se trata de un estudio canónico sobre el aprendizaje, ejercicio y ejecución de elementos formales relativos a la música. Asimismo, en el subtítulo del libro de Alcedo se ejemplifica tal pretensión: "*La exégesis de las doctrinas conducentes a su mejor inteligencia*".

Sin embargo, es en el “prefacio” donde podemos observar una dimensión especulativa de mayores alcances. Pues se trata de establecer una teoría de la música, legitimando su utilidad en el ámbito formativo de una cultura artística de alcances colectivos. Así, Alcedo (1869) revela al inicio del prefacio lo siguiente, refiriéndose al origen de este texto:

El fruto de más de cuarenta años de experiencia y continuas meditaciones es la obra que ofrezco a la juventud americana, que dedicada profesionalmente a la ciencia de los sonidos, dirija su conato al perfecto conocimiento de sus elementos (Ibíd.: XIII).

Pero el compositor es muy prudente en los alcances y limitaciones de su obra. Pues a su juicio no se trata de añadir más elementos formales a lo que se ha planteado en la larga tradición de tratados canónicos de música (Ibíd.: XIII). Más bien, la intención que anima a Alcedo es que el estudiante de música problematice y pueda establecer un conjunto de certezas producto de la reflexión especulativa. De modo que, producto de la problematización, se puedan alcanzar “ciertas verdades” capaces de organizar el saber musical. De este modo, Alcedo establece:

Y si el alumno hace la interrogación, ¿por qué no determinar, no uniformar las respuestas con palabras categóricamente convenientes, sin arriesgar la más o menos claridad o confusión de que es susceptible según el quilate de los conocimientos del maestro? Tan indestructibles verdades manifiestan la necesidad de ordenar las contestaciones que, dilucidariamente especifiquen el objeto, carácter y propiedad de cada elemento: de cuyo exacto raciocinio depende la ilustración y buena inteligencia del alumno (Ibíd.: XIV)

Tal deseo expresado en la madurez de Bernardo Alcedo, provenía de su experiencia como maestro en el claustro de Santo Domingo durante su juventud. Nuestro autor asumía sus limitaciones formativas (en aquellos años) al momento de poder organizar un saber al estilo de razonar tomista que se privilegiaba en la escolaridad de la Orden de Predicadores. (Ibíd.: XVI). Alcedo era muy consciente de que su formación juvenil no le proveía de los conocimientos teóricos para poder

establecer con claridad la estructura conceptual de la música bajo la rigidez de la metafísica escolástica. Así, consideró que la carencia de una formación más amplia en historia de la música y de las teorías musicales no le permitía tener un saber más exhaustivo y completo a fin de mejorar su labor de maestro. (Ibíd.: XIV)

Pero más allá de esta conciencia de la limitación formativa a nivel personal, Alcedo fue lo suficientemente lúcido como para establecer las causas estructurales de la misma. Y las encuentra en el contexto de las características educativas del Perú a fines de la colonia e inicios de la República:

El desconsolador ejemplo de la poca o ninguna protección que se dispensa a favor de la música que, a la vez de ilustrar el entendimiento, dulcifica el alma, moralizando las costumbres, y la que, numerándose entre las artes liberales, ameniza y embellece todas las demás (Ibíd.: XIV).

Esta posición que enfatiza “la poca o ninguna protección a favor de la música”, hay que situarla como ausencia de políticas culturales y artísticas en la República peruana a lo largo del siglo XIX.

En contraposición a la experiencia peruana, el compositor limeño pondera la presencia de políticas culturales en la sociedad europea. En efecto, Alcedo elabora un interesante itinerario histórico de cómo en Europa desde el siglo XVI hasta el siglo XIX, fueron apareciendo instituciones financiadas primero por la iglesia católica y, posteriormente, por los Estados monárquicos, creando academias y conservatorios de música (Ibíd.: XIX). Tal institucionalización de las prácticas artísticas se fue estableciendo en la medida en que las monarquías (y las subsiguientes repúblicas) se fueron convirtiendo en Estados nacionales, con políticas de estado sectoriales, a fin de construir identidades culturales desde el ejercicio educativo básico. E incluso en Chile nuestro autor fue testigo de cómo el arte musical pudo institucionalizarse a partir del concurso de fondos públicos. A ese respecto, Alcedo compara la situación chilena a la peruana, tomando la experiencia del país del sur como paradigmática:

En América, el año 1852, fue instituido en Santiago de Chile el Conservatorio, por la Cofradía del Santo Sepulcro, que lo estableció como un objeto de beneficencia; dando principio con algunos jóvenes y niños, con una clase de solfeo entre los mismos cofrades. Algunos meses después se formó una asociación de señoras y aficionados, con varios profesores que organizaron conciertos, cuyos productos se destinaron para los gastos de inauguración, no habiendo hasta entonces recibido ni solicitado nada del Gobierno. ¡Laudable ejemplo de filantropía! Al año siguiente, lo tomó el gobierno bajo su protección y lo inauguró con gran solemnidad en el Salón del Congreso, con asistencia de todas las autoridades, presididas por el Presidente de la República. No obstante, es admirable que un establecimiento, cuyo principio, menos que Conservatorio fue una simple Academia, hoy en su curso progresista y productivo, aparece como un sarcástico estímulo a las demás secciones del continente. ¿Y el Perú con sus inmensas riquezas?... aquí el patriotismo y filantropía exclaman un clamoroso suspiro (Ibíd.: XIX).

En el mismo prefacio, Alcedo desarrolla un extenso y claro argumento a favor de la creación de un Conservatorio Nacional de música en el Perú, y lamenta que no se haya decidido su creación habiendo existido una tradición musical rica que provenía del virreinato y que, tristemente, no logró establecerse en la República (Ibíd.: XXI). ¿Cuál es la causa de esta ausencia de políticas culturales por parte del Estado? Para Alcedo el desconocimiento de su utilidad a escala social. No existe en el plano de lo político la suficiente sensibilidad e inteligencia para comprender el valor de la música y su poder formativo. Sin embargo, Alcedo acepta la situación de carencia institucional. Y propone este tratado teórico como un modo de ampliar el saber musical, no sólo en el Perú, sino en toda América (Ibíd.: XXIII y XXIV).

Otro punto que resulta sumamente interesante y que ameritaría desarrollar una investigación de mayores alcances, es la idea que Bernardo Alcedo desarrolla del concepto de música y cómo ésta se vincula con planos más complejos de la realidad. En efecto, el culto y letrado compositor limeño parte de una visión deísta del mundo (al modo de los ilustrados del siglo XVIII) y establece dos planos: la naturaleza y la historia. La primera, diseñada por “Ser Supremo” y estudiada por las

ciencias. La segunda, el relato de las instituciones de la cultura forjada por el ser humano por medio de las costumbres (Ibíd.: XV). Es interesante el valor que le asigna Alcedo al arte para el conocimiento de la historia, pues en ella podemos comprender el sentido fáctico de la experiencia humana. Así como la ciencia descubre el funcionamiento del cosmos diseñado por el “Ser Supremo”, la historia y el arte nos permiten observar el devenir de la humanidad en la medida en que se relaciona con la materia natural. (Ibíd.)

Sabemos que la materia formal de la música es el sonido, fenómeno acústico que es estudiado por la física. Y también sabemos que el compositor manipula la materia sonora y la carga de sentido por medio del saber musical. Por ello, habiendo distinguido ambos planos, Alcedo presenta su propia definición de la música:

Empero, si me fuera permitido definir estas dos entidades, según las concibe mi humilde inteligencia, diría: *Ciencia, es aquella facultad cuyos principios son preexistentes en la naturaleza. Arte, el conjunto de preceptos y reglas consignadas en la historia, por el estudio y la experiencia.* Bajo este concepto, considerada la música en su parte superficial y material, constatando los preceptos y reglas metódicas para la ejecución instrumental, no hay duda que es un arte; pero observada en su aspecto intrínseco, es decir, en aquella extensa y variada serie de diversos acordes, deducidos de los que, la mano del Ser Supremo gravó en la naturaleza, manifestado en el cuerpo sonoro, inconcusamente ella es una ciencia (Ibíd.: XVI).

De modo que la música es arte y ciencia. Arte porque posee elementos formales que permiten su desarrollo como práctica creadora, poseedora de sentido. Y ciencia, porque se produce en un medio natural (que es el espacio sonoro) y que precisa un saber matemático para lograr la armonía requerida. A ese respecto, Alcedo afirma que: “La música en su parte científica, libre de toda subordinación, de toda injerencia extraña, comprende en sí misma el conjunto, el todo de su alta inteligencia oscura é insondable al cálculo matemático” (Ibíd.).

Con esta perspectiva de la música, Alcedo se entronca con la tradición de especulación teórica que se inicia en Grecia y se prolonga hasta

el siglo XIX: considerar a la música un arte ligado a la manipulación de la materia sonora bajo principios matemáticos. De ahí su inclusión en las Artes Liberales de la edad media y en las sucesivas reformulaciones en la teoría pedagógica moderna.

La dimensión formativa del quehacer musical no sólo se reduce a la ejecución instrumental con miras al deleite personal o a la expresión subjetiva. También se trata de un saber que tiene implicancias en el desarrollo de las facultades racionales del ser humano y en la estructuración de una mente de carácter lógico y analítico. En ese sentido, su teoría de la música tiene una pretendida incidencia social. Ante esto Alcedo reclama:

¿Y la Música, la hermana mayor de todas las ciencias y la que ocupando un lugar de distinción, las ameniza, quedará entre nosotros relegada a un curso vago y desfavorecido? No: el movimiento giratorio de los sucesos, en un idioma tácito, nos revela que, en la escala en que todas las cosas desde su informe é insignificante origen, han marchado a su esplendor, la Música toca ya un grado ascendente, que será perfeccionado por la mano protectora, que, si bien no se divisa, el Ser Supremo en sus inescrutables secretos la tiene ya designada. (Ibíd.: XXII)

Es decir, a pesar de la falta de perspectivas gubernamentales en el fomento de la música en la educación ciudadana, la música posee un valor en sí misma que tarde o temprano debería ser reconocido como parte fundamental de la estructura educativa de una sociedad. Como vemos, la obra de Alcedo es digna de ser redescubierta por la historia intelectual y la historia de las ideas peruanas y latinoamericanas.

Referencias bibliográficas

- Alcedo, José Bernardo
1869 *Filosofía elemental de la Música. La exégesis de las doctrinas conducentes a su mejor inteligencia*. Lima: Imprenta Liberal
- Barbacci, Rodolfo
1949 Apuntes para un diccionario musical peruano. Fénix: Revista de la Biblioteca Nacional, (6), 416-510.
- Fubini, Enrico
1999 *La estética musical desde la Antigüedad hasta el siglo XX*. Madrid: Alianza Editorial.
- Guerra, Christian
2008 José Zapiola como escritor y los inicios de la crítica musical y de la musicógrafa en Chile. *Revista Musical Chilena*, (209), 28-49.
- Iturriaga, E. y Estenssoro, J.
2006 Música y sociedad peruana en el siglo XIX. En: *100 años. Sociedad Filarmónica de Lima*, 1ra edición, (pp. 36-51). Lima: Sociedad Filarmónica de Lima.
- Raygada, Carlos
1956-57 “Guía musical del Perú”. *Fenix: Revista de la Biblioteca Nacional*, (12), 3-77.
- Rondón, Víctor y José Izquierdo
2014 “Las canciones patrióticas de José Bernardo Alzedo (1788-1878)”. *Revista Musical Chilena*, (222), 12-34

“Una cosa es levantar los pechos y hacerlos
esforzados y heroicos, y otra cosa es encarnizarlos”

La apuesta de un moderado: Hipólito Unanue¹

Joseph Dager Alva
Universidad Antonio Ruiz de Montoya

Resumen

Hipólito Unanue y Pavón (Arica, 1755; Lima, 1833) fue cercano asesor de virreyes y estuvo identificado con el régimen colonial hasta que lo cuestionó debido a una serie de circunstancias personales y de contexto. Fue entonces colaborador de nota de los regímenes de José de San Martín y Simón Bolívar, y ejerció como Ministro de Estado y parlamentario, llegando a presidir por un corto período tanto el Congreso Constituyente de 1822 como el Consejo de Gobierno en 1825. El presente ensayo hace un recorrido del proceso que atravesó, el que va mostrando las razones que explican su apuesta por la Independencia. Su decisión no fue fácil y tampoco inmediata; supuso un alto nivel de convencimiento interior para poder hacerla pública; en ella, se perciben cambios y también continuidades en el ámbito de las mentalidades. El caso de Unanue puede servir como un modelo para entender cuán complicado fueron esos años de transición para aquellos criollos a quienes les tocó ser protagonistas: el de Unanue fue el sí de un moderado, como fueron muchos de los criollos que vivieron el tránsito del tiempo colonial al republicano; un sí quizás tardío, pero no menos resuelto.

Palabras claves: Unanue, Independencia, Cambio y Continuidad, Liberalismo Moderado

1 Una primera versión de este ensayo fue publicada como un capítulo de mi libro sobre el personaje. Dos años después, formó parte del libro-homenaje al doctor José Agustín de la Puente Candamo. En la bibliografía se consignan los detalles editoriales. Gracias a la gentil invitación del profesor Ricardo Falla he vuelto a trabajar el texto para incluirlo en esta edición de Sílex.

Abstract

Hipólito Unanue y Pavón (Arica, 1755; Lima, 1833) was advisor to viceroys in Perú and was identified with the colonial regime until he questioned it due to a series of circumstances. He was a notable political collaborator of Jose de San Martín and Simón Bolívar regimes: he was Minister of State and parliamentarian, and for a short period was president of both the Constituent Congress of 1822 and the Council of Government in 1825. The present essay describes the personal process which Unanue went through, showing the reasons that explain his change and his commitment to independence. His decision was not easy nor immediate. It supposed a high level of inner conviction to be able to make it public. The case of Unanue can serve as an example to understand how complicated were those Independence years. Unanue, like many of the “criollos” who lived the transit of colonial time to the Republican, was a moderate; his yes maybe late, but no less resolved.

Keywords: Unanue, Independence, Change and Continuity, Liberalism

Hipólito Unanue y Pavón (Arica, 1755 - Lima, 1833) fue, qué duda cabe, el gran humanista criollo en el Virreinato peruano. Médico ilustrado y profesor universitario que se dedicó a estudiar la riqueza natural del Perú y su historia prehispánica. Fue Secretario de la famosa Sociedad de Amantes del País y publicó constantemente en su órgano oficial, el célebre *Mercurio Peruano*. Se empeñó en conseguir la renovación de la enseñanza y de la práctica de la medicina, lo que guardaba estrecha relación con el proyecto de la Ilustración de mejorar la calidad en las condiciones de vida de la población.

Además, se desarrolló con éxito en otras facetas. Administrador de una importante fortuna y cercano asesor de virreyes hasta que cuestionó el régimen colonial. Fue entonces colaborador de nota de los regímenes de José de San Martín y Simón Bolívar, y ejerció como Ministro de Estado y parlamentario, llegando a presidir por un corto período tanto el Congreso Constituyente de 1822 como el Consejo de Gobierno en 1825.

Es decir, en el transcurso de su experiencia vital, Hipólito Unanue cambió su forma de pensar respecto del tipo de gobierno político que convenía al Perú. De exhibir una trayectoria de identificación con la situación de dependencia de la metrópoli española pasó a ser un constructor de la república. En el presente ensayo, intentaremos retratar la evolución de los acontecimientos que terminó en su abrazo a la causa independentista.

El colaborador del Virrey Abascal

Creemos que éste es el mejor punto para iniciar el recuento de la evolución en el pensamiento de Unanue, dado que la cercana relación que mantuvo con el Virrey Abascal da luces sobre su identificación con el régimen colonial, a la vez que retrata sus convicciones ilustradas por renovar la medicina, en lo que obtendrá el apoyo del Virrey, con el propósito de mejorar la calidad de vida de la población.

José Fernando de Abascal y Sousa dirigió el virreinato del Perú entre 1806 y 1816; un período clave en el proceso de Independencia de la América hispánica, por lo que, para la monarquía española, su gestión fue de importancia capital. Fue un gobernante que se caracterizó por ejercer una fuerte autoridad y de fidelidad absoluta al monarca español. Como es conocido, en 1808 Napoleón invadió la Península Ibérica y nombró como rey de España y de las Indias a su hermano José Bonaparte. Frente a la ausencia del legítimo Rey, las diversas provincias españolas se organizaron en Juntas de Gobierno que desconocieron al invasor. En América del Sur, los grupos liberales crearon Juntas en forma análoga a las de España, aunque en ellas estaba ya el germen emancipador. Abascal se empeñó en que en el Virreinato que mandaba no se formasen las mencionadas Juntas; y, por el contrario, envió tropas para sofocar las de Chuquisaca, La Paz, Quito y Santiago de Chile. Asimismo, apoyado por el Cabildo de Lima, ordenó la proclamación de Fernando VII en la capital el mismo año de 1808. La orden se extendió extramuros de la ciudad, y también juraron la proclamación Arequipa, Cuzco, Huamanga, Jauja, Maynas, Piura, Puno, Tarma y Trujillo.

Ahora bien, ¿quién es el Unanue que conoce Abascal? Es, desde 1788, Catedrático de Anatomía en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos y, además, se ha desempeñado como asesor del Virrey Gil de Taboada durante su mandato que se iniciara en 1790. Desde 1801, es administrador de los bienes de don Agustín de Landaburu, uno de los hombres más ricos de la Lima de entonces, de quien heredará (Dager, 2000: 38-42). En 1806, es decir cuando Abascal inicia su gobierno, Unanue publica su obra cumbre *Observaciones sobre el clima y su influencia sobre los seres organizados en especial el hombre*, fruto de una larga observación sobre esta relación en la realidad limeña. En dicho trabajo, se muestra como un gran clínico, muy actualizado de las teorías patológicas de moda en Europa, lo que incrementó su fama de sabio y le dio notoriedad internacional (Lastres, 1955: 25). Cuando Abascal convoca a Unanue, no sólo quiere sumar a un personaje de gran prestigio intelectual y social, sino también establecer vínculos con la élite local.

Además, el Virrey veía en Unanue al funcionario que podía liderar las reformas necesarias para cumplir con la ilustrada preocupación por mejorar la salud pública, por lo que el 11 de agosto de 1806 lo nombra vocal de la Junta de Policía, que se había creado para ese fin.² Asimismo, en noviembre del año siguiente, Abascal convierte a Unanue en Protomédico interino; es decir, la posición jerárquica más alta a la que un médico podía acceder dentro de la administración virreinal, entre cuyas funciones estaba la de nombrar a los “médicos, cirujanos, flebotomos, y farmacéuticos”, además de ocuparse de “la revalidación de los títulos, el control de los abusos de la profesión médica, la visita a las boticas, la supervisión de las medicinas” y otras medidas del mismo tipo (Arias-Schreiber, 1971: XXI). El mencionado cargo le correspondía al Catedrático de Prima de Medicina de la Universidad de San Marcos; cátedra que a su vez era la de mayor jerarquía docente en la disciplina, y a la que Unanue aún no había accedido, situación que se regularizó el 16 de setiembre de 1808, por decreto del Virrey, a través

2 “Nombramiento de Vocal de la Junta de Policía” en Colección Documental de la Independencia del Perú —en adelante CDIP—, tomo I, volumen 7, p. 190.

del cual nuestro personaje tomó posesión formalmente.³ Igualmente, en 1811, gracias al apoyo de Abascal, Unanue logra el establecimiento del Colegio de Medicina y Cirugía San Fernando, desde donde pudo renovar su enseñanza y práctica.

Como vemos, durante estos años Unanue está trabajando con ahínco por el suelo que lo vio nacer. La identificación con el terruño está ya desde antes, en sus artículos en el *Mercurio Peruano* en la década de 1790, en los cuales se observa una inicial conciencia de la continuidad histórica entre el pasado prehispánico y el presente vivido. Hay también un claro sentimiento de reivindicación de lo americano. En esa producción intelectual tenemos una evidente convicción política por afirmar que América no es inferior a Europa y, por tanto, tampoco Perú a España; se empezaba a reunir los elementos que harían posible imaginar la nación (Dager, 2009: 59-73). Pero el Unanue del que estamos hablando, el del *Mercurio Peruano* y el que asesora a virreyes, todavía no es separatista. Para serlo deberá vivir un proceso que intentaremos reflejar en estas páginas. En ese entonces es un resuelto americano, pero aún es un “español americano”, un americano que busca la igualdad con los españoles, que defiende su terruño, pero, como hombre moderado, los cambios que experimentará no se darán de forma inmediata. El Perú con el que ha empezado a identificarse es un Perú aún colonial. Por eso, no tiene inconveniente en colaborar cercanamente con un Virrey plenamente leal al rey español. Un ejemplo de lo dicho en diciembre de 1808, cuando Unanue en su calidad de Protomédico, organizó una colecta pública y voluntaria para auxiliar a la Corona española por los gastos que le demandaban las guerras en Europa.⁴ Igualmente en febrero de 1809, en su calidad de Asentista de la Plaza de Acho, cumplió cabalmente con el decreto del Virrey, de realizar dos corridas de toros “cuyo producto será destinado a socorrer

3 “Posesión de la Cátedra de Prima de Medicina al Doctor Hipólito Unanue” en *Ibíd.*: 195.

4 La cantidad recaudada ascendía a 1,803 pesos con 4 reales. El mismo Unanue donó 250 pesos. “Donativo de los miembros del Cuerpo Médico para auxilio de los gastos de la Guerra en la Península” en *Ibíd.*: 357-361.

a la metrópoli”.⁵ Del mismo modo, presidió el juramento de fidelidad al Rey en el Tribunal del Protomedicato, que se llevó a cabo en Lima, en marzo de 1809.⁶

Por lo anterior, dudamos de la hipótesis según la cual Unanue habría conspirado ya en 1809 en contra de Abascal desde el Colegio de Medicina San Fernando, mismo que el Virrey lo apoyó a fundar. Los biógrafos de Unanue toman como la verdad más certera su presencia en la supuesta conspiración, que habría consistido en que profesores y estudiantes se reunirían todas las noches para planear cómo derrocar al gobierno. Una noche saliendo los conjurados del Colegio San Fernando, fueron interceptados por un emisario del Virrey, quien iluminándoles la cara, les mandaba saludos de Abascal, dándoles a entender que la autoridad sabía de sus intenciones.⁷ No hemos encontrado prueba documental que permita demostrar la participación de Unanue y, por el contrario, su cercanía con el Virrey y el claro compromiso que mantenía en esta época con la administración colonial, nos permiten poner en tela de juicio la veracidad de su intervención.

Lo que sí parece ser cierto es que en 1809, Unanue habría firmado (y tal vez hasta redactado) un Memorial en el que se solicitaba la igualdad de derechos entre españoles y criollos, en especial para elegir a sus representantes, a propósito de la formación de las Juntas de Gobierno, y la posterior reunión de ellas en Cádiz. No existe biógrafo de Unanue que no cite la existencia de este Memorial, aunque ninguno lo muestra, ni se encuentra tampoco en las conocidas colecciones documentales. Ahora bien, en 1812, al referirse a las Cortes de Cádiz, Unanue utiliza una frase que podría contener la misma idea del mencionado Memorial: “Tiempos felices para la España y la América [...] Mas es preciso

5 “Decreto del Virrey Abascal. Dispone que se realicen dos corridas de toros cuyo producto será destinado a socorrer a la metrópoli”, en *Ibíd.*:437.

“Comunicación de Unanue como Asentista de la Plaza de Acho”, en *Ibíd.*: 438.

“Agradecimiento del Virrey Abascal a Hipólito Unanue. Le expresa su reconocimiento por la exactitud y esmero en el cumplimiento del Decreto sobre las corridas de toros”, en *Ibíd.*: 439.

6 “Acta de la Ceremonia del Juramento de fidelidad del Tribunal del Protomedicato a la Junta Suprema” en *Ibíd.*: 362-363.

7 Véase, por ejemplo, Vicuña 1975: I, XVIII; Alayza 1934: 42-43.

que los hijos de tan gran nación se reúnan”.⁸ Luego, en una pequeña nota titulada *Derechos de los Criollos*, firmada por él, varios años después, en 1826, al recordar aquella época confiesa: “Yo reclamé y defendí los justos derechos del Perú a ser representado por sus propios hijos en el gobierno que se erigió en España, en ausencia del rey don Fernando”.⁹

La coincidencia entre los estudiosos de la obra de Unanue, la confesión que acabamos de citar y el hecho de que el supuesto Memorial se enmarca dentro de su antigua intención de reivindicación americana presente desde el *Mercurio Peruano*, nos permiten darle credibilidad a la existencia de la petición.¹⁰ En 1809, nos encontramos en Unanue nuevamente con una preocupación que tuvo muy presente a inicios de la década de 1790; es decir, la defensa de la igualdad entre americanos y europeos, pero expresada ahora en la igualdad electoral entre americanos y españoles. Sin embargo, ello no es suficiente para encontrar el convencimiento separatista. Aquellos biógrafos que dan crédito a la participación de Unanue en la supuesta conspiración fernandina, quieren retrotraer hasta 1809 su apuesta por la Independencia, con la intención entre líneas de legitimarla aún más. Pero, según nuestro análisis no es posible sostener una convicción tan temprana, lo que tampoco significa minusvalorarla, simplemente se trata de entenderla en su contexto.

Cierto es que hubiese sido deseable que todos los patriotas hayan visto el panorama de modo tan claro como lo percibió Juan Pablo Viscardo y Guzmán en su *Carta a los españoles americanos* antes de finalizar el siglo XVIII. Pero, la verdad, en la mayoría de los casos no fue así. Los hombres que terminan apostando por la Independencia son hombres de transición, van cambiando sus convicciones en el transcurrir mismo de los acontecimientos, en esa medida van adecuándose a

8 “Prospecto del Verdadero Peruano” en CDIP, tomo I, volumen 8, p. 557. Las cursivas son nuestras.

9 “Derecho de los Criollos” en *Ibíd.*: 887. Las cursivas son nuestras.

10 Sin embargo, discrepamos con Luis Alayza Paz-Soldán, quien pretende probar la supuesta participación de Unanue en la conspiración fernandina, basándose en la confesión que realizó la defensa de Unanue sobre los derechos de los criollos (Alayza, 1934: 43). De ella no leemos una intención separatista, sino solo la convicción en la igualdad de derechos entre americanos y españoles.

los complicados años que les tocó vivir. En el caso de Unanue el que su apuesta haya tardado en llegar, no le resta firmeza a su actuación posterior en favor de la república. La continuidad en el argumento político de reivindicar lo americano, expresado en la defensa a que criollos y españoles tengan representación equitativa en las Cortes, es un paso hacia el separatismo, aunque no todavía una certeza en ese sentido.

Unanue y la Constitución de 1812

Un paso más en la evolución del pensamiento de Unanue lo tenemos a propósito de la Constitución de 1812, al mostrarse como un partidario moderado del liberalismo de Cádiz. Podríamos decir que el germen ya está instalado, pero tampoco es posible afirmar que desde ese momento sea ya un separatista encubierto. Veamos.

En 1811, las Juntas de Gobierno españolas decidieron convocar una Junta General, por lo que desde el 21 de febrero de ese año, se desarrollaron las actividades en Cádiz, ciudad que estaba fuera del dominio francés. El producto final de esta Asamblea fue la aprobación de la liberal Constitución de 1812, promulgada el 19 de marzo, donde se delineó un nuevo estilo de monarquía, menos absolutista; se declaró la igualdad entre españoles y americanos; se abolió la Inquisición y se concedió la libertad de prensa. Al amparo de esta última medida, apareció una serie de periódicos en el Virreinato del Perú y ciertamente el ambiente de tertulia de café, propio de Lima desde el siglo anterior, se vio poderosamente incrementado. Uno de los periódicos publicados bajo la égida del liberalismo doceañista fue *El Verdadero Peruano*, entre 1812 y 1813, donde a Unanue le cupo una especial participación y le tocó redactar el prospecto (Puente, 1994: 196-197; Neira, 1967: 114-115).

En dicho prospecto, Unanue informa que el periódico tratará sobre asuntos tales como: salud pública, educación popular, historia y geografía, comercio y minería, agricultura y pesca, etc.; temas que recuerdan las preocupaciones del *Mercurio Peruano* en el sentido de estudiar lo propio.¹¹ Pero ahora el tono es un tanto distinto porque prima

11 “Prospecto del Verdadero Peruano” en *Ibíd.*: 561.

la actualidad. Aunque *El Verdadero Peruano* no fue un periódico revolucionario, sí lo fue liberal y partidario de la “justa constitución”.¹² En Cádiz, afirma Unanue, se ha establecido una “gran sociedad en dos mundos”, lo que califica como un acto de “heroicidad y alta sabiduría”.¹³ No sólo eso, sino que Unanue llegó a exigir que los empleos públicos sean desempeñados por “patriotas”, retomando su preocupación por la igualdad entre americanos y españoles.¹⁴ Va aún más lejos al dedicar una Oda a la Constitución gaditana, en la que exclama su liberalismo de este modo: “Ven, libro santo, escrito por la inspiración celeste: ven, depósito sagrado de los más grandes reglamentos, que han podido concebir los hombres para vivir en orden, dignidad y amor”.¹⁵ Insta incluso al mismo Virrey a hacer cumplir lo que establece aquella carta magna: “Y tú, jefe generoso del Perú, a quien la Providencia Soberana ha destinado para ser el primer planificador de tan grande obra en el nuevo mundo; coronad verificándolo, las ilustres acciones de tu inmortal gobierno”.¹⁶

La distinta valoración sobre la Constitución que exhiben Abascal y Unanue marcará la primera diferencia entre ellos. Abascal, como ha hecho notar José Agustín de la Puente, la ve con desconfianza, la concibe como un peligro; no acepta la idea de ver al Rey sometido “a la democracia de la impiedad y de la irreligión”. Por lo que juró la Constitución “con la boca y no con el corazón” (Puente 1994: 228). En cambio, Unanue ve en ella el inicio de una nueva y feliz época: “Se puede suponer que el dominio colonial concluyó con el siglo anterior [...] En este año de 1813, parece que comienza una nueva era con la jura de la Constitución de la Monarquía española”¹⁷ Por eso, en setiembre de 1813, firmó el Manifiesto de la Universidad de San Marcos, a raíz de la

12 El periódico cuenta con la aprobación de Abascal. Más aún, nuestro personaje afirma que el Virrey los ha “estimulado y empeñado a tomar la pluma”.

13 “Prospecto del Verdadero Peruano” en *Ibíd.*: 559.

14 “Compendio estadístico del Virreinato del Perú a fines del siglo XVIII” en *Ibíd.*: 813-828.

15 “Oda a la llegada de la Constitución” en *Ibíd.*: 807.

16 *Ibíd.*: 808.

17 “Compendio estadístico del Virreinato del Perú a fines del siglo XVIII” en *Ibíd.*: 827.

abolición de la Inquisición y la implantación de la libertad de imprenta. Dice aquel documento:

Éste fue uno de los primeros golpes que experimentó el despotismo y el primer *paso con que se ensayó el hombre español en justo uso de su libertad civil: ésta y su seguridad individual serán ya inviolables, sujetas sólo al imperio de la ley, y no se verán sacrificados al capricho del poder*¹⁸.

Vale la pena recordar que la confianza en la nueva Constitución es una actitud en la que coinciden los criollos que vivieron la transición de la etapa colonial a la republicana. Casi todos tendrán una inquebrantable fe en el poder de la palabra escrita. Las actitudes de Baquíjano, Pando o Vidaurre son claros ejemplos. En estos años, nos encontramos con un Unanue liberal, no sólo defensor de los derechos de los criollos, o de la igualdad de los americanos respecto de los europeos, sino que además vemos en él la certeza de que la monarquía constitucional era la forma de gobierno más adecuada a ser implantada por la metrópoli española. Pero su liberalismo es moderado, como él mismo lo fue en lo personal. Su liberalismo no lo hace aún separatista. Como hemos visto en una de las frases citadas, él llegó a creer que la Constitución de Cádiz acababa el dominio colonial. Con ello daba a entender, el fin de un estilo de gobierno absolutista, prepotente y autoritario; pero de ese liberalismo no se sigue el fin de la unión con España. En el mismo *Verdadero Peruano*, como buen moderado, así lo hace saber. Agradece a España la nueva Constitución y le dice: “Tú nos has restituido nuestros fueros. Contigo, pueblo inmortal, viviremos siempre”,¹⁹ dado que “lazos muy estrechos de padres, hijos, [...] tienen unidas fuertemente las familias del Perú con las de España”.²⁰ En él está la convicción en el gobierno constitucional, pero también la de continuar unidos a la metrópoli. Y esto último es aún fuerte, y puesto a elegir, optará por lo segundo, aunque ello implique también (y sólo) el gobierno monárquico. Pero hay una evolución en su cosmovisión, en su forma de entender la realidad:

18 Manifiesto en Puente Candamo, 1971: 228-229.

19 “El ciudadano español” en CDIP, tomo I, volumen 8, p 807.

20 “Prospecto del Verdadero Peruano” en *Ibíd.*: 560.

“No hay mejor opción que la de vivir aún unidos a España siempre que ésta respete nuestros fueros”, pareciera estar pensando.

El criollo viaja a la metrópoli

Hipólito Unanue fue elegido el 4 de octubre de 1813 para representar a la ciudad de Arequipa en las Cortes de Cádiz, pero por diversos asuntos retrasó su partida.²¹ Varias fueron las motivaciones de nuestro personaje para realizar el viaje. La primera, sin lugar a dudas, asistir y participar del liberalismo de las Cortes. Pero tenía, además, otras tres preocupaciones: gestionar en España una serie de “gracias” que la ciudad de Arequipa había solicitado,²² resolver el problema de los bienes de su antiguo discípulo, amigo y benefactor Agustín Landaburu, y cumplir con los encargos que algunos amigos de Lima le habían confiado.

Unanue llegó a España recién a finales de julio de 1814, y se encontró con que Fernando VII reinaba nuevamente, que había suprimido la Asamblea y la Constitución de 1812, e incluso que el gobierno era de un férreo absolutismo. No existía más el que fue objetivo primigenio de su viaje. Pero al mismo tiempo no se le agotaba el sentido pues permanecían las otras tres razones que eran de su interés. Nos encontramos, entonces, con un criollo de élite, de moderada tendencia liberal, que aún cree en la conveniencia de la unión entre los dos mundos, bajo el gobierno de la monarquía española, pero que va dispuesto a hacer respetar los fueros, regionales o personales, a obtener ventajas concretas en las cuales afirmar la unión.

21 “Acta de elección de diputados por Arequipa ante las Cortes de Cádiz” en CDIP, tomo I, volumen 7, p. 400-402. Hugo Neira cree que los juicios que sostuvo con el marqués de Montemira serían la razón que lo retuvo en Lima (Neira, 1967: 134). Sucede que Unanue, como heredero y administrador de las propiedades de don Agustín de Landaburu, tuvo que litigar constantemente, entre otros, con dicho Marqués por la casa de la calle Lechugal.

22 “Expediente de la ciudad de Arequipa solicitando varias gracias por su constante fidelidad y extraordinarios servicios hechos con motivo de las alteraciones del Perú, y anteriormente” en CDIP, tomo I, volumen 7, p. 420-434.

Así, el 28 de febrero de 1815, Hipólito Unanue, en representación de la provincia de Arequipa, elevó una comunicación a Su Majestad con el propósito de solicitar se conceda el tratamiento de Excelencia al Ayuntamiento de la ciudad y el de Señoría a sus vocales, además de que se extendiese la vacuna a los once pueblos de su jurisdicción; causa que sería justa, ya que, según manifestó Unanue:

Los habitantes de la provincia y capital de Arequipa, han hecho en estos últimos tiempos los mayores esfuerzos con sus bienes y personas para sostener la causa de V.M. [...] [Arequipa] ha contribuido con 105.000 pesos en donativos gratuitos y ocurrido con sus hijos a combatir la rebelión, teniendo la gloria de nombrar entre ellos al fidelísimo y valeroso general en jefe don Manuel de Goyeneche²³.

Podría parecer la gestión de Unanue, un trámite fatuo y meramente de formas. Pero en realidad dice mucho más, porque en la época colonial, y en general en el Antiguo Régimen, las formas tenían una importancia significativa, tenían en sí un contenido. Detrás de lo estrictamente formal había un fondo que indicaba facultades, derechos, preeminencias; y que, en suma, delimitaba también jurisdicciones. El que Unanue lleve a cabo esta solicitud expresa una mentalidad aún colonial, pues considera justo que se dé a Arequipa tal tratamiento al haberse mantenido fiel al Rey en tiempos difíciles y convulsionados. Pero también considera que es de necesidad el reconocimiento de Su Majestad; coincide con que el Ayuntamiento lo precise. Esto último nos habla también del nuevo «pacto colonial» que los americanos pretendían, luego de disuelta la Constitución de 1812, el de conseguir beneficios concretos que legitimaran la situación políticamente dependiente. Unanue es aún fiel al Rey, pero desea que la Corona otorgue beneficios a las regiones ultramarinas. Nuestro personaje es consciente de que se está privando a Indias de lo que apenas unos años antes se había otorgado. Con Constitución o sin ella, debería concederse privilegios a América, siendo éste el “medio de *tranquilizar* a los que están *desgraciadamente alterados*, y *afianzar la paz y obediencia* en los tranquilos”, para utilizar

23 Ibid.: 428-429. Las cursivas son nuestras.

las palabras que él mismo había escrito meses atrás en *El Verdadero Peruano*.²⁴ A pesar de su liberalismo, Unanue no es aún plenamente separatista; como buen moderado sus avances son graduales, cree aún en la viabilidad del régimen, pero ahora con un condicional, quizás apenas expresado, pero ya verbalizado.

Unanue, como los hombres de transición, si bien se mantiene fiel, aspira a que se reconozcan beneficios. Ahí está el sentido detrás del trámite para que se reconozcan las cuestiones formales que solicitaba Arequipa. Unanue, como acertadamente ha afirmado Eguiguren, “no sólo trata de conseguir títulos, sino también realidades que satisfagan a los pueblos” (Eguiguren 1955: 10). La apuesta por continuar con la unión debía poder defenderse desde el convencimiento ideológico y político, pero también desde la vida cotidiana. Esta actitud fue propia de aquellos que vivieron el tiempo de transición. Manuel Lorenzo de Vidaurre, por ejemplo, en 1817, se pregunta (y le pregunta al Rey): “¿Quién no renunciaría a la natural independencia en que Dios le crió, si no estuviese advertido de las ventajas que ha de lograr en la sociedad?”²⁵ Este talante es de suma importancia porque en muchos casos representó, para esos hombres que están viviendo el tránsito de un régimen a otro, el primer paso para la posterior apuesta por la Independencia, al comprobar que la metrópoli no concedió los privilegios, o no mejoró suficientemente los términos de la relación.

Su siguiente gestión fue recuperar los bienes de su benefactor que desde 1809 se encontraban secuestrados por la sospecha de que don Agustín de Landaburu era partidario de la Independencia de América. Ante estos indicios, la Corona española separó a Unanue de su administración y los intentó rematar. Pero, gracias al viaje, nuestro personaje consiguió recuperarlos. Este gran logro personal nos vuelve a llamar la atención respecto de su prestigio y de sus buenas relaciones, incluso

24 “Compendio estadístico del Virreinato del Perú a fines del siglo XVIII” en CDIP, tomo I, volumen 8, p. 828. Las cursivas son nuestras.

25 Manuel Lorenzo de Vidaurre. Memoria sobre la pacificación de la América Colonial en CDIP, tomo I, volumen 5, p. 275; También Dager, 1994: 322

en la metrópoli, que lo llevaron a obtener una entrevista personal con el rey Fernando VII.²⁶

Luis Alayza Paz-Soldán es quien mejor se ocupa de este encuentro, el que habría durado varias horas. El Rey habría interrogado al criollo sobre los diversos problemas que aquejaban a las colonias americanas; y se habría sorprendido muy gratamente del conocimiento de Unanue: “sabes más que todos mis Ministros”, le habría dicho. Tan agradable habría sido la charla para el Rey, que quiso ennoblecerlo con el título de Marqués del Sol, pero Unanue se habría rehusado. En cambio, pidió que Fernando VII le obsequiase un óleo de la Virgen de la Asunción que estaba en la sala del Palacio, lo que el Rey habría aceptado sin ningún reparo. Según Alayza, esta entrevista determinó que Fernando VII devolviese los bienes que se le habían embargado a Landaburu, a condición de que los administrase Unanue (Alayza 1934: 28-29).²⁷

Las gestiones que realizó Unanue para atender los encargos de su amigo Francisco Moreyra Matute, fueron el otro asunto que lo mantuvo ocupado durante los años que estuvo en España. Aquí lo vemos -otra vez- utilizando fructíferamente sus relaciones, aunque no pudo satisfacer todas las aspiraciones del amigo, quien le había pedido le consiguiese “los honores de Oidor con antigüedad”, una plaza en el Real Tribunal de Cuentas y el grado de Coronel de ejército.²⁸ El resultado de lo tramitado, siempre con el apoyo de Baquíjano, fue que se ob-

26 Sucede que don José Baquíjano y Carrillo, conde de Vista Florida, se encontraba muy bien situado en la Corte, con el cargo de Consejero de Estado. Unanue lo conoció en Lima, en la Universidad de San Marcos y coincidieron también en los años del Mercurio Peruano. Además, Baquíjano era amigo de Francisco Moreyra y Matute, quien solicitó a Unanue una serie de encargos para lo que debía buscar en su nombre al Consejero; influencia que Unanue aprovechó para tramitar sus propios asuntos.

27 Dadas las relaciones de Unanue con Baquíjano, no nos parece nada extraño que esta entrevista hubiese ocurrido. Pero lo que sí resulta más difícil es que se haya desarrollado tal cual. De hecho, no era necesario, para devolver los bienes de Landaburu, que el Rey pusiese la condición de que éstos fuesen administrados por Unanue, pues nuestro personaje los administraba desde 1801, por decisión del propio don Agustín. Véase Dager, 2000: 47-53.

28 “Carta de Hipólito Unanue a Francisco Moreyra y Matute. Madrid 21 de marzo de 1815” en CDIP, tomo I, volumen 7, p. 19.

tuvo para Moreyra el grado de Teniente Coronel de los reales ejércitos y la plaza de Contador en el Tribunal de Cuentas.²⁹ El cargo de Oidor fue imposible porque en el expediente no había un “solo documento que acreditase estudios para honores de magistrado”.³⁰

Los logros que alcanza Unanue en este viaje permiten ver cómo este criollo de élite se desenvuelve con soltura en las esferas más altas de la administración metropolitana. Consigue beneficios para la ciudad que representa y para sus amigos. En el caso de Moreyra se esfuerza con verdadero ahínco, dada la amistad con el limeño, y porque ello le permitió renovar el contacto con Baquijano. Esa relación, no cabe duda, fue de vital importancia para que sean repuestos los bienes de Landaburu, lo que beneficiaba a Unanue puesto que era uno de sus herederos. El Unanue criollo que es liberal, es también partidario del nuevo “pacto colonial” antes que del separatismo, lo que se entiende por su carácter de moderado. Ese nuevo pacto colonial buscaba obtener beneficios concretos en mantener la unión, y Unanue los está consiguiendo, está viviendo en carne propia la conveniencia de conservar el régimen, no sólo para él, también para otros integrantes de la élite, y para su región. El condicional, ya antes verbalizado, se estaba cumpliendo por lo que Unanue es todavía fiel a la causa del Monarca, pero su convicción ya no es totalmente sólida.

En 1817, regresó al Perú con un prestigio aún mayor del que tenía antes de partir. Sin embargo, se alejó de los cargos de gobierno. Lo vemos dedicado a sus pacientes, apenas si tuvo apariciones públicas al presidir algunas ceremonias académicas, para luego retirarse a su hacienda Arona, en Cañete (Alayza 1934: 16; Neira 1967: 145; Lastres 1955: 30). Los años entre 1817 y 1820 en el virreinato del Perú son intranquilos.

“Carta de Hipólito Unanue a Francisco Moreyra y Matute. Madrid, 19 de junio de 1815” en *Ibíd.*: 20.

29 “Carta de Hipólito Unanue a Francisco Moreyra y Matute. Madrid, 25 de enero de 1816” en *Ibíd.*: 21.

“Carta de Hipólito Unanue a Francisco Moreyra y Matute. Madrid, 19 de junio de 1815” en *Ibíd.*: 19.

30 “Carta de Hipólito Unanue a Francisco Moreyra y Matute. Madrid, 24 de enero de 1815” en *Ibíd.*: 20.

Los nombres de San Martín y Bolívar son plenamente conocidos en los círculos criollos. Argentina y Chile por el sur, la Gran Colombia, por el norte, han iniciado sus revoluciones emancipadoras. Con sus triunfos y con sus derrotas, estas revoluciones estarían indicando que la dominación española estaba llegando a su fin. Cada vez se hace más evidente la imposibilidad de que la Corona mejore y reforme el sistema. Por eso, son años de transformaciones, de cambios en la estructura mental, los hombres de transición están viviendo su propio proceso interno.

UNA APUESTA QUIZÁ TARDÍA PERO CIERTAMENTE INNEGABLE

Unanue vivió el proceso interior al que hemos hecho referencia. Su retiro voluntario a Cañete así lo atestigua. Si bien regresa de España aún creyendo en el régimen y en que mantener la unión produce más beneficios que costos; esa convicción ya no es inquebrantable. Entonces, opta por ya no apoyar al gobierno directamente. No conspira tampoco; se concentra en sus actividades privadas; lejos de la capital y de los afanes políticos, lo que le permite una distancia apropiada para pensar y cambiar. Pero aún faltaba una circunstancia para verlo totalmente de lado del separatismo.

En este contexto San Martín desembarcó en Pisco el 7 de setiembre de 1820. Días después, el libertador argentino y el virrey Pezuela acuerdan la necesidad de parlamentar, lo que solicita el Virrey y San Martín acepta. Esta reunión es lo que después se conocerá como Conferencias de Miraflores, y su objetivo principal fue encontrar una solución al pedido de Independencia del Perú que la corriente libertadora del Sur traía como estandarte.

Tenía un especial sentido que ambos partidos se sentasen a conversar, pues en España en marzo de 1820 había triunfado la rebelión dirigida por el coronel Rafael del Riego, tomando nuevamente el poder los liberales, cuestión que desde Panamá se informó a Lima, junto con la orden a los jefes españoles de iniciar negociaciones de paz con los patriotas americanos. Los liberales españoles restauraron la Constitución de 1812, y ordenaron que se promulgara también en territorios americanos, lo que el virrey Pezuela cumplió en el Perú el 15 de septiembre

de 1820. Dos semanas después se llevaron a cabo las reuniones de paz, entre el 30 de septiembre y 1° de octubre. San Martín y Pezuela convinieron en que para la cita cada uno enviaría a sus representantes. Delegados de San Martín fueron el rioplatense Tomás Guido y el neogranadino Juan García del Río. Por su parte, a Pezuela lo representaron el marino español Dionisio Capaz, el limeño José González de la Fuente, conde de Fuente González y Villar Fuentes, e Hipólito Unanue, quien se desempeñó como Secretario de la Comisión. Las condiciones de paz propuestas por los representantes de Pezuela pueden resumirse en lo siguiente: el Perú debía continuar en la condición de colonia de España, aunque los americanos tendrían mayores ventajas dentro del régimen, el cual estaría al amparo de la Constitución. Los representantes de San Martín rechazaron la propuesta pues para ellos la Independencia no era negociable.

Unanue se encontraba casi retirado en Cañete. Pero el Virrey Pezuela acude a él dado que sabía que su inclusión en la Comisión la prestigiaría. ¿Por qué Unanue aceptó representar una vez más al poder colonial? Es difícil saberlo, y para este caso específico no dejó una manifiesta explicación. Creemos que la incertidumbre que implicaba la separación debió de ser un punto importante en su consideración dado que, si bien cercano al argumento independentista desde su regreso de España en 1817, no había apostado aún resueltamente por una nueva realidad política. También es probable que haya aceptado para evitar lo que ha debido ver como un inminente enfrentamiento militar, a lo que él, como moderado, se oponía. Ahora bien, la motivación que ha debido de ser la determinante, queda poca duda de ello, fue que en dicha Comisión Unanue estaba representando al gobierno liberal que había restaurado la Constitución gaditana, aquella que había replanteado el pacto colonial, replanteo que se había convertido en el condicional que reclamaban los hombres de transición americanos para seguir apostando por el gobierno español. Cuando este último eliminó la Constitución, Unanue prefirió retirarse a su hacienda y dejó de apoyarlo activamente. Como moderado que era, no optó por la separación sino por la abstención. Pero, ahora, con la Constitución nuevamente vigente y el liberalismo otra vez en el poder, Unanue es consecuente con su pensamiento y acepta ser uno de los delegados del Virrey. Pero en él

ya está clara la convicción de que la relación con la metrópoli no puede seguir bajo la tónica absolutista, y que los americanos debían tener un mayor rol en el destino de sus comunidades. Por lo que la posibilidad de la Independencia ha debido generarle muchas dudas, idas y venidas, marchas y contramarchas, en su permanente reflexión sobre el futuro del Perú, en especial en esos años que pasó alejado de la vida pública, y con tiempo como para dedicarse a estas deliberaciones.

Aquellas conversaciones de Miraflores se desarrollaron en un ambiente de cordialidad pese a lo opuesto de los objetivos. Sin embargo, Dionisio Capaz, uno de los representantes del Virrey, el 7 de octubre de 1820, a una semana del encuentro, publicó en *La Gaceta* un Memorial en el que atacaba procaz y burdamente, para usar los términos de Percy Cayo (1964: 34), a los patriotas y a sus jefes, además de calificar al ejército de San Martín como un peligro social. Capaz colocó en su manifiesto la firma de Unanue, sin su consentimiento, con el fin de otorgarle mayor aceptación a sus opiniones, conocedor de la imagen de hombre probo de la que gozaba el sabio médico. Lo que probablemente no imaginó el marino español fue la pronta reacción de nuestro personaje.

Dos días después, Hipólito Unanue aclaró la situación, negó haber firmado el Memorial, y manifestó su rechazo al contenido del mismo, atreviéndose a desmentir una proclama que fue propiciada por el mismo virrey Pezuela.³¹ “La guerra es el supremo de los males”, empieza el desmentido; porque “cuando su llama devoradora llega a tomar fuerza, consume cuánto hay de sensible y prudente en el hombre”. El sabio sexagenario no quiere que se incendien con “denuestos todos los ánimos”. Su mismo carácter lo lleva a rechazar los términos de Capaz y toda provocación innecesaria, demostrando, una vez más, su talante de hombre prudente y de convicciones ideológicas que se alejan de los extremos: “una cosa es levantar los pechos y hacerlos esforzados y

31 Dionisio Capaz, luego de la aclaración de Unanue, se sintió obligado a publicar, otra vez en *La Gaceta*, una explicación de lo sucedido. Contó que el propio virrey Pezuela le anunció que había roto el armisticio con el general San Martín, por lo que “era necesario instruir de ello al público por medio de un papel enérgico”. Asimismo, Capaz sostuvo que colocó el nombre de Unanue porque no pensó que este lo tomaría a mal (Véase Clásicos de la medicina peruana 1975: 392, nota 2).

heroicos, y otra cosa es encarnizarlos”.³² Fue enorme la repercusión del escrito de Unanue. Las filas patriotas la valoraron muy positivamente, y la vieron como una señal del resquebrajamiento del régimen. Juan García del Río, secretario de San Martín, por ejemplo, dirigió una carta a Bernardo O’Higgins, en la que le hace llegar el manifiesto de Capaz y copia de la proclama de Unanue; y al referirse a ella, le dice: “es la acción más sublime y el golpe más fuerte que se puede haber dado al gobierno de Lima” (Cayo 1964: 36; Neira 1967: 148).

Luego del impase, Unanue regresó a su retiro en su hacienda de Cañete. Pero en julio de 1821, lo encontramos de nuevo en Lima, a donde vuelve para firmar el Acta de la Independencia, ya convencido de su pertinencia, y en especial de que la situación no daba para otra alternativa. San Martín, entonces, lo convocó a que colaborase con el Protectorado recién formado y ocupase el Ministerio de Hacienda; Unanue aceptó. ¿Por qué terminó apostando por la independencia? ¿Fue una apuesta sincera o movida sólo por su conveniencia personal? ¿Cómo entender que un personaje claramente identificado con la administración colonial, sea después uno de los principales actores de los primeros años republicanos?

Empecemos por la última pregunta. Efectivamente, Unanue fue asesor de varios virreyes y se sintió cómodo dentro de ese régimen. De hecho, muchos de los que fundaron las nuevas naciones de nuestro continente fueron antes funcionarios reales, el mismo José de San Martín es un ejemplo pues fue militar del ejército español. Lo que sucede es que los hombres que vieron llegar la república son los mismos que nacieron y crecieron bajo el sistema colonial. Allí trabajaron y sirvieron fielmente, como debían hacerlo en su momento. Para apostar por el cambio pasaron por un momento de evolución en las convicciones propias, por un período de transición. Si en algunos casos tardaron en darse cuenta de la conveniencia de la independencia, ello no los convierte en menos patriotas ni disminuye el grado de firmeza de su ulterior decisión. Jorge Basadre sostiene que detrás de los gobiernos

32 “Los males de la guerra civil y el deber de los escritores” en CDIP, tomo I, volumen 8, p. 829.

de Croix, Gil de Taboada, Abascal, San Martín y Bolívar hubo “una estructura ineluctable, el Perú”; y agrega que Unanue estuvo al servicio de esa “realidad en formación” (Basadre 1983:1,114). Para Víctor Andrés Belaunde, Unanue “encarna la continuidad entre el Virreinato y la República” (Belaunde 1987: 257).

En esa medida la apuesta de nuestro personaje fue sincera, pero no la motivó una sola circunstancia. Ciertamente, la primera razón necesaria, aunque no siempre suficiente, es la identificación con el terruño, manifiesta en Unanue desde finales del siglo XVIII, cuando se empeñó en demostrar con discursos y actitudes que era falsa la pretendida inferioridad del continente americano (Patrucco 1996: 164-168; Dager 2000: 91-96). Desde esa época se interesó en estudiar y conocer el Perú, como algo propio y diferente. El tema de lo peruano está muy presente en su obra. Fundó tres periódicos en los cuales se observa al Perú desde el mismo nombre: *Mercurio Peruano*, *El Verdadero Peruano* y *El Nuevo Día del Perú*.

La necesidad del autogobierno y de la emancipación de España fue un paso posterior. Existe todo un conjunto de razones que la explican, varios años esperando los ansiados beneficios que la Corona daría luego de haber suprimido la Constitución de 1812. Ocurrieron pues una serie de frustraciones ideológicas y de convicciones principistas; u otras más materiales, de carácter colectivo o incluso personales, que llevaron a los hombres de transición en general, y a Unanue en particular, a desear el cambio. Cuando Unanue integró la comisión virreinal que fue a conversar con los delegados de San Martín, creyó que era el vehículo para que, al fin, se aplicase la Constitución gaditana; el condicional que daba sentido a seguir apostando por la unión de los dos pueblos bajo el gobierno peninsular. Pero la actitud de Capaz, promovida por el Virrey, lo desengañó. Además, la conducta que tuvieron las autoridades virreinales después de su desmentido es una razón de orden personal e íntimo que lo terminó de acercar al lado patriota. El 10 de febrero de 1821, en una carta a Juan Gregorio de las Heras, desde su hacienda de Arona, le dice: “U. me encuentra aquí, porque tuve que salir de prisa por consejo de amigos para evitar las muestras de incomodidad que se ha tomado conmigo por no haber pasado que se creyese era mía la

Gazeta [sic] que U. habrá visto”. En esta misma carta Unanue le dice al amigo: “mis rectas intenciones han recibido mal pago”.³³

El reconocido médico perdió, pues, la confianza que tenía dentro de las esferas más altas de la administración colonial. Fue acosado, como puede deducirse de una carta que le envió a Simón Bolívar, en febrero de 1824. A propósito de un asalto que sufrió por esas fechas, le dijo al Libertador:

Entre las cosas que me quitaron los ladrones fue una proclama manuscrita [...] y si los tales salteadores, que parte eran soldados, la entregan a los españoles con el pasaporte a que estaba unida, quizá *les servirá de nuevo pretexto para perseguir a mi familia*.³⁴

Don Hipólito, entonces, impugnó totalmente el régimen colonial y apostó no sólo por la Independencia, sino que aceptó ser un activo colaborador del nuevo gobierno. Esta decisión no fue acomodaticia sin más, o debida sólo a intereses y conveniencias subalternas. Respondió a un proceso gradual de cambio en quien fue siempre un moderado. La decisión no la tomó de la noche a la mañana, la pensó y reflexionó durante años, ha debido tener frente a ella avances y retrocesos, hasta que circunstancias personales como las descritas gatillaron la final toma de postura. Unanue era un hombre de 65 años, había superado con creces la esperanza de vida de su tiempo, y él como médico lo sabía; tenía, pues, pocas expectativas de mayores logros personales en el futuro. En ese sentido, su decisión no puede explicarse ni sola ni principalmente en base a los beneficios egoístas que el régimen pudiese traerle, sino a la maduración de viejas convicciones que lo terminaron por orientar a la necesidad de la separación.

De hecho, en sus actuaciones públicas y discursos ya en la república podemos encontrar una línea de continuidad con el fondo de sus planteamientos de décadas anteriores. En su primer discurso presen-

33 “Carta de Hipólito Unanue a Juan Gregorio de las Heras. Arona, 10 de febrero de 1821” en CDIP, tomo I, volumen 7, p. 663-664.

34 “Carta de Hipólito Unanue a Simón Bolívar. Chancay, febrero de 1824” en *Ibíd.*: 569. Las cursivas son nuestras.

tado al Congreso como Ministro de Hacienda, afirmó que el régimen colonial impedía todo comercio y que los “recursos de los habitantes habían sido agotados por los multiplicados impuestos de todo género”. Inmediatamente alabó a San Martín por haber ordenado “quitar todos los impuestos extraordinarios que desde el año de 1812 habían ido recargando los mandatarios españoles para sostener su injusta causa”.³⁵ Unanue aquí plantea lo que ya había adelantado en el *Mercurio Peruano*, donde reclamaba la existencia de un verdadero comercio libre (Dager 2000:85-88; Cañizares 1995:94-96).³⁶ Además, la asfixia fiscal que impuso la monarquía española a las provincias ultramarinas contribuye a explicar la urgencia que los criollos sintieron de un verdadero autogobierno. El Unanue Ministro de Hacienda, critica las “injusticias” de la monarquía española, como lo había hecho cuando era súbdito fiel, utilizando incluso los mismos argumentos. Él comenzó siendo un reformista y liberal moderado, pero como la situación no cambió ni mejoró; entonces él la rechazó.

En el discurso que ofreció el día que fue elegido Presidente del Congreso, se descubren otras razones. Ahí fue mucho más enfático, como expresando convicciones que en el pasado debió reprimir:

Nada fuimos, y ahora empezamos a ser [...] Los talentos extraordinarios, la constante aplicación, la sabiduría adquirida *no tuvieron más premio que una dependencia inmediata de europeos orgullosos e ignorantes.*³⁷

35 “Memoria del Ministro de Hacienda, doctor don Hipólito Unanue, presentada al Congreso del Perú en sesión del 23 de Setiembre de 1822” en CDIP, tomo I, volumen 8, p. 830.

36 La necesidad de un libre comercio, real y efectivo, es un pedido frecuente entre los hombres que apostaron por la Independencia. Está presente en quienes la vislumbraron desde un primer momento como en las famosas 28 causas que en 1816 redactó José de la Riva-Agüero y Sánchez Boquete. También se encuentra en los que tardaron más en convencerse, como en la Memoria de 1817 de la pluma de Manuel Lorenzo de Vidaurre.

37 “Discurso de Unanue al ser elegido Presidente del Congreso. Sesión de 20 XII.822” en *Ibíd.*: 840. Las cursivas son nuestras.

Afirmación que nos hace recordar su posición respecto del nuevo pacto colonial. Es decir, la monarquía española debió de otorgar ciertos beneficios a los americanos para calmar a los alterados y afianzar la fidelidad en los tranquilos. Como la Corona se vio imposibilitada de ejecutar esos beneficios, como no cumplió el condicional que incluía el pacto colonial, entonces Unanue apostó por el cambio. Además, nuestro personaje había defendido la igualdad de derechos entre españoles y americanos a la hora de ocupar los empleos públicos. Pero esto, según lo entendió, no se cumplió suficientemente, lo que representó otra razón para convencerse de la necesidad de la independencia. En su discurso como Presidente del Congreso vuelve sobre este tema:

*En todas las partes en que la razón humana no está envilecida, las canas y la ciencia ocupan el solio de la magistratura y los jóvenes abogados se ejercitan delante de ellos en la defensa de las causas para tomar lecciones de prudencia y conocimiento. Entre nosotros acaecía lo contrario, jóvenes barbiponentes de España eran los magistrados.*³⁸

En 1824, en *El Nuevo Día del Perú*, periódico que él fundó en la ciudad de Trujillo, publicó un artículo celebrando la posibilidad de que los pueblos elijan a sus propios gobernantes. Allí se queja de la minoría de la representación americana en las Cortes de Cádiz y afirma:

*Vuestra suerte pende ya de vosotros mismos -nos dijeron en un tiempo los españoles- vosotros haréis vuestras leyes y nombraréis vuestros gobiernos. Y por este sólo ofrecimiento nos han cacareado mil veces la felicidad que su gran constitución debía resultarnos.*³⁹

En esta última exclamación se nos presenta aquel liberal de 1812, que tanta esperanza puso en la Constitución de Cádiz, y quien ahora pareciera criticarse a sí mismo por ello. No olvidemos que el vivir bajo

38 *Ibíd.* Las cursivas son nuestras. Cabe destacar que José de la Riva-Agüero y Sánchez Boquete en sus 28 causas también se expresó de manera inclusive agresiva en contra de la burocracia española trasplantada a América, en especial por la dinastía borbona.

39 “Elecciones populares” en *Ibíd.*: 861. Las cursivas son nuestras.

un gobierno constitucional fue para él una razón que justificaba mantener la unión. En cambio, en 1824 como que se reprochaba haberle dado tanta importancia a aquella Carta magna, y no haber visto antes la imposibilidad de compatibilizar los intereses del gobierno de la metrópoli con los de las élites de las colonias.

A modo de conclusión

Este repaso del proceso interior por el que atravesó de Hipólito Unanue nos invita a una reflexión mayor acerca de nuestra Emancipación.

Apostar por la Independencia en el virreinato del Perú, así como en el de México, fue un asunto muy complicado, aquellos concentraban la nobleza titulada y exhibían un alto grado de identificación con la metrópoli.⁴⁰ No es casual que los procesos de emancipación en América del Sur hayan surgido en la periferia —Buenos Aires o Caracas— y no en el centro del poder colonial. Lima tuvo una actitud en verdad conservadora, frente a la separación. Al interpretar el comportamiento de esa élite, los historiadores Heraclio Bonilla y Karen Spalding calificaron la Independencia del Perú como una independencia “concedida”, en un artículo de 1972 que marcó época en la historiografía peruana. La separación de España habría sido posible gracias a la participación de ejércitos extranjeros, pues no habría ninguna evidencia que al interior del virreinato peruano se la hubiese pretendido (Bonilla y Spalding 2001: 41-79). Por su parte, el prestigioso historiador británico John Lynch reeditó en 1976 su investigación sobre las independencias hispanoamericanas y también prestó atención a la difícil apuesta de parte de la elite y, en tono más moderado, adjetivó la del Perú como una “revolución ambigua” (Lynch 1998: 158-188). En 1979, Timothy Anna logró demostrar que muchos de los que firmaron el Acta de la Independencia lo hicieron por temor a futuras represalias, y que el haber puesto la firma en el acta no es garantía del convencimiento interno y personal (Anna 2015: 137-168).

40 Para un análisis comparado de la Independencia entre México y Perú, véase Hamnett, 2011.

Ese conjunto de interpretaciones sobre el significado de la Independencia pretendieron abordar el tema desde una óptica crítica, oponiéndose a la historiografía tradicional, que la entendía sin problematizarla demasiado. En tal sentido, ampliaron la discusión, la modernizaron e incluyeron otros factores de análisis como el de los intereses económicos. Las incertidumbres, inseguridades y recelos que en efecto mostraron muchos integrantes de la élite colonial comenzaron a estudiarse, por lo que se empezó a entender la emancipación como un fenómeno más complejo. Así, dichas investigaciones nos presentaron a una la élite criolla limeña que, en su mayoría, estuvo indecisa, indiferente o contraria a la posibilidad de la separación. Sin embargo, en la interpretación historiográfica empezó a primar la censura a la apuesta tardía, antes que la mirada comprensiva y contextual; se empezó a cuestionar fuertemente que haya existido una real identificación de esa élite con el nuevo régimen político.

Creemos que el proceso atravesado por Hipólito Unanue, que hemos mostrado, contribuye a la discusión sobre la Independencia. Nuestro personaje es un hombre de transición, vive el paso, el tránsito, del tiempo virreinal al republicano. Los hombres de transición son hombres de dos mundos y en dos mundos; viven un proceso de cambio en las convicciones ideológicas y políticas, pero también personales. Los precursores de la emancipación, los que participaron directamente en ella y los que conocieron la república son hombres de transición. Su apuesta no fue fácil y tampoco inmediata. Supuso el convencimiento individual, exigió una evolución del mundo interior; decisiones personales de los actores que allí participaron. Cambios y también continuidades en la mentalidad de los protagonistas.

Hipólito Unanue se tardó el dar el sí, como muchos otros. Su cambio no se dio de la noche a la mañana, detrás de él hemos retratado un proceso de evolución hasta adoptar el argumento separatista. Al mismo se va acercando de a pocos, gracias a una serie de convencimientos y circunstancias. En 1817 ya está instalado, pero en lucha con toda una impronta anterior. La apuesta abierta se da en fechas tan tardías como 1821. Pero esto no la hace menos decidida como lo demuestra lo involucrado que estuvo en el proceso de construcción del estado-nación

desde puestos de importancia como parlamentario y ministro de Estado. Timothy Anna ha dejado señalado que un número significativo de la élite firmante del Acta de Independencia de 1821 termina volteándose a la causa, muere en el Real Felipe o se muda a vivir a España. No fue éste el caso de Unanue, quien luego de firmar continuó trabajando en favor del régimen, pese a sus 65 años y más.

La etapa de la Independencia es una época de transformaciones en la estructura mental. No es raro, por tanto, que en los peruanos que la vivieron encontremos a los que creyeron en la empresa casi desde el principio, junto con los otros que tardaron un poco más en convencerse. Estos hombres tuvieron que adecuarse al momento histórico en el que se vieron inmersos, y sus ritmos para ello fueron distintos, pero esa adecuación no tiene que equipararse necesariamente a actitudes movidas por intereses egoístas. Fue, más bien, el resultado de un proceso interior. Con la naciente República, se les presentó un orden alternativo y nuevo, que debieron asumir primero interiormente, y gracias a todo un conjunto de experiencias anteriores. Luego llegó la apuesta decidida.

Referencias bibliográficas

Alayza y Paz Soldán, Luis

1934 *Unanue, San Martín y Bolívar*. Lima: Librería e Imprenta Gil.

1954 *Unanue, geógrafo, médico y estadista*. Lima: Lumen.

Anna, Timothy

2015 “La declaración de la Independencia del Perú: libertad por la fuerza”. En: Carlos Contreras y Luis Miguel Glave, (editores). *La Independencia en el Perú: ¿Concedida, conseguida, concebida?* (p. 137-168) Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 2015.

Arias-Schreiber Pezet, Jorge

1974 “Prólogo” a “Los ideólogos. Hipólito Unanue”. En Colección Documental de la Independencia del Perú. Lima: Comi-

sión Nacional del Sesquicentenario de la Independencia del Perú, 1.1, vol. 7.

Basadre, Jorge

1983 *Historia de la República del Perú 1822-1933*. Séptima edición. Lima: Editorial Universitaria.

Belaunde, Víctor Andrés

1987 “Peruanidad”. En *Obras completas*. Lima: Comisión Nacional del Centenario de Víctor Andrés Belaunde.

Bonilla, Heraclio y Spalding Karen

2001 “La Independencia en el Perú: las palabras y los hechos”. En Bonilla, Heraclio. (Ed.) *Metáfora y realidad de la Independencia en el Perú*. (p. 41-79). Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

Cañizares, Jorge

1995 “La utopía de Hipólito Unanue: comercio, naturaleza, y religión en el Perú”. En Marcos Cueto (ed.). *Saberes andinos. Ciencia y tecnología en Bolivia, Ecuador y Perú*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

Cayo Córdova, Percy

1964 *Hipólito Unanue*. Lima: Editorial Universitaria (Biblioteca Hombres del Perú, t. VIII).

Clásicos de la Medicina Peruana

1975 *Obras científicas y literarias de Hipólito Unanue*. 31. Lima: C.E.M.

Dager, Joseph

1994 “Cambio y continuidad: el caso de Vidaurre”. *Boletín del Instituto Riva-Agüero*. (21), 317-330. Lima.

2000 *Hipólito Unanue o el cambio en la continuidad*. Lima: Convenio Hipólito Unanue; Convenio Andrés Bello.

- 2001 “Hipólito Unanue en el Mercurio Peruano”. En: *Revista de Historia de América, Instituto Panamericano de Geografía e Historia* (México), (128), 97-121.
- 2002 “Hipólito Unanue y la Independencia del Perú”. En: *Sobre el Perú: Libro Homenaje a José Agustín de la Puente Candamo*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, p. 455-474.
- 2009 *Historiografía y nación en el Perú del siglo XIX*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 254.

Eguiguren, José Antonio

- 1955 *Unanue, Arequipa y la historia creadora*. Lima: Librería e Imprenta Gil.

Hamnett, Brian R.

- 2011 *Revolución y contrarrevolución en México y el Perú. Liberales, realistas y separatistas, 1800-1824*. México: Fondo de Cultura Económica.

Larrabure Unanue, Eugenio

- 1975 [1914] “Introducción”. En *Obras científicas y literarias de Hipólito Unanue*. Lima: Clásicos de la Medicina Peruana.

Lastres, Juan B.

- 1951 *Historia de la medicina peruana*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, t. III.
- 1955 *Hipólito Unanue*. Lima.

Lynch, John

- 1991 *El Siglo XVIII*. Barcelona: Crítica.
- 1998 *Las revoluciones hispanoamericanas 1808-1826*. Barcelona: Ariel

Neira, Hugo

- 1967 *Hipólito Unanue y el nacimiento de la patria*. Lima: Agencia Comercial Unanue.

- Nieto Vélez S.J., Armando
1956-
1957 “Notas sobre el pensamiento de la Ilustración en el Mercurio Peruano”. *Boletín del Instituto Riva-Agüero*. (3), 193-207. Lima.
1960 *Contribución a la historia del fidelismo en el Perú*. Lima: Instituto Riva-Agüero.
- Pacheco Vélez, César
1955 “Hipólito Unanue y la generación peruana de los precursores”. *Mercurio Peruano*. Lima.
- Patrucco, Sandro
1996 “Hipólito Unanue, estudioso de los gigantes”. *Histórica*, 1(20), Lima.
- Perazzo, Nicolás
1983 *Sánchez Carrión y Unanue. Ministros del Libertador*. Caracas: Ediciones de la Presidencia de la República.
- Porras, Raúl
1974 *Los ideólogos de la Emancipación*. Lima: Milla Batres.
- Puente Candamo, José Agustín de la
1971 *Notas sobre la causa de la Independencia del Perú*. Tercera edición. Lima: P. L. Villanueva.
1994 “La Independencia”. *Historia general del Perú*. Lima: Editorial BRASA, t. IV.
- Riva-Agüero, José de la
1971 “Hipólito Unanue”. En *Obras completas: La Emancipación y la República*. Lima: Instituto Riva-Agüero, t. VII
- Vicuña Mackenna, Benjamín
1975 “Hipólito Unanue”. En *Obras científicas y literarias de Hipólito Unanue*. Prologo. Lima: Clásicos de la Medicina Peruana.

Vidaurre, Manuel Lorenzo de

1971 “El plan del Perú y otros escritos”. En *Colección Documental de la Independencia del Perú*. Lima: Comisión Nacional del Sesquicentenario de la Independencia del Perú, tomo I, volumen. 5.

José Francisco Navarro: la integración de la espiritualidad y el arte

Marco Flores Alemán
Universidad Antonio Ruiz de Montoya

“Pleno de mérito, mas, poéticamente habita
El hombre sobre esta tierra”
Hölderlin

Resumen

La trayectoria de José Francisco Navarro SJ (1959-2017) nos invita a repasar su intensa labor para empezar a valorar lo que su presencia dejó en el arte y en la vida académica, en especial en la Universidad Antonio Ruiz de Montoya. Así, el esfuerzo que definió su recorrido vital fue la integración de todos los aspectos humanos. Como académico, él estudió la poesía de Adélia Prado, labor que lo llevó a traducir la mayoría de los poemarios de la autora. Asimismo, su legado académico quedó plasmado en su trabajo dentro del Programa de Humanidades de la UARM, que él mismo dirigió por varios años. Por otro lado, en el lado de la espiritualidad, él encontró un medio para transformar la vida de las personas a través de talleres de arte y espiritualidad, en los cuales las ayudaba a descubrir la mística en el arte. Es esta, finalmente, la última dimensión que proponemos para acercarnos a la integración que el padre Navarro representa. Como artista, supo enlazar las artes pictóricas con la literatura y la música para crear una obra que está aún por descubrir en plenitud.

Palabras clave: José Francisco Navarro, integración, espiritualidad, pintura, literatura.

Abstract

The career of José Francisco Navarro SJ (1959-2017) invites us to review his intense work in order to appreciate what his presence left in art and academic life, especially at Antonio Ruiz de Montoya University (UARM). Thus, the

effort that defined his life was the integration of all human aspects. As an academic, he studied the poetry of Adéla Prado, which led him to translate most of the author's poems. Also, his academic legacy is embodied in his work within the Humanities Program of UARM, which was directed by him for several years. On the other hand, on the spiritual side, he found a way to transform people's lives through workshops of art and spirituality, in which he helped people to discover the mystique in art. This is, finally, the last dimension that we propose to approach to the integration that José Francisco Navarro represents. As an artist, he knew how to link the pictorial arts with literature and music in order to create a work that is yet to be fully discovered.

Keywords: José Francisco Navarro, integration, spirituality, art painting, literature.

Introducción

En mayo de 2016, le pedí a José Francisco Navarro (1959-2017) que me acompañe al Museo Soumaya de Plaza Carso. Él estaba pasando unos días en la Ciudad de México, donde yo vivía por ese entonces. Me había hablado, un tiempo atrás, de esta imponente construcción en el barrio de Polanco, que alberga innumerables esculturas de Auguste Rodin y cuadros de artistas que casi no imaginaríamos ver en Latinoamérica: Botticelli, Tintoretto, Tiziano, Monet, Renoir y hasta Van Gogh.

Como para alargar un poco más las ansias que yo tenía de ver estos cuadros, pasamos primero por una exposición dedicada a Venecia. Poco a poco, mientras nos deteníamos en una y otra pintura, José Francisco me fue llevando en un viaje imaginario que me situó vívidamente en todos los rincones de la ciudad italiana. No sólo me hablaba de los colores, las perspectivas y la luminosidad, sino que llamaba por su nombre cada canal, cada puente, cada pasaje de Venecia, tal como si los tuviera en frente, como si los hubiera recorrido con detalle apenas unas horas atrás. Pintaba con palabras apasionadas las plazas, las iglesias y las góndolas.

En un momento, nos detuvimos frente a un detalle del león alado que representa al evangelista San Marcos y a la ciudad misma de

Venecia. Yo, en ese momento, no reconocí la simbología, por lo que José Francisco regresó en el tiempo hasta las clases de historia del arte en 2005, donde lo conocí como mi profesor en la Universidad Antonio Ruiz de Montoya. El viaje había sido completo y exitoso, con la exaltación que da la experiencia estética y la calidez de los lazos humanos. Entonces, le pregunté cuánto tiempo había vivido en Venecia. “Sólo estuve allí cuatro días”, me respondió.

Él tenía una capacidad impresionante para absorber las manifestaciones culturales de todo tipo, no sólo la literatura o la pintura. Eso transmitía una pasión muy contagiosa, cuyo origen, me atrevo a decir, se encontraba en la integración que había logrado de todos los aspectos de su existencia. Después de todo, él era un hombre de la vida religiosa; es decir, el ser jesuita marcaba una identidad y un modo de estar en el mundo. Asimismo, su vocación artística era igualmente demandante, pues a menudo el arte, cuando es nuestra más profunda manera de expresión, nos exige una dedicación a tiempo completo. Si a este panorama se le agrega la labor académica que José Francisco Navarro desempeñó como especialista del estudio de la literatura y como director del Programa de Humanidades de la UARM, el concepto de integración cobra su verdadero sentido e importancia. De hecho, las actividades que marcaron la trayectoria de José Francisco Navarro (en adelante JFN), sobre todo en los últimos años, buscaron la integración de la espiritualidad y el arte (en especial la pintura y la literatura).

Este texto propone resaltar la labor que JFN llevó a cabo a lo largo de su trayectoria como artista, académico y sacerdote jesuita. Sin embargo, sería inconsistente separar estas tres dimensiones, como si se tratara de compartimentos independientes. Nada estaría más alejado de su propuesta. Más bien, el eje será la integración de lo artístico y lo religioso, que fue llevada a cabo en diversas actividades. Aquí, se mostrarán solo dos de ellas. En primer lugar, será revisado el trabajo de investigación que JFN realizó sobre la poesía de Adélia Prado, poeta brasileña contemporánea. Allí, se ha podido resaltar un punto de encuentro entre la espiritualidad, la poesía y el estudio académico de las manifestaciones literarias. Por otra parte, la otra actividad que se pone en relieve en este ensayo es el trabajo propiamente creativo del padre

Navarro, concretado en su pintura, sus exposiciones y, de manera especial, las propuestas que ideó para hacer del arte un medio de encuentro con Dios. En esta segunda propuesta de integración, se comentarán las dinámicas de los talleres de arte y espiritualidad, y otras propuestas de trabajo que JFN planteó con niños, estudiantes universitarios y adultos en la Parroquia de Fátima en Lima.

Poesía y Espiritualidad

José Francisco Navarro realizó su investigación de doctorado en Letras Modernas en la Universidad Iberoamericana en Ciudad de México entre 1995 y 2000¹. Previamente, había pasado cuatro años en Belo Horizonte estudiando teología. Allí conoció la poesía de Adélia Prado, la cual marcaría el rumbo de su vida en lo académico y en lo espiritual. No sólo se decidió a dedicar su investigación doctoral a la poesía de la autora brasileña, sino que tradujo cinco de los seis poemarios de ella al castellano. Sin embargo, lo más importante de aquel acercamiento a la poesía fue la convicción de que ésta no puede alejarse de la vida, de que el arte no es un punto y aparte en la existencia humana, sino que lo impregna todo; debe impregnarlo todo. JFN recuerda este hecho en el inicio de *La mística de cada día. Poesía de Adélia Prado* (2009), libro en el que recogió lo esencial de su tesis doctoral:

Mis fines estaban encuadrados en una línea exclusivamente académica y mis conocimientos eran puramente librescos; pero me

1 La redacción de este ensayo hubiera sido imposible sin la ayuda de varias personas, a quienes quiero dejar mi agradecimiento más sincero. A Arturo Pretel, quien me brindó valiosa información sobre los talleres que JFN realizó con niños y estudiantes universitarios en la Parroquia de Fátima (Lima). A las doctoras Laura Guerrero y Gloria Prado, en la Universidad Iberoamericana en Ciudad de México, quienes compartieron experiencias y datos sobre las dos estancias de JFN en México como alumno y docente del Departamento de Letras de dicha casa de estudios. Finalmente, agradezco enormemente a Paola Torres Navarro, quien no sólo me facilitó imágenes de los cuadros del artista, una de las cuales reproducimos aquí, sino que brindó datos precisos sobre las exposiciones pictóricas y, sobre todo, compartió conmigo varias experiencias de la vida de JFN en un ambiente de calidez y confianza.

encontré con una realidad nueva, la que se establece en la relación del texto literario con su contexto. Es decir, recuperé aquello que se pierde en nuestros ambientes académicos: la relación entre vida y obra. (2009: 21)

Para quien se acerca al trabajo académico de JFN, el encuentro con la noción de integración es inmediato, como se nota en el fragmento citado. Él había quedado cautivado por la poesía de Prado durante sus años en Brasil, pero fue necesario que volviera allí en 1996 y entrevistara a la autora para darse cuenta de la mayor riqueza que se esconde detrás de la palabra poética: la vida humana. Quizás, lo que más nos cautiva del arte es un sentir implícito de que es del ser humano de quien brota ese manantial, sea poesía, pintura o arte en general.

Es posible intuir que la asociación vívida entre experiencia estética y experiencia espiritual o mística haya marcado esta etapa de la labor académica de JFN y se haya convertido en una constante a lo largo de su trayectoria siguiente. La dimensión del ser jesuita, es decir, una existencia dentro de los marcos de la vida religiosa, se vio integrada con el sujeto sensible a la poesía, aquel que alimenta su espíritu a través del arte. Ya Octavio Paz señaló la confluencia que existe entre las experiencias fundamentales de la existencia: “En la creación poética pasa algo parecido [que en lo divino y lo amoroso]: ausencia y presencia, silencio y palabra, vacío y plenitud son estados poéticos tanto como religiosos y amorosos” (1972: 141). Así, se entiende que JFN haya enfocado su estudio de la obra de Adélia Prado desde una mirada que integre lo religioso, lo sagrado y lo poético.

Esto puede notarse con claridad en “Antes del nombre”, un poema de *Bagaje*²: “Quien entiende el lenguaje, entiende a Dios / cuyo Hijo es Verbo. Muere quien entiende. / La palabra es disfraz de una cosa más grave, sordo-muda, / fue inventada para ser llamada” (Prado, 2009: 59). Las palabras se revelan, en primer lugar, como una manifestación

2 Téngase en cuenta que JFN tradujo la mayoría de los poemarios de Prado a lo largo de su investigación doctoral. De todos ellos, *Bagaje* fue publicado por separado, primero en México (2000) y, años más tarde, en Perú por la UARM en colaboración con la Embajada de Brasil (2009).

de Dios e, incluso, un camino al entendimiento de lo divino. Esta afirmación se apoya en la metáfora que relaciona a Cristo con la esencia gramatical del verbo, la acción, el evento. Todo esto tiene, por supuesto, una fuerte raíz en el tajante comienzo del evangelio de Juan, “La Palabra se hizo carne”, donde se halla también una integración, la de lo humano con lo divino. Sin embargo, es interesante notar que la voz poética se apresura a señalar, dentro del mismo verso, que tal entendimiento de Dios trae como consecuencia la muerte. Que la experiencia mística tienta constantemente los bordes de un encuentro mortal no es desconocido. La fascinación de buscar a Dios en las palabras es el motor de la tradición mística, pero también es cierto que esa búsqueda puede cobrar la vida. He ahí la terrible dinámica de lo trascendente: mirar cara a cara a Dios, fuente de vida, es encontrarse con la muerte. Así, los místicos se topaban frecuentemente con el silencio, pues la experiencia de lo divino ocurre en un territorio ajeno al lenguaje.

He allí un primer acercamiento al punto de encuentro entre lo poético y lo religioso, que de seguro interesó a JFN al leer a Prado. Pero él sabía que tenía que ceñirse a manifestaciones más contemporáneas del sentir místico si quería estudiar a una poeta del siglo XX. Así, la convicción de que el lenguaje se agota cuando se enfrenta con la grandiosidad de lo trascendente es parte de un sentir bastante amplio en los poetas latinoamericanos del siglo XX, en especial en el caso peruano. Nada más cercano, entonces, a la sentencia de Adélia Prado: la palabra “fue inventada para ser callada”.

Pero esta es sólo la mitad del camino para quien se dirige al encuentro de la poesía con lo divino, como es el caso de Adélia Prado y del propio José Francisco Navarro. Una vez que se habita el espacio del silencio, recién se está listo para el encuentro trascendente. La mística está basada, en último término, en un despojarse hasta de uno mismo para ser libre. Sólo así, en esa especie de negación del yo, aparece Dios. Aunque extenso, es preciso consignar aquí un fragmento en el que JFN precisó la manera en que iba a entender la mística a lo largo de *La mística de cada día*:

[...] la mística cristiana es la conciencia de la experiencia de Dios, aquel que es absolutamente el Otro; en ella éste se revela y

comunica con una persona a través de la fe. La conciencia percibe a través de una estructura simbólica; por tanto, experiencia relacional, de comunicación e intercambio. Como toda relación, supone un proceso de transformación, en este caso unitiva, con Dios en Cristo aceptado desde la fe. Por su aspecto dinámico, no está exenta de situaciones límites que llevan a un conocimiento cabal del sujeto y a un conocimiento más propio del Dios predicado por Cristo. (Navarro, 2009: 77-78)

En la “experiencia relacional, de comunicación e intercambio”, se completa un aspecto importante para trazar un panorama de la integración que JFN encontró en el estudio de la poesía de Adélia Prado. Vista desde una búsqueda del encuentro con Dios, la poesía puede quedar reducida a una labor de dos polos: Dios y el o la poeta que lo persiguen. Asimismo, desde la perspectiva del lector, acercarse a la poesía sería tratar de revivir en carne propia la experiencia del poeta. Por supuesto, esto constituiría una visión reducida del arte, pues elimina la dimensión social del ser humano y ese carácter cristiano de salir al encuentro del otro. JFN entiende pronto que, cuando hablamos de revelación, no podemos soslayar el desposeimiento. Entonces, en la labor de interpretación de la poesía, no deberíamos ver a los hermeneutas encerrados en labores meramente solipsistas e intelectuales. “Para interpretar es necesario dejar de lado nuestros prejuicios y hacer una experiencia de desposeimiento y salida de sí” (Navarro, 2009: 13), dice Navarro al comentar su labor de traducción. Esta convicción la obtuvo al decidir que la hermenéutica de Paul Ricoeur (2006) sería el marco para su lectura de Adélia Prado.

Esta decisión supuso un enfoque particular de lo místico, uno en el que el encuentro con Dios no exigiera un camino de preparación de privaciones y, en muchos aspectos, un alejarse del mundo. Se trataba de la mística de la vida cotidiana, de aquella unión con Dios que encuentran con facilidad quienes son “pobres de espíritu”, como dicen las bienaventuranzas. Es la misma comunión que sintieron Arguedas, Rulfo y Guimarães Rosa con la gente de sus países y que tanto marcó a JFN. Esa simplicidad de la existencia, puerta de entrada de lo divino

en el mundo, ha quedado muy bien expresada en “Gran deseo”, otro poema de *Bagaje* (2009: 39):

[...] soy mujer de pueblo, madre de hijos, Adélia.
Hago comida y como.
Los domingos golpeo el hueso en el plato para llamar al perro
y le tiro los restos.
Cuando duele, grito ay,
cuando algo es bueno, quedo bruta
a las sensibilidades sin gobierno.
Sin embargo, tengo mis llantos,
claridades atrás de mi estómago humilde
y fortísima voz para cantos de fiesta.

Pintura y Espiritualidad

Para todo artista, la vocación es tanto un descubrimiento como una construcción. En el caso de JFN, la convicción de que su expresión artística era vocacional y que debía manifestarse principalmente a través de la pintura se remonta a años anteriores a su ingreso a la Compañía de Jesús, que ocurrió en 1984. Para ese entonces, él ya había estudiado en la Escuela Nacional de Bellas Artes del Perú (1977-1982). De otro lado, una vocación también se puede entender como una cuestión solamente individual. A menudo, se cree que la labor del artista es solipista, desentendida de la comunidad que lo rodea. Esto no sucedió con JFN, pues una preocupación fundamental para él fue hallar la manera de que el arte actuara como catalizador del encuentro con Dios para todas las personas, así como lo había sido para él. En este apartado, se comentará su labor artística como pintor, haciendo un repaso de sus exposiciones y de cómo las integró con su pasión por la literatura.

Tenemos datos de una primera exposición pictórica de JFN en 1990, durante su estancia en Santiago de Chile, como parte de su preparación de Filosofía. En la galería Enrico Bucci, presentó una serie de cuadros dedicados a representaciones del rostro de Cristo en la cruz. Puede entenderse, entonces, que esta serie de trabajos fue producto de una reflexión sobre el momento más crítico de la vida de Jesús. Para ello, es posible intuir que JFN recurrió a procesos de contemplación, tal como lo propone Ignacio de Loyola en los *Ejercicios Espirituales*,

piedra fundacional de la espiritualidad a la manera de los jesuitas hasta la actualidad.

Recuérdese que este camino propuesto por el fundador de la Compañía de Jesús está dividido en cuatro semanas, la tercera de las cuales está dedicada por entero a contemplaciones de las escenas de la pasión de Cristo. La estructura de éstas, a través de sus preámbulos, su composición de lugar y su adentrarse profundamente en el camino de Jesús hacia la cruz, fue sin duda la base para el método hermenéutico que Navarro desarrolló como camino de interpretación del arte. Ignacio de Loyola (s/f: 194) propone *ver* a las personas que rodean a Cristo, *oír* lo que dicen y *mirar* lo que hacen, tal como si el ejercitante se encontrara en ese mismo tiempo y espacio. La intención es *sentir* con Cristo el dolor y el quebranto de la cruz. JFN invitaba a sus estudiantes a recorrer un camino similar en los acercamientos al arte y la literatura en el marco de su labor docente. De esta manera, la pintura, la narrativa o la poesía se hacían uno con el sujeto que se acercaba a ellas. La experiencia estética se hallaba al final de tal camino.

Previas participaciones en muestras colectivas en 2000 y 2002, JFN presentó “Viaje por las tierras de Arguedas, Rulfo y Guimarães Rosa” en la Galería Pancho Fierro (Lima) en agosto de 2010. La contemplación, aquella poderosa herramienta ignaciana, aparece nuevamente como una guía de toda la exposición, según ha comentado Ricardo Falla en un breve artículo en el que se detiene en tres lienzos en particular³. Para ese entonces, JFN tenía claramente definido que la integración de su vida como artista y como académico era fundamental. Su estudio de la poesía de Adélia Prado durante su primera estancia en Ciudad de México, como se ha visto al comienzo de este ensayo, le había permitido unificar su gusto por la literatura con la vocación religiosa. Para ello, la mística había sido el eje conductor. Ahora, la clave era el paisaje. Sin embargo, la intención integradora se hacía más compleja, pues debía tomar un giro que envolviese la trayectoria vital

3 “Itinerario de la esperanza. Impresiones de una travesía a partir de tres pinturas de José Francisco Navarro SJ”. Jesuitas del Perú (Anuario de la Compañía de Jesús, Provincia del Perú). 2011, Lima.

del artista. Así, la exposición de aquel año también fue producto de un proceso de reflexión, de un volver sobre los pasos que lo habían llevado cuatro años por Brasil, cinco por México y toda una vida por Perú.

Los tres autores seleccionados simbolizan el sentir de los pueblos latinoamericanos, en especial de quienes han quedado históricamente al margen de las ciudades, de los beneficios, del ejercicio del poder. No es arriesgado decir que la historia de Perú, México y Brasil tiene muchos puntos de encuentro. Y sus artistas, como sujetos sumamente sensibles al devenir de las culturas, tienen la capacidad de sintetizar tales procesos. Nadie lo sintió con mayor fuerza que José María Arguedas, quien además nos ha dejado testimonio de su enorme admiración por los otros dos narradores que impresionaron a JFN. En su última novela, se dirige de la siguiente manera al autor de *El llano en llamas*:

¿Quién ha cargado la palabra como tú, Juan [Rulfo], de todo el peso de padeceres, de conciencias, de santa lujuria, de hombría, de todo lo que en la criatura humana hay de ceniza, de piedra, de agua, de pudrición violenta por parir y cantar, como tú? (Arguedas, 2001: 19)

Arguedas le reconoce a Rulfo haber captado todas las dimensiones de lo humano en su obra narrativa. Parece tratarse de una condensación que solamente los grandes escritores como Rulfo pueden hacer: cargar la palabra hasta límites insospechados. Es famoso el texto del “Primer diario”, con el cual Arguedas abre su última novela. Allí, le agradece también a Rulfo el haberlo hecho sentir como un par, como un igual cuando se encontraron en Berlín y en México. Sus sensaciones para con Joao Guimarães Rosa también quedaron plasmadas en el diario: “Ningún amigo ciudadano me ha tratado tan de igual a igual, tan íntimamente como en aquellos momentos este Guimarães” (Ibíd.: 23).

Aunque los tres escritores latinoamericanos que hemos mencionado fueron ejes de la exposición de JFN en 2010, su presencia se mantuvo en los siguientes proyectos. Asimismo, la unión de la imagen con la palabra fue vital para la integración de la pintura con lo literario. Cada lienzo iba acompañado de un fragmento de algún autor. Para ese entonces, JFN ya tenía planificada su segunda estancia en México,

gracias a una invitación del Departamento de Letras de la Universidad Iberoamericana. No obstante, mientras la idea se concretaba, hubo espacio para la exposición “Arguedas, pasión y éxtasis por la Pachamama” entre mayo y junio de 2011. Fue presentada en la casa Inca Garcilaso de la Vega (Cusco) con ocasión de conmemorar los 100 años del nacimiento del narrador peruano.

La segunda visita a México (2012-2013) fue entendida como una oportunidad para pintar con una dedicación más intensa. Asimismo, parte de sus intereses en este proyecto era trabajar con jóvenes desde el arte, despertar una sensibilidad en ellos, incluso con los niños. Así, programó ejercicios de pintura con sus estudiantes de la Universidad Iberoamericana y, seguramente, fue ideando la estructura de las “Jornadas de arte”, que pondría en práctica en años siguientes con niños⁴.

Esta etapa concluyó con la realización de la exposición “Apocalipsis 21: paisajes de resistencia y esperanza”, que fue presentada en la Universidad Iberoamericana en 2012 y luego trasladada a la sede de la misma casa de estudios en la ciudad de Torreón⁵. La referencia a la revelación como sentido verdadero del último libro de la Biblia es clara. A esta se le agrega la búsqueda de la experiencia estética y espiritual como una sola dinámica. Así, la dimensión religiosa aparecía nuevamente como integradora de la esperanza de los pueblos latinoamericanos. Ante una realidad con tantas desigualdades, brechas profundas

4 Las “Jornadas de arte” fueron actividades que JFN condujo en sus últimos años. Estaban dirigidas a niños y niñas de distintas comunidades, a quienes se les proponía pintar en ambientes de libertad, con un trasfondo espiritual y transformador. Una experiencia similar, pero dirigida a adultos y con tonos un tanto más académicos, fueron los cursos de “Arte y Espiritualidad”, organizados por el Centro de Espiritualidad Ignaciana. Estas actividades se concretaron en exposiciones en la Parroquia de Fátima (Lima) entre 2015 y 2016.

5 José Francisco Navarro dio interesantes detalles de la exposición en un video de la Universidad Iberoamericana, disponible en: <<https://www.youtube.com/watch?v=dY-tAonQats&feature=plcp>>
Asimismo, un amplio conjunto de fotografías de la muestra presentada tanto en México como en Lima está disponible en: <<https://www.flickr.com/photos/12554006@N03/sets/72157631655543948/>>

como ríos, JFN retrata paisajes de revelación, que nos hablan de la posibilidad de encontrar a Dios en lo cotidiano.

Ya de regreso en Lima, José Francisco Navarro presentó una versión de la misma exposición en la galería de arte temporal del museo Pedro de Osma (agosto-setiembre de 2013). Las dinámicas de la integración estaban bastante delineadas en esta etapa de su vida. Esto podía notarse en el diálogo entre los cuadros y los fragmentos de obras literarias, así como en la dimensión radicalmente esperanzadora de lo religioso que envolvía la propuesta de “Apocalipsis 21”. Hay un óleo que fue recorriendo las distintas exposiciones que se han resumido aquí.



Pachachaca (Puente sobre el mundo)

Óleo sobre lienzo acompañado del siguiente fragmento de *Los ríos profundos*: “¡Como tú, río Pachachaca! ¡Hermoso caballo de crin brillante, indetenible y permanente...”

El cuadro muestra, en primer lugar, la influencia que tuvo la obra de José María Arguedas en el arte de JFN, en especial *Los ríos profundos*. Hay, asimismo, dos poderosos símbolos en el óleo: el río y el puente. El primero de ellos trae el recuerdo de la vida misma, como en aquella metáfora de Jorge Manrique, pero para la cultura andina el río es mucho más que la vida; es un ser vivo, dueño de una poderosa capacidad para transformarse y transformarnos. Su labor es de limpieza, de purificación, de agresiva renovación (*yamar mayu*). No en vano Arguedas otorgó igual protagonismo al río y al niño Ernesto en su novela. Fue Westphalen (2004), en un magnífico homenaje poético al narrador peruano, quien plasmó las capacidades metafóricas del símbolo en la obra arguediana: “cometa variopinta”, “cacatúa estirada” (198), “larga serpiente de fuego” (201) y “pez de escamas de plata” (202) son algunos de los rostros del río que presenta el poeta.

El otro símbolo es el puente, el de la unificación, encarnada por Arguedas. En el cuadro de JFN, el río es la frontera entre dos mundos claramente separados. Sin embargo, los colores de uno y otro lado no dicen lo mismo. Quizás, las dos riberas no son tan distintas. Y, en el centro mismo, se ubica el puente, como símbolo de resistencia y esperanza del diálogo, del encuentro. No solamente este óleo sino la vida y obra de Navarro parecen decirnos que el río no es un muro, sino el medio para la renovación, para la transformación sobre la cual hay que tender los puentes. La integración que operó en su labor académica, artística y espiritual confirma que no estamos llamados a ser seres escindidos.

Conclusiones

A lo largo de este ensayo, se ha intentado hacer un repaso de la trayectoria artística y académica de José Francisco Navarro desde una perspectiva de integración con su labor espiritual como sacerdote jesuita. En un primer momento, se revisó su trabajo académico a través del estudio de la literatura, que plasmó en una investigación doctoral sobre la poesía de Adélia Prado. Ya desde ese momento, encontró en la mística el puente que unía lo religioso con lo literario. En segundo lugar, se hizo un recuento de la labor artística de JFN a través de sus

exposiciones pictóricas. De ellas se ha resaltado la unión conseguida entre la literatura, la pintura y la espiritualidad.

Como testimonio de la trayectoria vital aquí delineada, nos quedan valiosos elementos. Uno de ellos es la obra de Adélia Prado traducida al castellano prácticamente en su totalidad, así como un riguroso estudio de ella desde la perspectiva de la mística. Por otro lado, quedan las pinturas del artista, expuestas en diversos espacios y ocasiones, como se ha visto. Esta obra creativa espera mayor difusión, estudio y valoración. Pero por encima de estos elementos, sobrevuela una espiritualidad abarcadora, un encuentro inminente con Dios. Resta, además, el ejemplo de José Francisco Navarro como una evidencia de que el arte es un camino para la integración y la liberación del ser humano, de que el sentido profundo de las humanidades se halla en el salir al encuentro del otro.

Referencias bibliográficas

Arguedas, José María

2001 *El zorro de arriba y el zorro de abajo*. Lima: Horizonte.

Loyola, Ignacio de

s/f *Libro de los Ejercicios espirituales*. Disponible en: <<http://www.cpalsj.org/wp-content/uploads/2013/04/IgnacioDeLoyolaEjerciciosEspirituales.pdf>>

Navarro, José Francisco

2009 *La mística de cada día. Poesía de Adélia Prado*. Lima: Fondo Editorial de la Universidad Antonio Ruiz de Montoya, Embajada de Brasil en Perú.

Paz, Octavio

1972 *El arco y la lira. El poema. La revelación poética. Poesía e historia*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.

Prado, Adélia

2000 *Bagaje*. Traducción de José Francisco Navarro. México D.F.:
Universidad Iberoamericana, Praxis.

Prado, Adélia

2009 *Bagaje*. Traducción de José Francisco Navarro. Lima: Fondo
Editorial de la Universidad Antonio Ruiz de Montoya, Em-
bajada de Brasil en Perú.

Ricoeur, Paul

2006 *Teoría de la interpretación. Discurso y excedente de sentido*. Traduc-
ción de Graciela Monges. México D. F.: Siglo XXI, Universi-
dad Iberoamericana.

Westphalen, Emilio Adolfo

2004 *Poesía completa y ensayos escogidos*. Marco Martos (ed.). Lima:
Pontificia Universidad Católica del Perú.



Mariano de Rivero y un diálogo tecnológico con el mundo andino

Miguel Rosas Buendía
Brown University

“Los gastos que hay que hacer son casi ninguno, y Ud. bien sabe que para formar instituciones de esta clase [científicas, educativas e industriales] es preciso poner las bases en el momento, pues si se consulta la opinión de cada uno, habrá muchos pareceres y nunca se hará nada”.

Mariano de Rivero al Ministro del Interior

Resumen

El propósito de este ensayo es presentar de manera panorámica la trayectoria y obra del científico y anticuario peruano Mariano de Rivero y Ustáriz (1798-1857). Mediante un repaso de su contexto formativo, de sus paradigmas académicos y de su labor burocrática, se intenta elaborar un marco analítico a través del cual identificar la actualidad de su multidisciplinaria obra para el Perú contemporáneo.

Palabras clave: minería, anticuarianismo, republicanism, tecnología.

Abstract

This paper presents broadly the trajectory and work of the Peruvian scientist and antiquarian Mariano de Rivero (1798-1857). Through the analysis of his enlightening environment, academic frameworks, and governmental tenure, this study attempts to build a scholarly basis to approach his multidisciplinary work as a window to current affairs in Peru.

Keywords: mining, antiquarianism, republicanism, technology

El escándalo político del caso Lava Jato y la corrupción alrededor de la transnacional brasilera Odebrecht generaron, a inicios de año, un interesante debate en periódicos locales acerca del rol de la tecnocracia que controla las entidades claves del Estado peruano. Así, mientras que unos pedían más tecnocracia y responsabilizaban la corrupción partidaria brasileña como el origen de la corrupción peruana, otros proponían que nuestra tecnocracia había creado un vínculo mercantilista con el Estado. Pese a las discrepancias, había una coincidencia: la sistémica corrupción podría combatirse institucionalmente con mayor eficacia si los agentes políticos no fuesen tan débiles¹. Sobre este asunto, en un artículo académico, Alberto Vergara y Daniel Encinas (2016: 164) sostienen que la sorprendente estabilidad de la burocracia y la tecnocracia neoliberales no partidarias en el Perú se debe no a alguna extraordinaria capacidad suya, sino a la precariedad de la clase política, la baja institucionalidad y la fragmentación de la sociedad civil.

En medio de este debate, nos llegó otro huaico, esta vez literal: el Niño Costero develó la fragilidad material de nuestra fragmentada sociedad constituida sin instituciones fuertes. A quienes se dedican a la historia y la cultura del Perú decimonónico, las variantes mencionadas por Vergara y Encinas suenan a moneda común. La débil institucionalidad, especialmente, tiene raíces profundas en la etapa formativa de nuestra República. Por ello, Carmen McEvoy —destacada historiadora del Perú decimonónico— publicó en *El Comercio* un sentido y patriótico artículo tras el desastre de las inundaciones, en el cual proponía que el proyecto de reconstrucción material debía ir de la mano con una “visión de país”. De lo contrario, el Perú seguiría siendo el país de los “anteproyectos constantes”, “[u]na república de hombres visionarios que se ven constantemente desbordados por la coyuntura”. Aunque optimista, como todos debemos serlo respecto del Perú, la advertencia de McEvoy hacía referencia a un fantasma que recorre nuestra historia republicana: la aceptación del fracaso y la consiguiente nostalgia por los proyectos. Es, al fin y al cabo, el relato que emerge de muchos hechos

1 Para artículos sobre este debate, ver: Bullard (2017), De Althaus (2017), Manrique (2017), Meléndez (2017), Tanaka (2017) y Vivas (2017).

ya consumados de nuestra historia. Sin embargo, quiero agregar, es también el relato que muchos republicanos de buen corazón eligieron adoptar y que otros no supieron confrontar habiendo tenido algunas herramientas para hacerlo. El fracaso y la nostalgia, reconozcámoslo, son a veces discursos que elegimos aceptar².

Este ensayo presenta, de manera general y preliminar, la trayectoria, obra y relevancia del científico y anticuario Mariano de Rivero y Ustáriz (1798-1857). El lector se preguntará con razón, entonces, por qué empezar este texto haciendo referencia al debate sobre la tecnocracia, la débil institucionalidad y la nostalgia republicana por los proyectos fallidos. La respuesta es sencilla e ilustrativa: aunque hombre de ciencia en rigor, Mariano de Rivero puede también ser leído hoy como el primer tecnócrata de la República. Así, rescatarlo del olvido nos proveería de un modelo inspirador para la tecnocracia que hoy carece de una “visión de país”. En otras palabras, su trayectoria puede convertirse en un precedente que enriquezca el debate actual y que nos recuerde que lineamientos tecnocráticos y visión política no deben entenderse como nociones irreconciliables³. Rivero fue un burócrata altamente técnico que acumuló algunos logros y muchos fracasos, pero nunca se rindió: su visión integral del Perú se manifestó en la escritura y completó sus proyectos pese a que la coyuntura también lo desbordó. El estudio de su producción intelectual muestra que ciencias y humanidades no eran pensadas en oposición o siquiera con distancia, sino de forma complementaria. De su mutuo diálogo,

2 Respecto del fracaso y la nostalgia, es llamativa una lectura de Carlos Meléndez (2017) en torno del caso Odebrecht. Meléndez sostiene que, para el peruano promedio, la indignación ante la corrupción se produce y se enuncia, pero no adquiere forma política: “Somos una suerte de perdedores profesionales de la política, hemos normalizado la decepción”.

3 Es ciertamente discutible el uso del término tecnocracia para inicios del siglo XIX, aunque no un simple anacronismo. La racionalidad técnica, la afiliación a instituciones de índole global, la búsqueda de eficiencia productiva y la adscripción al pensamiento liberal sin una necesaria afiliación partidaria son características que definen a los tecnócratas de hoy. A grosso modo, son también las coordenadas que definieron la labor burocrática de Rivero como Director de Minería y Prefecto de Junín.

proviene lo que Rivero consideraba un requisito indispensable para la institucionalización de la República: la creación de un relato que, hallando lo inmutable en lo transitorio, rearticule en el lenguaje los fragmentos de la realidad peruana.

Élites regionales y proyección política

La biografía de Mariano de Rivero y su prestigiosa formación académica estuvieron ligadas a un fenómeno que es actualmente una grave carencia en el Perú: las élites regionales y su proyección política. Durante la época colonial, la familia Rivero de Arequipa, no fue ajena a los desbalances de poder generados desde Lima y a la consiguiente necesidad de articular demandas que los corrigieran. Un caso ilustrativo fue el de Mariano de Rivero y Beasoain, diputado por Arequipa en las Cortes de Cádiz y primo de nuestro protagonista. El diputado Rivero, en una de sus intervenciones de 1813, pidió la separación de Arequipa de la Audiencia de Lima a fin de anexarla a la de Cusco, “la antigua capital del vastísimo Perú” (Rivero y Beasoain, 1974: 571). Este pedido manifestaba la secular desconexión entre Lima y el sur andino, más ligado al Alto Perú e incluso a la región del Río de la Plata (Fisher, 1977: 112-113). Precisamente, el padre de nuestro protagonista, Antonio de Rivero y Aranibar, ejercía como Subdelegado de Tacna en 1813 durante la insurgencia independentista liderada por los hermanos Enrique y Juan Francisco Paillardelli, quienes la organizaron en conexión con las fuerzas patriotas del Río de la Plata asentadas en el Alto Perú. Según el expediente del proceso seguido a Antonio de Rivero, no se lo condenó por sedición, pero sí se lo destituyó alegando su responsabilidad política por no reprimir ante las evidencias la inminente insurgencia y por su sospechosa amistad con los Paillardelli (*Expediente* 1813).

La complicidad de Antonio de Rivero con la Revolución de Tacna de 1813, así como las intervenciones del diputado Rivero en Cádiz, son referentes que sustentan por qué Mariano de Rivero puede ser considerado un subproducto de la proyección política de la élite regional

en el tránsito de la Colonia a la República⁴. En efecto, súbdito aún de la Monarquía española, un Rivero de 12 años en 1810 fue enviado a completar su educación escolar a Inglaterra, el histórico rival peninsular. Para su padre, el niño arequipeño, cuyas aptitudes sobrepasaban la oferta educativa local, debía continuar su formación bajo un espíritu de libre comercio, liberalismo político y conocimiento científico. Rivero estudió primero en la *Academic Institution* de Highgate, el entonces pintoresco (hoy más exclusivo) barrio de Londres, a cargo del matemático Daniel Dowling. La formación en ciencias naturales y el entrenamiento en el análisis químico tenían un rol central en esta institución (Dowling, 1818: 2-5). Tras su experiencia inglesa, pasó a Francia en 1817 para estudiar formalmente en la *École royale des mines de Paris* y libremente en el *Muséum d'Histoire naturelle*⁵. Tras completar su formación académica, hizo viajes de exploración científica y técnica, y defendió su primer trabajo ante la *Académie des Sciences* el 8 de octubre de 1821 (Alcalde Mongrut 15-16). Los editores de su primera publicación anotaron a pie de página: “On n’apprendra pas sans intérêt que M. Mariano de Rivero est du Pérou” [No veremos sin interés que Mariano de Rivero es de Perú] (Rivero, 1821: 207). La referencia nacional no es gratuita. Las guerras de Independencia llevaban once años y repúblicas como la Gran Colombia ya habían sido formalmente establecidas.

La biografía de Rivero, precisamente, se entrelazará con el nacimiento de las repúblicas sudamericanas. A inicios de 1820, Simón

-
- 4 Vale la pena subrayar la actualidad ilustrativa de este aspecto de la biografía familiar de Mariano de Rivero. Alberto Vergara, en su libro *La Danza hostil. Poderes subnacionales y estado central en Bolivia y Perú (1952-2012)*, ha estudiado las consecuencias de la ausencia de élites políticas regionales. Su estudio abarca un arco temporal de casi 60 años y propone que gobiernos como el militar de Juan Velasco Alvarado y el de Alberto Fujimori –aunque apuntando a rivales diferentes– tuvieron un ánimo centralista que fue debilitando a las élites políticas regionales. Sin éstas, se hace más difícil la creación de proyectos de desarrollo integradores y democráticos.
- 5 Rivero fue admitido en la *École des mines de Paris* el 28 de agosto de 1818 y egresó el 23 de mayo de 1820 tal como consta en las actas de dicha institución. Es calificado como “jeune espagnol” (I, 268) al ingresar y al egresar se remarca que va a “retourner au Pérou sa patrie” (II, 36).

Bolívar, entonces presidente de la recién fundada Gran Colombia y aún en guerra, comisionó a su vicepresidente Francisco Antonio Zea como “Enviado Extraordinario y Ministro Plenipotenciario” en Europa. Entre otras, una de las instrucciones dadas a Zea era la de reclutar profesionales. Por ello, el 1 de mayo de 1822, envió cartas oficiales a los administradores del *Muséum d’Histoire naturelle* y al Secretario de la *Académie des sciences*, el naturalista Georges Cuvier, quien fue profesor de Rivero. Con estos avales, Zea contrató al joven peruano como jefe de una misión científica que, entre otros objetivos, debía fundar una Escuela de Minas y un Museo de Historia Natural que replicasen las instituciones francesas (Rodríguez Prada, 2003: 250-252). La biografía científica, ideológica y patriota de Zea explica por qué vio en Rivero la persona idónea incluso antes de enviar sus cartas oficiales⁶: miembro de una élite regional, Zea había sido desterrado a Cádiz en 1785 por supuestas actividades insurgentes y, en el exilio, había cultivado una carrera científica y un espíritu de libre comercio que luego lo volcarían hacia la Independencia (Soto Arango, 2000: 110-155). Rivero, para Zea, ostentaba no sólo las credenciales científicas y técnicas superlativas, sino el tipo de espíritu patriota cuya aura emanaba de la proyección política regional. Puede decirse que, con la contratación de Rivero en París en 1822, el espíritu regionalista y liberal de su padre Antonio de Rivero cerraba un círculo perfecto: su hijo había sido contratado para dirigir las instituciones que, como le escribiría Alexander von Humboldt a Bolívar para encomendarle la protección de la misión, harían de las riquezas del país una “utilité publique” (Humboldt, 1822).

El paradigma administrativo y un primer encuentro con los Andes

Las paradigmas y principios que influyeron en Mariano de Rivero fueron variados. Desde el punto de vista técnico y administrativo, fue central su

6 Un documento confirma que Rivero y Zea habían acordado un trato antes de que éste enviara las cartas oficiales. El 10 de abril de 1822, Rivero envía a Zea una carta-recibo desde Londres para pedirle dinero y además le explica en qué ha gastado el que ya había recibido (Rivero 1822a).

formación profesional en la *École des mines* de París. Esta institución era el foco de irradiación del “*Esprit Mines*”, la forma de pensar de los ingenieros de minas. El “*Esprit Mines*” no restringía al ingeniero al ambiente académico ligado a las ciencias y la matemática. La conciencia industrial y la capacidad administrativa, orientadas tanto al ámbito público como al privado, eran componentes fundamentales de la identidad profesional (Garçon, 2004: 24; Thépot, 1998: 218-219). Además, para el “*Esprit Mines*”, la minería era una actividad social y no individual, pues suponía la reunión de múltiples fuerzas que debían armonizarse en aras del bien público (Garçon, 2004: 37). Finalmente, aunque con un patente perfil científico ligado a la prestigiosa *Académie des Sciences*, la *École des mines* inculcaba también a sus estudiantes la misión de difundir las técnicas más eficaces a fin de elevar la productividad no sólo de la minería sino de todas las industrias (Thépot, 1998: 339).

Tras casi tres años en la Gran Colombia como Director de Minería y del Museo Nacional, Rivero retornó al Perú en enero de 1826 y fue nombrado el 2 de marzo “Director de Minería, Agricultura, Instrucción Pública y Museo”. Nadie, en el recién conformado Estado peruano, ostentaba sus credenciales académicas y profesionales. Los varios proyectos que presentó en un lapso de tan sólo dos días tras haber sido nombrado atestiguan su ímpetu y su temprana visión integral⁷. Su perfil técnico y administrativo —análogo a las prioridades de la hoy tecnocracia— guió gran parte de su desempeño durante su primera etapa como burócrata. La preocupación por la eficiencia se manifestó en las varias batallas burocráticas que emprendió tras informarse e interpretar los problemas y las necesidades del ramo minero, ámbito al que dedicó la mayor atención entre sus responsabilidades. Como han señalado varios historiadores, la minería peruana de fines del XVIII e inicios del XIX se caracterizaba por un círculo vicioso que la hacía

7 Estos planes se hallan depositados en el Archivo General de la Nación. Entre ellos están: “Plan para un Museo de Historia Natural” (1826a), “Plan General de Estudios [de Instrucción Pública]” (1826b), “Plan para una Sociedad Fomentadora Peruana” (1826c), “Proyecto para una Dirección general de Minas (1826d), “Plan para una Escuela de Minas” (1826e) y el “Proyecto de un Ateneo Peruano” (1826f).

una práctica rentista⁸. Entre las varias fallas, Rivero se concentró en tres: primero, el sistema de aviadores o prestamistas, que con intereses usureros impedía la capitalización del minero; segundo, la presencia de *rescatiris*, compradores de las pastas de plata, quienes debido a su condición informal favorecían el contrabando; y tercero, la escasez de moneda, lo que estimulaba el pago a los operarios con mineral e impedía la profesionalización del rubro⁹.

Rivero intentó resolver todos estos problemas tanto en el frente burocrático como en el político. Aunque su trabajo fue visto con cierto agrado por el Gobierno y sobre todo entre los mineros, el siempre inestable apoyo oficial se acabó hacia diciembre de 1827. En líneas generales, se produjo un fuerte enfrentamiento entre su firme convicción de reforma y el conservadurismo de agentes políticos cercanos al rentista capital comercial y el poder político conservador. Los problemas escalaron de manera tal que, el 31 de marzo de 1828, Rivero escribió a Hacienda y pidió se comunicase al Presidente José de La Mar que había “observado con sentimiento” que se hubiera omitido el cargo de Director de Minería de la lista de funcionarios que debían jurar ante la nueva Constitución. Presumiendo que era un descuido, pidió se rectificara “pues no quiero que mis sucesores digan que por este decreto se les ha privado de una distinción digna de tan útil empleo” (1828a). La Dirección sería suprimida el 9 de junio de 1829 tras un golpe de estado conservador. Fue el fin del “sueño tecnocrático” para Mariano

8 Para el periodo colonial, ver Molina Martínez (1986) y Fisher (1977). Para el republicano, ver Deustua (1986) y Contreras (1987).

9 El texto que concentra mejor sus ideas es: “Proyecto para la mejora de la minería y aumento de rentas nacionales” (1857, II, 228-250), dirigido al Ministro de Hacienda, leído en parte en el Congreso y publicado el 14 de marzo de 1829. En el Archivo General de la Nación, pueden consultarse decenas de oficios donde Rivero aborda los problemas del rubro. En el Archivo colonial: Tribunal de Minería. T-M RE1, cajas 48 y 49. En el Archivo republicano: “Ministerio de Hacienda. Dirección General de Minería. 1826”, O.L. 145. Caja 49. Documentos 826-845; “Ministerio de Hacienda. Dirección General de Minería. Año 1827”, O.L. 164. Caja 73. Documentos 1347 a 1381; “Ministerio de Hacienda. Dirección General de Minería. Año 1828”, O. L. 175. Caja 97. Documentos 693-746; y “Ministerio de Hacienda. Dirección General de Minería. Año 1829”, O.L. 186. Caja s/n. Documentos 525-577.

de Rivero. El “Esprit Mines” parecía no tener lugar en la joven República. Este final anunciado, no obstante, estimuló su pensamiento crítico sobre el Perú, el cual venía gestándose desde sus primeros viajes y escritos como Director de Minería.

El segundo encuentro con los Andes y la emergencia del relato tecnológico

En un oficio del 7 de junio de 1826, Rivero pidió a Hacienda, por tercera vez, que se aprobasen los planes que había enviado. Adicionalmente, adjuntó unos dibujos para guiar la elección de los uniformes del Director, Subdirector y demás trabajadores de la Dirección de Minería. Presentó dos opciones: los uniformes que se usaron en el extinto Tribunal de Minería de la época colonial, y los que “actualmente se usan en Francia, al que me parece debe darse la preferencia por ser más adecuado, más sencillo, y más análogo a nuestro feliz sistema de Gobierno” (1826h, énfasis mío). Este sistema no era sino el republicano. El republicanismo operó como el marco ideológico a través del cual Rivero hizo fluir sus paradigmas intelectuales y su experiencia de campo. Tanto para la América anglosajona como para la hispana, el republicanismo fue una ideología que, primero, impulsó y luego asentó las revoluciones. Luego, se reorientó a fin de asegurar la difusión y el mantenimiento de valores como la libertad, el orden y la virtud. Así entendido, el republicanismo pasa a ser un fenómeno fluido y siempre en definición (Kasson, 1976: vii-ix; McEvoy, 2013: 17-20). En el caso de la América hispana, no obstante, esta ideología sufrió reveses inmediatos. La mayoría de los primeros republicanos se debatió muy rápido entre la exultante utopía del republicanismo regenerador y una inesperada nostalgia producida por las serias dificultades organizativas de los gobiernos. Tras las encarnizadas luchas internas de corte caudillista, el programa de la Ilustración que sustentaba la Independencia, propone Rafael Rojas (2009: 23), comenzó a producir reflujos, los cuales no eran sino generadores de frustración¹⁰.

10 Rojas cita una de las últimas cartas de Bolívar, dirigida al general venezolano Rafael Urdaneta en octubre de 1830: “La posteridad no vio jamás un cuadro tan espanto-

Rivero percibió la dinámica entre la utopía y la nostalgia gracias a su experiencia burocrática en la Gran Colombia y el Perú, donde el proyecto republicano era amenazado por los enfrentamientos entre caudillos, las presiones del capital patrimonial y rentista, entre otros motivos. La promesa de la República, entonces, planteó un problema de fondo para los más agudos de sus defensores: ¿cómo vincular satisfactoriamente la temporalidad republicana con una comunidad de individuos donde, más allá de las coyunturales discrepancias políticas, había un hondo divorcio entre el territorio de la nación, sus diversos componentes (naturales y humanos) y la representación de ellos? Esta fue la preocupación central que emergió en Rivero tras su encuentro con los Andes y de ella brotó el núcleo de su aproximación intelectual. Echando mano de todos sus conocimientos y a través de diferentes objetos de estudio, desarrolló con diferentes énfasis y matices una amplia lectura del Perú que conoció. Este proceso constituye el segundo encuentro con los Andes, paralelo al primero y no posterior.

En conjunto, sus memorias sobre minas manifestarán primero esta preocupación. Un primer aspecto a considerar son las novedosas premisas epistemológicas con las cuales Rivero se aproximó a los Andes en tanto territorio: las premisas de la emergente ciencia geológica. Rachel Laudan señala que, aunque fue un proceso largo, la geología irrumpió con claridad cuando el alemán Abraham Gottlob Werner (1749-1817) propuso a fines del siglo XVIII la noción de “formación”. Esta se definía como el conjunto de rocas agrupadas en el mismo periodo y se conceptualizaba como “unique, historical entities, not as natural kinds” (Laudan, 1987: 95). A través de esta noción, Werner introdujo una variante nunca antes pensada para las rocas: “the discovery of time” (Ibíd.: 71). Las ideas de Werner se expandieron por toda Europa. Profesor en la Escuela de Minas de Freiberg, Werner tuvo como estudiantes a Alexander von Humboldt, en cuyos trabajos sobre América se refleja dicha influencia, y a André Brochant de Villiers, profesor de geología en la École des mines de Paris. Otros profesores parisinos,

so como el que ofrece la América, más para el futuro que para el presente. Porque ¿dónde ha imaginado nadie que un mundo entero cayera en frenesí y devorase su propia raza como antropófagos?” (Rojas, 2009: 359).

como Alexander Brongniart y Georges Cuvier, también trabajaron en la senda del geólogo alemán. Todos ellos fueron profesores de Rivero y produjeron sendas teorías, discrepantes y hasta contradictorias. Esta variada exposición académica le permitió interiorizar adecuadamente una lección básica sobre la reflexión geológica: todo territorio contiene una acumulación de rastros temporales en sus rocas que permite contar no una sino varias historias. La pregunta que emergerá a un nivel abstracto será entonces: ¿cuál historia contar, qué enfatizar, a fin de crear una nueva imagen del territorio peruano?

Los aspectos geológicos de las memorias mineras de Rivero se presentan unas veces bastante científicos en su enunciación y otras muy orientados a contribuir con la explotación de los yacimientos. Ambos rasgos —que en general dominan— son pertinentes dada su formación científica y su función como Director de Minería. Sin embargo, sus escritos también dejan entrever una imagen del territorio en la que su riqueza se manifiesta en escenarios de fuerzas contradictorias: la abundancia va acompañada de carencia. En su primer texto minero, “Memoria sobre el rico mineral de Pasco” de inicios de 1828, el lenguaje de la geología permite describir el origen de las montañas, la composición del subsuelo, los tipos de formaciones rocosas y la forma de riqueza de las vetas. Sin embargo, es ese mismo lenguaje el que sirve para explicar la aridez vital que domina el Cerro de Pasco y las razones que hacen tan difícil toda forma de vida ahí. Esta imagen de riqueza metálica y melancolía vital variará en un corto lapso. En su segundo texto minero, Rivero busca un lenguaje más próximo al diario de viaje y lo titula *Visita a las minas del departamento de Puno en el año 1826*, publicado a mediados de 1828. Aunque principalmente técnico, emerge una mirada donde la misma formación geológica descrita en el Cerro convive con expresiones de vitalidad:

El camino que conduce a la ciudad de Puno es algo incómodo por las subidas, y por no presentar otra perspectiva que cerros desnudos de vegetación, cubiertos algunos de nieve perpetua, y otros que parecen haber sufrido los efectos de fuegos subterráneos; pero en medio de la aridez, tristeza y respeto que infunden, causa no sé

qué placer el ver manadas de camellos peruanos y de vicuñas que silban y escalan los encumbrados cerros con una precipitación y ligereza increíbles. (Rivero, 1857: II, 2)

El “no sé qué” expresa una constatación nuclear: la adaptación de los camélidos peruanos al territorio agreste es expresión de la inteligencia de la naturaleza. La articulación entre animal y territorio, entonces, es la manifestación de un equilibrio natural andino donde la ‘ligereza increíble’ convive con el ‘fuego subterráneo’. Así, al territorio minero peruano ya no sólo lo define la abundancia de plata: su articulación natural de fuerzas contrarias ha recibido un nuevo énfasis. En otros pasajes de textos mineros, así como en textos sobre otros recursos como la papa, Rivero dará espacio a esta lectura sobre el territorio.

La atención a la articulación andina entre los reinos de la naturaleza dará pie a la pregunta por la articulación entre ese territorio y el hombre que lo habita. Siempre desde la minería, el punto inicial de esta reflexión fue la evaluación del estado del ramo a inicios de la República: la guerra había destruido casi todo, la productividad era muy baja, el gremio era moralmente deplorable, la usura dominaba las transacciones y los indígenas eran maltratados. Todo hablaba de fracaso. Los ciudadanos libres de la joven República parecían una mera continuación de los súbditos de la Colonia. El camino hacia la nostalgia, podríamos decir, estaba allí, listo para tomarse. La promesa de la República de hombres libres, sin embargo, era más fuerte en Rivero. Su formación bajo el “Esprit Mines” y particularmente la influencia de Humboldt le habían enseñado que la minería era más que una actividad extractiva o una fuente de riqueza. Humboldt, por ejemplo, veía la minería como expresión de la lucha universal entre el hombre y las fuerzas de la naturaleza (Dettelbach, 2012: 203). En su *Ensayo político sobre la Nueva España* de 1811, había propuesto que el estado de las minas americanas manifestaba un agudo desentendimiento entre territorio y civilización. Las minas del Perú, por su ubicación en la alta cordillera, expresaban con aún mayor dramatismo la accidentada búsqueda de articulación entre civilización y territorio, entre hombre y dominio, entre cultura y naturaleza (Humboldt, 1985 [1811]: 25-27).

El discurso republicano anti-hispánico de la época explica la aversión de Rivero a la minería practicada en los Andes antes de la Independencia. Esta aversión, sin embargo, no debe dar a entender que haya optado por el ‘borrón y cuenta nueva’: trabajará bajo el mandato de rearticular el territorio y la población mineros para la República. El punto de partida provendrá de una constatación de índole económica, escenario lógico dado su cargo burocrático. En la memoria sobre las minas de Puno, Rivero escribe: “Además de las minas referidas, hay muchísimas minas que están abandonadas, por falta de gente y recursos” (1857: II, 4). No pudiéndolas borrar del territorio, la constante visión de estas minas abandonadas planteará dos preguntas: ¿qué ha quedado del modelo que las creó? y ¿qué hacer con sus restos? Siempre dentro del ánimo republicano, la mina abandonada será el componente del desarticulado mundo andino que le demandará aproximarse al territorio y a la gente más allá de la tentación nostálgica de ver únicamente escombros o degradación moral. En la memoria sobre el Cerro, ya manifestaba: “Verdad es que la falta de cumplimientos en las contrataciones con los mineros, y los vicios que se les atribuyen, inspiran una desconfianza para los habilitadores [de préstamos]; pero se debe reflexionar también que la educación que han recibido anteriormente ha sido defectuosa, y que el Gobierno bueno es el que hace buenos a los habitantes de una nación” (Rivero, 1857: I, 222). La realidad material y social de las minas, pues, era una dimensión integral de la República y no sólo una simple actividad económica dirigida hacia la recaudación fiscal. Esta visión, es necesario destacarlo, encarna un complejo discurso político y no sólo ‘tecnocracia’.

Esta dimensión de su segundo encuentro con los Andes hará a Rivero consciente de la necesidad de un relato más poderoso. En efecto, sus viajes andinos le plantearon otro problema: ¿cómo fomentar una dimensión de reconocimiento entre el mundo blanco criollo y la gran masa indígena en condiciones de igualdad política y virtudes republicanas? La escritura anticuaria sobre el mundo andino le brindará un campo disciplinar para este proyecto que cristalizará en la publicación

de *Antigüedades peruanas* en 1851¹¹. Los fundamentos epistemológicos de este libro son varios. Sara Castro-Klarén sostiene que Rivero tenía que enfrentar una *episteme* poderosa que la representación sobre el Perú había heredado del siglo XVIII: la división entre cultura y naturaleza. En la senda de Garcilaso, pero de manera aún más sobrecogedora, Rivero habría intentado reunir lo que la Conquista había separado. Así, las ruinas “constitute the new lexicon that names the archeo-space of the nation” (2011: 290). Esta aguda lectura de Castro-Klarén inserta a Rivero en una productiva discusión sobre los orígenes de la arqueología peruana y sobre el rol de esta en la construcción de una identidad nacional.

Quisiera proponer otro marco para evaluar la empresa de *Antigüedades peruanas*. La mirada conjunta sobre la cultura y la naturaleza era una premisa que había llegado a Rivero a través de la geología de Werner, del “Esprit Mines” y de Humboldt. A esta premisa de filiación científica, se sumó otro de sus paradigmas seminales: el pensamiento tecnológico. La tecnología como ciencia apareció en Alemania en el último tercio del siglo XVIII a través de Johannes Beckman, quien la definió como una ciencia que abordaba las operaciones técnicas de las artes y oficios como un discurso de tipo científico (Guillermé y Sebestik, 2004:52). Esta idea básica se expandió hacia Francia y recaló en la formación minera. Como lo ha estudiado Anne-Françoise Garçon (2012: 87), el “Esprit Mines” convivió con un “Esprit d’industrie”, para el cual ciencia, técnica y práctica nunca estaban separados. Así, la tecnología fue redefinida como una ciencia de las artes industriales (Garçon, 2004: 154-155) y el ingeniero de minas como un hombre detrás de un proyecto que daba origen a los objetos. (Garçon, 2014: 39). En consecuencia, para el pensamiento tecnológico del “Esprit d’industrie”, lo esencial a la capacidad técnica o inventiva humana no era la

11 Una primera versión apareció en Lima en 1841. La segunda versión de 1851 se publicó en Viena y contó con el apoyo de Johann Jakob von Tschudi, médico y naturalista suizo que viajó por los Andes peruanos en la década de 1830. Su aporte, aunque un poco en discusión, parece haberse restringido a los capítulos sobre la lengua quechua y sobre los cráneos y momias, además de la edición del atlas (Alaperrine-Bouyer, 1999).

acción de crear el objeto, sino *la creación de un relato* a través del cual el objeto se imaginaba, se volvía comunicable y se manifestaba repetible para el bien común (Garçon, 2012: 70-80).

El pensamiento tecnológico impregnó la mente del joven Rivero. Éste lo reinventaría en su encuentro transatlántico con la escritura anticuaria y los restos arqueológicos. Su primer escrito anticuario manifiesta ya el eje epistemológico que guiará el argumento central de *Antigüedades peruanas*. Publicado en 1827, afirmaba: “Mas todos los escritores han consagrado sus plumas a pintarnos con colores exagerados su grandeza y magnanimidad [de los Incas]; no habiendo querido ninguno tomarse el trabajo de describir el grado de civilización a que habían llegado por las artes y las ciencias, objeto de grande interés para los conocimientos humanos” (Rivero y Ustáriz, 1857: I, 173). Marcar distancia de los relatos que privilegian la historia política y cívica de los Incas no es expresión de una mente eurocéntrica ni sujeta al industrialismo capitalista. Rivero se formó en un contexto que entendía las ciencias, artes y oficios como expresiones del bien público. Así, en tanto ‘tecnólogo’, sintió la urgencia de crear un relato para comunicar esa dimensión del mundo andino prehispánico. Su convicción era la siguiente: concentrarse en dicha dimensión y no en la política evitaba crear un relato cuyo final fuese el fracaso y, más bien, rescataba una dimensión cuyos logros eran legibles y concomitantes con el presente republicano. La dimensión de reconocimiento entre el mundo criollo que regía el país y la gran masa indígena que lo poblaba emergería de esa constatación: la capacidad de invención para el bien común era facultad y tarea de todos sin distinción. Aunque el territorio, la organización política y la realidad social hayan pasado y pasen por cambios drásticos, las fuerzas de articulación entre ellos eran una poderosa constante: la facultad inventiva era algo inmutable en lo transitorio. *Antigüedades peruanas* creará un relato desde esa convicción.

Conclusión

Recientemente, se han planteado modelos críticos para reinsertar a Humboldt en debates contemporáneos. En concreto, se destaca que su

pensamiento —anterior a la especialización de las disciplinas— ayudaría hoy a superar la escisión entre naturaleza (ciencias naturales) y cultura (ciencias humanas) e integrarlas en una sola *episteme* (Ette, 2016: 39-40). Asimismo, se señala que, al detectar la emergencia de un entendimiento imperialista de la ciencia y la tecnología, Humboldt convirtió su última obra, *Kosmos*, en una contranarrativa que virtualmente creó lo que hoy llamamos discurso ambientalista (Walls, 2009: 8). Mariano de Rivero, alejado por decisión propia de su destino como científico noreuropeo, se enfocó en el Perú y no elaboró un pensamiento de alcance global como el de Humboldt. Sin embargo, su labor también se desarrolló bajo una *episteme* que no separaba naturaleza y cultura ni apartaba las ciencias de las humanidades.

Como con otros grandes peruanos, rescatar su pensamiento para el Perú de hoy puede proveernos de un modelo inspirador para analizar el origen de algunos de nuestros problemas actuales e imaginar alternativas de solución. Como he intentando mostrar a través de un repaso panorámico de sus paradigmas, intereses y motivaciones siempre en adaptación, Rivero nunca olvidó poner al servicio de una visión de país sus conocimientos. En este sentido, por ejemplo, puede decirse que su perfil altamente técnico y práctico envía un claro mensaje a la inválida tecnocracia actual: sin una visión integral, los números no tienen valor. Así, su visión nos provee quizás de una hoja de ruta: reconocer lo inmutable en lo transitorio y, entonces, *crear un relato* que articule hombre y territorio, gobierno y dominio, cultura y naturaleza, realidad y lenguaje.

En Rivero, el tiempo histórico no fue sino el del republicanismo y la realidad del Perú no era sino una llena de fragmentos. No parece ser muy diferente de hoy. Sin embargo, en nuestros tiempos, la creación de un relato único sobre la nación o cuerpo político es imposible. La obligación de representar a diferentes minorías así como la de respetar el alejamiento de otras de los grandes relatos es un mandato ineludible. La diversidad, la heterogeneidad y la tolerancia son los pilares de cualquier forma de representación democrática. Sin embargo, lo que estas demandas no anulan y no debemos perder de vista es que el republicanismo que dio origen a nuestra nación exigía y sigue exigiendo un compromiso donde ciertos valores comunes se respeten e in-

centiven. Desde cualquier región del Perú, como este hijo de Arequipa lo demuestra, o, mejor, desde muchas al mismo tiempo, algún nuevo y múltiple relato articulador deberá emerger.

Referencias bibliográficas

Manuscritos

Expediente sobre la averiguación mandada a practicar acerca de la intervención que tuvo en la insurrección del 3 de octubre, el Subdelegado del partido de Tacna, Antonio de Rivero. Tacna, Noviembre 19 de 1813. Biblioteca Nacional del Perú. Sección manuscritos. D 6032. 71 folios, cuaderno 3.

Procès-Verbaux des séances du Conseil de l'École Royale des mines de Paris, Bibliothèque de la École de mines de Paris. [Dos tomos sin clasificación].

Humboldt, Alexander von. “Carta de Alexander von Humboldt a Simón Bolívar”. Biblioteca Luis Ángel Arango, Sección Manuscritos, Cartas dirigidas al Libertador, Paris 1822. BR.BLAA.SLRM, MSS 141.

Rivero y Ustáriz, Mariano de.

- 1822a. “Carta a Francisco Antonio Zea” Londres, 10 de abril de 1822. Archivo General de la Nación, Colombia. Sección Colecciones. Fondo: Enrique Ortega Ricaurte. Serie: Generales y Civiles. Caja 98, Carpeta 85, folio 22.
- 1826a. “Plan para un Museo de Historia Natural”. S/f [1826]. Archivo General de la Nación, Perú. Archivo colonial. Tribunal de Minería. TM– RE 1. Legajo 52. Documento 06. Folios 1-2.
- 1826b. “Plan General de Estudios”. S/f [1826]. Archivo General de la Nación, Perú. Archivo colonial. Tribunal de Minería. TM– RE 1. Legajo 52. Documento 06. Folios 3-4.
- 1826c. [“Plan para una Sociedad Fomentadora Peruana”]. S/f [1826]. Archivo General de la Nación, Perú. Archivo colonial. Tribunal de Minería. TM– RE 1. Legajo 52. Documento 06. Folios 5-6.

- 1826d. “Proyecto para una Dirección general de Minas”. S/f [1826]. Archivo General de la Nación, Perú. Archivo colonial. Tribunal de Minería. TM– RE 1. Legajo 52. Documento 06. Folios 7-11.
- 1826e. “Plan para una Escuela de Minas”. S/f [1826]. Archivo General de la Nación, Perú. Archivo colonial. Tribunal de Minería. TM– RE 1. Legajo 52. Documento 06. Folios 12-13.
- 1826f. “Proyecto de un Ateneo Peruano”. Lima, 4 de marzo de 1826. Archivo General de la Nación, Perú. Archivo colonial. Tribunal de Minería. TM– RE 1. Legajo 52. Documento 06. Folio 36.
- 1826g. “Carta al Ministro del Interior”. Lima 14 de marzo de 1826. TM– RE 1. Legajo 52. Documento 06. Folios 23-24.
- 1826h. “Informe al Ministro de Hacienda”. Lima, 7 de junio de 1826. Archivo General de la Nación, Perú. Tribunal de Minería. TM – RE 1. Legajo 52. Documento 06. Folio 35.
- 1828a. “Carta al Ministro de Hacienda”. Cerro de Pasco, 31 de marzo de 1828. *Ministerio de Hacienda. Dirección General de Minería. Año 1828*. Archivo General de la Nación, Perú. Archivo republicano. Ministerio de Hacienda. O. L. 175. Caja: 97. Documento: 716.

TEXTOS IMPRESOS

Alaperrine-Bouyer, Monique

- 1999 *Mariano Eduardo de Rivero en algunas de sus cartas al barón Alexander von Humboldt*. Arequipa: Centro de Estudios arequipeños, UNSA.

Alcalde Mongrut, Arturo

- 1966 *Mariano Eduardo de Rivero*. Lima: Editorial Universitaria.

Bullard, Alfredo

- 2017 “El antisistema”. *El Comercio*, 18 de febrero de 2017. Disponible:
<<http://elcomercio.pe/opinion/columnistas/antisistema-alfredo-bullard-404238>>

Castro-Klarén, Sara.

2011 *The Narrow Pass of Our Nerves: Writing, Coloniality, and Postcoloniality Theory*. Madrid, Frankfurt: Iberoamerican Verveurt.

Contreras, Carlos

1987 *Mineros y campesinos en los Andes. Mercado laboral y economía campesina en la sierra central, siglo XIX*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

De Althaus, Jaime

2017 “Esta corrupción no es tecnócrata”. *El Comercio*, 3 de febrero. Disponible:
<<http://elcomercio.pe/politica/opinion/corrupcion-tecnocratica-jaime-althaus-401868>>

Dettelbach, Michael

2012 Describing the Nation: Local and Universal in Humboldt’s Administrative Practice and in Late Eighteenth-Century Cameralism. En: Vera Kutzinski, Ottmar Ette & Laura Dawson Walls (eds.) *Alexander von Humboldt and the Americas* () Berlin: edition tranvía. Verlag Walter Frey, 2012,

Deustua, José

1986 *La minería peruana y la iniciación de la república, 1820-1840*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

Dowling, Daniel

1818 “Prospectus of the Advantages enjoyed by the pupils at the Academic Institution, Mansio-House, Highgate”. *Key to the Hutton’s Course of Mathematics*. Londres: Matthew Iley.

Ette, Ottmar

2016 Naturaleza y cultura: perspectivas científico-vitales de la ciencia de Humboldt. En *HiN, Revista internacional de estudios humboldtianos*, (32), 27-49.

Fisher, John

1977 *Minas y mineros en el Perú colonial, 1776-1824*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

Garçon, Anne-Françoise

2014 “Chapitre 2. La science, l'esthétique et l'éculé. Conception industrielle à l'orée de l'industrialisation”. En Hatchuell, Armand y Weill, Benoît (eds.). (pp. 39-50) *Les nouveaux régimes de la conception*. París: Hermann.

2012 *L'imaginaire et la pensée technique - une approche historique, XVIe-XXe siècle*. París: Classiques Garnier.

2004 *Entre l'état et l'usine - l'École des mines de Saint-Etienne au XIXe siècle*. Rennes: Presses universitaires de Rennes.

Guillerme, Jacques y Jan Sebestik.

2004 “Les commencements de la technologie”. *Documents pour l'histoire des techniques*, 14: 49-122.

Humboldt, Alexander von

1985 [1811] *Ensayo político sobre la Nueva España*. México D. F.: Instituto Cultural Helénico: Miguel Ángel Porrúa.

Kasson, John.

1976 *Civilizing the Machine: Technology and Republican Values in America, 1776-1900*. New York: Grossman Publishers.

Laudan, Rachel.

1987 *From Mineralogy to Geology. The Foundations of a Science, 1650-1830*. Chicago: University of Chicago Press.

Manrique, Nelson

2017 “La corrupción y los empresarios”. *La República*, 17 de febrero. Disponible: <<http://larepublica.pe/opinion/848237-la-corrupcion-y-los-empresarios>>

- McEvoy, Carmen
2017 “Reflexiones en torno a una tragedia”. *El Comercio*, 22 de marzo. Disponible: <http://elcomercio.pe/opinion/columnistas/reflexiones-torno-tragedia-carmen-mcevoy-407638>
- 2013 *En pos de la República: ensayos de historia política e intelectual*. Lima: Centro de Estudios Bicentenario.
- Meléndez, Carlos.
2017 “La decepción al cuadrado”. *El Comercio*, 1 de febrero. Disponible: <http://elcomercio.pe/opinion/rincon-del-autor/decepcion-cuadrado-carlos-melendez-164153>
- Molina-Martínez, Miguel
1986. *El Real Tribunal de Minería de Lima (1785-1821)*. Sevilla: Diputación Provincial de Sevilla.
- Rivero y Beasoáin, Mariano de
1974 “Intervención de Ribero, sobre una comisión del Ayuntamiento de Arequipa. *Colección documental de la Independencia del Perú. Tomo IV. El Perú en las Cortes de Cádiz. Volumen I*. Lima: Comisión Nacional del Sesquicentenario de la Independencia del Perú.
- Rivero y Ustáriz, Mariano de
1857 *Colección de memorias científicas, agrícolas e industriales publicadas en distintas épocas*. 2 volúmenes. Bruselas: Imprenta de H. Goemaere.
- 1851 *Antigüedades peruanas*. Viena: Imprenta imperial de la Corte y del Estado.
- 1821 “Note sur une combinaison de l’acide oxalique avec le fer trouvé a Kolowsereux, près Belin en Bohême”. *Annales de Chimie et de Physique*, (18), 207-210.

Rodríguez Prada, María Paola

2013 *Le Musée National de la Colombie 1823-1830. Histoire d'une création.* París: L'Harmattan.

Rojas, Rafael.

2009 *Las repúblicas de aire. utopía y desencanto en la revolución de Hispanoamérica.* México DF: Santillana Ediciones.

Soto Arango, Diana

2000 *Francisco Antonio Zea: un criollo ilustrado.* Madrid: Editorial Doce Calles.

Tanaka, Martín

2017 “El final del sueño tecnocrático”. *La República*, 5 de febrero. Disponible: <<http://larepublica.pe/impresia/opinion/845618-el-final-del-sueno-tecnocratico>>

Thépot, André.

1998 *Les ingénieurs des mines du XIXe siècle. Histoire d'un corps technique d'Etat, 1810-1914.* París: Editions Eska.

Vergara, Alberto y Encinas, Daniel

2016 “Continuity by Surprise: Explaining Institutional Stability in Contemporary Peru.” *Latin American Research Review*, 51, (1), 159-180.

Vivas, Fernando

2017 “¡Tu proyecto se pudrió, tecnócrata!”. *El Comercio*, 1 de enero. Disponible: <<http://elcomercio.pe/opinion/rincon-del-autor/proyecto-pudrio-tecnocrata-fernando-vivas-162218>>

Walls, Laura Dawson

2009 *The Passage to Cosmos: Alexander Von Humboldt and the Shaping of America.* Chicago: University of Chicago Press.

ARTÍCULOS NO TEMÁTICOS

De los méritos de los colegios por convenio¹

Análisis de dos casos: Fe y Alegría N° 25, Lima y Tito Cusi Yupanqui, San Ignacio

Véronique Lecaros

Instituto de Democracia y Derechos Humanos

Resumen

A partir de dos casos, el colegio Fe y Alegría N°25 (San Juan de Lurigancho, suburbio de Lima) y el Tito Cusi Yupanqui (San Ignacio, Cajamarca), este artículo se propone evaluar la importancia del factor religioso en el funcionamiento de los colegios peruanos por convenio. En contraposición a los estudios de Lars Stojnic, Natalia Consiglieri y Susana Helfer, Lecaros concluye que el factor religioso juega un papel preponderante en el éxito de estos colegios que tienen un desempeño superior al de las escuelas estatales.

Palabras claves: colegios por convenio, congregaciones religiosas católicas, Iglesia Católica y educación, educación pública, Perú

Abstract

Based on two study cases, Fe y Alegría No. 25 School (San Juan de Lurigancho, in the suburbs of Lima) and Tito Cusi Yupanqui School (San Ignacio, Cajamarca), this article evaluates the relevance of religious factor in the functioning of Peruvian private schools under agreements with the State (charter schools). In contrast to the studies by Lars Stojnic, Natalia Consiglieri and Susana Helfer, Lecaros concludes that the religious factor plays an important role in the success of these schools, which show a higher performance than public schools.

1 Este ensayo se escribió gracias al apoyo de la Conferencia Episcopal Italiana en el marco del proyecto de investigación: Promoción de la investigación en la UARM y análisis de algunos proyectos sociales emblemáticos manejados por la Iglesia en un contexto de secularización. Este análisis se presentó en la Conferencia SSR en Atlanta en 2016.

Keywords: semi-public schools, charter schools, Catholic religious congregations, Catholic Church and education, public education, Peru

En el marco de este artículo nos proponemos analizar la importancia del factor religioso en el funcionamiento de dos colegios por convenio: Fe y Alegría N.º 25 (FyA) y Tito Cusi Yupanqui (TCY). Ambos colegios se rigen por la Ley General de Educación 28044, artículo 71, inciso b, que contempla la formación de colegios «públicos de gestión privada, por convenio, con entidades sin fines de lucro que prestan servicios educativos gratuitos». A su vez, los convenios con comunidades religiosas se norman por el Concordato firmado entre la Santa Sede y el Estado (1980) y por la constitución que ratifica formas de colaboración entre Iglesia y Estado (Lecaros, 2016a: 37 y 48).

La red Fe y Alegría peruana ha sido recientemente estudiada por connotados especialistas, Lars Stojnic y Natalia Consiglieri (2015) así como Susana Helfer (2015). Ambos trabajos se proponían investigar el modo de funcionamiento de los colegios de FyA. Además de este objetivo general figuraba evaluar la importancia del factor religioso en la gestión escolar. Estos autores llegan a la misma conclusión: el factor religioso no es esencial. Lars Stojnic y Natalia Consiglieri (2015: 152) afirman que a pesar de que las personas entrevistadas hayan «destacado el peso de la religiosidad» y la importancia del «soporte de las congregaciones», «el estudio pone en evidencia que el carácter religioso más que ser un aspecto indispensable, sería un factor complementario». Ciertamente, Stojnic y Consiglieri dedican un pequeño capítulo al estudio del «componente religioso de Fe y Alegría» (2015: 81), pero aun así no les parece muy relevante en el éxito de la red.

De esta manera se disciernen dos perspectivas sobre el tema. Por una parte, algunos especialistas, como Stojnic, Consiglieri y Helfer, consideran que el éxito se debe a la buena gestión de los colegios por convenio gracias al dominio de técnicas seculares, mientras la Iglesia simplemente coadyuva; y de otro lado, los usuarios (entrevistados por

estos especialistas y por nosotros) así como varios religiosos piensan que el factor religioso juega un papel importante.

Se debe tener en cuenta que la clara disminución de vocaciones religiosas está afectando la organización de los colegios de convenio ya que cada vez menos religiosos están ocupando cargos en el organigrama de la institución. Además varias congregaciones encuentran muchas dificultades para asumir sus compromisos en este campo y han escogido abandonar algunas obras o están en el proceso de decisión (Lecaros, 2017a). En este contexto, la evaluación de la importancia del factor religioso es de particular relevancia. Si el factor religioso es esencial, entonces habrá que buscar estrategias para compensar la menor presencia o la salida de las comunidades y si no lo es, como lo piensan Stojnic, Consiglieri y Helfer, habrá que hacer solamente algunos ajustes.

Nosotros discrepamos con Stojnic, Consiglieri y Helfer y consideramos que como lo afirman los usuarios, el factor religioso es muy importante. Pensamos que se crea una sinergia positiva en la cual participan diferentes elementos, de tal manera que puede ser difícil delinear lo específico de cada aporte. Nos parece que Stojnic, Consiglieri y Helfer no se han percatado de la dimensión religiosa. Quizá manejaban una definición demasiado estrecha o, como han investigado en colegios donde las congregaciones no gestionan directamente la institución, esta dimensión aparece de manera mucho más diluida. No cuestionamos el valor y la excelencia de la investigación y análisis de estos autores, nos proponemos matizar y complementar algunas de sus conclusiones.

En estas pocas páginas no pretendemos aportar una respuesta definitiva y general a la pregunta, especialmente si se toma en cuenta las diferencias que pueden existir entre las circunstancias tan diversas de estos colegios. Nuestra meta consiste en presentar algunas claves de interpretación ofreciendo alternativas a los estudios publicados. Más que aportar respuesta, nos proponemos suscitar debate. Nos centramos en tres tipos de argumentos: las ventajas del estatuto de los colegios por convenio; el prestigio de la institución eclesial en relación a la concepción de Dios; el estilo de la gestión desarrollada por las congregaciones.

Presentación de la investigación

Los dos colegios de convenio estudiados, FyA N° 25 y el Tito Cusi Yupanqui (TCY), se ubican en zonas de pobreza pobladas principalmente por migrantes aunque ya asentados desde unas décadas, el primero está en la zona urbana de San Juan de Lurigancho, un distrito de la periferia de la mega-urbe Lima (1 millón de habitantes) y el segundo en zona rural, San Ignacio, una pequeña ciudad (14 500 habitantes en 2015) al norte del departamento de Cajamarca, a pocos kilómetros de la frontera con Ecuador.

El colegio FyA N° 25, fundado en 1978, atiende a 1800 alumnos entre inicial, primaria, secundaria, CEPRE (talleres profesionales, principalmente, panadería y carpintería) y niños especiales. La institución se encuentra bajo la gestión de la congregación de Santa Cruz, quien a su vez también en la misma zona se encarga del Instituto de Pastoral, el Centro Patricio Peyton y la parroquia Nuestra Señora de la Esperanza.

El colegio TCY fue fundado por los jesuitas en 1965 y desde hace dos décadas está bajo la responsabilidad de la congregación de las hermanas de San José de Tarbes. Atiende a 670 alumnos. La residencia de las hermanas se ubica a escasos metros del colegio.

Nuestro método de investigación ha sido la observación participativa así como entrevistas a diferentes gremios. En el caso del colegio FyA N.º 25, en 2015 y 2016, hemos entrevistado al director, al Padre encargado de la pastoral, a siete profesores, a padres de familia, a asistentes administrativos y a algunos estudiantes. En el caso del colegio TCY, hemos vivido en la casa de las hermanas que administran el espacio durante tres periodos breves (tres semanas en 2012, dos semanas en 2015 y una semana en 2016). Además participamos en las actividades del colegio, en particular en las festividades por el aniversario (en 2015 cumplían 50 años), hemos dado charlas a los estudiantes en el curso de religión. Hemos entrevistado a la directora actual (2015), una laica, a la anterior, la Hna. Jesús, quien fue directora durante 15 años, poco después de que las hermanas asumieran la gestión del colegio, y a casi todas las hermanas que han trabajado en el colegio. También hemos entrevistado aproximadamente a 10 profesores, a algunos alumnos y

padres de familia. Además hemos entrevistado a los directores de los demás colegios (otros dos colegios públicos) y a las hermanas dominicas encargadas de la única escuela primaria con convenio de San Ignacio. Para completar este cuadro, hemos entrevistado a profesores y directores de tres colegios religiosos privados en Lima. Tomando en cuenta que la red FyA ha sido muy estudiada y que personalmente hemos logrado una investigación más exhaustiva del colegio TCY, nos focalizamos más en este último colegio.

Evaluación de los colegios por convenio

Los colegios por convenio tienen la reputación de ser mucho mejores que los públicos, aunque en ambos casos las remuneraciones de sus profesores dependen del Estado y ellos cuentan con la misma formación. Los padres de familia están dispuestos a muchos sacrificios para intentar inscribir sus hijos en estas instituciones. Como nos lo comentaban las Hermanas de San José de Tarbes, en los colegios que ellas gestionan los padres suelen hacer largas colas, a veces de 48 horas, lo cual implica que miembros de la familia se turnen y un mercado informal de puestos en la cola (Lecaros, 2015). Las congregaciones han intentado solucionar esta situación propiciando otros métodos de selección que la capacidad y la resiliencia para esperar largas horas. Cabe destacar que como estos colegios se proponen ofrecer oportunidades sin discriminación, los métodos de selección no se basan en el rendimiento de los niños y menos en la capacidad financiera de su familia.

La buena reputación de los colegios de convenio corresponde en general a una realidad. La directora de TCY nos ha confirmado que aunque no tenga todas las cifras de los colegios de San Ignacio, en las pruebas nacionales, el TCY ha tenido mejores resultados que los demás colegios de la ciudad. El especialista Gustavo Yamada, en un estudio publicado en el 2014 sobre los rendimientos de los alumnos de los colegios de la red Fe y Alegría, confirma el excelente desempeño de los colegios de la red. «A escala nacional, las evaluaciones de estudiantes de segundo de primaria indican, año tras año, que los estudiantes de colegios de Fe y Alegría logran alrededor de 25 puntos porcentuales más de rendimiento que el promedio del país» (2016). Yamada menciona el

caso ejemplar del colegio FyA N°58 de Cerro Camote que «obtenía los más altos puntajes en comprensión lectora y matemáticas entre las escuelas públicas del país» (2016). Estos resultados son particularmente notables si se toma en cuenta que los colegios de FyA se ubican en las zonas más vulnerables del país, «donde para el asfalto», según el lema de la red.

De manera más específica, Yamada, junto con otros colegas (2014), desarrolló a lo largo de cuatro años una investigación sobre rendimiento en el colegio FyA N.º 26 ubicado en San Juan de Lurigancho. Debido a la alta demanda, aparte de los hermanos de alumnos ya inscritos o eventualmente hijos de exalumnos, los candidatos son escogidos por sorteo público. Este procedimiento permite comparar de forma objetiva los resultados de los alumnos que siguieron los cursos de FyA y de los que tuvieron que irse a otros colegios. El rendimiento de los alumnos de FyA resultó muy superior a los que estudiaron en otro colegio público e inclusive supera a los que fueron a colegios privados.

Beneficios del cuadro institucional de los colegios por convenio

En este primer rubro, analizamos cómo la estructura legal de los colegios con convenio, donde se involucran comunidades religiosas, favorece una mejor gestión y permite aportes directos de las congregaciones.

Aportes financieros de las congregaciones

Los religiosos que laboran en las escuelas por convenio son en general pagados por el Estado como los demás profesores o empleados de la institución. Sin embargo, los colegios reciben contribuciones de varias maneras de las congregaciones, dependiendo de las circunstancias y de las posibilidades de ellas. Son particularmente generosas las que tienen una extensión amplia y pueden apelar a fondos colectados en zonas más pudientes. En el FyA N.º 25, la congregación dona de diversas maneras varios miles de dólares al año para computadoras, obras de infraestructuras, eventos de pastoral (lo cual puede llegar a 17 000 USD).

Además paga el estipendio de una psicóloga clínica que viene una vez a la semana y del sacerdote encargado casi a tiempo completo de la pastoral. En el TCY, las hermanas no aportan directamente dinero pero ofrecen gratuitamente un apoyo que supera lo correspondiente a su sueldo. Están disponibles fuera de su horario, prácticamente a cualquier hora, además su casa a menudo se vuelve como un anexo del colegio, ya sea para reuniones o para alojar a algún invitado. Cuando hay un evento importante, como la celebración de los 50 años, hermanas de otras casas se movilizan para apoyar.

Autonomía y continuidad

Debido al estatuto especial de la Iglesia Católica, normado por el Concordato y por los proyectos de la institución, los colegios con convenio gozan de una relativa autonomía. En los últimos años, esta situación ha cambiado. El Ministerio de Educación ha formateado la carrera magisterial y todos los contratados y nombrados tienen que cumplir con los requisitos. Por este motivo, en el TCY, a partir del 2015, la religiosa encargada de la misión no tenía los pergaminos para ser directora y una laica tuvo que asumir el cargo. Sin embargo, las congregaciones siguen manteniendo cierta autonomía, en particular para la elección de los profesores contratados (Helfer, 2015: 86). Además, los criterios para los puestos de directores en colegios con convenio no son los mismos para los religiosos que para los laicos y aunque los religiosos no asuman automáticamente este puesto hoy, tienen que cumplir con menos requisitos administrativos que los laicos². Además, las hermanas logran ubicarse sin mayor problema en los puestos de profesores de religión.

2 En una primera norma, los religiosos estaban compitiendo a la par de los laicos para obtener el puesto de director de colegios. Como no lograban cumplir con los requisitos, sobre todo por el tiempo de carrera, muy pocos podían ser seleccionados. Hubo una negociación entre el Ministerio y las congregaciones en la cual jugó un papel importante la vicepresidenta de la República, Marisol Espinoza, ex-alumna de un colegio por convenio. Se decidió mantener un estatuto especial para las congregaciones valorando su labor y sus logros (Oficio Múltiple 074 firmado por el Director de Trayectoria y Bienestar Docente, Miguel Cardenas del Ministerio de Educación).

Respecto a los colegios, las congregaciones son más que gestores, como lo han afirmado Stojnic, Consiglieri y Helfer. Aunque un religioso no sea director, su ubicación y presencia en el colegio le permite saber y controlar lo que está ocurriendo en todo momento. Además la perennidad de la congregación propicia la continuidad y el control de calidad. Esta posición a la vez de participante y de observador exterior, (en principio por lo menos) sin interés personal, favorece la objetividad y por ende cierta forma de equidad respetada por todos. Las congregaciones actúan como vigilantes. Siguiendo la lógica de nuestra problemática, nos podríamos preguntar si otra entidad laica podría ejercer este papel de una manera similar. La respuesta es negativa: la forma en la cual los religiosos se involucran en la cotidianidad de los colegios y de la vida del barrio es propia de ellos. Obviamente, las decisiones de los religiosos no son siempre las más acertadas pero en las circunstancias actuales de las instituciones y de la sociedad peruana, esta estructura se mantiene como la más eficiente.

La parcial autonomía de estos colegios permite evitar algunos problemas que se encuentran en los colegios públicos. Varios profesores nos han mencionado la existencia eventual de corrupción en los colegios públicos: profesores sobornando para obtener un puesto, padres de familia pagando para que sus hijos obtengan mejor nota, políticos introduciendo a sus simpatizantes (Stojnic y Consiglieri, 2015: 127). Para nuestros informantes, este tipo de fenómeno en general no ocurre en los colegios con convenio.

Gracias a su capacidad para elegir profesores entre un grupo preseleccionado por criterios del Ministerio, la congregación logra mantener sus prioridades y afianzar calidad. Los profesores nos han comentado que en los colegios públicos cuando el director cambia, a menudo varios profesores contratados también lo tienen que hacer. En cambio, como la congregación mantiene continuidad aunque cambien las hermanas encargadas, los profesores que cumplen con su trabajo a cabalidad pueden estar seguros de ser apoyados por los religiosos para guardar sus puestos. La seguridad del empleo, vinculada de cierta manera con el rendimiento, fomenta entonces la dedicación en los profesores. La forma en que los profesores están seleccionados por los

colegios con convenio les permite adquirir cierto prestigio y según los que nos han hablado, les representa una forma de promoción.

En caso de problemas graves, la congregación puede evaluar la situación y reaccionar rápidamente, sin tener que pasar por engorrosos procesos administrativos. Hace algunos años, tuvieron problemas con el director laico de FyA N.º 25. Algunos nos comentaron que era prepotente y arbitrario en sus decisiones, otros que su gestión era caótica. En todo caso, la congregación de la Santa Cruz lo relevó y escogió como director un laico de su plena confianza, Reyles Olivera, el hasta entonces encargado de la ONDEC de la diócesis. También, en el TCY, después de la gestión exitosa de los jesuitas, se nombró como director un laico. El resultado no fue satisfactorio y los jesuitas ofrecieron a las Hermanas de San José de Tarbes encargarse del colegio.

Prestigio y respeto de la Iglesia y de las congregaciones

Edward Cleary (2009: 4) destacaba el notable prestigio de la Iglesia Católica según las encuestas sobre aprobación de instituciones y escribió un libro, *How Latin America saved the soul of the Catholic Church (Como América Latina salvó el alma de la Iglesia Católica)* para responder a esta pregunta. Cleary desarrolló su cuadro de evaluación a partir del Latinobarómetro; en la última encuesta de 2013, también se mantenía la alta aprobación. Según la encuesta Datum de 2014, en todo el Perú, la Iglesia católica tiene 63 % de aprobación, 28 % de desaprobación y 9 % de “no sabe”³. Para las demás instituciones, las proporciones se intercambian, llegando a 14 % de aprobación para el Congreso de la República. La institución que más aprobación tiene después de la Iglesia es la Defensoría del Pueblo con 41% y 45% de desaprobación. El WV6 arroja semejantes resultados con casi 67% de confianza en la Iglesia y apenas 12% para el Congreso⁴. En la última encuesta de Ipsos (*El Comercio*, 25/8/2017), la Iglesia se mantiene a la cabeza de las instituciones con más prestigio

3 <http://www.datum.com.pe/pdf/PUL0614.pdf>. Consultado el 21 de octubre de 2014.

4 La encuesta World Value 6, de 2012, se realizó en la Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP) y estuvo a cargo de Catalina Romero.

con un 53 % de aprobación. La diferencia de métodos empleados no permite comparar estas cifras entre sí y discernir tendencias, pero el conjunto de encuestas confirma que la Iglesia Católica es la institución que más prestigio tiene en el Perú (Romero, 2016; Lecaros, 2015). Aparte de la imagen en general negativa de las instituciones estatales y sobre todo políticas, esta situación es la resultante de la forma como la Iglesia se involucra positivamente en varios niveles del campo público y en particular en proyectos sociales (Portocarrero, Cueva, Portugal, 2005; Romero, 2008; Cleary, 2009; Lecaros, 2015).

Esta situación de prestigio recae sobre todos los colegios por convenio. Espontáneamente, los padres de familia tienen un prejuicio favorable para este tipo de colegio (Stojnic, Consiglieri, 2015: 82). En Leticia, provincia de Huacho, las hermanas de la Consolación tienen una casa y varios padres de familia, que por lo demás no asisten a la parroquia, se han acercado a ellas para pedirles que se encarguen del colegio.

Este prestigio a menudo repercute en ventajas materiales concretas. Desde este punto de vista, Stojnic y Consiglieri se contradicen parcialmente. Por una parte, consideran que el prestigio del cual goza la Iglesia proporciona un importante capital social a los religiosos y clérigos (Stojnic, Consiglieri, 2015: 82). De esta manera, sus pedidos están en general atendidos con más cuidado y celeridad y los problemas en los colegios con convenio se resuelven mejor. Las hermanas del TCY nos han mencionado varios casos de este tipo. Por otra parte, Stojnic y Casiglieri notan que por tener una estructura propia, la relación entre los colegios FyA y las instancias estatales (UGEL) no son siempre fluidas y las UGEL pueden ser obstructivas (Stojnic, Consiglieri: p.128). No hemos escuchado este comentario en el FyA N.º 25; muy por lo contrario. ¿Serán algunas malas experiencias con funcionarios anticlericales? ¿Serán situaciones en las cuales los religiosos no se involucraron, en cuyo caso se confirmaría el aporte positivo de los religiosos? No estamos en medida de dirimir.

Este prestigio de orden casi secular no lo explica todo, consideramos que la dimensión sobrenatural que lo permea todo en América Latina (Cleary, 2009: 46; Ameigeras, 2008: 312; Marzal, 2002; Romero,

2013: 607) y en particular en el Perú tiene una influencia sobre la percepción de los religiosos y por ende su gestión. Según el WV 2012, más de 80 % de la población se identifica como persona muy religiosa. En este contexto, la dimensión religiosa contribuye a crear el ambiente que todos los autores han notado, aunque no lo interpreten específicamente como religioso. Los informantes de Stojnic, Consiglieri y Helfer mencionan que FyA se caracteriza por crear una «mística» (Stojnic, Consiglieri, 2015: 64, 105; Helfer, 2015: 85). Stojnic y Consiglieri insisten mucho en esta dimensión que vinculan con una forma de transcendencia.

Para entender la dinámica de estos colegios, no se trata solamente de considerar la omnipresencia de lo sobrenatural sino también la concepción que la mayoría tiene de la divinidad. En la religiosidad popular, tal como la ha analizado Manuel Marzal, Dios es un Ser omnipotente, milagroso que recompensa los que cumplen con Él y castiga los que lo defraudan (Marzal, 2004: 20) (Lecaros, 2016b). Este temor de Dios de cierta manera alcanza a los religiosos. Se les respeta mucho más que a los laicos⁵. En la diócesis de Chosica se tomó la decisión de tratar de hermana a la directora del policlínico de Chosica, una enfermera laica consagrada para que se le respete mucho más y pueda tener autoridad en su gestión. En los colegios religiosos privados y en TCY, la referencia a la disciplina y al orden ha sido varias veces mencionada como una característica de las instituciones manejadas por religiosos. En este preciso marco, en el TCY, después de tener durante 20 años una religiosa en la dirección, se tuvo que poner una laica en 2015. Varios padres y profesores se han quejado de la falta de disciplina. Hasta varios ex-alumnos en San Ignacio comentaban que «el colegio ya no es como antes». Esta situación nos parece sin relación con las cualidades de la directora y quizá sin relación con la realidad pero corresponde a un cambio de estatuto. La directora, una laica, se ubica al mismo nivel

5 Las hermanas de la Caridad en la Parada (uno de los barrios más peligrosos de Lima) comentan que los ladrones no las agreden porque sería “pecado robar a una hermana”. Con un cierto alejamiento de la religión, esta situación está cambiando pero persiste en general una forma de respeto especial para los religiosos y clérigos.

que los demás profesores, pero le es más difícil adquirir la autoridad que espontáneamente se otorga a una religiosa.

En este punto parece que discrepamos fuertemente de Stojnic, Consiglieri y Helfer (Stojnic, Consiglieri, 2015: 111; Helfer, 2015: 95). Estos autores enfatizan la promoción de relaciones horizontales en los colegios de FyA. Puede ser que en este punto, FyA represente una excepción entre los colegios de convenio porque en la formación de los profesores y directivos se insiste particularmente en la necesidad de desarrollar relaciones horizontales. O alternativamente, y es nuestro parecer (aunque las dos posiciones no sean excluyentes), la promoción de «relaciones horizontales» que han notado los autores se explica mejor con el proceso de reconocimiento que presentamos a continuación. El tipo de relación más vertical que han notado los autores pero han considerado residual, quizá no sea así. Nuestra hipótesis es que esta forma de respeto reverencioso vinculado a lo religioso no se expresa siempre de manera tan obvia en las relaciones interpersonales, sino como trasfondo hacia la institución por su vinculación con la Iglesia. Quizá los autores han entrevistado más a laicos y no han tenido mucha oportunidad para observar interacción entre religiosos y profesionales laicos en los colegios. En todo caso, consideramos que el respeto reverencioso tiene un impacto positivo en la institución, quizá sea uno de los resortes que permita reducir (o ¿eliminar?) la corrupción⁶.

Estilo de gestión

En sus análisis de la gestión de FyA, Stojnic y Consiglieri mencionan la importancia del «soporte identitario y emocional» (2015: 97). La mayoría de sus entrevistados mencionan esta característica pero los

6 En el marco de este artículo, no podemos desarrollar este tema pero cabe precisar que el respeto reverencioso que rodea a los religiosos en general se articula con las imágenes de Dios como de un Ser justiciero que castiga a veces sin piedad al malhechor (Lecaros, 2017b). Aunque se supone que Dios lo castigue todo, doblemente lo hará con los religiosos. También hemos desarrollado el tema del aura de ética que se asocia con los religiosos, a tal punto que los políticos para mejorar su imagen tratan de ser vistos y fotografiados con religiosos connotados (Lecaros, 2016a).

autores no analizan detalladamente esta dimensión. Además, Stojnic y Consiglieri destacan la «mística» del grupo, tema al cual dedican casi dos capítulos (2015: 63, 105). Según ellos, esta «mística» estimula a todos, especialmente los profesores, para cumplir a cabalidad y con entusiasmo sus tareas («ponerse la camiseta», según la expresión utilizada). «Desde la perspectiva de los entrevistados, la *mística FyA* es un componente fundamental de la configuración de los sentidos compartidos y de la consolidación de un vínculo, tanto individual como colectivo, con los objetivos institucionales» (2015: 63),

Helfer aunque mencione el término de mística (2015: 85), no lo pondera pero observa la misma dinámica y la describe con otras expresiones. En FyA, hay «una forma de ver la escuela, como comunidad de personas que conviven y comparten muchas cosas en la vida cotidiana y como proyecto conjunto del que participan» (2015: 92). Helfer distingue algunas características del clima institucional: «confianza, comunicación, convivencia respetuosa, relaciones horizontales [nos hemos ya referido a esta expresión], complementariedad en los roles y funciones, espacios para la generación de un clima institucional favorable».

Aunque los autores no empleen el término, en torno al colegio se crea una comunidad con diversidad de miembros y de estatutos. En un medio rural o de pequeña ciudad, donde las congregaciones están más involucradas, los vínculos son más estrechos pero el principio es el mismo. En este sentido, se trata de un proceder muy específico de las comunidades religiosas cristianas. Además, los valores que animan estas comunidades basadas en la atención benevolente a la persona tienen fuerte asidero cristiano. En ambas investigaciones, según los informantes, predominan estos valores: respeto, identidad, confianza, valorización de las personas. Para comprender mejor la forma en la cual se tejen los vínculos basados en estos principios en las comunidades escolares, la teoría de Axel Honneth sobre el reconocimiento es relevante. El filósofo ha analizado la dinámica que permite la conformación de grupos de personas muy motivadas. Aunque no se ubique en una perspectiva cristiana, su análisis se aplica muy bien a ella.

La teoría de Honneth se basa en la hipótesis antropológica que en la formación del ser humano, el reconocimiento intersubjetivo es

esencial en el desarrollo de la personalidad. El infante crece y afianza su personalidad gracias al reconocimiento que lo rodea. Honneth distingue tres aristas del reconocimiento, «amor, derecho y estima social» que fomentan en el individuo «la confianza en sí mismo, el autorespeto y el autoestima» (2012: 205). Así Honneth explicita los mecanismos de reconocimiento. «Las tres formas de reconocimiento del amor, el derecho y la estima social favorecen en conjunto las condiciones en las cuales los sujetos humanos pueden alcanzar una actitud positiva hacia sí mismos; sólo cuando ésta ha adquirido mediante la experiencia de las tres formas de reconocimiento una suficiente base de confianza en sí misma, de respeto y de estima de sí, es entonces cuando la persona está en la capacidad de comprenderse plenamente como un ser a la vez autónomo e individual, de identificarse frente a sus motivaciones y deseos» (Honneth, 1997: 202).

El proceso de reconocimiento no es un evento único e irrepetible, al contrario constituye una necesidad fundamental del ser humano que seguimos experimentando en grupos de adultos durante toda nuestra vida: «el grupo permite a los adultos de re-experimentar la conducta de reconocimiento directo -todavía comunicada por los gestos y las palabras- que han otrora experimentado en su infancia» (Honneth, 2012: 205).

Alrededor del TCY, las hermanas han fomentado la formación de una comunidad. El reconocimiento de amor implica ir más allá de la función específica de la institución para establecer vínculos afectivos. Las confraternizaciones son recurrentes durante el año. Se crean relaciones personales que desbordan lo estrictamente profesional. Con los alumnos, ocurre algo semejante. Las hermanas cuentan de llamadas telefónicas a medianoche para recuperar algún adolescente borracho y regresarlo a casa. Se desarrolla entonces una preocupación especial por la situación personal de los profesores y alumnos. En el FyA N.º 25, por ser ubicado en una ciudad grande, las relaciones no son tan estrechas. Sin embargo, como los alumnos y casi todos los profesores son del barrio, se crean también vínculos personales. En caso de problemas serios con un niño, se suele ir a buscar a la familia hasta en su

casa⁷. En ambos casos, cabe subrayar la importancia especial dada a las familias. Se las involucra en el funcionamiento del colegio, ya sea para la limpieza o el cuidado de los niños.

En término de reconocimiento de identidad, existe un «*esprit de corps*». En el TCY, las expresiones son reveladoras de la situación. Para designar lo referente al colegio, se habla de «titocusino», fiesta «titocusina», «ex-titocusino». Cada año, con gran pompa, se celebra el aniversario del colegio el 24 de junio, donde participan todos, inclusive profesores y regresan hermanas que han trabajado en el colegio, y se suelen festejar éxitos del colegio. El colegio se inserta en la tradición familiar: se le da preferencia a hijos de ex-alumnos. El vínculo con la congregación forma parte de la identidad. Gracias a ello, se añaden ventajas secundarias. Una de las máspreciadas es el alojamiento en otras casas de la congregación cuando viajan los profesores. También, como lo han notado los especialistas, los colegios FyA fomentan esta identificación: «ponerse la camiseta» es parte de ello.

Según Honneth, el reconocimiento de autoestima representa hoy «un nivel de desarrollo personal» que constituye «el sustento más fértil para la formación de grupos»: «en la necesidad de experimentar directamente la estima de pares, se sitúa uno, quizás el motivo central para la formación de grupos hoy» (2012: 207). Esta forma de reconocimiento explica el desempeño excepcional de los profesores quienes suelen desarrollar actividades extracurriculares para participar en concursos u organizar alguna actividad deportiva o artística. De esta manera, se forma un círculo virtuoso: cuanto más se trabaja, más se tiene éxitos, lo cual lleva reconocimiento, protección de las hermanas con sus corolarios: estabilidad de empleo, a veces ventajas financieras del Estado... y entonces más se fomenta el deseo de trabajar.

7 Desde este punto de vista, me parece particularmente relevante la atención a la limpieza y a la persona en su totalidad que se evidencia en FYA N°25. El director Reyes nos ha comentado cómo una persona está encargada de vigilar los baños porque muchos de los niños cuya familia viene del campo no los saben usar. El colegio no solamente transmite conocimientos o formación espiritual sino que también asume los alumnos en su formación más íntima y personal. En este sentido, los ayuda a adaptarse a la Lima del siglo XXI.

Conclusión y reflexiones finales

Con estos comentarios que no tienen la pretensión de ser exhaustivos, hemos intentado mostrar la importancia del factor religioso en los colegios por convenio bajo gestión de congregaciones. En este punto, discrepamos de Stojnic, Consiglieri y Helfer. Sin embargo, nos parece que por tener una concepción muy restringida de lo religioso, no se han percatado de su presencia. Quizá sería más adecuado considerar que ellos han buscado institución eclesial o referencia a las creencias, mientras que nos hemos centrado sobre los aportes de las congregaciones religiosas como instituciones obrando en la sociedad peruana.

Si nuestra conclusión sobre la importancia de las congregaciones es válida, la mayoría de estos colegios deberán en los próximos años adaptarse a cambios: la disminución de la vocación religiosa, en particular femenina, implica que varios se encontrarán con menor presencia de las congregaciones (o ninguna). Esto implica una reformulación de las prioridades. Las dominicas de San Ignacio que gestionan una escuela primaria nos han explicado que ninguna de ellas trabaja en el colegio pero que han seguido privilegiando la dimensión comunitaria: reúnen regularmente a los profesores para unas jornadas de reflexión, se involucran con los padres de familia. De todas maneras, gracias en particular a la cercanía, mantienen una forma de control sobre la escuela.

Quizá la red FyA y los colegios peruanos por convenio en general tengan que inspirarse de la manera en la cual se logra mantener excelencia educativa y formación humana y espiritual en países como Francia, donde la falta de vocaciones no permite un trabajo de proximidad. Allí, los jesuitas han logrado guardar su estilo educativo y transmitir los valores que los caracteriza basados en ejercicios espirituales. El soporte no es tanto bajo la forma de comunidad pequeña sino de un movimiento mucho más amplio que crea vínculos entre los diferentes colegios (Lamboley, Tessier, 2017). En este sentido, la teoría de Honneth también se aplica a ello. El primer reconocimiento de amor quizá no juegue un papel tan importante pero el segundo (identidad) y

el tercero (autoestima) representan factores muy potentes de unión y de motivación.

Por otro lado, nuestro cuestionamiento parcial a Stojnic, Consiglieri y Helfer nos lleva a replantear lo que consideran podrían ser los aportes de los colegios por convenio para la gestión pública. No criticamos sus valiosas conclusiones, en cambio, consideramos que nuestros comentarios pueden complementar sus trabajos. Algunos de los aportes de las comunidades pueden ser eventualmente adaptados en la función pública. La subsidiaridad, uno de los principios de la doctrina social de la Iglesia, merece ser tomada en cuenta porque empodera a los actores, limita los estragos de la administración hípercentralizada y permite un mejor control de calidad. Desde el punto de vista del reconocimiento, la revalorización de la carrera magisterial que implica entre otros elementos una dimensión financiera, podría permitir que personas talentosas se interesen por ser educadoras como otrora (Huber, Lamas, 2017: 73).

Finalmente, en vez de tratar de imitar lo inimitable, la función pública, tomando en cuenta otras experiencias, podría buscar a partir de mecanismos que le son propios mejorar el nivel educativo. La fórmula de los colegios por convenio da pie en algunos casos al desarrollo de un gran poder discrecional que en manos de religiosos o directivos pocos escrupulosos produce efectos perniciosos, tal como tener visiones sesgadas y favoritismo hacía un profesor o un alumno. Una gestión estatal bien llevada puede evitar este tipo de situaciones. Los concursos y las normas claras permiten lograr transparencia y equidad y sólo el Estado está en medida de lograrlo.

Referencias bibliográficas

- Ameigeras, A.
2008 «Culture populaire et religion»: approches théoriques de la religiosité populaire au sein des cultures populaires latino-américaines. *Social Compass*, 55(3), 304-316.

- Cleary, E.
2009 *How Latin America saved the soul of the Catholic Church?* Nueva Jersey: Paulist Press.
- Helfer, S.
2015 *El caminar de la propuesta educativa de Fe y Alegría.* Lima: Fe y Alegría Perú.
- Honneth, A.
1995 *The struggle for recognition, The moral grammar of social conflict.* Traducción del alemán de *Kampf um Anerkennung.* Cambridge: Polity.
- Honneth, A.
2012 *The I in We.* Cambridge: Polity.
- Huber, L.; Lamas, L.
2017 *Deconstruyendo el rombo, consideraciones sobre la nueva clase media en el Perú.* Lima, Instituto de Estudios Peruanos.
- Lambole, T. ; Tessier, B.
2017 Qu'est-ce qu'un collègue jésuite? *Études*, Marzo, N.º 4238, p.41-52
- Lavado, P., Cueto, S., Yamada, G., Wensjoe, M.
2014 *El efecto de Fe y Alegría sobre el desempeño escolar en segundo de primaria: explotando el sorteo como experimento natural,* Universidad del Pacífico, Centro de Investigación GRADE. Disponible en: <<http://srvnetappseg.up.edu.pe/siswebciup/Files/DD1405%20El%20efecto%20de%20Fe%20y%20Alegr%C3%ADa%20sobre%20el%20desempe%C3%B1o%20escolar%20en%20segundo%20de%20primaria.pdf>> Consultado 20/6/2017. Gustavo Yamada autorizó la referencia a este estudio.

Lecaros, V.

- 2015 “Los católicos y la Iglesia en el Perú. Un enfoque desde la antropología de la religión”. *Cultura y Religión*, 9(1). Iquique: Universidad Arturo Prat, Iquique. Disponible en: <<http://www.revistaculturayreligion.cl/index.php/culturayreligion/issue/view/46>> Consultado 21 enero 2016
- 2016a *La Iglesia Católica y el desafío de los grupos evangélicos, el caso del Perú en América Latina*. Lima: Antonio Ruiz de Montoya.
- 2016b *Afinidades entre religión y violencia: el ejemplo de las periferias urbanas peruanas*. En *Plura, Revista de Estudos de Religião*, 7(1), 69-93. Disponible en: <http://www.abhr.org.br/plura/ojs/index.php/plura/article/viewFile/1158/pdf_161>
- 2017a “Religiosas invisibles?, Reflexiones sobre las religiosas latinoamericanas a partir del caso peruano”. En *Mandragora*, 23(1), 5-31. São Paulo.
- 2017b ¿“Dios castigador, Dios juez o Dios amado?, Imágenes de Dios en medios católicos y pentecostales peruanos”. En *Horizonte*, 15(46), 557-605. Belo Horizonte.

Marzal M.

- 2002 *Tierra encantada*. Lima: PUCP.
- 2003 “Algunas preguntas pendientes sobre la religión en América Latina”. En M. Marzal, C. Romero, J. Sanchez (Eds.). *Para entender la religión en el Perú*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

Portocarrero, F., Cueva, H. y Portugal, A.

- 2005 *La Iglesia católica como proveedora de servicios sociales: mitos y realidades*. Lima: Universidad del Pacífico.

Romero, C.

- 2008 Religión y espacio público: catolicismo y sociedad civil en el Perú. En Romero, C. (ed.), *Religión y espacio público*, 15-36. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, CISEPA.

- 2013 “Por el encanto de una tierra”. En J. Sánchez, M. Curatola, *Los rostros de la tierra encantada, religión, evangelización y sincretismo en el Nuevo mundo, homenaje a Manuel Marzá, S.J.* Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- 2016 El Perú, país de diversidad religiosa. En C. Romero, ed., *Diversidad religiosa en el Perú, Miradas múltiples*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

Stojnic, L. y Consiglieri, N.

- 2015 *Ser escuela, construir comunidad, factores de éxito del mundo de gestión Fe y Alegría*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

Yamada, G.

- 2016 Cincuenta años con Fe y Alegría, *El Comercio* (21 de agosto de 2016) Disponible en: <<http://elcomercio.pe/economia/peru/cincuenta-anos-fe-alegria-gustavo-yamada-opinion-223323>>

¿Apóstoles e intelectuales?¹

Arturo Sosa, SJ

Resumen

El presente discurso del padre General de la Compañía de Jesús, se dio en el marco de su visita a la Universidad Antonio Ruiz de Montoya en marzo de 2017. En él, se reconoce y pondera a la tradición académica jesuita, donde el apostolado intelectual ha sido y es un eje fundamental para la comprensión viva de nuestro mundo a partir de la fe cristiana. Asimismo, este documento se constituye en una cuidadosa y meditada invitación a fortalecer la identidad académica de una universidad como la nuestra, que ha preservado el legado universitario de la Compañía de Jesús y los alcances prácticos y sociales del ejercicio intelectual.

Palabras claves: Universidad Antonio Ruiz de Montoya, apostolado, intelectual, mundo, sociedad

Abstract

This lecture from the Superior General of the Society of Jesus was given during his visit to the Antonio Ruiz de Montoya University on March 23rd, 2017. In his speech, he acknowledges and ponders the Jesuit academic tradition, in which the intellectual apostolate is and continues to be of great importance to the vivid understanding of the world from the Christian faith. It is also a careful and meditated invitation to strength the academic identity of the Antonio Ruiz de Montoya University, which has kept the academic legacy from

1 Discurso pronunciado en la Universidad Antonio Ruiz de Montoya, en Lima, el 23 de marzo de 2017.

the Society of Jesus and the practical and social significance of the intellectual practice.

Key Words: Antonio Ruiz de Montoya University, apostolate, intellectual, world, society

A finales de 1994 llegué por primera vez a Lima para participar en la reunión preparatoria de la Congregación General 34^a. El P. Ernesto Cavassa era mi guía por los vericuetos de Lima. Me acompañó a encontrarme con el P. Vicente Santuc, a quien no podía dejar de ver. Lo había conocido unos años antes en Santiago de Chile, en una reunión del Apostolado Social Latinoamericano. Entonces hacía mi magisterio —esa etapa de la formación de los jesuitas antes de los estudios de Teología— en el Centro Gumilla de Barquisimeto en Venezuela. A pesar de la diferencia de edad y madurez espiritual e intelectual trabajamos desde entonces una bella amistad. La oportunidad de encontrar al amigo, intelectual profundo, jesuita comprometido con la misión al servicio de la fe y la promoción de la justicia, fue también la ocasión de conocer la semilla de la Universidad Antonio Ruiz de Montoya, entonces Escuela de Pedagogía, Filosofía y Letras.

Apóstoles e intelectuales

Vicente Santuc y Antonio Ruiz de Montoya son dos jesuitas que encarnan lo que en tiempos más recientes hemos llamado *apostolado intelectual* como una característica propia del *modo de proceder* de la Compañía de Jesús.

Antonio Ruiz de Montoya desarrolló en su vida esas dos dimensiones de una manera asombrosa: misionero incansable en medio de los pueblos indígenas, con quienes fundó trece *reducciones*, promoviendo su calidad de vida y defendiendo esa vida de las amenazas crecientes de los *bandeirantes* portugueses y los ávidos comerciantes españoles o criollos en busca de esclavos y riquezas materiales. Un apóstol movido por una insaciable curiosidad intelectual que lo movía a ir más allá de las apariencias, comprender a fondo el territorio en el que se movía, su flora

y su fauna, reconociendo la diversidad cultural y estableciendo lazos interculturales. Ruiz de Montoya se mudó a la casa del otro sintiéndolo hermano, por eso aprendió la lengua y se insertó en la cultura guaraní. Tuvo una insaciable curiosidad intelectual que lo llevó a profundizar en el conocimiento de la naturaleza, la cultura, las personas y la experiencia de Dios en la que se fundaba su vida. Sus escritos abordan diversos campos del conocimiento: geografía, biología, etnología, gramática y teología mística. Enorme desafío el que asume esta universidad limeña al adoptar como suyo el nombre de Antonio Ruiz de Montoya.

Tres siglos más tarde, Vicente Santuc hace suyas las culturas latinoamericanas a las que es enviado. Desde su cultura natal fue al encuentro de seres culturales diversos en varias partes de la América Latina. Se *inculturó* por igual entre los campesinos de Piura que entre los académicos de Lima o París. De una familia campesina de Maylis al suroeste de Francia es obligado al servicio militar en “la batalla de Argel”, experiencia que lo lleva a confiar plenamente en Dios y hace crecer su deseo de contribuir a la humanización de la historia. Como filósofo y científico social, Vicente Santuc intuyó los profundos cambios que se iniciaban en la historia de la humanidad. No se conformó con percibir esos cambios sino que se empeñó en encontrarles sentido desde las humanidades que alimentaban su pensamiento y la fe que movía su corazón. Un pensamiento que se alimentaba de la cercanía con las personas, con los campesinos de Piura, habitantes de los barrios urbanos, estudiantes y profesores de las universidades y hermanos jesuitas del cuerpo universal. Sabía de la importancia de la acción y del pensamiento políticos, apegados a la ética, como dimensión de la humanización de la historia y sentido de la vida humana con otros.

Vicente Santuc, fundador y primer rector de esta universidad, vivió el espíritu que anima esta institución. Era consciente de que la labor intelectual no se inicia ni se agota dentro de los muros o programas de la universidad. Vicente llega al trabajo universitario luego de veinte años dedicados al apostolado social, a la acción y promoción social directa en el CIPCA (Centro de Investigación y Promoción del Campesinado) de Piura. Allí comenzó su trabajo intelectual. Sus primeros escritos son cartillas para enseñar a leer y escribir a campesinos pobres de Piura. La

educación popular como propuesta teórica será parte de sus escritos de aquellos años. Casi naturalmente, y respondiendo a nuevos desafíos, continuará con reflexiones sobre el desarrollo rural. Luego, ante la degradación de la acción política reflexiona y escribe sobre el vínculo entre ética y política. Todo esto será parte de sus clases y publicaciones en torno al lenguaje, el sentido, la libertad posible. La condición humana universal desde la situación concreta del Perú y América Latina fue el objeto de su reflexión y la inspiración de su acción.

Haciendo memoria de estas dos personas, inspiradoras del sentido de la tarea que nos reúne esta tarde en la Universidad Antonio Ruiz de Montoya de Lima, permítanme unas reflexiones sobre el “apostolado intelectual” como ingrediente característico de la misión de la Compañía de Jesús.

Pensamiento y evangelización

Lo que denominamos “apostolado intelectual” es central en la misión de la Compañía hoy, como lo ha sido desde sus inicios. La complejidad de los problemas del mundo hace siempre urgente y central la reflexión intelectual para poder realizar un servicio calificado a la humanidad desde la misión Iglesia. La Compañía de Jesús nace asociando la profundidad espiritual, la cercanía a los pobres y la comprensión intelectual de los procesos humanos. Hoy confirma ese modo de proceder que lleva a profundizar el compromiso con el “apostolado intelectual”.

El Santo Padre Francisco, en la visita que hizo a la Congregación General 36ª, el pasado mes de octubre, confirmó a la Compañía esta dimensión de su identidad. Nos invitó a seguir trabajando desde la profundidad espiritual con profundidad intelectual y visión de los procesos en marcha en las personas y en las relaciones entre ellas y con la naturaleza. No se trata —nos dijo— de ocupar espacios sino de generar y acompañar procesos de crecimiento y transformación según corresponda a cada circunstancia, según *personas, tiempos y lugares* como le gustaba decir a Ignacio de Loyola. No es posible una visión profunda de procesos complejos sin análisis y reflexión. El discernimiento que lleva a escoger las acciones a realizar necesita de esa profundidad intelectual.

Esta característica de la identidad de la Compañía de Jesús desde su misma fundación ha sido subrayada fuertemente desde la Congregación General 34^a. Al describir los trazos de lo que es un jesuita y la Compañía de Jesús deja claro cómo el apostolado intelectual es una dimensión del conjunto de la misión: debe ser parte de todo lo que hacemos, como desarrolló el P. Kolvenbach en diversas ocasiones². La CG 34 reafirma la distintiva importancia de la calidad intelectual de cada trabajo promovido por la Compañía, que así contribuye a descubrir el creativo trabajo de Dios³. Las siguientes congregaciones generales resueltamente insisten en la labor intelectual como característica de nuestro modo de proceder y compromiso con una evangelización integral.

Por consiguiente, la dimensión intelectual debe estar presente en toda acción apostólica emprendida por la Compañía de Jesús como cuerpo, en cada una de sus obras apostólicas y en la actividad personal de cada jesuita. La Universidad es, sin duda, un espacio privilegiado para desarrollar esta dimensión. Sabemos que la profundidad intelectual no surge espontáneamente ni basta poner el rótulo de universidad para alcanzarla. La labor intelectual requiere esfuerzo y dedicación. Requiere sensibilidad a las situaciones de las personas y los pueblos, necesita mirar más allá de sus muros para acompañar los procesos complejos de la historia humana.

Para el jesuita y las instituciones animadas por la Compañía de Jesús no basta alcanzar la profundidad intelectual. El verdadero desafío es que sea “apostolado”, es decir, un modo de anunciar más efectivamente la Buena Noticia del Evangelio, de aprender a captar la presencia de Dios en el mundo y la acción de su Espíritu en la historia para sumarse a ella y contribuir a la liberación humana. La labor intelectual es apostolado:

2 Véase: Kolvenbach P. H. (2002). *The intellectual dimension of jesuit ministries*. (Cracovia, Polonia).

3 CG 34 D. 16

- a. Cuando se realiza en el mundo; es decir, cuando encuentra su sentido fuera de sí misma, no encerrada en sus intereses sino en función de las personas, de los temas y problemas de la humanidad, por consiguiente también de la Iglesia.
- b. El apóstol escucha y atiende, contempla, la situación del mundo. Sigue el modelo de la meditación de la encarnación de los Ejercicios Espirituales de San Ignacio: la Santísima Trinidad escucha y siente la situación del mundo, de tantas y tan diversas gentes, entiende de qué se trata y toma la decisión de hacerse parte para abrir el camino a la liberación.
- c. Cuando tiene una *orientación evangélica* porque le duele lo que sucede a los seres humanos y a la creación. La labor intelectual es apostolado porque se orienta clara y explícitamente a la construcción de un mundo más cercano a las características del Reino de Dios: la justicia, la paz y el amor, vínculo fundamental entre los seres humanos y con Dios.
- d. Cuando se es consciente de la necesidad de hacerlo en colaboración con otros. Cuando se sabe que la profundidad intelectual requiere la escucha, el diálogo, salir al encuentro. El trabajo intelectual es apostolado cuando se realiza a la intemperie, no encerrado en un gabinete ni seguro de sus propias certezas. Cuando es capaz de dialogar con otras disciplinas, enriquecerse de otras perspectivas y diversas visiones del mundo, la ciencia y la cultura. No se encierra en su propia verdad.
- e. Sigue la dinámica de la encarnación que sigue a la contemplación del mundo. En Nazaret se produce el encuentro entre la voluntad liberadora de la Trinidad y la humanidad. La fe de María hace posible el nacimiento de Jesús quien crece en familia con José, se abre a la realidad de su pueblo empobrecido y colonizado, escucha la palabra profética de Juan Bautista y llama a sus discípulos a colaborar en la obra liberadora a la que ha sido enviado.
- f. La labor intelectual en la Compañía es apostolado cuando se vive como misión recibida, como envío. Por tanto, se realiza como servicio. No busca el reconocimiento ni la gloria de las personas o las instituciones. Es un esfuerzo intelectual realizado por apóstoles;

es decir, por personas, jesuitas y otros, hombres y mujeres, que lo viven como misión. La frecuente aridez de este trabajo o el eventual reconocimiento se viven como respuesta generosa a la llamada recibida de ponerse al servicio de la liberación del mundo.

En síntesis, la labor intelectual es apostolado si mantiene vivo el vínculo entre la reflexión profunda, la preocupación por la vida de las personas y la construcción de un mundo más humano y cristiano. Nuestra labor intelectual es apostolado si se hace con profundidad, apertura al mundo y orientada a la justicia social y la reconciliación entre las personas y con la creación. Siempre en diálogo con otros creyentes y no creyentes. Aceptando con alegría la riqueza de la diversidad cultural. Se hace responsable de lo que propone. Sabe siempre que se debe a una comunidad de personas en una sociedad y a una comunidad de investigadores y pensadores. Se hace mirando a las personas en un espacio concreto, pero mira también al mundo: es universal y local. Por eso es intercultural: inculturada, dialogal y universal.

Universidad y apostolado intelectual

Del mismo modo que no toda labor intelectual es apostolado, tampoco está garantizado que una universidad por el solo hecho de serlo realice esta labor como apostolado que responda a las características del modo de proceder de la Compañía.

Discernimiento, colaboración y trabajo en redes son tres características del *modo de proceder* en el gobierno de la Compañía subrayadas por la Congregación General 36^a. A partir de estos tres elementos se invita a la Universidad Antonio Ruiz de Montoya y todas las obras o trabajos apostólicos de la Compañía a examinar su propio *modo de proceder*. Invito, pues, a la Universidad a discernir su apostolado intelectual, sus temas y modo de realizarlo.

Una primera pregunta es si la universidad cuenta con esos espacios de discernimiento que ayudan a orientar su misión intelectual y si son los adecuados para esa tarea. Luego, es importante preguntarse, como punto de partida de este discernimiento, ¿por dónde pasa Dios

en la actual situación del Perú, de América Latina y el mundo? ¿Dónde encontramos los signos de su presencia y de su modo de actuar?

Para asegurar que hacemos un esfuerzo intelectual en colaboración se hace necesario revisar, en primer lugar, el grado de colaboración real existente al interior de la comunidad universitaria de la Ruiz de Montoya. Examinar si nos une una misión y una visión compartida que nos lleva a contribuir desde la posición de cada uno a realizarla. Examinar si nos sentimos parte de una misión mayor, la misión de la Compañía de Jesús en el Perú y si nos relacionamos apostólicamente con el cuerpo de la Compañía en Perú, en América Latina y el Caribe. Preguntarse si la investigación, la enseñanza y los programas de intercambio con la sociedad de la universidad se nutren de la reflexión conjunta con otros grupos apostólicos insertos en las zonas populares, el mundo indígena, la zona amazónica o quienes lidian todos los días con los problemas de la educación. Conviene preguntarse si la universidad se siente colaboradora del esfuerzo de personas, instituciones, movimientos sociales y grupos de la más diversa índole que luchan por la justicia, la reconciliación y la paz en América Latina y el mundo

La colaboración desemboca fácilmente en la necesidad de aumentar el trabajo en redes. Examinar hasta dónde se siente la Universidad Ruiz de Montoya parte de la red de la universidades confiadas a la Compañía de Jesús en América Latina y cuánto contribuye a ella, así como a otras redes universitarias del Perú o del continente. Preguntarse si el contacto con otras obras apostólicas o la colaboración con personas y grupos pueden organizarse mejor a través de redes que hagan más efectiva la colaboración y ayuden a configurar, fortalecer y orientar el trabajo intelectual de la universidad.

Todo esto tiene, además, especificidades en cada región del mundo. En América Latina existe una tradición particular de realizar la labor intelectual como “apostolado” y en “colaboración” que puede aportar al conjunto de la Compañía, así como tiene elementos a incorporar y desarrollar del modo de realizar esta misión en otras latitudes.

Al origen de la Universidad Antonio Ruiz de Montoya se encuentra un modo de realizar el apostolado intelectual de la Compañía de Jesús en América Latina que se caracteriza porque se desarrolla:

- *Respondiendo a problemas y situaciones concretas.* Frecuentemente hemos llegado a las preguntas teóricas y más universales desde la urgencia por resolver problemas concretos de las personas y las comunidades, desde la preocupación por construir condiciones de vida mejores para ellas, de la urgencia por reconciliar, defender, acompañar con justicia a personas y comunidades.
- *Comprometidos personalmente:* el apostolado intelectual nos ha comprometido como misioneros. Los aportes teóricos desde la teología, la sociología o incluso desde otras disciplinas —como la lingüística o el arte— en la tradición jesuita latinoamericana, han comprometido no sólo la reflexión sino la vida y hasta la seguridad de nuestros misioneros. Tenemos mártires del apostolado intelectual latinoamericano por lo cual damos gracias a papá Dios y a quienes se ha comprometido en ese duro camino.
- *Junto con otros e intersectorialmente:* Nuestra tradición es de grupos de trabajo que abarcan desde grupos de reflexión bíblica hasta equipos de reflexión social o de trabajo de innovación educativo popular, universitaria y social en conjunto. Una característica del apostolado intelectual latinoamericano es que se ha desarrollado de modo creativo en espacios institucionales diversos —universitarios, centros sociales o de espiritualidad, instituciones educativas, parroquias, misiones indígenas—.

Esta es pues la reflexión intelectual que se hace apostolado y que la Compañía desea continuar y promover. Una reflexión intelectual que buscando responder a situaciones concretas de la vida de las personas, profundiza en los problemas al mismo tiempo que sirve, colaborando en su solución.

Una reflexión intelectual que se nutre de la amistad sincera de aquellas personas con las que comparte la situación y la búsqueda de su transformación. Una labor intelectual que se realiza participando y compartiendo la vida de la comunidad. Que no es una labor de individuos aislados, sino de personas en diálogo, de comunidades, equipos, instituciones que piensan en conjunto, buscan formular propuestas y comprensiones comunes sobre temas y problemas que afectan a la comunidad.

Un apostolado intelectual que nos hace salir de nuestros edificios y seguridades institucionales, comprometido con la justicia, la reconciliación, la democracia y el desarrollo sostenible de nuestros pueblos como camino a la paz duradera. Una reflexión que nos lleva a tomar posiciones ante situaciones que razonable y evangélicamente son inaceptables a riesgo de sufrir persecución y muerte, conscientes de que en las dificultades se fortalezca la reflexión y se confirme la misión.

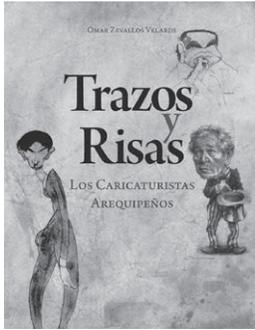
Gracias de todo corazón por esta oportunidad de compartir estas ideas y, sobre todo, el deseo y la voluntad de caminar juntos en la apasionante tarea de contribuir con tantos seres humanos a hacer realidad lo que hoy nos parece imposible.

Referencias bibliográficas

Kolvenbach, Peter-Hans

2003 The intellectual dimensión of jesuit ministries. Cracovia, Polonia.

RESEÑAS DE LIBROS



TRAZOS Y RISAS. LOS CARICATURISTAS AREQUIPEÑOS.

Zevallos Velarde, Omar
Arequipa: Cuzzi y Cía, S.A
2010 / 264 pp.

¿Cuál es la función de la caricatura? ¿Qué características personales suele poseer un caricaturista? ¿Qué hace que la obra de un caricaturista sea inolvidable? ¿Por qué Arequipa es considerada la ciudad que más caricaturistas ha dado al Perú? Esta y muchas otras preguntas son las que Omar Zevallos intenta responder a lo largo de este libro de gran formato titulado “*Trazos y risas. Los caricaturistas arequipeños*”. Y es que Zevallos es también un destacado caricaturista y periodista que además proviene de una familia y de un entorno de artistas en su natal Arequipa.

En el prólogo a esta obra, Pablo de la Vera Cruz nos dice que Zevallos no ha querido incluirse en su propio libro como uno de aquellos grandes representantes de la caricatura arequipeña, “aun cuando su presencia como artista y promotor es visiblemente importante” (p. 6). Ello como muestra de su modestia y sencillez de carácter, pese a ser un artista de importante desempeño que ha ganado premios internacionales por su obra humorística en Cuba, Japón y Bélgica y que ha expuesto en Salones de Humor y Museos en Cuba, Japón, Bulgaria, Francia, España, Inglaterra.

Zevallos elabora este libro con la intención de rescatar del olvido a generaciones de caricaturistas arequipeños que lo precedieron y que fueron importantísimos en el acervo de la caricatura en nuestro país. Alternando datos biográficos así como representaciones gráficas de

sus obras, Zevallos pretende contar la historia de estos artistas “como si fuera una crónica” (p. 9).

El libro, editado en Arequipa, tiene características especiales que lo distinguen claramente de otros de su estilo: gran formato, impreso en papel couché, que alterna de manera didáctica datos biográficos de los artistas que reseña, así como algunas de sus obras, el contexto histórico en el cual se desenvuelven, así como datos curiosos que resultan de mucho interés. Por el resultado final nos atrevemos a decir que esta obra ha sido elaborada con mucho cariño y sumo cuidado, bajo la atenta mirada de su autor.

La obra está dividida en 11 capítulos a lo largo de los cuales se devela, en orden cronológico, la vida y obra de los más destacados caricaturistas arequipeños. En el primer capítulo titulado “¿Qué produce Arequipa?”, el autor esboza la premisa que la “Ciudad blanca” es cuna de los más grandes caricaturistas de nuestra historia republicana. En palabras de Mario Polar Ugarteche, la ciudad de Arequipa ha producido el 90% de caricaturistas peruanos. Entiéndase la caricatura como el dibujo humorístico que conecta con el espectador a partir de la exageración de los rasgos del personaje caricaturizado, a veces imperceptibles para el ojo no entrenado. En palabras del caricaturista argentino Ramón Columba, “La caricatura es un destello, una chispa que busca iluminarnos el alma a través del lápiz, la pluma o el buril del artista” (p. 15).

Con esta obra, Zevallos también busca rescatar del olvido a artistas que ya no son recordados por sus coterráneos, como es el caso de Mario Agostinelli Fernández-Dávila, escultor y caricaturista, más conocido y valorado en Brasil que en su tierra natal. Víctor Mendivil quien, según Zevallos, poseía “un lápiz diabólico”, que lo llevó a criticar con su pluma al gobierno dictatorial de Sánchez Cerro, razón por la cual Federico More, director del periódico donde trabajaba Mendivil, fue retado a duelo por el hermano del dictador. Esta sería la única vez que una caricatura provocó una confrontación de esta naturaleza en nuestro país.

En los primeros capítulos de la obra, el autor hace un repaso por los años fundacionales de nuestra República donde ya podemos encontrar la obra de los pioneros de la caricatura arequipeña. En los capítulos 3 y 4 el autor trabaja la biografía y obra de los más grandes

caricaturistas no sólo de la historia arequipeña, sino de la misma historia de nuestro país. El tercer capítulo titulado “*El mago del lápiz*” es dedicado íntegramente a la figura de Julio Málaga Grenet, considerado por muchos el más grande caricaturista peruano de todos los tiempos. La vida de Málaga Grenet transitó entre fines del siglo XIX, es decir entre la crisis post-Guerra del Pacífico y la ocupación chilena de Arequipa, y gran parte del siglo XX. Su vida transcurrió entre su Arequipa natal, la ciudad de Lima, Valparaíso y Buenos Aires, donde llegó a trabajar en 1910, después de haber tenido que salir del Perú a la fuerza debido a una caricatura que hizo del entonces presidente Augusto B. Leguía, en su primer gobierno, que provocó la ira del mandatario. Ya en Buenos Aires trabajó en la prestigiosa revista “*Caras y Caretas*” así como en otras publicaciones periódicas, convirtiéndose en uno de los más importantes dibujantes de Argentina. El talento de este artista de la pluma y del humor lo llevaría a recorrer el mundo. Nueva York, Madrid, Portugal, París fueron testigos del enorme talento de este talentoso arequipeño universal. El capítulo 4 está dedicado a la obra de otro gran artista mistiano, el acuarelista y caricaturista Jorge Vinatea Reinoso. Vinatea es un artista entrañable para los arequipeños que lo ponderan, no sólo porque fue un finísimo acuarelista que retrató en sus obras los usos y costumbres del pueblo arequipeño, sino también porque desde muy joven demostró un talento muy agudo para reflejar irónicamente la realidad política a través de la caricatura. Su talento lo llevó a Lima donde fue contratado como caricaturista en revistas como *Varietades* y *Mundial*. Ya en 1918 el escritor Clemente Palma apuntaba en *Varietades* la singularidad de Arequipa como tierra que aportaba grandes exponentes al arte de la caricatura en el Perú.

En los Capítulos 5 y 6 se hace un recorrido por la obra de Manuel Benavides Gárate, Julio César Málaga -al que Zevallos llama “el otro Málaga”-, Raúl Valencia y Teodoro Núñez Ureta. Valencia colaboró con el diario *La Prensa*, publicación que impulsó la obra de muchos dibujantes, pero donde su obra sería realmente valorada fue en la ciudad de Buenos Aires, donde fue conocido por el apodo de “El cholo” y donde fue contratado por el diario *Crítica* para trabajar en su suplemento cultural que era dirigido nada más ni nada menos que por Jorge Luis

Borges con quien, según Zevallos “entablaría una entrañable amistad” (p. 58). Mención especial merece la obra de Núñez Ureta, pintor, escritor y caricaturista, quien desde muy joven manifestó sus convicciones políticas al participar, junto con otros jóvenes estudiantes, en las protestas que se desataron en la ciudad de Arequipa contra la dictadura del coronel Sánchez Cerro. Zevallos nos refiere que una caricatura, donde criticaba el servicio militar obligatorio implantado por el régimen, le valió ser exiliado a Chile, como otros que lo antecedieron, en tiempos donde la democracia era puesta a prueba por una seguidilla de gobiernos autoritarios y golpes de estado.

El Capítulo 7 se titula *El poder de la caricatura arequipeña* y está dedicado a prestigiosos artistas de los años cincuenta y sesenta como Guillermo Osorio, quien colaboró en diarios tan importantes como *La Prensa* y en la revista *Caretas* donde hizo gala de su creatividad e ironía en la página *Ají molido*, nombre que evoca a su natal Arequipa; y Julio Fairlie, creador del conocidísimo personaje de *Sampietri* para la sección cómica del diario *Ultima Hora*, personaje – cuyo nombre deriva de la palabra “zampón” - que representaba al criollo vivo, holgazán y fanfarrón. El personaje fue tan popular que desplazó a los habituales personajes “gringos” de las tiras cómicas, permaneciendo cerca de veinte años en las simpatías del público.

El Capítulo 8 se titula *La saga continúa*, debido a que se centra en la obra del artista Alonso Núñez Rebaza, hijo del gran Teodoro Núñez Ureta, también nacido en la ciudad blanca. Como muchos caricaturistas, Alonso Nuñez es también artista, escultor. Luego de una infancia signada por diversas enfermedades, se decanta por la caricatura, y en 1978 entra como dibujante a la popular revista *Monos y Monadas*, donde por aquel entonces también colaboraban dibujantes como Juan Acevedo y Carlos Tovar “Carlín”, todos ellos hoy muy conocidos y cuyos trabajos son fácilmente reconocibles por el moderno público lector. De esta revista, Zevallos nos dice que fue un “verdadero laboratorio de humor” en aquel entonces, que no se ha vuelto a repetir. Durante los años noventa, Núñez Rebaza es llamado a trabajar en el suplemento humorístico *No* de la revista *Sí* dirigida por el periodista César Hildebrandt, suplemento muy recordado por la gente que hoy traspasa

los 40 años. La revista *Sí* se convirtió en semanario de expresión de todas las inconformidades políticas de toda una generación. Volviendo a Núñez Rebaza, debemos decir que como caricaturista es el artista del “gesto”. Según palabras de Zevallos, “Alonso no necesita recrear el entorno de sus caricaturizados, le basta con ceñirse al gesto preciso para identificar al personaje en su entorno intrínseco” (p. 101). Sorprende la familiaridad con la que Omar Zevallos trata a los caricaturistas más modernos, los llama por su nombre de pila, como viejos conocidos, amigos de oficio, de toda la vida. Y ello le da frescura y contemporaneidad a su obra.

En este punto Zevallos nos regala un acápite titulado *Pintores caricaturistas*, donde nos explica que en todos los pintores arequipeños existe un común denominador, todos han sido caricaturistas en algún momento de su carrera artística. Tal es el caso de Luis Palao Berastain, Carlos de Riva, Alejandro Núñez Ureta (hermano de Teodoro) y José Luis Pantigozo. Zevallos conjetura que dichos artistas realizaron caricaturas ya sea como una forma de experimentación artística o como parte de aquella “vieja tradición” arequipeña de la que nos hablaba al comienzo de su obra.

El Capítulo 9, titulado *Tres en contra*, es por demás interesante – y entrañable – debido a que es el único capítulo de todo el libro en el cual Omar Zevallos se menciona a sí mismo, pero no de manera individualizada (como lo ha venido haciendo con los caricaturistas que lo antecedieron), sino como parte de una triada integrada por Luis Pantigozo Meza, Rafael Polar Mogrovejo, y él mismo, que se encontraron inopinadamente en los claustros de la Escuela de Bellas Artes Carlos Baca Flor en la ciudad de Arequipa, en los años setenta, para “reírnos del mundo”. Juntos estos tres talentosos jóvenes inauguraron la muestra que intitularon *Tres en contra* en 1979, en tiempos de crisis nacional debido a la transición entre el gobierno militar de Francisco Morales Bermúdez y el inicio de una nueva etapa democrática en nuestro país. Como catálogo de la muestra, un sencillo documento impreso en mimeógrafo donde Carlos de la Riva anotaba que estos tres jóvenes habían estudiado en la prestigiosa Escuela de Bellas Artes pero que ello no había determinado su vocación. “Creo que el caricaturista no

es el producto de una academia. Es porque es, simplemente” (p. 108), se afirma en dicha presentación. La muestra no gozó con las simpatías del régimen y el Prefecto de Arequipa ordenó la censura inmediata. Nuevamente es interesante constatar que las persecuciones de generaciones de caricaturistas por los diferentes regímenes autoritarios instaurados en nuestro territorio han sido una constante en nuestra historia republicana, como lo habíamos acotado líneas arriba. Gracias a esta obra, y a que Zevallos lo anota sin ningún tapujo (¡Cómo se nota que ya no vivimos en épocas de dictaduras ni golpes de Estado!), es que podemos caer en cuenta que la tan consabida libertad de expresión tan sólo fue un mito, un ideal libertario, difícilmente realizable en un Estado en formación. Y aunque ya lo sabíamos es interesante constatarlo a través de los datos que nos proporciona el autor.

Consignando la obra de artistas contemporáneos como Jhimmy Martínez Salas, Alfredo Villavicencio y Rafael Barrionuevo, termina el capítulo 9 y también este recuento histórico por la vida de los grandes caricaturistas arequipeños. El Capítulo 10 está dedicado a consignar expresiones de las obras más destacadas de estos artistas, en láminas bellamente impresas a todo color y en gran formato. Esta sección constituye un anexo invaluable para disfrutar a plenitud las principales obras de estos artistas que el autor nos ha presentado.

Finalmente, en el Capítulo 11, titulado ¿Por qué hay tantos caricaturistas en Arequipa?, el autor baraja una serie de posibilidades para intentar responder a una pregunta con la que, además, inició el recorrido de esta obra. Y nosotros damos aquí por terminada esta reseña. Los diferentes intentos de respuesta a esta pregunta las dejamos a vuestra libre curiosidad y discernimiento.

Ana Claudia Reinoso Monroy



**CIUDADANÍA MIGRANTE
RUTAS, COSTOS Y DINÁMICAS DE LOS
FLUJOS MIXTOS EN TRÁNSITO POR
PERÚ.**

Berganza Setién, Isabel
Lima, UARM
2016 / 208 pp.

El flujo mixto de personas está relacionado con el movimiento migratorio irregular, es decir, con el movimiento de personas que viajan sin documentación necesaria, atraviesan fronteras y, luego de un período de arduo y azaroso tránsito, llegan a su destino sin autorización. Este movimiento es global y genera el interés del público especialmente cuando ocurren tragedias, debido a las peligrosas condiciones a las que se enfrentan los migrantes. Los miles de personas que intentan llegar a los países de la Unión Europea huyendo del horror de la guerra en Siria es emblemático, pero no es el único. En los últimos meses, se percibe una presencia importante de africanos, en su mayoría somalíes, varados en la frontera entre México y Estados Unidos. Como se puede advertir, este tipo de migrante incluye a refugiados, solicitantes de asilo, migrantes económicos entre otros.

Esta migración es pues un reto para el Estado no sólo porque viola su prerrogativa soberana de determinar quiénes y en qué condiciones los no nacionales pueden entrar a su territorio, sino también y sobre todo porque el migrante en tránsito irregular es susceptible de ser víctima de abuso por parte de quienes encuentran en él más de una oportunidad para el lucro, y por lo tanto sufrir privaciones, violaciones de sus derechos y dignidad. La trata de personas y la explotación sexual son dramáticamente dos asuntos insuficientemente advertidos por los Estados y la ciudadanía.

El Perú no es ajeno a esta situación. El documento elaborado por Isabel Berganza analiza las condiciones, escenarios, actores y riesgos en que se desarrolla el flujo migratorio mixto en tránsito por Perú. El documento, fruto de una investigación etnográfica multisituada que ha echado mano de entrevistas y observación no intrusiva, aspira a contribuir al logro de una gestión estatal migratoria eficaz.

El texto tiene una organización sencilla. El primer apartado está dedicado a la precisión conceptual de los términos en juego, junto con el análisis de las políticas migratorias de Perú y de los países de su entorno. Conviene destacar aquí cómo la Declaración de México de 2004 alertaba y sentaba las bases sobre la protección de los migrantes o cómo la idea de los flujos mixtos tiene en el concepto de migración forzosa un importante antecedente. Así, en 2006 la OIM, nos recuerda Berganza, señalaba que la migración forzosa aludía a aquellos movimientos de personas en los que se observa la coacción, incluyendo la amenaza a la vida y su subsistencia, bien sea por causas naturales o humanas, como pueden ser movimientos de refugiados y de desplazados internos, así como personas desplazadas por desastres naturales o ambientales, desastres nucleares o químicos, hambruna o, incluso, proyectos de desarrollo (42). Berganza, a la luz de la normativa regional revisada, sostiene que la realidad de la migración es “un proceso que debe ser abordado de manera integral” (53).

El segundo capítulo identifica, analiza y explica los diversos tipos de personas extranjeras que transitan por el país, identificando perfiles, nacionalidades y rutas. La autora revisa, en atención a las fronteras entre Perú y los países con los que limita, el movimiento migratorio con Ecuador (Piura y Tumbes), con Brasil (Puerto Maldonado), con Bolivia (Puno) y con Chile (Tacna y Arica). El lector encontrará aquí detalles respecto del ingreso irregular de haitianos, colombianos, cubanos, dominicanos, nigerianos y senegaleses cuyo destino se sitúa en Brasil, Chile y/o los Estados Unidos. El lector puede encontrar en la tabla 2.3, *grosso modo*, las rutas de viaje según nacionalidades.

El siguiente capítulo aborda las dinámicas de control que se establecen en las zonas fronterizas. Esta sección es una descripción del estado de la cuestión de cada paso fronterizo visitado que se cierra con una

síntesis. Según esto, las instituciones a cargo –Policía y Migraciones– no realizan un control riguroso, sea por incapacidad de recursos humanos, tecnológicos o por la burocratización que, contrariamente a lo esperado, produce la naturalización de situaciones ilegales como la corrupción de funcionarios o de terceros que deriva en la falsificación de documentos, el tráfico ilícito de migrantes o la trata de personas. (118-120). La autora llama nuestra atención sobre una consecuencia del aumento del control fronterizo para el tránsito cotidiano de las personas que ahí habitan: un mayor control que genera colas y prolongados tiempos de espera para el cruce de un país a otro, puede provocar una disminución del comercio o del tránsito y obstaculizar el desarrollo de dicha zona. (121)

El capítulo final aborda el tema de la seguridad. En realidad, el tema ha aparecido en las páginas previas y quizás hubiese sido oportuno dedicarle algunos párrafos en el capítulo que abre el documento, más conceptual, para su abordaje oportuno ahora. Hay que distinguir en este concepto tres énfasis. En primer lugar, a pesar de que el flujo de personas a través de las fronteras siempre ha sido supervisado con respecto a la seguridad de los Estados, los eventos que rodean al 11 de septiembre de 2001 han redefinido la seguridad, tanto así que ahora los Estados verifican los perfiles personales de los migrantes y hacen más rigurosos los esfuerzos por impedir que las personas identificadas como posibles amenazas para la – su - seguridad crucen las – sus - fronteras. A partir de lo anterior pero de énfasis distinto, ocurre, en segundo lugar, que la migración se vincula con la seguridad ciudadana: aparece la tendencia a pensar que la presencia de personas migrantes, mucho más los irregulares, provoca o puede provocar el aumento de la delincuencia en el país, por lo tanto el Estado trabaja a favor de que la ciudadanía local no corra riesgos. Por último, la seguridad del propio migrante está en juego en tanto los Estados aun en medio de medidas estrictas de control, han de observar el respeto y cuidado de los derechos y dignidad de los migrantes (140 y ss).

Así, en el nivel de la migración como proceso, se puede distinguir entre seguridad nacional y seguridad pública y, en el nivel de la migración como fenómeno humano podemos señalar la seguridad de las propias personas en tránsito, que no son ajenas a situaciones que

intensifican su vulnerabilidad o que alientan la criminalización de su condición. El texto aquí cruza dos enfoques que son sugerentes para comprender de modo integral el fenómeno que nos ocupa, a saber, el enfoque de seguridad que acabamos de revisar y el enfoque de responsabilidad y de derechos que proteja a los migrantes de manera orgánica y no aislada. Es imposible, señala la autora por ejemplo, que se vaya a superar “la trata de personas sin una lucha conjunta entre los países de origen, tránsito y destino” (157)

Finalmente, se presentan seis conclusiones que recogen los principales aspectos derivados del análisis realizado y también, sobre la base de los resultados obtenidos en la investigación se hacen propuestas que intentan orientar para la realización de acciones y para el diseño de políticas que tengan en cuenta las carencias y vulnerabilidades de los migrantes en tránsito. De estas conclusiones, acaso las más importantes sin menoscabo de las otras, sean superar la invisibilidad de las migraciones en tránsito y de carácter mixto, la necesidad de su abordaje integral y por ello mismo la visibilización del drama del tráfico de personas. Acaso estos tres asuntos evidencian, a pesar de los esfuerzos del Estado, la precariedad democrática e institucional a nivel local y sudamericano al respecto.

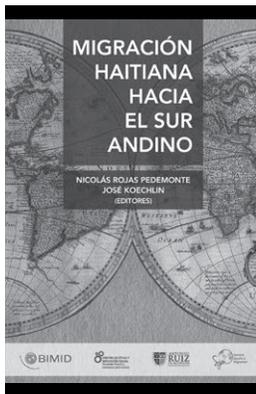
Con una notoria ausencia de estudios a profundidad de realidades que atraviesan la migración a nivel local y hemisférico como la trata de personas, a más de otras violaciones de los Derechos Humanos, consustanciales a los movimientos transfronterizos de personas en condiciones de vulnerabilidad, este estudio es importante porque llena un vacío poco atendido en nuestro país, tanto por el mundo académico como por el Estado.

El texto de Isabel Berganza es una invitación a reflexionar sobre este asunto y los retos a enfrentar. La lectura del texto es amena y versátil y está acompañado de información para el análisis a través de gráficos y tablas. La migración irregular es una opción riesgosa e incierta. Este libro puede ser una contribución para que la respuesta del Estado no lo sea.

Isabel Berganza Setién es Licenciada en Sociología y en Derecho y ha realizado una tesis doctoral: “Migración y ciudadanía. Las transfor-

maciones de las nociones de ciudadanía social y demandas al Estado motivadas por el proceso migratorio de los peruanos a España a través de las redes familiares transnacionales en origen (Perú) y destino (España).” Ha publicado, junto con Mauricio Serna, *Dinámicas migratorias en la frontera Perú-Chile. Tacna, Arica e Iquique* (2011) y con Judith Purizaga (2011) *Migración y desarrollo. Diagnóstico de las migraciones en la zona norte de Perú. Regiones de Tumbes, Piura, Cajamarca y Lambayeque*.

Juan Carlos Díaz



**MIGRACIÓN HAITIANA HACIA
EL SUR ANDINO,**

*Rojas Pedemonte, Nicolás y Koechlin,
José (eds.)*

Universidad Antonio Ruiz de
Montoya, Centro de Ética y Reflexión
Social Fernando Vives, SJ, Servicio
Jesuita a Migrantes de Chile, Observa-
torio Iberoamericano sobre Movilidad
Humana, Migración y Desarrollo,

2016 / 212 pp

Migración haitiana hacia el Sur Andino es un libro que contiene cinco miradas sobre el tránsito y la migración de haitianos a esa parte del continente americano. Estas cinco aproximaciones y los diferentes enfoques metodológicos, analíticos e interpretativos que contienen permiten tener una lectura comprensiva del amplio y complejo proceso migratorio de los ciudadanos haitianos.

El libro se inicia con una mirada de la migración de haitianos al Ecuador desde la perspectiva del acceso a derechos. Mauricio Burbano analiza el acceso de los migrantes a servicios de salud, educación, vivienda y acceso a puestos de trabajo. El autor menciona que si bien es cierto que en Ecuador existe un marco legal general favorable al respeto de los derechos humanos de los migrantes, falta mejorar el microtratamiento. Un elemento común que limitaría el acceso a derechos es la estigmatización, discriminación y xenofobia en las prácticas sociales cotidianas y las estructuras administrativas pensadas en función de los ecuatorianos.

Los migrantes haitianos, en su afán por llegar a Brasil o Chile tienen como lugar de paso el Perú. Isabel Berganza estudia los flujos migratorios haitianos en tránsito por el Perú. La autora, luego de analizar las dinámicas de tránsito en las diferentes zonas de frontera peruana, pone en discusión dos temas de suma relevancia. En primer lugar, la necesidad de entender mejor y enfrentar adecuadamente la compleja migración en tránsito y los flujos migratorios mixtos. En segundo lugar, sugiere pensar en una política migratoria de carácter regional con el fin de plantear soluciones de largo plazo.

A su turno, Nicolás Rojas Pedemonte, Nassila Amode y Jorge Vásquez presentan una amplia e interesante investigación sobre ciudadanos haitianos en Chile. Esta investigación contiene una matriz de análisis multidimensional que permite estudiar los proyectos migratorios, las rutas de la migración, las experiencias de inserción de los migrantes en la sociedad de llegada, así como la representación, discursos y prácticas transnacionales. El trabajo de campo se vio enriquecido con entrevistas realizadas tanto en Santiago de Chile como en las ciudades haitianas de Puerto Príncipe y Gonaïves. Otro elemento relevante de esta investigación es su constante diálogo con la teoría. Los hallazgos muestran que los proyectos migratorios de los haitianos no son exclusivamente de carácter económico sino también de realización personal y en algunos casos complementados con niveles altos de responsabilidad familiar. Asimismo, se presenta importante evidencia sobre las dificultades de inserción laboral y social de los migrantes estudiados. Se avanza el interesante concepto de “sujeto de crédito” en contraposición al concepto de “sujeto de derechos”.

Felipe Calderón y Florencia Saffirio presentan un texto sumamente interesante sobre las particularidades culturales y la intervención social desde el Servicio Jesuita a Migrantes. Los autores ponen en evidencia la necesidad de privilegiar el diálogo intercultural, entendido éste como comprensión y respeto de la cultura del otro, para evitar los choques culturales. Terminan su texto con una frase que resume su postulado: “la presencia de colectivos culturalmente diversos nos obliga a repensar y rediseñar los modelos de trabajo y fundamentos éticos de nuestras intervenciones sociales”.

El último artículo del libro analiza la actividad religiosa de los migrantes haitianos en una parroquia católica del centro de Santiago. Luego de una pertinente contextualización teórica, el texto describe y analiza las prácticas sociales religiosas de carácter transnacional. Se explica cómo el idioma, la música ritual, los cantos, el coro, el uso del tambor, además de la presencia de la bandera haitiana en la liturgia y otras ceremonias, forman parte de las continuidades y cambios de significado en la población migrante. El estudio permite entender que la migración y la adaptación de los migrantes implica que los espacios culturales y religiosos se ven involucrados y apropiados, siendo resignificados y modificados.

Una lectura transversal del libro *Migración haitiana hacia el Sur andino* nos invita a reflexionar sobre, al menos, cuatro temas relevantes:

El primero tiene que ver con relativizar o ampliar el concepto clásico de migración. La migración, además, debería ser entendida como un proceso violento y sufriente. A decir de Stefoni, la migración haitiana ejemplifica la violencia que acompaña al proceso migratorio, violencia que expulsa, violencia durante el desplazamiento y violencia en el lugar de residencia. El segundo tema está relacionado con la construcción social del sujeto migrante, con la construcción del “otro” como sujeto inferiorizado. El tercer tema ligado al anterior es la preocupante aparición y persistencia de muestras de racismo y xenofobia en los países estudiados. Finalmente, el libro plantea la necesidad de un enfoque regional de política migratoria.

Carlos Nieto



INSTRUCCIONES PARA LOS AUTORES DE SÍLEX

La revista *Sílex* es una publicación semestral, académica e interdisciplinaria, cuyo objetivo es divulgar artículos de enfoque teórico o empírico relacionados a los campos de investigación a los que se avoca la Universidad Antonio Ruiz de Montoya. Tiene como principios académicos fundamentales e inapelables la originalidad, la calidad, la tolerancia, la rigurosidad, la pulcritud y la pluralidad de ideas.

La revista consigna dos secciones para los trabajos de investigación. En la primera se agrupan los **artículos**, textos que presentan los resultados de investigaciones originales. Estos serán evaluados mediante el sistema de revisión anónima por pares (*peer review*). La evaluación puede dar como resultado: (a) la publicación sin modificaciones, (b) la publicación con modificaciones, o (c) la no publicación. La segunda sección de **ensayos** desarrolla ideas e hipótesis trabajadas en rigurosidad, que serán evaluadas por la coordinadora o coordinador del número para su respectiva publicación. Además, la revista cuenta con una sección de reseñas o críticas de libros, artículos u otras investigaciones.

Cabe recalcar que el autor se compromete a no publicar simultáneamente el artículo en otro medio, ya sea virtual o impreso. El fondo editorial se reserva el derecho de adaptar el estilo gramatical del texto.

PRESENTACIÓN DE LOS TEXTOS

Los interesados en publicar en la revista podrán enviar sus trabajos al correo electrónico fondo.editorial@uarm.pe y deberán señalar si se trata de un artículo, un ensayo o una reseña. La recepción

de los textos no garantiza su publicación. Una vez que se verifique el cumplimiento de los procesos señalados en este manual, los trabajos serán enviados a sus respectivos evaluadores. La aceptación dependerá de ellos.

Formato de presentación: Los textos deberán presentarse en soporte digital Microsoft Word, en tamaño A4 (21,2 x 29,7cm). Los márgenes serán de 2,5 cm, superior, inferior, izquierda, derecha. La fuente será Times New Roman, tamaño 11, el interlineado debe ser de 1,5 puntos. La separación entre párrafos será de un espacio. En caso de que el texto lleve fotografías, estas deberán adjuntarse en una carpeta distinta, en formato digital. El tamaño de las fotografías serán de 300 dpi o 2500 píxeles de ancho. No se aceptarán fotografías alteradas por software de edición. La extensión de los textos (incluyendo bibliografía) no debe exceder las 5000 palabras.

Información requerida en portadilla

Título del texto

Subtítulo, si se tuviese

Nombres completos del autor o los autores

Institución a la que pertenecen los autores o el autor.

Información requerida en la primera página

En caso de que el texto haya sido presentado en alguna conferencia o seminario, debe consignarse el año, la ciudad, el país y el nombre del evento en el que se presentó. Esta puede ir como nota al pie de página.

Breve biografía del autor que incluya: año de nacimiento, profesión o grado académico, casa de estudios y, como máximo, el título de cuatro principales publicaciones (libros o artículos). Esta puede ir como nota al pie de página.

Resumen/Abstract: en español e inglés. Resumen breve del cuerpo. No incluye referencia bibliográfica. Máximo 200 palabras

Palabras claves /key words: de cuatro a siete palabras. Deben ser puntuales y concretas.

Redacción: Las ideas deben ser legibles, claras y se aconseja el uso mínimo de adjetivos y palabras técnicas. La gramática y ortografía debe respetar el manual *Nueva gramática de la lengua española*, del 2010 de la Real Academia Española. El texto se redactará en tercera persona.

Cuerpo: La estructura del artículo debe tener necesariamente una Introducción que explique los objetivos del trabajo, el contexto y la justificación. De tratarse un trabajo de investigación, se incluirá un acápite de Metodología. Si el artículo fuese un ensayo, la redacción de la discusión dependerá el autor, pero en cualquier de los casos es necesario reseñar en la parte final las ideas principales en un acápite de Conclusiones.

A MODO DE MANUAL DE ESTILO

Tablas y gráficos

Los gráficos, fotografías, mapas, tablas, cuadros, deben estar enumerados e incluir la fuente y una frase no mayor de 15 palabras que explique su pertinencia. En el caso de las tablas no es necesaria la frase, pues los títulos deben estar dentro de la primera celda. La numeración debe hacerse teniendo en cuenta la naturaleza del gráfico. Es decir: *cuadro 1; mapa 1; tabla 1*. Todos los gráficos deben ser editables en Word.

Notas a pie de página

Las notas a pie de página incluirán información adicional que el autor considere de vital importancia para ilustrar una idea, pero que se aleje en sentido y pertinencia del cuerpo. Se aconseja el uso medido a fin de procurar una lectura fluida y legible.

Las notas se escribirán al final de las páginas y nunca al término del documento. La numeración debe ser continua y empezar del número uno. La llamada deberá ir en superíndice y, en caso cierre una oración, luego del punto; es decir: *llamada*¹.

No se incluirá referencias bibliográficas a menos que llamen la atención sobre textos puntuales. En ese caso, escribirán solamente el apellido del autor y el año de publicación: Clastres (1974). Es preferible este uso en el cuerpo y no en las notas.

Si se usase en el documento referencias de publicaciones periódicas (diarios, boletines, semanarios, anuarios, periódicos, magazine, periódicos, etc.), éstas deberán incluirse en las notas al pie de página, señalando el nombre del artículo o nota (si tuviese) seguida del nombre de la publicación, fecha y ciudad de circulación. Deberá consignarse también la información de eventos académicos, si se mencionasen seminarios, conferencias, congresos, etc. En caso el documento señalase la ubicación de legajos históricos en archivos, estos también se consignaran en las notas al pie de páginas. Ninguna de las informaciones aquí señaladas irán en el listado bibliográfico.

Referencias en el texto

Suele haber muchas maneras de referirse a un texto y su autor en el cuerpo del documento que escribimos. Podemos señalar dos formas precisas: citas literales y referencias dentro del texto.

Cuando las citas literales exceden las 45 palabras, deberán formar un nuevo párrafo, con sangría izquierda y a un punto menos que el texto del cuerpo. El autor deberá elegir entre uno de los casos presentado a fin de mantener la uniformización.

Caso 1

Considérese la siguiente descripción deslumbrante de Kublai Khan, hecha por el buen cristiano veneciano Marco Polo (1946: 158-159), a fines del siglo XII:

El gran kan, habiendo obtenido esta victoria memorable volvió con gran pompa y festejo a la ciudad capital de Kanbalu. Esto ocurrió en el mes de febrero y marzo, en los que se celebraba *nuestra* festividad de la pascua. Consciente de que esta era una se nuestras festividad de pascua.

Caso 2:

Considérese la siguiente descripción deslumbrante de Kublai Khan, hecha por el buen cristiano veneciano Marco Polo, a fines del siglo XII:

El gran kan, habiendo obtenido esta victoria memorable volvió con gran pompa y festejo a la ciudad capital de Kanbalu. Esto ocurrió en el mes de febrero y marzo, en los que se celebraba *nuestra* festividad de la pascua. Consciente de que esta era una se nuestras festividad de pascua (1946: 158-159).

En ninguno de los caso se incluirá el título del libro ni ningún otro dato. De tratarse de una reedición histórica, el año de la primera publicación irá en el listado bibliográfico. Si se cortasen frases, debe ponerse tres puntos suspensivos entre corchetes: [...]

Si la cita literal no excede las 45 palabras irá dentro del texto y entre comillas. El autor deberá elegir entre uno de los casos presentado a fin de mantener la uniformización.

Caso 1:

En el Perú, es David Collier (1978) quien va a desarrollar con mayor profundidad esta propuesta. Según él “una de las causas importantes del surgimiento de las barriadas ha sido el amplio y casi siempre encubierto apoyo del propio gobierno y de las élites” (p.16).

Caso 2:

En el Perú, es David Collier (1978: 16) quien va a desarrollar con mayor profundidad esta propuesta. Según él “una de las causas importantes del surgimiento de las barriadas ha sido el amplio y casi siempre encubierto apoyo del propio gobierno y de las élites”.

Caso 3:

En el Perú, es David Collier quien va a desarrollar con mayor profundidad esta propuesta. Según él “una de las causas importantes del surgimiento de las barriadas ha sido el amplio y casi siempre encubierto apoyo del propio gobierno y de las élites” (1978: 16).

Si se tuviera que insertar palabras para hacer comprensible la cita, éstas deberán ir entre corchetes: [].

Para el caso de las citas literales, si el texto citado no comenzase en una oración, deberá incluirse: [...] antes de empezar la cita para indicar que se suprimieron las primeras palabras. De igual modo, si se no se concluyese la oración citada, deberá incluirse: [...], al final de la cita.

Cuando la referencia no sea literal y se parafrasee una idea del autor deberá incluirse el año de publicación del libro entre corchetes y la página de donde se extrajo. Si la referencia parafraseada es la tesis del libro o alguna información no ubicable en páginas concretas, se incluirá únicamente la fecha de publicación del libro.

Ejemplo:

Precisamente, Gonzales de Olarte (1984) advierte la importancia de “descifrar la armonía” entre la dimensión económica y social de las comunidades campesinas. Para ello, nos dice que, si la antropología ha explicado a la comunidad como la organización que está en función de los intereses de la familia comunera, lo que no explica es la relación inversa.

Para las citas literales y las referencias, cuando un texto tenga más de un autor se incluirán únicamente los primeros apellidos separados por una coma, y al último apellido le antecederá la conjunción coordinada “y”. El orden de los apellidos dependerá de la asignación en el libro de referencia. Si los apellidos fuesen más de tres, como: “Fuenzalida, Valiente, Villarán, Golte, Degregori y Casaverde”, desde el primer momento se citarán: Fuenzalida *et al.* (1982), seguido del año de publicación. El vocablo latino *et ál.* deberá escribirse en cursiva y con punto.

Referencia bibliográfica

Las referencias bibliográficas citadas en el texto se agregarán en un listado al final de las conclusiones del texto, bajo el rótulo *Referencias bibliográficas*; y nunca en la nota al pie de página. Estas incluyen: libros impresos o virtuales, capítulos de libros, artículos en revistas académicas impresas o virtuales. Si se tratase de un texto histórico, donde la investigación de archivo ha sido fundamental, éstas deberán agregarse en un acápite antes de *Bibliografía*, bajo el rótulo de *Archivos históricos* y se consignarán los legajos.

Se presentará en orden alfabético, siguiendo las siguientes pautas: Apellido, nombre, año de publicación título del libro, número de edición (prescindible), ciudad de publicación, editorial. Para los distintos tipos de referencia se presenta los siguientes ejemplos.

Libros

Collier, David (1973). *Barriadas y Elites. De Odría a Velasco*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

Figueroa, Adolfo; Altamirano, Teófilo y Sulmont, Denis (1996). *Exclusión social y desigualdad en el Perú*. Lima: OIT, ONU, IIEEL.

Flores Galindo, Alberto (1991). *La ciudad sumergida. Aristocracia y Plebe en Lima, 1760-1839*, 1^{era} ed. Lima: Horizonte.

Betanzos, Juan de [1551] (1987). *Suma y narración de los incas*. Edición a cargo de María del Carmen Rubio. Madrid: Atlas.

Degregori, Carlos Iván y Jelin, *Elizabeth*. *Jamás tan cerca arremetió lo lejos*. Lima y Nueva York: Instituto de Estudios Peruanos y Social Science Research Council.

Sandoval, Pablo (2010) (comp.) *Repensando la subalternidad: miradas críticas desde/ sobre América Latina*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

*Si en un texto son más de cinco autores, deberá ponerse *et al.* detrás del primer apellido asignado de acuerdo al libro citado.

*Si el apellido del autor posee un artículo o preposición estos irán detrás del nombre.

Capítulos de libros o artículos de revistas

Barrig, Maruja (1986). “Democracia emergente y movimiento de mujeres”, en: *Movimientos sociales y democracia. La fundación de un nuevo orden*. Lima: Desco.

Lomnitz, Claudio (2010) [2001]. “El nacionalismo como un sistema práctico”, en: Sandoval, Pablo (comp.), *Repensando la subalternidad: miradas críticas desde/sobre América Latina*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

Lloréns, José Antonio (1990). “Voces de provincianos en Lima: migrantes andinos y comunicación radial”, en: *Revista Peruana de Ciencias Sociales*, pp. 119-154, vol. 2, n.º 1. Lima.

*Cuando se trata de un texto compilado, coordinado o editado, y se quiere consignar un artículo de este, se deberá incluir primero el año de la edición del tomo y luego del artículo, si hubiese aparecido antes en otro medio.

Artículos electrónicos

Walker, Charles (2015). “Túpac Amaru y el bicentenario”, en: *Revista Argumentos*, n.º 3, año 9, julio. Lima: Instituto de Estudios Peruanos. Disponible en: <<http://revistaargumentos.iep.org.pe/articulos/tupac-amaru-y-el-bicentenario-2/>> Consultada el 30 de diciembre de 2015.

RECOMENDACIONES

Es importante guardar la uniformidad en todo el texto. Si en las referencias bibliográficas se coloca el nombre completo de las instituciones y no sus iniciales, todo el texto debería seguir la pauta.

Si los nombres de los traductores son importantes se incluirán luego del título del libro.

Si el documento citado no tiene fecha de publicación, luego del nombre del autor se colocará: (s/f)

Si se cita a un autor con más de un libro, estos deberán ordenarse por antigüedad de publicación.

Si se consigan textos de un mismo autor publicados en un mismo año, deberá ordenarse con las letras consecutivas del abecedario, partiendo de la primera. Estas se harán por orden de aparición en el cuerpo del texto.

El presente texto y sus actualizaciones estarán disponibles en:
<http://www.uarm.edu.pe/FondoEditorial>

Canje y correspondencia: Fondo Editorial de la Universidad

Av. Paso de los Andes 970, Pueblo Libre, Lima

Tel. (511) 7195990 anexo 137

fondo.editorial@uarm.pe



SILEX

De el el Diuino amor y Rapto actiuo de
el Anima, en la Memoria, Entendimiento
y Voluntad.

que se emprende el Diuino fuego mediante
vn acto de Fe, que es el fundamento
de esta obra.

Dedicada ala incompre hensible Magestad
de Dios trino y vno Criador y Señor
de el Uniuerso

Por la nescencia de tan incompre hensible misterio
Colegida, y sacada

De varios Autores por el Padre Antonio
Ruiz de Montoya dela Compania de

1615
Año de MDCXL viij. en

Lima