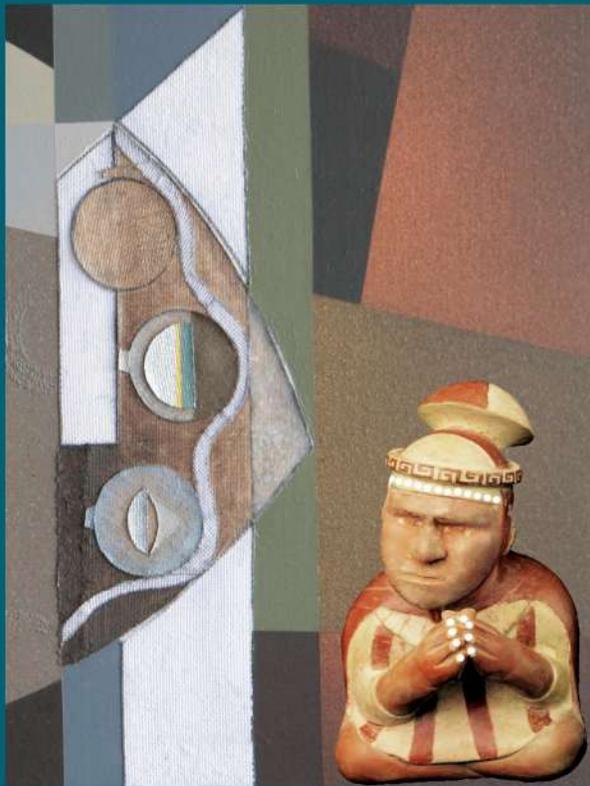


EDGAR MONTIEL



Ensayos de América

Interrogar nuestro tiempo

Joel Rojas (comp.)



Universidad Nacional Mayor de San Marcos
Universidad del Perú. Decana de América
Fondo Editorial

ENSAYOS DE AMÉRICA

EDGAR MONTIEL

Ensayos de América

Interrogar nuestro tiempo

Joel Rojas
(compilador)



Universidad Nacional Mayor de San Marcos
Universidad del Perú. Decana de América
Fondo Editorial

Montiel, Edgar

Ensayos de América. Interrogar nuestro tiempo / Edgar Montiel; Joel Rojas, compilador. 1.^a ed. Lima: Fondo Editorial de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 2018.

330 pp.; 14.5 x 22.5 cm

Ensayo latinoamericano / interculturalidad / políticas públicas / siglo xx

ISBN 978-9972-46-636-6

Hecho el depósito legal en la Biblioteca Nacional del Perú n.º 2018-15598

Primera edición

Lima, octubre de 2018

© Universidad Nacional Mayor de San Marcos
Fondo Editorial
Av. Germán Amézaga n.º 375, Ciudad Universitaria, Lima, Perú
(01) 619 7000, anexos 7529 y 7530
fondoedit@unmsm.edu.pe

© Edgar Montiel

© Joel Rojas, compilador

Cuidado de edición

José Alfredo Hualí Acho

Diseño de cubierta y diagramación de interiores

Fondo Editorial de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos

Ilustración de la cubierta

Pilar Suárez Palacios

Las opiniones expuestas en este libro son de exclusiva responsabilidad del autor y no necesariamente reflejan la posición de la editorial.

Impreso en el Perú / *Printed in Peru*

Queda prohibida la reproducción total o parcial de la presente edición, bajo cualquier modalidad, sin la autorización expresa del titular de los derechos.

Índice

Prólogo	9
---------	---

I

Juventud latinoamericana / 21

¿Es heroico ser joven en Latinoamérica?	23
Conformismo y rebeldía	59

II

Ensayar, una forma de pensar / 75

Mariátegui: un ensayo de lectura epistemológica	77
El Inca Garcilaso en el laberinto de la identidad	97
Novedades vallejanas, celebrar la ciencia y la política como una religión	109
El ensayo americano, centauro de los géneros	117
Las «ediciones» en los <i>Comentarios reales</i> y sus lecturas en el siglo de la Independencia	127
Oficio de intelectuales, interpretar la realidad. De autores del relato fundacional a promotores del proyecto de vida nacional	151

III

África en nuestra América / 167

África en el Perú, de la Conquista a la construcción nacional	169
---	-----

IV

Cultura y política en acción / 223

Globalización y geopolíticas de las culturas.	
Un ejercicio prospectivo a partir de los años ochenta	225
Arte política, ciencia de gobierno y consolidación nacional	241
América en las utopías políticas de la modernidad	265
Aportes de la cultura a la democracia y al desarrollo con equidad	283

V

**Ceremonia de reconocimiento como profesor honorario de la
Universidad Nacional Mayor de San Marcos (Lima, 2014) / 303**

Discurso de orden	
<i>Rubén Quiróz Ávila</i>	305
Los Intelectuales en la Historia y el destino del Perú	
<i>Edgar Montiel</i>	311
Bibliografía	323

Prólogo

**El compilador interroga al autor:
una conversación sobre América interpretada por el ensayo**

Ensayos de América. Interrogar nuestro tiempo sugiere el título de este conjunto de trabajos. Los ensayos, por cierto, tienen una larga tradición en Latinoamérica. En el Perú, José Carlos Mariátegui es uno de los más notables representantes de este género. ¿Qué nos podría decir acerca del ejercicio de ensayar aquí y ahora?

El ensayo es un género privilegiado que transmite ideas, invoca la acción, comunica saberes y sentires, y comparte conocimientos. El ensayo está dotado de posibilidades para transmitir tanto sentimientos estéticos y emociones, como conceptos razonadores para avanzar propuestas. Es, pues, un género muy versátil que, bien manejado, puede permitirle a uno persuadir mediante ideas y planteamientos.

Pero hay otro elemento a considerar: el ensayo es un género eminentemente moderno que surge y florece con la propia presencia de América en el mundo. Es asumido por Montaigne en sus *Ensayos* en 1588 para hablar de la naturaleza y de los hombres de América, y funda lo que se podría llamar la alteridad como expresión del relativismo cultural. De modo que me siento cómodo con este modo de comunicar. No ha de ser casual, porque el ensayo se inscribe en una señalada tradición latino e iberoamericana. Hemos tenido grandes figuras dedicadas al ensayo. El *ensayo pensativo* ha tenido un notable desarrollo y ha servido en gran medida para revelar la realidad muchas veces laberíntica del continente americano. Podemos mencionar a figuras como Juan Pablo Viscardo

y Guzmán, Simón Bolívar, Cecilio del Valle, Simón Rodríguez, Francisco Miranda, Manuel Lorenzo de Vidaurre, Andrés Bello, Flora Tristán, entre otros. Contemporáneos como Mariátegui, González Prada, Vasconcelos, Alfonso Reyes, Germán Arciniegas, Uslar Pietri, Carlos Fuentes, Octavio Paz, Eduardo Galeano, Jorge Luis Borges, Ernesto Sábato, Mario Vargas Llosa; todos son espléndidos ensayistas. Se puede decir que los intelectuales latinoamericanos han adoptado el ensayo como un medio privilegiado para hacernos entrar en comunión con sus ideas y visiones.

Por tratarse de un género tan versátil lo he adoptado desde muy joven, y probablemente por eso sigo montado en este «centauro de los géneros», como lo llamó Alfonso Reyes, para recorrer con la pluma y con la mirada alerta las diversas comarcas de nuestra América. Comencé en 1973 cuando escribí sobre Mariátegui para la Universidad de San Marcos y me concedieron el Primer Premio en la categoría Ensayo de los Juegos Florales de ese año. Allí el rector me declaró *ensayista* para el resto de mi vida... Desde entonces lo he pensado, lo he desarrollado, lo he practicado y hace unos años publiqué un trabajo que ha ganado lectoría en el continente, «América, un ensayo», incluido en el volumen de *El humanismo americano*; ahí sostengo que el ensayo, por su ductilidad, es un género para razonar, pensar, comunicar, persuadir. Además, sin renunciar al rigor, tiene una voluntad de estilo, y de claridad, que es la «cortesía del filósofo con el lector», como decía Ortega y Gasset.

¿Cuál es su opinión sobre ciertos prejuicios acerca del ensayo, pues desde la perspectiva europea, por ejemplo, hay toda una tradición en escribir libros orgánicos y sistemáticos? En el caso del ensayo, eso se perdería.

Eso es relativo. Es cierto que a veces el ejercicio académico, por sus propias necesidades, requiere elaborar volúmenes con investigaciones exhaustivas, monográficas si se trata de las ciencias exactas; de antropología, arqueología o etnología; y necesitan rigor, por eso

hay que poner fechas, datos, costos, equivalencias. Claro, es difícil hacer un ensayo de disciplinas como la matemática o la biología, porque se requiere mediciones y evaluaciones, y necesitan un tipo de comunicación más estricta. Pero, en general, el ensayo ha adquirido una notable relevancia; se puede decir que las grandes figuras del pensamiento en el mundo se expresan a través del ensayo; con la modernidad el ensayo se impone como el medio privilegiado de comunicación. De modo que no hay desventaja alguna en el hecho de asumir el ensayo como un género de comunicación para el pensamiento, la filosofía y las ciencias sociales y humanas. Hay ventajas que uno puede aprovechar, gracias a esa plasticidad que tiene el ensayo, esa dimensión creativa, fácil para establecer el diálogo mental con frases bien construidas, expresivas, y con una densidad que uno pueda transmitir razonando con el lector. Un sector ha criticado al ensayo, pero es como si hubiera un desdén por las cosas bien escritas y por la limpieza de expresión, como si la escritura académica tuviera que ser aburrida, gris, sin énfasis ni aliento vital. A veces en la academia hablan mal del ensayo, pero este género goza de buena salud.

La primera parte del libro nos recuerda el papel de la juventud en la resolución de los problemas sociales y, por ende, su inserción en la política en los años 80. Después de trágicas décadas, en los 90 se dio una ruptura con la política, esto se percibe no solo en la sociedad en general, sino hasta en las universidades mismas. Sin embargo, hoy estamos en una etapa de transición, donde el papel de la juventud y su participación en la sociedad es más visible. ¿Piensa que hay trabas aún para que dicha participación sea más efectiva?

Aprecio mucho que usted haya incorporado esos textos en esta selección, y comenzado por salvar los que publiqué desde mediados de los 70 y parte de los 80. El trabajo de Mariátegui que mencioné está dedicado a la reforma universitaria y al movimien-

to estudiantil. En esos años, 70 y 80, había una estructuración de los movimientos juveniles que incidió en procesos políticos importantes. Fue una época de intensa movilización juvenil, aunque no de participación propiamente dicha, porque los jóvenes justamente se movilizaron para reclamar que se les tomara en cuenta; ellos necesitaban recursos para sus proyectos así como para actividades de educación popular. Tampoco se hablaba mucho de la participación de la mujer, no estaba presente el tema de la equidad de género. No había mayor sensibilidad sobre temas que tienen que ver con la interculturalidad, con los indígenas y afroamericanos, pero estaban latentes. Si uno ve históricamente, pasados ya veinte o treinta años, esta movilización dio sus resultados, pues permitió que la sociedad latinoamericana evolucionara hacia una mayor intervención social y para la consecución de mayores recursos para la educación.

Hoy en día las formas de participación han cambiado, ahora hay menos organización institucional porque las redes sociales, como Facebook o Twitter, tienen otras formas de convocatoria. Ya no se comunican a través de un sindicato o de centros federados; hay otras formas de vida asociativa, de participación y de comunicación colectiva. Ahora el programa de los jóvenes es distinto, se confirma que ellos aportan históricamente en cada período, por ejemplo en los países del mundo árabe se ha producido una revolución que en gran parte la están haciendo los jóvenes gracias a estas nuevas formas de comunicación. Han asumido nuevas modalidades de intervención en regímenes que eran bastante rígidos, como las monarquías y los reinados, los cuales estaban enquistados de manera centenaria y que nadie pensaba que en su lugar habría alguna vez innovación. Esto ha sido una obra de los jóvenes, de modo que en cada época surge un movimiento importante, en general estos hacen una contribución significativa a la evolución social del mundo.

Tiene una propuesta de hace algunos años donde la participación juvenil es indispensable, me refiero a la Escuela Nacional de Gobierno (ENGO). Esperamos que tenga acogida en el escenario político.

La propuesta del ENGO busca que, en un nivel nacional, tengamos una clase dirigente bien capacitada y formada técnica y éticamente. El primer paso que ha dado el actual Gobierno es crear Escuelas de Administración Pública, las cuales buscan construir los tejidos dirigenciales en los departamentos y municipios, con el fin de capacitar a la clase dirigente nacional y que no se improvisen las personas. Puede ocurrir que en el Gobierno haya una deportista, cuya elección se debió a que era una figura pública, o un locutor de radio o un dirigente sindical. No dudo que sea positiva esta participación, pero junto con eso hay que exigir una formación, porque ellos serán los que tomen decisiones concernientes a recursos que son de la nación, donde hay que decidir inversiones. Esta capacitación es necesaria y de lo que se trata es que se descentralice en todos los departamentos. Lamentablemente, esta iniciativa avanza muy lento, ha nacido con una «ley sin dientes» y tendría solo un alcance local. Por eso, la Universidad Nacional de San Marcos está interesada en crear una Escuela Nacional de Gobierno, donde se formen sólidamente, de modo interdisciplinario, los cuadros técnicos que requiere el Estado en un nivel nacional.

Hay debates que han trascendido en la historia por su gran alcance, como es el caso del debate entre Bartolomé de Las Casas y Ginés de Sepúlveda sobre la condición del indio. Esto sirvió como antecedente para que se constituyan los derechos humanos. Pero sabemos que en este debate no se trató de la condición humana del africano. En uno de sus trabajos, usted traza la participación de este grupo humano en nuestro país y propone la inclusión de este grupo social en nuestra heterogeneidad cultural.

Es cierto, se ha estudiado poco la presencia de los africanos en América. Es una presencia relevante de cinco siglos, ellos fueron traídos a la mala desde África para los trabajos más esforzados en una total opresión, sin ningún tipo de derechos, tratados como si fueran bienes inmobiliarios o «piezas», y eso dejó huellas de una mentalidad colonial. Desde los 90 me ha interesado este problema y lo he investigado en los diferentes destinos que tuve como funcionario de las Naciones Unidas, a saber, en Cuba, Haití, Jamaica, Paraguay, Guatemala, México, Ecuador, Perú, Mozambique. He juntando material y he reflexionado sobre lo hecho por la modernidad y el Siglo de las Luces con estas personas. En la Revolución francesa, la Convención validó una libertad precaria de ocho años (1794-1802). Esta situación nos muestra que, por parte de los representantes de las Luces, no hubo posiciones coherentes, sino contradictorias. Condorcet, por ejemplo, interesado por la libertad de los esclavos, propuso un plan de liberación que iba a durar ¿50 años!? Es decir, no iban a ser liberados todos los que eran esclavos, sino sus hijos o sus nietos. Tampoco Voltaire, a pesar de que él amaba o quería la libertad, la pensó para los negros. Así, la alteridad negra o africana no fue pensada en términos de igualdad por los filósofos de las Luces. Una de las figuras destacadas hoy en día para tratar este tema —y que ha escrito ensayos enérgicos y bien informados— es Louis Sala-Molins, quien ha dado cuenta de la magnitud de la trata en su libro *Les Misères des Lumières* (1992).

En el caso de Perú y de toda América, ha habido una participación africana muy importante, y no solo en la costa, pues los registros notariales dan una notable presencia de africanos en el Cusco, Ayacucho, Huancavelica, Trujillo, Chiclayo, y acá en Lima por supuesto, de modo que ahí hay todo un eje de investigación a realizar. Si hablamos de interculturalidad, de integración y de inclusión comencemos por informarnos bien del proceso; por eso celebro que haya incluido en esta relación el texto sobre la presencia africana en América. En el imaginario no debe oponerse lo andino

a lo africano, pues entre ambos pueblos hubo y hay un permanente connubio; de allí nacen los *yanarunas*, los negros andinos.

Actualmente es latente el problema del racismo, cuyo origen se puede trazar desde la antigüedad. Los griegos, por ejemplo, expresan sus prejuicios de la diferencia con la palabra «bárbaros». Esta representación se reprodujo hasta la época moderna con la dualidad civilización/barbarie. ¿A qué conclusiones ha llegado sobre este tema?

En esto hay que repasar la historia para darse cuenta. En el pasado, antes de 1492, los negros no eran esclavos sino los blancos, los *eslavos* de los países de Europa central, y en la península ibérica pocos eran negros esclavos. Solamente a partir de la conquista de América se establece lo que se llamó la trata atlántica, cuando se trae a los africanos en condición de esclavos masivamente para América. Esta trata de esclavos ha durado cuatro siglos desde 1492 hasta 1889, aproximadamente. Esto significó una sangría traumática para el África, pues quince millones de africanos fueron obligados a trasladarse a América durante esa época.

Todo esto dejó un reguero de sangre de por lo menos unos treinta millones de africanos muertos en la travesía; esto fue una operación de vaciamiento de África y ha dejado un saldo de miseria, de muerte y de atraso en las instituciones, que dura hasta hoy. África ha sido muy castigada y no hay suficiente conciencia de este drama. Estas personas vivieron con nosotros en América y ahora forman parte de nuestro cuerpo social, de nuestras culturas, de nuestra identidad. Esta incorporación, este mestizaje ha sido intenso, de modo que ya no se puede medir la presencia de África solo por la parte visible de los rostros de las personas. Los africanos se han fundido con los pueblos antiguos de América, como los aymaras y los quechuas, y con los propios españoles. Todo eso ha generado un patrimonio humano y tenemos hoy una sociedad donde los afroamericanos tienen una presencia raigal que hay que

saber valorar; conforman la vida nacional y sirven al desarrollo de nuestras naciones pluriculturales.

En la sección «Ensayar, una forma de pensar», sus escritos reflejan el interés de repensar a figuras como el Inca Garcilaso de la Vega, un gran personaje que influyó a los filósofos e intelectuales de la Ilustración. ¿La necesidad, entonces, de transmitir esta cultura simbólica de nuestro país es importante en esta época? ¿Existen obstáculos al respecto?

Sí, creo que los pueblos maduran y se van conformando; estamos hoy en una época intercultural donde hay mucha migración e intercambio. En el caso de Perú tenemos grandes figuras que merecen ser estudiadas, promover una apropiación de ellas. Usted mencionó a Garcilaso de la Vega. Yo tengo una relación con Garcilaso desde muy joven y realmente me ha sorprendido cómo, en otros ámbitos del mundo, fue leído y citado y ejerció una influencia. En el Perú hay una mirada bastante endógena sobre Garcilaso, con buenos trabajos, pero no se conoce lo de fuera; por ejemplo, ¿quién ha trabajado sobre la influencia o la presencia de Garcilaso en autores de la modernidad, de la primera ola de la libertad, los derechos humanos y la Independencia? Sabemos que uno de los fundadores del concepto de la *libertad de los mares* y del concepto de *independencia política*, Hugo Grocio, fue lector del Inca Garcilaso. También tuvo lectores notabilísimos que han asumido sus ideas y las han incorporado a sus tesis, como John Locke, el padre del liberalismo, quien influenció mucho luego sobre el pensamiento de nuestros independentistas. Y Montesquieu, en el *Espíritu de las Leyes*, hace cuatro o cinco alusiones al Inca Garcilaso. De modo que queda mucho trabajo por hacer con Garcilaso, él hablaba de que las «historias servirán a los tiempos venideros», y estos ya están llegando. Hace falta una lectura más allá de nuestras fronteras de cómo se leyó a Garcilaso en el mundo, y también de cómo influyó a los independentistas, a San Martín, a Bolívar, a la rebelión de Túpac

Amaru, a Juan Pablo Viscardo y Guzmán, a Miranda; cómo lo leyeron, cómo lo interpretaron, cómo sirvió para defender la causa de la independencia. Todo esto demostró que los latinoamericanos éramos capaces de hacer obras relevantes y de que éramos leídos por lectores exigentes de todo el mundo.

En el trabajo intelectual mundial hay una división muy marcada entre el sector norte y sur, es decir, por un lado Europa y Estados Unidos, y por el otro Latinoamérica, África y Medio Oriente. Una división donde los primeros legitiman un discurso o teoría, a diferencia del otro sector. Uno de los factores es el monolingüismo científico, que mayormente es el inglés, que responde a una geopolítica del conocimiento. Como funcionario de instituciones internacionales como la Unesco, ¿ha percibido que esto está cambiando o sigue vigente? ¿Cuál es su opinión sobre esta problemática?

Yo creo que debemos hacer el esfuerzo de hablar idiomas, no solamente idiomas cosmopolitas sino otros idiomas como el chino, el hindú y también las lenguas originarias, como el quechua y el aimara; pues nos servirán para entender cómo fue que construyeron su mentalidad.

Los intercambios tienen que ser abiertos y en ese sentido América tiene mucho que decir. Actualmente estamos atravesando una evolución; en estos momentos hablamos de la gestión global de los recursos y de la gobernanza global. Ahora se habla del «gobierno del planeta» y resulta que los países del sur tenemos una gran presencia que puede convertirse en influencia, porque los grandes recursos están en nuestro lado. Hay quince países que tienen la mayor biodiversidad planetaria y ninguno es europeo: Perú, Brasil, Ecuador, Costa Rica, México, China; ya no se puede hacer política planetaria sin contar con aquellos que manejan el agua o aquellos que están manejando los grandes bosques, que también tienen que ver con Perú, Ecuador y Brasil; o con aquellos que po-

seen los grandes recursos naturales energéticos, como los países del mundo árabe y los países de Asia central.

La propia necesidad del mundo ha hecho que las clases dirigentes tengan una visión donde ya nadie puede ningunear al otro, esa es una historia que va quedando atrás porque los propios Gobiernos se están haciendo respetar y son actores de negociación. Las condiciones del mundo son distintas, hay una gran interdependencia, hay una gestión global de las cosas y por ende los países del sur están llamados a intervenir. Ahora mismo tenemos el Grupo de los 20, que atienden cosas financieras y donde hay una serie de mecanismos de trabajo conjunto, ya no vale esa especie de nacionalismo de campanario, pues ahora hablamos de grandes espacios que se unen y que trabajan juntos. Yo creo que los intelectuales tienen que hacer un esfuerzo para seguir esa evolución, y por eso mismo yo hablo de *pensamiento estratégico* en el libro, una visión de futuro *sobre pensar a América* en el siglo XXI. ¿Cómo va a evolucionar el mundo? Yo creo que el pensamiento que tenemos que desarrollar también tiene que caracterizarse por ser estratégico y no un pensar solo para regocijarse en las ideas, porque las ideas nos pueden servir para construir un mundo mejor, donde se participe en la gobernanza planetaria como ciudadanos y como naciones. Tenemos que construir juntos la ciudadanía planetaria.

Finalmente, otro punto de sus planteamientos ha analizado el divorcio entre los intelectuales y el ejercicio político. Ejemplo de esto es esa exclusión de los intelectuales en las decisiones de la política nacional. ¿Qué mecanismos propone para revertir esta situación?

El caso del Perú es casi una autoexclusión, ya se sabe que todo intelectual critica y eso perturba; pero por el lado de los propios intelectuales tampoco ha habido mayor interés por intervenir, pues a veces se han orillado a pensar el país y nunca han buscado incidir sobre su devenir. Tenemos intelectuales con poca experiencia del

Estado, de la cosa pública; un batallón de politólogos que opinan en la radio, en la televisión, pero nunca han trabajado adentro y no saben cómo funciona el Estado. Creo que eso invalida sus pronunciamientos, por eso yo he hablado de cómo debe converger el *saber* con el *poder*, porque si alguien gobierna y no posee sabiduría le va muy mal, y eso es grave porque hay mucha gente que solo le interesa tener financiamiento para sus campañas pero no tienen una visión del país, no han pensado el país y no lo han comparado con otros países del mundo.

El ejercicio de la política es muy pobre en el Perú, por eso he propuesto que gobernar es saber. Cuando alguien quiere gobernar: fórmese, estudie, viaje, hable lenguas extranjeras, hable lenguas autóctonas, dialogue con las comunidades, conozca su historia. Y yo creo que eso ayudará, pero hay otra razón más importante que le da valor agregado: la competitividad viene por el saber. Digamos ya no porque el país sea dueño de materias primas, sino surge por una capacidad de innovación para darle un valor agregado a las cosas. Todo eso puede ser motivo de trabajo, de estudio y de creatividad: el valor agregado viene por la vía del conocimiento, viene por el saber. Eso se aprende en las escuelas, en las universidades y en el trabajo. El conocimiento ahora es clave porque sin conocimiento no hay desarrollo. El modelo extractivista ya quedó o está quedando en el pasado, ahora para desarrollarse hay que saber y para gobernar también hay que saber. Estamos en la era del conocimiento.

Lima, 15 de junio de 2014

I
Juventud latinoamericana

¿Es heroico ser joven en Latinoamérica?*

Introducción

Los estudios sobre la juventud son relativamente escasos en América Latina. A pesar de constituir el 65% de la población continental, ni las universidades ni los poderes públicos se han preocupado mayormente por investigar sus aspiraciones y frustraciones. Esta crítica incluye a la izquierda latinoamericana. Es más, los analistas sociales ni siquiera se han puesto de acuerdo en qué consiste el concepto «juventud»: para algunos es una simple referencia sociobiológica; para otros es «un concepto sin objeto» ya que, argumentan, los «jóvenes» en América Latina se integran a las relaciones de trabajo desde los siete años. En consecuencia, pasan directamente de la niñez a la adultez. Este es el debate que abordamos en nuestro estudio.

Y para demostrar la ligereza de aquellos que ponen en duda la existencia de la juventud en tanto categoría social, allí están los muchachos que desde el campo, la fábrica, el sindicato, las guerrillas o la escuela, están actuando, están resistiendo. ¿Por qué resistiendo? Porque estar pasando la barrera de los años significa estar venciendo los acechos de la desnutrición y de la marginación: tener el privilegio de no haber sido ese uno de cada seis niños que murió antes de los seis años por causa de la malnutrición.

* Publicado en *Nueva Sociedad*, 1981, (55), 65-84.

¿Y solamente por eso es heroico tener veinte años en Latinoamérica? No. Esa resistencia no se da solo en el plano existencial, sino también en el plano social y político: la gerontocracia discrimina a los jóvenes, estos son tratados siempre como menores, no tienen derecho a la participación en las decisiones; en suma, los jóvenes son la última rueda del coche. Contra este orden se enfila la lucha, y en este terreno los jóvenes muestran su beligerancia y su imaginación.

Por estas razones en nuestro trabajo insistimos en ubicar al joven en el escenario concreto del subdesarrollo latinoamericano; por esta vía explicaremos su situación de desocupación, de analfabetismo y de marginación. La economía dependiente propia del subdesarrollo crea obstáculos estructurales que impiden satisfacer las necesidades materiales y espirituales del joven.

La situación del joven del campo es todavía más dramática que la de aquel de la ciudad; los índices de desocupación, subocupación, analfabetismo y malnutrición son más elevados en las zonas rurales que en las urbanas. La miseria de la vida sentimental está también presente: para legitimar ante la sociedad rural las relaciones sexuales, los jóvenes del campo se casan a los 15 años. El machismo recibe de la familia cartas de nobleza: en el núcleo familiar, un niño es mejor acogido que una niña, ya que aquel representa un incremento de la fuerza de trabajo.

En medio de esta situación de pauperización, los jóvenes construyen. Conforman una fuerza social del desarrollo económico y político. Grupos de jóvenes se movilizan para realizar labores productivas; son experiencias que han adoptado diferentes nombres en América Latina: brigadas, comités, jornadas de trabajo, columnas, etc. Y en el plano político, la acción de la juventud es más audaz que la de las otras categorías sociales. Muchas dictaduras han caído gracias a la oposición osada de la juventud. Los jóvenes son, pues, una fuerza crítica y constructiva. Por eso ningún proyecto político puede prescindir de ellos. Eso sería caminar sin rumbo, sin futuro.

La juventud en el escenario del subdesarrollo

Desde los años 50, los economistas latinoamericanos han debatido sobre las nociones de «crecimiento» y «desarrollo». Ciertamente la diferencia no es semántica. Sin embargo, ya se concuerda en algunas ideas esenciales: por crecimiento se entiende un aumento de las variables cuantitativas de las dimensiones económicas que componen una macroeconomía (PIB, PNB, etc.); y por desarrollo se entiende un cambio de estructuras económicas, sociales y culturales, que vayan en la perspectiva de la modificación cualitativa de las «instituciones-reglas de juego», de los sistemas económicos, de los tipos de organización de un sistema económico (como señala François Perroux).

Una observación atenta nos indica que no es lo segundo lo que ha ocurrido en América Latina, sino lo primero. En efecto existió (existe) un crecimiento de las variables económicas: producto nacional bruto, ingreso per cápita, etc. Estos aumentos configuran un «modelo» de crecimiento. ¿Cuáles serían las líneas generales de este modelo?

Simplificando, podemos resumir en cuatro las características esenciales:

- Utilización intensiva de capitales en sectores localizados; se trata de inversiones a gran escala que no guardan proporción con sus resultados sociales.
- Tecnología sofisticada y costosa. La tecnología tradicional en la agricultura es subutilizada.
- Mínimo porcentaje de creación de empleos en relación al potencial de mano de obra disponible y a la inversión.
- En los últimos años el sector más dinámico es el industrial-manufacturero. Pero lo más rentable a largo plazo siguen siendo los tradicionales sectores agroexportadores y/o mineroexportadores (los países periféricos tienden a estar condenados a ser exportadores de materias primas).

A partir de los años 30 comienzan a configurarse con nitidez estas orientaciones. Ese rumbo es alentado desde los centros dominantes de la economía internacional, que en ese período predicaban las inversiones masivas, que permitirían —decían— el «despegue» para salir del subdesarrollo (Rostow fue el mentor intelectual de esta teoría).

En las últimas décadas, la acción prioritaria de las economías latinoamericanas ha sido la industrialización. La historia de la política de sustitución de importaciones es bastante conocida. El desarrollo fue considerado sinónimo de industrialización. Esta industrialización, acomodada con proteccionismo y «pleno empleo» de infraestructuras internas, estimuló una utilización intensiva del capital en proporciones escandalosamente desiguales a las utilizadas «normalmente» en la agricultura. Este camino llevó a un endeudamiento generalizado y sentó las bases estructurales de una dependencia financiera que se manifiesta con ímpetu hasta nuestros días.

Evidentemente, con esos préstamos se importaban tecnologías muy avanzadas en relación al nivel tecnológico local. La variable *capital* pasaba antes que la variable *mano de obra*: se trataba de tecnologías que utilizaban muy poca mano de obra. Así, no se generaban los nuevos empleos que hubieran podido beneficiar a la mitad de la población económicamente activa: la juventud.

Las estadísticas señalan que en los últimos veinte años el sector industrial duplicó (y en algunos países triplicó) su contribución al producto interno bruto. En este crecimiento inflado, la industria manufacturera creaba su mercado, muchas veces generando necesidades artificiales. En estas condiciones el crecimiento industrial marcha de la mano con el crecimiento comercial. Es sabido que el sector comercial es el menos idóneo para ofrecer empleos estables. Este sector es el que muestra el índice más elevado de subempleo o trabajo «informal» (el fenómeno «vendedor-ambulante», «agente-vendedor» es consustancial con esta condición). Mayormente son jóvenes quienes debutan como vendedores.

Tomando como muestra tres países: Argentina (relativamente industrializado), Perú (con industrialización embrionaria) y Nicaragua (el cual antes de la revolución tenía, junto con Haití, los mayores indicadores de subdesarrollo), vemos lo siguiente:

En Argentina, la contribución de la industria manufacturera en el producto bruto interno aumentó en el período de 1960 a 1969 en más de un 600%, y el comercio en más de un 550%; así, estos dos sectores se constituían en los más importantes del PIB.

En el Perú la situación es parecida: entre 1957 y 1968 la contribución de la industria manufacturera aumentó en más del 500% y el comercio en más de 400%. Estos dos sectores (y en tercer lugar, la agricultura) se constituían en los principales contribuyentes del PIB.

En Nicaragua es similar. Entre 1965 y 1970 los sectores que más contribuyeron al PIB son, en orden, la industria y el comercio, que muestran los más altos índices de crecimiento: cerca del 80% para la industria, 50% para el comercio y menos del 10% para la agricultura (Comisión Económica para América Latina, 1972).

Resalta el crecimiento de las variables económicas. El desarrollo social no se ve por ningún lado. Es curioso: tanto Argentina como Nicaragua, a pesar de sus grandes diferencias socioeconómicas, seguían el mismo tipo de industrialización. Y es una industrialización que crea un modelo de consumo que no busca satisfacer las necesidades esenciales de la población. Hay una total liberalidad, el Estado no orienta la producción según las necesidades nacionales. Esa creación de necesidades artificiales generará una «ansia de consumismo» que altera la escala valorativa, material y espiritual, de la juventud.

A mayores niveles de desarrollo de un país, menor es la participación de los jóvenes en los porcentajes de población económicamente activa. Esto se explica por el hecho de que en los países con mayores indicios de progreso económico y social hay un aumento en años del período de escolaridad: el nivel de desarrollo exige una

mayor calificación a los jóvenes que deseen integrarse al trabajo. En estos casos hay un saludable retardo en la inserción del joven al mundo laboral.

A pesar de que una de las mayores adquisiciones del desarrollo latinoamericano en los últimos dos decenios haya sido la relativa expansión del sistema educacional (que tuvo un ritmo mucho más acelerado que el crecimiento económico), se observa que la proporción de jóvenes de 15 a 19 años que estudia en América Latina no sobrepasa el 10%.

En fin de cuentas, la educación, a pesar de estar limitada a un mísero 10%, hasta ahora se muestra como el más importante canal de participación social institucional y, tal vez, como el canal más dinámico de progreso social y económico de la juventud. Es una de las muy pocas instituciones de movilidad social y de realización humana para los jóvenes.

Otras cifras demográficas indican que la población menor de 20 años encuentra su lugar de residencia y emplazamiento laboral en las zonas rurales más que en las zonas urbanas. Esto refuta la creencia de que, por el espejismo industrial, son las urbes las que tienen mayor aglomeración de juventud. Las estadísticas indican que no es así: son las zonas rurales las que albergan mayores porcentajes de juventud. Y con la excepción de Argentina y Uruguay, todo el resto de países de América Latina tiene más del 50% de su población joven en las áreas rurales; de ese porcentaje la mayoría es de sexo femenino, mientras que en las zonas urbanas lo constituye el componente masculino.

La constatación de que existe una inserción temprana al trabajo no merece una apreciación puramente económica. Exige otras reflexiones. Esa pronta asimilación trae consigo una ruptura del proceso formativo biopsicológico de la juventud. ¿Por qué? De un lado, por las nefastas repercusiones que entrañan cierto tipo de trabajos manuales (generalmente esforzados); y de otro, las anomalías

psicológicas y traumáticas que genera el pasar directamente de la infancia al mundo de la fábrica o de los negocios.

Todo el proceso cognoscitivo de los jóvenes, que va de lo concreto a lo abstracto, es bruscamente detenido, lo que hace que a veces su inteligencia se estacione en lo concreto-real. Por esta razón, los psicólogos explican que el trabajador adolescente es incapaz de formular abstracciones, su lenguaje es limitado, su disciplina es dócil. La sociedad «quema», así, un período vital del hombre.

Todas sus potencialidades de desarrollo educativo, de aprendizaje para que pueda integrarse con calificación a un trabajo son anuladas por una inserción «en bruto» al taller. Hay entonces una castración de tipo generacional. Por eso se ha dicho que el obrero y el campesino joven simplemente no tienen juventud. Las cifras muestran que en los países andinos y centroamericanos se ingresa a la categoría de población activa (PEA) desde los 6 años.

Este conjunto de elementos configura el escenario en el cual se mueve la juventud latinoamericana, y marca su comportamiento grupal, su caracterología, su resentimiento frente a los estrechos canales de progreso personal, y su reacción a la temprana condena de producir para beneficio de otros.

Pero ¡atención!, una adecuada doctrina educativa debe, ciertamente, buscar una «educación para el trabajo». No es este el caso de la mayor parte de la política educativa de América Latina. En ese 10% que asiste a la escuela existe, en su formación, un desfase entre los contenidos escolares y las necesidades específicas del mundo del trabajo. A veces la orientación es muy letrada, enciclopedista, memorista, cosificadora y totalmente acrítica. En estos términos el proceso cognoscitivo no es fértil, y se tiene el fenómeno de una población joven alfabetada que lee a los 20 años las mismas cantidades de lo que leía a los 10. Por la formación acrítica, el concepto de progreso cultural, de profundización de conocimientos, casi es extirpado. Esto es, una vez más, otra forma de castración.

Veamos ahora la otra dimensión de la juventud.

Viaje a las entrañas de la juventud latinoamericana

1. Del oscurantismo a la reforma, de la reforma a la revolución

Del conjunto de la juventud latinoamericana, el sector más llamativo es el de los estudiantes. En general se emparenta «juventud latinoamericana» con movimiento estudiantil. Esta identificación no es gratuita. Se debe a que es (y fue) el sector estudiantil el que tradicionalmente interviene con más beligerancia en el escenario social y político del continente.

Esa intervención sistemática en la sociedad, que data ya de varios siglos, es la que otorga una especificidad, una originalidad a la juventud latinoamericana, que la diferencia de la juventud de otras regiones del mundo.

En efecto, esa participación tiene una raigambre estructural. Recuérdese que la Universidad Nacional Mayor de San Marcos fue fundada por una bula papal que le reconocía la «autonomía del campus» y la participación de los estudiantes en la gestión de la universidad: las mismas atribuciones de la muy teologal (pero revolucionaria para su época) Universidad de Salamanca. En su recorrido histórico se observa que este margen de autonomía permitió a la universidad zafarse del ambiente reaccionario, y erigirse —en medio del tomismo conformista— en vanguardia de las acciones y las ideas renovadoras. En esa época oscurantista, los más importantes ataques a la Inquisición provinieron del claustro universitario. Las primeras ideas independentistas se propagaron en la universidad y, posteriormente, los «fundadores de la República» fueron gente universitaria.

Más recientemente, a principios del presente siglo, se nota ya de forma nítida cómo la juventud estudiantil se constituye en una coherente fuerza social.

El movimiento de la reforma universitaria en 1919 —el denominado «grito insurreccional de Córdoba»— muestra el poderío

de esa fuerza social. Los estudiantes obtienen una reforma de la universidad que contempla una democratización de sus estructuras, las «cátedras de oposición», la autonomía institucional, la libre organización gremial, el reconocimiento de la «extensión universitaria» al pueblo, el derecho de «tacha de profesores», entre otros.

Muchas veces desconocida por la historiografía oficiosa, el movimiento de la reforma universitaria tiene una importancia fundamental en la evolución de las instituciones políticas y sociales del continente. Gran parte de esas instituciones (partidos políticos, conductas universitarias y comportamientos gubernamentales) fueron fraguadas al calor del debate estudiantil.

En el nivel nacional, el movimiento sirvió de vehículo de unificación de los estudiantes (dio legitimidad gremial a las federaciones estudiantiles), y originó una movilización generalizada que remeció totalmente las estructuras de la universidad latinoamericana, todavía imbuida de fantasmas clero-feudales. El movimiento sustituyó la orientación «agrofeudal» de la universidad por una más emparentada al capitalismo moderno¹. La conmoción tuvo tal fuerza que desbordó la universidad para desembocar en el agitado movimiento obrero que luchaba en esos momentos por las ocho horas de trabajo, por una legislación laboral, por los derechos sindicales. A estas causas sirvieron las «universidades populares» y la «extensión cultural universitaria» que crearon los reformadores: a través de estas, los más ilustres maestros y estudiantes llevaron su mensaje cultural y político a las masas.

En el plano continental, el grito de Córdoba fue un reguero que se expandió por todas las aulas y las facultades. Por primera vez en América Latina los estudiantes actuaban concertados internacionalmente. Se realizaron sendos congresos en Cusco, La Habana y México con participación de delegaciones extranjeras, donde se elaboraron plataformas reivindicativas comunes, estrategias conti-

¹ Un balance global del movimiento reformista puede encontrarse en Montiel (1978b). Reflexiones interesantes pueden verse también en Fals Bolda (1968).

nentales, y donde comenzó a popularizarse el estudio de temas que después tendrían una importancia de primer orden, como son el desarrollo nacional, la independencia económica, la relación causal entre el imperialismo, el subdesarrollo y la dependencia; y, en fin, temas políticos de crucial vigencia como el del frente nacional, la revolución social, la liberación nacional, y la problemática de las alianzas obrero-campesino-estudiantiles².

De sus filas salieron mentalidades juveniles que, después, marcarían la evolución intelectual de América Latina. Pensadores, poetas, políticos, hombres de ciencias y artes. Algunos persistentes en sus condiciones renovadoras, otros inteligentes pero con una trayectoria personal ditirámica. Entre los primeros podemos encontrar a José Carlos Mariátegui, Aníbal Ponce, Julio Antonio Mella, Jesús Silva Herzog, Esteban Echeverría, Juan Marinello, Manuel González Prada, Pedro Henríquez Ureña, Alfredo Palacios y José Vasconcelos. Entre los otros se puede citar a Víctor Raúl Haya de la Torre, Gabriel del Mazo, José Ingenieros, Luis Alberto Sánchez y Rómulo Betancourt.

Así, pues, desde la época de la reforma, la juventud (en tanto fuerza social) hizo su entrada en grande en la lucha social, y su presencia activa se mantiene como una fuerza protagónica hasta nuestros días. Esto ha hecho decir a cierto investigador norteamericano, no desprovisto de entusiasmo, que los universitarios latinoamericanos constituyen «el grupo estudiantil políticamente más activo y poderoso del mundo» (Fischer, 1963, p. 40).

2. *La «muchachada» como fuerza transformadora*

Sería una constatación banal recordar que en América Latina existió siempre «una juventud». No es tanto si se precisa que solo bajo

2 José Carlos Mariátegui es posiblemente el más certero analista del movimiento reformista. Véase: Mariátegui (1969). En nuestro artículo «A Peruvian Pioneer of Social Analysis: J. C. Mariátegui» (1979), hemos expuesto el punto de vista mariateguista sobre la reforma.

ciertas condiciones históricas esa juventud devino una fuerza social. Es decir, superó su estado amorfo de estrato biosocial para alcanzar cierta direccionalidad, ciertos nexos, cierto sentido de la organización generacional e, incluso, cierta concertación en sus exigencias reivindicativas y en sus ideales sociopolíticos. No es que exista en las sociedades nacionales «un solo» movimiento juvenil, sino un sistema de movimientos juveniles, que se diferencian entre ellos por sus orígenes sociales y por sus situaciones económicas. Pero se observa también la existencia de ciertos denominadores comunes, ciertas posturas generacionales, ciertas conductas similares inducidas por un determinante sociobiológico; esto se explica porque conviven dentro de determinadas instituciones que les son comunes —la escuela, la universidad, el servicio militar— donde pasan la mayor parte de su tiempo (sin olvidar la influencia de los medios de comunicación en los jóvenes). Estas son instituciones-plantillas que moldean jóvenes provenientes de diferentes extracciones sociales y económicas.

Teniendo como antecedente el movimiento de la reforma universitaria, se puede fundamentar que solo a partir de ese momento histórico existe un «movimiento juvenil» latinoamericano, con una especificidad dentro del espectro de los movimientos sociales. ¿Por qué? Porque ese movimiento conquistó para la sociedad ciertas reivindicaciones políticas y dio inicio a un proceso que, tiempo después, culminaría con la fundación de los principales partidos políticos, los cuales, en la izquierda o la derecha, animan (o desaniman) hasta nuestros días la vida política del continente. Partidos de evidente significación, como la Unión Cívica Radical (Argentina), Acción Democrática (Venezuela), Alianza Popular Revolucionaria Americana o APRA (Perú). Es también muy sintomático que varias décadas después, dos movimientos de origen universitario, como son el Movimiento 26 de Julio y el Directorio Estudiantil, fueran los que conquistaran el primer poder revolucionario en Latinoamérica.

Otra de las contribuciones del movimiento de reforma fue iniciar un debate de ideas sobre los problemas de la sociedad latinoamericana. Por primera vez un movimiento reflexionaba colectivamente sobre el drama y las alternativas para el continente. Debates sobre el desarrollo integral, sobre la independencia económica, sobre una política autónoma de la metrópolis hemisférica, sobre la defensa de los recursos naturales de las garras del imperialismo, sobre el cuestionamiento de las inversiones extranjeras, sobre las estructuras excluyentes del poder oligárquico, sobre la cultura nacional, etc. Un conjunto de ideas-fuerza que configurarían una suerte de ideología del desarrollo, presente luego en la mayor parte de proyectos políticos nacionales propuestos en el continente. Este ideario constituye un verdadero «proyecto de sociedad» cuyos alcances fueron el centro de las discusiones de la muchachada universitaria. Constituye, además, un período fundamental en la historia de las ideas de América Latina.

Vemos que la juventud tiene una fuerza de intervención en la teoría y en la práctica social. Esta calidad de intervención adquiere una significación especial si se tiene en cuenta que la juventud actúa en sociedades inmovilistas, oligárquicas, donde la organización autónoma y creativa es sistemáticamente cercenada y la movilización popular no es siempre reconocida por la autoridad del Estado. Pareciera, así, que la juventud se autoinstitucionaliza *de facto*, al margen del ordenamiento estatal. Obtiene su legitimación por aceptación social (no legal).

En los sucesos que han marcado la evolución social, política y cultural del continente, el denominador común es encontrar la presencia alerta e iracunda del movimiento juvenil: trátase de la Revolución cubana, del ensayo socialista de la Unidad Popular, de la lucha por la nacionalización del canal de Panamá, de la defensa de los recursos naturales, del derecho a la gratuidad de la enseñanza, de la lucha por el incremento de los presupuestos educativos,

etc.; con justificada razón se puede afirmar, entonces, que la juventud latinoamericana es una fuerza social del progreso.

3. *«La historia es una hazaña de la inconformidad»*

1919, Argentina: mensaje de Córdoba «a los hombres libres de América Latina» proclamando «en alto el sagrado derecho a la insurrección».

1944, Guatemala: manifestaciones estudiantiles contribuyen a la caída de la dictadura sangrienta de Jorge Ubico.

1969, Ecuador: en la ciudad de Esmeralda, las fuerzas militares reprimieron una manifestación de estudiantes que protestaban contra el cierre de un colegio. El número de muertos llega a seis (31 de octubre).

1970, Colombia: tres mil estudiantes manifestaron en las calles de Bogotá contra la decisión de las autoridades de cerrar la Universidad Nacional por un semestre (3 de marzo).

1966, Argentina: el Gobierno del general Juan Carlos Onganía suprimió el estatus de autonomía de las universidades. Pone fin así al régimen tripartito (profesores, estudiantes, exalumnos) del gobierno existente en las universidades (junio).

1970, Puerto Rico: una estudiante de 19 años muerta por un balazo y 55 heridos es el primer balance de los enfrentamientos que se produjeron entre estudiantes independentistas y estudiantes proamericanos, en el campus de la universidad de Puerto Rico (5 de marzo).

1968, Brasil: en Río de Janeiro, los estudiantes protestaron contra la reunión de jefes de Estado Mayor, contra los miembros de la Organización de Estados Americanos y, particularmente, contra la presencia del general William Westmoreland, antiguo comandante de las fuerzas americanas en Vietnam (27 de setiembre).

1968, Nicaragua: el Gobierno del presidente Anastasio Somoza denunció la existencia de un «vasto complot comunista tendiente

a destruir la sociedad nicaragüense». En un solemne «llamado» publicado por el diario *Novedades*, de su propiedad, el presidente declara que los comunistas se han infiltrado en 16 importantes institutos de enseñanza, 7 establecimientos religiosos, y que tratan de «implantarse en las Fuerzas Armadas» (9 de agosto).

Este tipo de información es muy frecuente en la prensa continental³. No hace sino ilustrar la capacidad ofensiva del movimiento estudiantil. No es un dinamismo que se limita a los intereses juveniles, sino que, en las condiciones del subdesarrollo, se erigen en una fuerza social del progreso global de la sociedad (que va de derrocar dictadores a luchar por el derecho a la educación).

Veamos: esta fuerza tiene conquistas innegables, como la democratización de la escuela y la universidad, el derecho a la gratuidad de la enseñanza, el mantenimiento de los presupuestos educativos y culturales, etc. Y en otro orden, es una fuerza que se solidariza con las grandes causas de la nación, que se vincula a las clases trabajadoras, que tiene un ideal de desarrollo económico y social, que tiene un sentido de solidaridad en la convivencia de los hombres. Esto en lo que concierne al dominio de la práctica social.

En lo intelectual no puede dejar de reconocerse que el medio estudiantil sigue siendo el más receptivo a las ideas innovadoras: algunas veces por curiosidad, otras por buscarle salidas a la situación latinoamericana. En este medio han ganado carta de ciudadanía, en años recientes, las teorías sobre la interpretación histórico-estructural del subdesarrollo; las tesis sobre la «dependencia»; las reflexiones sobre la «sociología de la explotación»; las doctrinas sobre la «educación liberadora» de Paulo Freire; el debate sobre la «cultura de la dominación» de Augusto Salazar Bondy y Darcy Ribeiro; las reflexiones sobre la «filosofía de la liberación» de Leopoldo Zea, Abelardo Villegas y Silvio Zavala; las polémicas sobre la dependencia y el fecundo debate sobre el carácter de la

3 Las informaciones fueron elaboradas a partir de las notas de Jean Jousselein (1972).

literatura latinoamericana que van de Octavio Paz, Carlos Fuentes, a Roberto Fernández Retamar y Alejo Carpentier.

La polémica universitaria jugará un papel motor que inducirá hacia una política renovadora en el plano nacional. La universidad aparece así como una «institución emisora de ideas», con gran fuerza proposicional.

Se da también el caso de sistemas políticos donde no hay una pulgada de participación juvenil legalizada y ni siquiera una mínima concertación con los jóvenes sobre asuntos que les conciernen (como la política de salud, de educación, de deportes, etc.); a pesar de eso, el movimiento juvenil redobra su actividad, convirtiéndose en una vanguardia social que muchas veces arranca al poder reivindicaciones económicas y sociales para la población y logra hasta derrocamientos de gobiernos, muchas veces con el sacrificio de jóvenes que caen en defensa de sus convicciones.

En las realidades latinoamericanas la protesta cumple una auténtica función social. Frente a los sistemas políticos coercitivos, que son verdaderos reinados graníticos de la oligarquía, el dinamismo de la movilización juvenil, sus ímpetus, su imaginación organizacional, van a jugar un papel de ablandamiento, de «disuasión», de las estructuras intolerantes que rigen la sociedad. En cierta forma será un germen de contrapoder. Se trata de un inconformismo con alcances históricos: «la historia de una hazaña de la inconformidad», constataba ya el joven de siempre, Jesús Silva Herzog.

4. Donde la contestación juvenil adquirió una nobleza

La protesta juvenil, en sus diferentes expresiones: huelgas, ocupaciones de locales, marchas callejeras, manifiestos subversivos, creación de antiinstituciones, enfrentamientos con las fuerzas policiales, fiestas anticonvencionales, discursos incendiarios, etc.; constituyen elementos —aunque sean efímeros— de contrapoder,

frente a la mano de hierro de los sistemas políticos oligárquicos de América Latina.

Felizmente existen estos «disuasivos» del poder; de no ser así, se instauraría un control total de los regímenes políticos sobre la población. En un continente como América Latina, donde existe una prensa, radio, televisión comprometidas con los poderes económicos y políticos, donde muchas veces los movimientos sindicales autónomos no son reconocidos, donde las federaciones estudiantiles están en la clandestinidad, donde la mujer es la quinta rueda del coche, el movimiento juvenil —irreverente como es— se rebela contra este ordenamiento, y por medios no convencionales —a veces violentos— se enfrenta al sistema.

No diremos que son los más eficaces y consecuentes, ni que adopten las posiciones más inteligentes y adecuadas a la coyuntura. Lejos de eso, a veces caen en la irresponsabilidad y el aventurerismo, que por errores de perspectiva acaban en sucesos irreversibles. ¿Es el derecho al error que merece todo hombre? Cada generación aporta su cuota de beligerancia, de iconoclasia, y no debe llamar la atención que, con el correr de los años, los incendiarios se conviertan en bomberos: es la dialéctica de las generaciones. En esta trayectoria, no se puede dejar de reconocer que el programa movilizador de los jóvenes no solo está motivado por intereses propios a ellos, sino en beneficio de amplios sectores del pueblo: es aquí donde la iracundia juvenil alcanza una nobleza (prueba de solidaridad: se observa que de los programas reivindicativos por los que lucha la juventud solamente un tercio concierne a los jóvenes y el resto concierne a otras categorías sociales).

Entre los motivos de la protesta juvenil se encuentra la solidaridad con las clases populares, con las víctimas de la represión (¡cuántas violaciones de los derechos humanos han sido detenidas por la movilización estudiantil!, ¡cuántos asesinatos legales impedidos!):

1969, Brasil: todos los estudiantes de la Universidad de Sao Paulo, la más importante del Brasil, están en huelga de solidari-

dad para protestar contra la decisión del Gobierno de licenciar, por razones políticas, a 26 profesores y científicos de los centros de investigación de esta universidad (9 de mayo).

Frente a una prensa regimentada que propala verdades oficiales, los estudiantes rompen esa barrera del silencio para difundir las verdades verdaderas:

1968, Uruguay: un servicio de información a través de altoparlantes ha sido creado por los estudiantes para mantener al corriente a la población de los últimos sucesos, dado que las versiones oficiales son muy fragmentadas a causa de la censura (24 de setiembre).

La convergencia de los estudiantes con las luchas reivindicativas y políticas de los trabajadores es otra preocupación del movimiento juvenil:

1968, Argentina: violentos enfrentamientos tuvieron lugar en Tucumán entre las fuerzas de la policía y los estudiantes que apoyan a los obreros, parapetados después de muchos días en una fábrica de tejidos, cerca del villorrio Los Ralos (22 de enero).

La juventud mantiene una actitud vigilante, alerta, ante cualquier autoritarismo de los Gobiernos, actuando como conciencia crítica frente a la intolerancia del Estado:

1966, Chile: la disputa entre los partidarios del presidente Eduardo Frei fue suscitada por una declaración virulenta publicada por los dirigentes de la Juventud Demócrata Cristiana, protestando contra las violencias cometidas en los desalojos de Puerto Montt con el acuerdo tácito del Gobierno. En la declaración los jóvenes exigen la renuncia del ministro del Interior (agosto).

Y en las grandes causas internacionales que abraza la humanidad progresista la juventud se hace presente. Trátese de la lucha antibelicista, de la causa anticolonialista, de la desmitificación de las transnacionales, del combate contra el racismo, de la causa de la paz constructiva:

1968, México: una manifestación de apoyo a Vietnam, que reunió unas cinco mil personas, se desarrolló hoy en esta capital, sin

incidentes. Sin embargo, dos personas fueron detenidas por haber escrito en el zócalo del monumento a Benito Juárez: «Fuera yanquis de Vietnam» (29 de abril).

Vemos que la intervención de la juventud en el contexto latinoamericano es multifacética, es concertada con otros sectores sociales, es beligerante, es generosa y es, muchas veces, imaginativa. La protesta juvenil cumple así una función social de asepsia cívica. Al combatir la intolerancia, la injusticia económica y social, la juventud se constituye en fuerza constructora del desarrollo.

De cómo tratan los sistemas políticos las iniciativas juveniles

Comencemos por la evidencia: la existencia de la participación popular en la vida nacional es indesligable de las posibilidades que ofrece un sistema político determinado. Es difícil, casi imposible, que exista una participación popular en medio de un clima social imperativo. No existen islas de participación juvenil en medio de un océano de avasallamiento social.

En el escenario del subdesarrollo (que hemos descrito al principio) una participación popular dentro del *statu quo* es irrealizable dadas las condiciones paupérrimas de la calidad de la vida, de la desocupación, de la insalubridad, de la desnutrición, del analfabetismo, de la falta de respeto a los derechos elementales del hombre. El *statu quo* reproduce la miseria *ad infinitum*. Al constatar estas dramáticas realidades no pretendemos subestimar que sea posible afrontarlas gradualmente, siempre y cuando no se olvide la naturaleza estructural de estos problemas y la necesidad de movilizar y transformar globalmente la sociedad.

En la sociedad la juventud no es un sector privilegiado de participación social. En general si no hay políticas de participación para los otros sectores (obreros, campesinos, mujeres, profesionales, etc.) tampoco la habrá para los jóvenes. Puede haber algunas

inflexiones en el trato; es el caso de algunos Gobiernos que tienen instituciones para la juventud: una «Secretaría de Estado para la Juventud», un «Instituto de Deportes, Recreación y Juventud», un «Centro de Juventud y Asistencia Social», un «Consejo Nacional de Menores», una «Fundación para la Juventud y los Menores Irregulares [sic]». El hecho de que existan estas instituciones no quiere decir que exista una participación juvenil. Algunas son parte del decorado estatal.

Hay Estados —los menos, altamente institucionalizados— donde, además de los organismos oficiales que aplican una política para la juventud, existen organizaciones relativamente independientes (como una Federación de Estudiantes) que buscan una intervención autónoma de la juventud en los asuntos nacionales. En este caso existirán los márgenes de autonomía social para que los jóvenes se pronuncien como estimen conveniente.

Son muy pocos los países donde hay procesos políticos de índole progresista, donde el desarrollo se conciba como un proceso de cambios estructurales. En estos casos se crean canales de intervención de la juventud (o se da una nueva calidad a los ya existentes). Aquí, la participación, además de ser considerada como el móvil social del proyecto nacional, encontrará en los jóvenes el apoyo necesario, de choque, para las tareas más urgentes que requiera el desarrollo.

Tal como lo hemos detallado en la primera parte, hay una relación causal entre sistema político y participación. Aplicando la tipología sobre los sistemas políticos existentes en el continente, veamos la actitud de cada uno de ellos frente a la participación juvenil:

1. Sistemas políticos cerrados a la participación juvenil

No cuentan con una política para la juventud y, a veces, ni siquiera con organismos estatales especializados en tratar cuestiones como

la delincuencia juvenil, la rehabilitación de menores, etc. En ocurrencia, estas tareas son dejadas a instituciones privadas, organismos extranjeros, congregaciones religiosas o a las «fundaciones».

En el marco legislativo no se reconoce una especificidad jurídica del joven. No hay una legislación sistemática y coherente de menores. No hay una reglamentación que pueda normar aspectos como el trabajo de menores, la formación permanente, los derechos públicos del joven, etc.

La actitud del Estado frente a la movilización juvenil es de «desconfianza activa». No recurre a la concertación. No recurre a ningún tipo de diálogo con los núcleos juveniles representativos para aplicar medidas gubernamentales, lo cual sin embargo le concierne. No solo es receloso del activismo estudiantil sino que es adversario enérgico (con cachiporra, lacrimógenas, perdigones y bala) de su «intromisión» en los asuntos nacionales.

En general, no hay un reconocimiento legal de la autonomía asociativa de los jóvenes (por eso existen agrupaciones estudiantiles clandestinas) y, por lo tanto, están cerradas las posibilidades de una participación autónoma y creadora.

2. Sistemas políticos con mecanismos obstruidos de participación juvenil

Toleran asociaciones juveniles «apolíticas» (juventudes religiosas, Acción Católica, Rosacruces, Boy Scout, YMCA, etc.) o aquellas moderadamente politizadas. Las asociaciones juveniles que se encuentren bajo el alero del partido oficialista, o de la oposición tolerada, tendrán algún margen de acción. El Ministerio de Educación sospechará de las actividades extraescolares (como los clubes de periodismo, los grupos de teatro, los clubes científicos, etc.) por temor a la politización. Se tratará, también, de cercar el espacio de autonomía universitaria para que «los agitadores estudiantiles

dirigidos por La Habana y Pekín» no dispersen su prédica en los otros cuerpos sociales.

A veces cuentan con una política para la infancia y la juventud que se caracteriza por su espíritu asistencialista. Hay cierta modernidad en la legislación, ya que reconoce la singularidad biosocial del menor. Hay una legislación de menores más o menos completa, incluidos los famosos «juzgados de menores» (no obstante que en el derecho, por principio, no se reconoce responsabilidad penal ni criminal del menor, por lo tanto no debería haber dichos «juzgados de menores»).

En general no recurren a la consulta social, aunque a veces se concierta con determinados sectores sociales para la realización de tal o cual política. La juventud no se beneficia ni de la participación electoral más formal (solo los mayores de 21 años participan del sufragio «universal»). Son Estados a hegemonía coercitiva que apelan a la fuerza antes que a la negociación. No alientan una política participativa en las instancias económicas, políticas y culturales de la sociedad. Cuando se habla de cultura, el Estado frunce el ceño. Y cuando los hombres del Estado hablan de la juventud, recuerdan el rol tutelar de las instituciones: son los «padres de la patria».

Estos sistemas políticos lo reglamentan todo: qué película puede ver el joven, si es para «mayores de 18 años» o para «mayores de 21 años», o tal vez sea «no recomendable para señoritas». Hay censura en las lecturas: no hay literatura roja (ni pornográfica ni política).

3. Sistemas políticos con mecanismos institucionales de mediación social

En estos sistemas políticos existen mecanismos de mediación, de representación y de consulta social. La lucha social no se desborda sistemáticamente (o con poca frecuencia) puesto que se expresa por

los canales institucionales. El sector juvenil es uno de los renuentes a respetar las reglas intimidatorias del juego institucional.

Se gobierna según las pautas de un proyecto político nacional, que incluye algunos elementos de la concepción participativa, traducidos a veces en una planificación nacional donde a los jóvenes se les asigna ciertas metas y atribuciones. Se planifica los objetivos de la escuela, de la universidad, de los servicios juveniles, del deporte, del trabajo juvenil, del servicio social de los graduados, etc.

Se reconoce un espacio para la organización autónoma de la juventud. Las organizaciones juveniles representativas (estudiantiles, laborales, culturales, artísticas o políticas) gozan de legitimidad sea por reconocimiento legal o de aceptación por consenso público. Existe una política para la juventud que se lleva a efecto por medio de una secretaría de Estado o un ministerio.

El poder central alienta ciertas formas de participación, especialmente las modalidades formales (diálogos con la juventud, derecho al voto, etc.), voluntaristas (animación juvenil, promoción social, etc.) o integracionistas («recuperación» del joven por los modelos de vida dominantes en la sociedad).

En este ambiente la inteligencia crítica de la juventud puede desarrollarse, apelar a diferentes recursos, hacerse sentir en la sociedad; en fin, puede hacer tangible una mayor plasticidad participativa para satisfacer las exigencias juveniles. Frente a esto, el sistema institucional actúa como mediador (y neutralizador) de la insumisión activa de los muchachos.

4. Sistemas políticos con participación juvenil abierta por cambios estructurales

En estos la participación popular no es un elemento accesorio, sino el motor social del proyecto: caudal participativo que el Gobierno tratará de encuadrar como su base política y su fuente de legitimación social. Esta participación es entonces política del Estado. El

conjunto de sectores sociales es invitado, alentado a la participación, y entre los convidados de marca está la juventud.

Existe una política (no siempre coherente) para la juventud. Los planes gubernamentales tienen en cuenta sus aspiraciones. Existen notables espacios para una intervención independiente y creativa, que muchas veces se coteja (y a veces se enfrenta) con la participación promovida por el Gobierno. Lo importante es que estos procesos generan una sensible apertura hacia diferentes modalidades de intervención de la juventud; hay un clima propicio para que la «muchachada» actúe en política, arte, cultura, ciencia; para que proclamen sus posiciones en pro o en contra, para que estén dentro o fuera (del poder), para que liberen los furores del cuerpo. En suma, hay una especie de «primavera participatoria» donde los jóvenes —según sus convicciones políticas— se autorrealizan.

En esta clase de procesos existen generalmente instituciones oficiales encargadas de reglamentar, crear, orientar e incentivar la movilización popular. En esta perspectiva a los jóvenes se les encarga la realización de ciertas tareas de choque: voluntariado, servicios de construcción, asistencia técnica, brigadas de alfabetización, etc.

5. Sistemas políticos con participación juvenil abierta por procesos revolucionarios

Tienen un sistema de instituciones asentadas en un poder popular. En estos sistemas políticos, la participación popular es una conducta organizada como política del Estado en el nivel nacional. La intervención social se realiza en todas las áreas de la vida social, es integral, es global.

Esta participación multifacética solo es posible por la socialización de los medios de producción, es decir, por la desprivatización de las bases materiales de la sociedad. En esta perspectiva socialista la participación en la sociedad deviene una obligación social e ideológica. Los canales de participación de la juventud están ar-

ticulados al aparato de instituciones estatales. Esto puede ser un problema para la libertad organizativa de los jóvenes.

En estos procesos la juventud tiene un papel de primer orden en la construcción de la nueva sociedad y puede también satisfacer sus aspiraciones materiales y espirituales. Los mecanismos de movilidad social se amplían. El progreso personal está concatenado al progreso colectivo. Los jóvenes aumentan sus derechos y, con ellos, sus responsabilidades. Cuentan con sus organizaciones propias en un nivel gremial o en un nivel partidario. Sin embargo, existe una participación que tiene una sola línea de legitimación institucional, la que otorga el Estado y el partido único gubernamental (esto restringe la imaginación organizacional). La revolución hizo de Cuba el único país de América Latina con un sistema político de hegemonía popular, donde hay una participación social generalizada, permanente y obligatoria.

Un escenario (América Latina), tres momentos (1960, 1970, 1980) y seis trayectorias (Brasil, Chile, Cuba, México, Perú, Uruguay)

El Cuadro 1 pretende resumir gráficamente la ubicación de los sistemas políticos del continente. A través de una especie de corte diacrónico en tres momentos (1960, 1970, 1980), se pueden establecer hitos que den una idea global y aproximada de la evolución participativa de América Latina. A continuación, se observarán seis trayectorias-tipo.

1. Brasil

En los inicios de la década del 60 se puso en marcha, con el gobierno de João Goulart, un proceso de reformas socioeconómicas, donde la población reconocía cierta orientación de progreso. Muchos

sectores de la juventud brasileña se formaron, se educaron al calor de esa experiencia nacionalista. Brasil en esos años estaba clasificado en el sistema 4. En 1970 y 1980 se encuentra en el sistema 2. Hay una degradación.

En efecto, luego del golpe militar son declarados ilegales los partidos políticos, los sindicatos, las federaciones estudiantiles; se cierran universidades, se reprimen manifestaciones públicas. Cuadros políticos jóvenes se ven obligados a expatriarse. La capacidad de iniciativa se restringe. El Estado-gendarme lo cautela todo. Hay movilización juvenil, pero no una participación tolerada por el Estado. Actualmente existen algunos mecanismos de intermediación social y funciona una «oposición tolerada» en el marco parlamentario. Con la reciente amnistía, la movilización juvenil y popular es cada vez más activa.

2. Chile

Este país ha sufrido una de las evoluciones más turbulentas y más dramáticas por las que haya pasado el continente. En 1960, estaba ubicado en el sistema 3 (junto a México, Venezuela y Uruguay), con un sistema institucional relativamente estable, con clases sociales sólidamente constituidas, con una notoria tolerancia por el activismo juvenil (es el momento de aparición de la extrema izquierda en forma orgánica, el MIR, por ejemplo) y de creación de «servicios de voluntarios» (Cekalovic, 1975) que —dicen— estaban ligados al proyecto político de la Democracia Cristiana.

En 1970, el ascenso popular lleva al Gobierno a una coalición de partidos de izquierda con el socialista Salvador Allende a la cabeza. Hay un proceso de profundas transformaciones económicas, sociales, políticas y culturales. La participación enérgica de la población deviene fundamental para la estrategia de «transición pacífica» al socialismo. La Unidad Popular llegó al poder con el 36% de los votos, por lo que debía hacer de la participación el instrumento

de consenso global. Pero la población —obreros, universitarios, profesionales— no contaba con los medios organizativos legales, ni con los recursos materiales (por un desacierto de estrategia política del Gobierno) para contener a las fuerzas adversarias del proyecto socialista que embestían con todos los medios posibles (de los políticos a los militares).

A pesar de este ambiente conflictivo, se abrió paso un caudal participativo que se hizo presente en todas las instancias de la vida social (del cordón industrial a los comités de propiedad social). Los jóvenes trabajadores, campesinos, estudiantes, artistas actuaban autónomamente (a través de sus instituciones) o concertados con el Gobierno popular. Se crearon brigadas de trabajo voluntario, comandos de vigilancia, círculos de estudios, grupos culturales. Se constituyó el Movimiento Juvenil Chileno propiciado por la Secretaría General de la Juventud, dependiente de la Presidencia de la República⁴.

La participación se traduce en corrientes innovadoras que actúan en la educación, la ciencia, la cultura, el arte (del afiche mural y el «teatro de la calle» a la canción protesta). Los jóvenes se encuentran en la primera fila del trabajo político, las juventudes partidarias trabajan intensamente; los jóvenes sienten que su responsabilidad no es solo frente al partido sino frente al Gobierno y la sociedad. Se sienten coautores del proyecto político. En 1970 Chile se ubica en el sistema 5.

En 1980 Chile aparece en el grupo 1, con un sistema político cerrado a la participación. Después del sangriento golpe de Estado, la represión se instala, los partidos son declarados ilegales, los sindicatos son condenados a la clandestinidad; hay estudiantes bajo control, censura de la cultura, militantes que desaparecen, hombres que se exilian, y la humanidad doliente que reclama.

⁴ Algunos aspectos de la problemática juvenil de ese período pueden encontrarse en Gillette (1972).

3. Cuba

En 1959 el pueblo cubano puso en marcha un proceso revolucionario que cambió de raíz las bases del Estado: la burocracia estatal y las fuerzas armadas fueron desmontadas y reemplazadas por otras de diferente signo social.

La gran conmoción que significaba el ascenso al poder del movimiento revolucionario, resultado de la lucha guerrillera en la Sierra Maestra, constituía en sí mismo el más importante acto de participación que el pueblo cubano realizó en su historia. Cuando el pueblo siente, por una especie de instinto clasista, que «nosotros somos el poder», la noción tradicional de participación se encuentra devaluada ante una concepción de autorrealización colectiva.

La socialización de las bases productivas de la sociedad permite la intervención social en todas las áreas del quehacer nacional; la población participa en todas las tareas imaginables de la edificación socialista, del frente económico al militar, del político al cultural, del deportivo al artístico. La juventud asume grandes empresas: campañas de alfabetización, brigadas de trabajo, columnas juveniles de corte de caña, movimientos de aficionados, círculos de interés, etc.

Actualmente la participación juvenil se encuentra institucionalizada a través de organismos representativos, tales como la Federación Estudiantil Universitaria (FEU), la Federación Estudiantil de la Enseñanza Media (FEEM), la Unión de Jóvenes Comunistas (UJC), la Unión de Pioneros de Cuba (UPC). Existen otras organizaciones de índole cultural o productiva, como el Ejército Juvenil del Trabajo, la Columna Juvenil del Centenario, la Brigada Internacional Julio Antonio Mella, la Asociación Hermanos Saíz, el movimiento Nueva Trova, entre otras.

Con un poder que encuentra sus fuentes en la Asamblea Popular Nacional y con una participación global y multifacética del pueblo, el proceso revolucionario cubano es irreversible; del

mismo modo, la participación juvenil está garantizada, solo que ella está celosamente institucionalizada (en la perspectiva bien precisa del Gobierno y del Partido Comunista).

Cuba ha dado una dimensión inusitada a una nueva forma de solidaridad juvenil: la de enviar contingentes juveniles de cooperación internacional, como son las Brigadas Médicas en Vietnam, Brigadas de Construcción en Angola, Brigadas Tecnoagrícolas en Mozambique y Brigadas de Maestros en Nicaragua.

Nosotros tuvimos la ocasión de preguntar al propio Fidel Castro acerca de la acogida que tenían estos programas en la juventud, y comentó que su país formaba «profesionales: médicos, ingenieros, técnicos, dispuestos a servir a la sociedad, sin ningún ánimo lucrativo y preparados a servir en cualquier parte que la revolución los necesite». Y más adelante enfatizó que Cuba forma profesionales «con una educación profundamente internacionalista» (Montiel, 1974a, p. 24).

4. México

México presenta un caso muy singular. Su relativa solidez institucional proviene del hecho de que atravesó por grandes transformaciones económico sociales (desde la revolución agrarista/democrática de Pancho Villa y Emiliano Zapata, hasta el proceso nacionalista de Lázaro Cárdenas), que ha otorgado a este país elementos estructurales de equilibrio, lo que se traduce en la relativa estabilidad global de su sistema político (un poderoso sector público, clase dirigente con experiencia, fluidez entre centralismo y descentralización, etc.).

En México, como en Costa Rica y Venezuela, funcionan con regularidad el parlamento, partidos (México, con la reforma política en curso, permitirá un mayor juego a la oposición), federaciones patronales, sindicatos de trabajadores, asociaciones estudiantiles, movilizaciones juveniles. Los conflictos sociales se expresan a través

de un engranaje institucional. La juventud y los intelectuales que hacen gala de una capacidad crítica son reacios a someterse al juego institucional.

Existe una política para la juventud y la infancia. El Movimiento Juvenil Revolucionario forma parte de esta política. Se reconoce dentro del derecho una especificidad jurídica del joven y del adolescente. Existe una política de protección social y seguros. Existe una legislación sobre el trabajo de jóvenes y facilidades para la educación de los jóvenes trabajadores. El Consejo Nacional para Promover la Cultura y Recreación entre los Trabajadores tiene algunos programas para jóvenes. Recientemente se ha creado el Consejo Nacional de Recursos para la Atención de la Juventud (CREA), dentro del cual se expresan las masas juveniles con independencia (llegando muchas veces a enfrentar al Gobierno), con imaginación, con beligerancia y, en ocasiones, también con deplorable indiferencia.

Decíamos imaginación, beligerancia e indiferencia. En efecto, la juventud mexicana no aprovecha —creemos— ese espacio de acción que se le permite. Una encuesta reveladora mostraba la existencia de una amalgama de sentimientos contradictorios; se indica, por ejemplo, que solo el 36% de jóvenes está de acuerdo con el voto a los 18 años, mientras que el 40% se pronuncia en contra y al 24% le es indiferente (y los encuestadores eran estudiantes!). A contrapelo, esa misma encuesta revelaba que un 90% es partidario del movimiento estudiantil de 1968, y un 92% se consideraba partidario de cambios estructurales (Centro de Estudios de la Juventud, 1971).

Desde la época de la revolución agrarista y el proceso nacionalista de Lázaro Cárdenas, hasta los años recientes —de la administración aperturista del presidente Luis Echeverría— se puede ver con nitidez cierta tolerancia del poder con las proposiciones innovadoras de la juventud. En su sexenio, el presidente Echeverría otorgó muchas responsabilidades a los jóvenes. No se olvide que el

maestro Vasconcelos, en los años 30, reemplazó la infecunda burocracia estatal con jóvenes altruistas. Después se han conocido casos similares y, en los últimos años, esa actitud ha sido interpretada como una «recuperación» de la autenticidad juvenil por el sistema político en vigencia.

5. Perú

En los años 60, Perú estaba ubicado en el sistema 2. Manuel Prado, el más poderoso oligarca, era a su vez presidente de la República. No había una diferenciación entre poder económico y poder político. Este último no tenía la autonomía relativa para engendrar un «Gobierno nacional». La política no podía escapar a los intereses de la más influyente familia oligárquica. Existía una atmósfera coercitiva: la Federación de Estudiantes del Perú fue obligada a funcionar en la clandestinidad, los movimientos estudiantiles eran controlados de cerca. En cambio, la Acción Católica, los Boy Scouts, la YMCA y los Voluntarios del Papa funcionaban sin problemas. Sin embargo, había un proceso de politización universitaria que saldría a flote años después.

En 1970, Perú está ubicado en el sistema 4 (con la Bolivia de Juan José Torres y su Asamblea Popular, el Ecuador del régimen militar nacionalista, y la Panamá de Torrijos), entre los países que han puesto en marcha proyectos nacionales de desarrollo a través de cambios estructurales. Recordemos que la doctrina oficial proponía como modelo para el Perú una «democracia social de participación plena». El equipo de Juan Velasco Alvarado juega a fondo con la opción participativa, implementando una experiencia atípica en el escenario latinoamericano.

El diseño social está compuesto de un sector estatal fuerte, un área de propiedad social, una reforma de la educación realizada a partir de «núcleos educativos comunales», una reforma empresarial que crea las «comunidades industriales», una desprivatización de

los medios de comunicación, y una radical reforma agraria que institucionaliza las cooperativas de producción y las sociedades agrarias de interés social.

Hay una apertura política; el proyecto velasquista crea una atmósfera de tolerancia nunca antes vivida en la República. Jóvenes y trabajadores incursionan en la simbología revolucionaria: se puede ver cine político sin censura, asistir a recitales de música de protesta; los homenajes a las revoluciones socialistas proliferan todas las noches; los poetas hacen su número en las bibliotecas; el teatro y los títeres salen a las calles; delegaciones juveniles visitan los países socialistas; en la universidad los estudiantes enarbolan sin discreciones su filiación maoísta, trotskista, guevarista, kimilsunista, albanesa, estructuralista, althuseriana, funcionalista, o simplemente mariateguista. Los jóvenes recurren a sus capacidades organizativas para manifestarse. Se crean círculos de estudios, grupos de trabajo, brigadas de trabajo, jornadas estudiantiles, teatro popular, etc. Actúan en las universidades, colegios, las barriadas, los sindicatos, el campo y hasta en los medios de comunicación (es el caso del equipo Producciones Perú Joven que conducía programas por radio y televisión). Había, pues, un margen significativo de autonomía; y gozando de su independencia, algunas veces los jóvenes actuaban concertados con el Gobierno y, en otras, enérgicamente en contra.

Del lado del Gobierno se crean organismos de participación juvenil, como el Trabajo Popular Universitario y la Brigada Nacional de Voluntarios de la Reforma Agraria. El Sistema Nacional de Apoyo a la Movilización Social (Sinamos) en sus diferentes programas alentaba la intervención de la juventud.

Una de las consecuencias más interesantes que tuvo esta apertura participativa fue su impacto en el desarrollo de las potencialidades intelectivas de la juventud: por primera vez en la República peruana contingentes jóvenes intelectuales (economistas, sociólogos, agrónomos, literatos, politólogos, etc.) asumían las responsabilidades de las columnas editoriales, desplazando a los viejos letrados de

la oligarquía. En la administración pública ocurre un fenómeno análogo. Una juventud con mayor formación técnica desaloja del Estado a una burocracia llena de abogados. Este contexto hace propicia la aparición de movimientos poéticos que expresan, como antenas estéticas, una gama de actitudes, sensibilidades y humores. El proceso político propicia un notable activismo en la nueva generación de científicos sociales, los que, años después, producirían importantes ensayos en economía, sociología, antropología, historia. Hay, en resumen, un verdadero desarrollo cultural.

En 1980, el Perú se ubica en el sistema 3. Con el derrocamiento del general Velasco se produce un cambio de opción política al interior del Gobierno que trae como consecuencia que la participación pierda el papel que tenía en la anterior etapa. El régimen desconoce la legalidad de la Confederación Nacional Agraria, importante instrumento de participación popular en el campo; rebaja los alcances de la comunidad industrial, canal de intervención social en las empresas; mediatiza los núcleos educativos comunales y le quita toda prioridad al sector de propiedad social autogestionaria. Sin embargo, dada la resistencia popular, algunos logros se conservan, lo que permite el mantenimiento de ciertos mecanismos de intermediación social.

6. *Uruguay*

Este país presenta un caso típico de deterioración de calidad de sistema político. En 1960 existía como una república «ejemplo» de democracia representativa (prosaicamente algunos la llamaban la «Suiza latinoamericana»). Había cierta solidez institucional, con un funcionamiento regular de los partidos, federaciones de trabajadores, asociaciones estudiantiles y un movimiento juvenil muy dinámico y politizado. Esa estabilidad relativa había sido cimentada en la época reformadora del presidente Jorge Battle, a principios de siglo.

La dependencia de Uruguay de sus tradicionales productos de exportación (agropecuarios) la hace vulnerable a las presiones metropolitanas. En 1970, en medio de una crisis económica, Uruguay se encuentra inmerso en un proceso de degradación de su *modus vivendi*: se acentúa el recorte de libertades cívicas, políticas, económicas; los organismos de mediación social son desconocidos para el Estado, la caza de brujas a los demócratas izquierdistas y progresistas se generaliza, comienza un exilio masivo. En 1980, el camino llega a fronteras intolerables: ningún reconocimiento a los sindicatos, el movimiento juvenil en la clandestinidad, militantes políticos que se «esfuman», y se instala una dialéctica de represión/reacción: una nación en extinción.

A modo de conclusión

En un estudio sobre juventud que realizamos para la Unesco, utilizamos esta misma tipología para conocer en detalle la actitud de los sistemas sociopolíticos de América Latina frente a la participación juvenil. En esa ocasión hicimos un seguimiento de actitudes en tres momentos: 1960, 1970 y 1978. Que nos sea permitido reproducir *in extenso* las conclusiones a que llegamos, para dar una idea global al lector de las tendencias latinoamericanas respecto a la participación juvenil:

1. Si contabilizamos las actitudes de los sistemas políticos frente a la participación juvenil, encontraremos que en 1960 había quince países donde no existían mecanismos reguladores de la participación de la población en la vida nacional, y existían solamente seis países con índices de participación, sea por mecanismos de mediación institucional o por procesos de cambios estructurales.
2. En 1970, la evolución favorece la participación. Se tiene solamente nueve países donde no existe un sistema orgánico

de intervención social. Más de la mitad de países del continente —doce repúblicas— viven con sistemas que toleran la participación. Tal vez no se trate de los modelos ideales de participación, pero hay una atmósfera condescendiente con la intervención popular.

Es la época de la experiencia transformadora de la Unidad Popular chilena que tanta expectativa causó en la juventud latinoamericana; es el período del proceso innovador y singular de los militares peruanos liderados por el general Velasco; es la efímera experiencia nacionalista de Juan José Torres y la Asamblea Popular; es el reformismo de los militares ecuatorianos y su recuperación del petróleo; es Panamá con sus reivindicaciones sobre el Canal apoyadas entusiastamente por los estudiantes; es, también, el esperado retorno de Perón a la Argentina; y la activa política progresista y tercermundista del presidente Echeverría, de México. Se puede constatar que en los años 70 se vive el momento de mayor calidad participativa en el continente.

En este período la presencia juvenil se hace sentir hasta en el plano internacional. Posiblemente las resoluciones del Congreso Mundial de la Juventud, reunido en conmemoración del xxv aniversario de la ONU (1970), traducen la inquietud de la juventud latinoamericana frente a cruciales problemas de nuestra época, como el subdesarrollo, el armamentismo, la crisis económica y la desocupación de los jóvenes, el hambre creciente, la cooperación internacional, etc.

3. En 1978, el panorama es sombrío. Trece países viven bajo sistemas políticos que no cuentan con medios institucionales de participación. Reinan los Gobiernos que la combaten, que se oponen activamente. Es la regresión violenta del proceso popular chileno, es la deterioración institucional en Argentina, es el desmontaje de la experiencia reformadora peruana.

CUADRO 1
TENDENCIAS GENERALES DE LA PARTICIPACIÓN JUVENIL⁵

Períodos	1960					1970					1980				
	1	2	3	4	5	1	2	3	4	5	1	2	3	4	5
Sistema político															
Argentina		X						X				X			
Brasil				X			X					X			
Bolivia		X							X			X			
Chile			X							X X					
Colombia		X						X					X		
Costa Rica		X						X					X		
Cuba				X						X					X
Ecuador		X							X				X		
El Salvador	X					X						X			
Guatemala	X						X					X			
Haití	X					X					X				
Honduras		X						X					X		
México			X					X					X		
Nicaragua	X					X									X
Panamá		X							X				X		
Paraguay	X					X			X		X				
Perú		X											X		
Puerto Rico	X					X						X			
República Dominicana	X					X					X				
Uruguay			X				X				X				
Venezuela			X					X					X		
Total	7	8	4	2	0	6	3	6	4	2	5	6	8	0	2

- 1: Sistemas políticos cerrados a la participación juvenil.
- 2: Sistemas políticos con mecanismos obstruidos de participación juvenil.
- 3: Sistemas políticos con mecanismos institucionales de mediación social.
- 4: Sistemas políticos con participación juvenil abierta por cambios estructurales.
- 5: Sistemas políticos con participación juvenil abierta por procesos revolucionarios.

⁵ Elaborado a partir de Montiel (1978a).

Conformismo y rebeldía*

Cuando usted haya leído la última palabra de este breve ensayo, quinientos jóvenes habrán muerto en el continente. En América Latina cada hora mueren más de mil niños y jóvenes por causas de desnutrición, hambre y enfermedad. En estas cifras culpables no están incluidos los muchachos que en El Salvador o en Chile —desde el campo, la calle, la fábrica o las guerrillas— están resistiendo a la eliminación por motivos políticos.

Para fines de siglo, la población latinoamericana y del Caribe llegará a 650 millones. La mitad serán menores de 15 años. Los dos tercios serán menores de 30. En la región emergerá inexorablemente una suerte de civilización joven compuesta, lo más probablemente, por una gran masa de conformistas y una minoría activa que cumplirá una función detonante. Se observa que el crecimiento demográfico y las alternativas de bienestar y desarrollo tienen una flagrante incompatibilidad en los modelos económicos actuales, agravados por las políticas monetaristas. ¿Qué repercusiones sociales, políticas, económicas y éticas tendrá este desbordamiento humano?

La escuela, el trabajo, la libertad, los derechos humanos, los servicios médicos, la producción de alimentos, ¿podrán abastecer esta avalancha humana, o habrá que reinventar los esquemas de desarrollo?

* Publicado en *Nueva Sociedad*, 1985, (76), 69-76.

La autopsia dirá si vive...

«Es una bomba de tiempo», pronostica Eduardo Galeano. Sí, pero es una bomba que no ha dejado de explotar desde la Colonia y que ahora, con el capitalismo urbano-industrial-dependiente en boga, cada vez resonará más. Al término del siglo, los muertos por hambre y marginalidad serán el doble. Si la tendencia continúa, el destino de la juventud será el sacrificio. No es pesimismo sino simple lectura de cifras: actualmente, según Unicef, hay 150 millones de niños que languidecen de hambre en el Tercer Mundo.

El peso numérico y el peso político de la juventud latinoamericana se elevó grandemente en los últimos 25 años: la población comprendida entre los 15 y los 24 años constituye el 20% de la población en la región —uno de los más altos del mundo—, lo que significa 80 millones de jóvenes. Pero si se tomara como tramo juvenil el período entre 12 y 29 años —más apropiado a nuestras realidades— tendríamos cerca de 130 millones de muchachos. Cifra impresionante. Uno de cada cuatro habitantes del continente está comprendido en este tramo. ¿Y cómo impactan la crisis y el subdesarrollo a esta masa juvenil? Un reciente estudio de Cepal revela algunas cifras de choque: un tercio de la fuerza de trabajo regional se compone de jóvenes de 10 a 24 años, de los cuales el 59% se ubica en las áreas urbanas. Se estima que entre 1980 y fines del siglo ingresarán 4.1 millones de jóvenes anualmente al mercado de trabajo. ¿Podrán nuestras economías, convencionales y dependientes, asimilar este alud de mano de obra?

Esta demanda social es ineludible para las clases dirigentes del continente, más todavía porque se acentuará el origen urbano de la población económicamente activa, así como la presencia femenina en su composición. En efecto, mientras que la población económicamente activa (PEA) total creció a una tasa de 2.9% entre 1970 y 1980, la fracción femenina creció a un ritmo de 3.6%. La mayor participación se da entre las mujeres comprendidas entre los 20

y los 24 años. La economía informal (la «economía de sombra») incorpora el 14% de la PEA femenina urbana, y el servicio doméstico lo hace en un 6%. Los esquemas de crecimiento urbano-industrial-dependientes han generado, pues, estos fenómenos de economía informal, y su correlato social son las manifestaciones de marginalidad —marginados del trabajo, la escuela y el consumo— que se observa en las mujeres y hombres de las zonas periféricas de las ciudades.

Las formas de desempleo abierto y subempleo completan el panorama desalentador para la juventud de nuestra América: uno de cada siete jóvenes de la ciudad es desocupado. En ciertos países el porcentaje es mayor. De los desocupados de todas las edades, muchas veces los jóvenes constituyen el 50%, y del desempleo juvenil, los más afectados son aquellos que están entre 20 y 24 años, precisamente quienes están en un período clave del desarrollo juvenil. Y de los subempleados, el 50% son jóvenes que están haciendo como que trabajan en el sector terciario (porque sus patrones hacen como que les pagan).

Estos son algunos de los problemas económicos de aquellos a quienes se considera «el futuro de la patria». O bien la patria no tiene futuro o bien estos jóvenes luchan por conquistar un destino digno para sí mismos y sus naciones. Este es uno de los grandes dilemas tanto para jóvenes y Gobiernos, ahora que se celebra a lo largo del continente el Año Internacional de la Juventud. Preocupada por la envergadura del problema, el estudio de Cepal expresa algunas reflexiones:

Muy a menudo la crisis económica puede manifestarse a la vez como crisis política y social, y si eso ocurre los conflictos tenderán a agravarse. Si los jóvenes son los más afectados, es de suponer que el aspecto generacional es una de las formas que puede asumir el conflicto, pero también puede ponerse en tela de juicio la dimensión correspondiente a la legitimidad social.

Si un sistema político resquebraja sus bases de legitimidad social, puede derivar —agrega el estudio— «hacia un deterioro de la legitimidad del Estado en la medida en que una larga tradición hace descansar en este las responsabilidades de la conducción económica». ¿Hay algo de tremendismo en este pronóstico de Cepal? No lo creemos, hay más bien una sana advertencia para evitar que las crisis económicas deriven en crisis sociopolíticas, y que ciertas tecnocracias que ocupan al Estado no busquen en las inversiones productivas y sociales para la juventud puros resultados de eficiencia. Pinochet, por ejemplo, por buscar rentabilidad y eficiencia transfirió a manos privadas la educación pública, logrando, en un verdadero atentado a la nación, romper los códigos culturales básicos que comparte un país.

En tiempo de crisis, el año de la juventud

Desde los años de la Reforma Universitaria de Córdoba en 1919, la juventud latinoamericana ha tenido una participación protagónica en la evolución de sus sociedades y Gobiernos. En Centroamérica y el Cono Sur se advierte su presencia beligerante, organizada como movimiento social. Por eso resulta importante la convergencia de los diferentes estratos de la juventud para enfrentar los acechos de la crisis y conquistar un mejor destino. Es necesario que la juventud —sin esperar paternalismos de ningún tipo— despliegue sus potencialidades y sus capacidades creativas para comenzar a solucionar sus propios problemas.

¿Se busca crear conciencia en la comunidad nacional e internacional sobre la magnitud del problema con la movilización que podría generar el Año Internacional de la Juventud? Se trata, en realidad, de que los propios jóvenes reaccionen ante la crisis, organizándose, opinando y buscando respuestas a sus preocupaciones existenciales. ¿Esta movilización plural y democrática que se viene gestando en algunos países permitirá sensibilizar a la opinión pú-

blica, las instituciones y la sociedad para que la juventud pueda resolver sus problemas? En México, por ejemplo, hay condiciones para una movilización amplia, mientras que en la mayor parte de los países de Latinoamérica sabemos que los Comités de Promoción del Año de la Juventud están formados por funcionarios gubernamentales, sin la participación de las organizaciones juveniles.

Pero, ante la gravedad de los problemas se observa que el Programa Mundial de Medidas y Actividades para el Año Internacional de la Juventud aprobado por la Asamblea General de la ONU no está a la altura de las circunstancias, pues no responde apropiadamente a las urgentes realidades del continente. Se sugiere —pues el Programa es mera recomendación— que a escala internacional se efectúen campañas de «educación física y deportiva para todos», que se efectúen vastas campañas de reforestación y defensa del medio ambiente y, con un exceso de voluntarismo, «se invita» a que los Gobiernos adopten «medidas legislativas y administrativas y de otra índole oportunas para permitir a los jóvenes ejercer sus derechos humanos. Particularmente el derecho a la educación y el trabajo». Es evidente que el Programa ha sido concebido para las juventudes del Norte. Sabemos que las Naciones Unidas no tienen potestad para imponer nada a los Gobiernos, pero tampoco han buscado estrategias alternativas para, por ejemplo, alentar la participación de los jóvenes en la elaboración de esas medidas legislativas. Y, en el colmo, ni siquiera se aprobó un presupuesto *ad hoc* para las actividades propias de la ONU en relación con el Año Internacional de la Juventud (AIJ), o para apoyar iniciativas o programas juveniles de desarrollo a escala nacional o internacional. La negativa de crear un fondo especial fue una posición de la delegación norteamericana, con el asentimiento de la Unión Soviética. Lo que existe ahora es un fondo voluntario, cuyas donaciones no suman más de 150 mil dólares.

Que se nos entienda bien: tomamos muy en serio la resolución de las Naciones Unidas por hacer de 1985 el Año Internacional de la Juventud, y por eso mismo expresamos, con espíritu constructi-

vo, lo que debería ser: realista ante los problemas, atractivo en sus propósitos, lo más movilizador posible. Se trata precisamente de hacer confiable el mensaje que el secretario general de las Naciones Unidas, Javier Pérez de Cuéllar, dirigió a los jóvenes con motivo del AIJ: «En todas partes los jóvenes aspiran a un mundo de paz y de oportunidades. Buscan medios para combatir la pobreza, que aqueja a gran parte de la humanidad, y quieren que cese la carrera armamentista. Creo que ninguna institución o Gobierno debe pasar por alto la importancia del mensaje de los jóvenes».

Mayo del 68 todavía no acaba...

No olvidemos que Mayo del 68 todavía no acaba. La protesta, el inconformismo se reencarnan en cualquier movimiento: los *muchachos* derribaron a Somoza, los *compitas* luchan y vencen al militarismo salvadoreño, la *muchachada* porteña después de las Malvinas sacó de sus casillas y del poder al general Reynaldo Bignone, los jóvenes arremetieron sus acciones contra Pinochet y lo van a destronar más temprano que tarde. Y en Nueva York, París, Berlín, millones de jóvenes salen a las calles para manifestar contra la guerra nuclear y el armamentismo. Los jóvenes, por su presencia numerosa y su indocilidad, se han convertido en nuevos actores del quehacer social. En México, por ejemplo, los *panchitos*, expresión de la creciente marginalidad, han devenido interlocutores de las autoridades y han generado nuevas formas asociativas como la *banda* y la *pandilla* (que psicólogos y sociólogos desprevenidos definen como delincuencial). Se advierte, pues, que además de la actividad partidaria tradicional se han abierto nuevos espacios para las expresiones juveniles.

Los jóvenes del campo, la escuela, la fábrica, el barrio, la iglesia, como los militantes de partido, configuran las realidades sociales emergentes y son los protagonistas de la movilización social. Seguramente que a estos nuevos fenómenos no fueron indife-

rentes las Naciones Unidas cuando acordaron proclamar el Año Internacional de la Juventud. Ojalá que, al convocar a la comunidad mundial bajo los lemas de «Participación, Desarrollo, Paz», se pueda desencadenar una vasta movilización para afrontar la presencia abrumadora de la juventud, tanto por parte de organizaciones juveniles y Gobiernos como de la sociedad civil.

¿En 1985 se celebrará la consagración o la derrota de la juventud? Seguramente que en los cálculos de las Naciones Unidas se habrán tomado en cuenta las agresivas realidades demográficas y sociales y el hecho significativo de que las grandes movilizaciones en el mundo por la paz, los derechos humanos o contra las injusticias sociales, son realizadas por jóvenes que pareciera que son los únicos que acatan las resoluciones de las Naciones Unidas.

Decididamente, estamos ante nuevos protagonistas de la lucha social y política. Es el resultado de las nuevas situaciones demográficas y económicas. ¿Y esa tendencia continuará? Todo parece indicar que sí. La industrialización dependiente, el proceso irregular de urbanización unido al deterioro del medio ambiente y la economía primaria exportadora, propias del capitalismo periférico, han creado una gran masa de jóvenes sin posibilidades reales de obtener ahora un empleo, un seguro social, un asiento en la escuela o un servicio de salud. La sociología incauta califica a estos sectores de «marginal» o «informal». No, no son ni marginales ni informales, son parte de la racionalidad productiva interna y externa: es el papel que nos ha asignado el capitalismo metropolitano. Se trata, como observa Pablo González Casanova, de Estados sucursales que promueven un lumpen desarrollo.

Participar para ganar espacios

Muy polémico estuvo el Foro Nacional de Investigación sobre Juventud con que se iniciaron en México las actividades del Año

Internacional de la Juventud. Felizmente no fue un ritual académico-político, sino una reunión para cotejar puntos de vista entre funcionarios, especialistas, dirigentes partidistas y *panchitos*. Y, claro, cuando surgió la discrepancia, la discusión tomó sabor y calor. Esto se vio cuando, de pronto, un joven aludido por la ponencia sobre pandillerismo interrumpe:

—Nosotros somos una banda, y tenemos la conciencia que ya no la puede contener el Gobierno, ni con la televisión ni con todos los sedantes que ha usado. Tenemos un profundo desprecio por la vida, pero por la vida de esclavos. Por eso...

[El moderador lo interrumpe, tratando de cumplir su función, pero sin éxito.]

—Y por eso estamos generando una movida social, no somos iguales que los cholos, a quienes el PAN¹ les corrió una lana para hacer dos que tres ondas, ni estamos comprados por el CREA² y ni madres de eso. Nosotros sabemos que aquí los espacios se ganan, se lucha por ello.

Diálogo auténtico, que no tuvo nada de artificial, y por eso provechoso para todos, porque se produce una polémica existente en todo el continente: ¿cuáles son los puntos conflictivos que salen a flote cuando se discute sobre la participación juvenil en la sociedad nacional?

1. Definir a la juventud como categoría sociológica resulta muchas veces inoperante; más ahora que, con la crisis económica y la mundialización de la comunicación, se agravan los procesos de marginación social y manipulación ideológica: en la masa juvenil coexiste una mayoría conformista con una minoría agitadora. Entonces, ¿una definición meramente clasista de juventud no resulta insuficiente?

1 Partido Acción Nacional.

2 Consejo Nacional de Recursos para la Atención de la Juventud.

2. Los jóvenes ahora parecen entender que el partido y el sindicato ya no constituyen los ámbitos privilegiados para la acción política. Muchos jóvenes prefieren «derramar la política en toda la sociedad», para no dejarla en manos exclusivas del profesional de la política. Por eso, hacen política en la iglesia, el cuartel, la escuela, el barrio, el club, y se encuentra la política en el deporte, el amor, el arte y la religión.
3. La emergencia de nuevos movimientos sociales producto de la modernización —feministas, ecologistas, colonos, consumidores, homosexuales, etc.— y de nuevos movimientos culturales, exige ciertamente formas de organización más flexibles y democráticas que las organizaciones tradicionales. Estos nuevos movimientos sociales estarían desplazando el centro de acción política de las esferas tradicionales a la sociedad civil. ¿No se convierten, así, en los nuevos protagonistas de nuevas formas de lucha política?
4. En razón de lo anterior, la plasmación de los ideales participativos significará la incursión del hombre en todos los espacios de la sociedad, buscando la intervención directa o con la menor intermediación en los asuntos que le conciernen. ¿Se trataría, entonces, de saltarse a la «intermediocracia» o a la tecnoburocracia, que comienzan representándonos para terminar oprimiéndonos?
5. La participación juvenil óptima residiría, pues, en la intervención de los propios jóvenes en los ámbitos que los afectan: en las áreas productivas, espacios en los medios de comunicación, columnas en los periódicos, opinión en las orientaciones de la escuela o la universidad, un punto de vista en las opciones sobre recreación, familia, cultura, economía o servicio militar. Se busca que nadie hable o haga a nombre de los jóvenes, sino que ellos mismos se autorrealicen, pasen sus propias experiencias. Mucho se puede argumentar sobre la participación integral. Si seguimos su lógica, se verá que no es una utopía al alcance

de la mano; pero una democracia real y moderna que exige la intervención activa y creadora del joven. La sociedad civil necesita tener confianza en sus potencialidades, ser la fuente que legitima o no a las instituciones. Y un sistema social y político que no sea participativo tendrá una débil estabilidad de sus instituciones porque discrimina a la mayoría, que son los jóvenes.

La juventud, en tanto fuerza social, actúa bajo diferentes formas de organización; hoy se asiste a una recomposición y reactivación de las minorías agitadoras —más bien inactivas entre 1970 y 1980— convirtiéndose en conciencia crítica, y militantes espontáneos o no por el cambio. La novedad es que emerge esa minoría actuante, frente a la gran masa conformista reinante a mediados de los 70.

Contracultura o modas

¿Qué demonio estremece a la juventud urbana que al anuncio de un concierto de rock se vuelca en forma masiva a sentirlo? ¿Se trata de un emblema sonoro que identifica a los jóvenes de la metrópoli y la periferia, y de todas las clases sociales? ¿Por qué la música electrónica se ha mundializado tan fácilmente? ¿Es un fenómeno comparable con lo que ocurría en los años 20, cuando en Moscú o en París se bailaba con furor el tango?

El desarrollo acelerado de los medios de comunicación ha socializado a escala mundial las modas, los comportamientos, las figuras (o figurones) y los sucesos. Si la moda viene desde la metrópoli, su difusión a escala planetaria estará asegurada. Creo que no se trata solo de un fenómeno de moda. Cada generación recibe los signos de su época, participa en las mutaciones de la modernidad, presencia la revolución tecnológica. Ahora que el progreso científico se ha vuelto inmoral —la ciencia se ha militarizado— los jóve-

nes dan un uso singular a la innovación técnica: los instrumentos musicales son reemplazados por los sintetizadores, los niños usan la informática, y las pantallas de televisión sirven para juegos teledirigidos. Así viven su tiempo. Los hijos de la computadora son hermanos menores de los hijos de la televisión.

Este vasto proceso de socialización internacional de las conductas, ocasionado por los medios de comunicación, hace difícil definir a la juventud como categoría de análisis científico. Es que los jóvenes ya no encuentran su identidad solo por estar ubicados en la estructura de clases, o como categoría social pluriclasista, o mero período biológico. La implantación de nuevos centros de socialización obliga a redefinir la relación de este conglomerado humano con las clases, las instituciones (la familia, la escuela, etc.) y la cosmovisión reinante (escala de valores). Esto complica la caracterización del joven porque, a diferencia de la época del tango, ahora cuando algo se pone de moda realmente se impone a escala planetaria y la interiorizan tanto jóvenes del norte y del sur, como del este y del oeste, saltando las idiosincrasias nacionales y la estructuración clasista. Cuando un joven de Praga, Londres, Río de Janeiro o Venezuela se emociona con la misma música no hace tal vez más que recoger una vibración que corresponde a su época. No es producto de una simple campaña de publicidad: así como el órgano y el violín marcaron una época, lo mismo puede hacer la música electrónica.

Sin excluir la perspectiva clasista, es importante poner de relieve los denominadores comunes a la masa juvenil. Porque lo que hacen las estructuras de socialización es precisamente masificar a los jóvenes, cosificarlos (considerarlos cosas, hombres sin rostro, *plastic people*). La masa convive dentro de determinadas instituciones de socialización: la escuela, la universidad, el partido, el servicio militar, la iglesia y, por supuesto, los medios de comunicación, frente a los cuales pasan buena parte del día. Estas son instituciones plan-

tillas que moldean jóvenes provenientes de diferentes extracciones sociales y económicas.

Decíamos más arriba que las nuevas generaciones sienten su época; es que viven grandes o pequeñas experiencias colectivas y son impactados por los mismos sucesos: revolución, rock, Che Guevara, John Lennon, Mafalda, el misticismo, Travolta, la liberación sexual, la informática, la bomba nuclear, Nicaragua, E. T., los guantes de Michael Jackson, etc.

Lo preocupante de estos emblemas es que la masa debidamente amasada por los medios adquiere similares actitudes y valores, perdiendo su identidad de clase, de etnia o de nación; y termina por crear en el joven urbano una personalidad uniforme, receptiva y dócil. ¿Se cumple así la advertencia de Marcuse, de que la sociedad mundialista gestará un hombre unidimensional?

La pérdida de la conciencia crítica, la capacidad de protesta, sería lo más nefasto para la juventud de hoy. Y es lo que buscan los enclaves de dominación externa e interna. Por eso, de la capacidad de resistencia, de la imaginación crítica, depende la existencia de una juventud creadora y conciente. Es entonces necesario alentar la diversidad, los espacios de contracultura, el hábito a la alteridad, para robustecer la democracia. Ante los sedantes que quieren adormecer la movilización, es necesario crear una conciencia despierta, presta a la acción.

Elogio de la protesta

En la mayor parte de sistemas políticos de América Latina no hay una participación juvenil legalizada y muchas veces ni siquiera una mínima concertación entre el Estado y los jóvenes sobre asuntos que les conciernen directamente, como son la educación, el servicio militar, el deporte, la salud, etc. A pesar de esta falta de reconocimiento, el movimiento juvenil —en sus múltiples facetas— re-

dobra su intervención en sociedad, convirtiéndose muchas veces en abanderado del activismo político, que arranca al poder conquistas económicas y políticas, y a veces hasta derroca dictaduras.

El Salvador: una intensa resistencia opusieron los estudiantes a la ocupación militar de la universidad decretada por el Gobierno, con un saldo de 25 heridos, 8 de ellos de gravedad, y más de 200 detenidos, entre ellos el rector. La medida fue adoptada porque el Gobierno considera a la universidad un foco de subversión que sirve en la ciudad a los fines de la guerrilla (mayo de 1980).

En las realidades latinoamericanas, la protesta cumple una verdadera función social. Frente a los sistemas políticos inmovilistas, resultado de estructuras graníticas propias de la oligarquía, el nerviosismo estudiantil, sus ímpetus y su imaginación organizacional tienen un papel detonante, de anomia entre las conductas autoritarias que priman en la sociedad; en cierta medida esto constituirá un germen de contrapoder. Se trata de un inconformismo con alcances históricos: concebir el progreso como una hazaña de la inconformidad.

Ecuador: en la ciudad de Esmeralda, las fuerzas militares reprimieron una multitudinaria manifestación de estudiantes contra el cierre de un colegio. El número de muertos por bala llega a seis; se estima que hay otros muertos por asfixia. Luego de los sucesos, el Gobierno anunció que creará una comisión que estudie la posibilidad de reabrir la escuela (octubre de 1969).

Las diferentes expresiones de la protesta juvenil, sean huelgas, ocupaciones de locales, marchas callejeras, panfletos subversivos, creación de antiinstituciones, enfrentamientos con fuerzas policiales, fiestas anticonvencionales, exhibicionismos sexuales, imaginación erótica, hablas desenfadadas, discursos incendiarios, música contestataria, etc., constituyen elementos efímeros de contrapoder y contracultura disolventes de las conductas institucionales de la sociedad.

Chile: como una insolencia propia de manganzones y ociosos, consideró el general Pinochet el bullicioso paro de obreros y estudiantes reunidos en el parque O'Higgins para recordar, con discursos y canciones, el décimo aniversario del derrocamiento de la Unidad Popular (setiembre de 1983).

Felizmente existen estas indocilidades frente al poder que atentan contra los reflejos autoritarios latentes en las sociedades oligárquicas; reflejos existentes en el Estado, la familia, el padre, la Iglesia, y en todas las conductas resultantes de un medio social adverso a la democracia. En un continente donde hay países con una prensa, radio y televisión comprometidas con los grupos económicos, donde los movimientos sindicales autónomos no son reconocidos y donde las federaciones estudiantiles son orilladas a la clandestinidad y la mujer es considerada la quinta rueda del coche, el movimiento juvenil —irreverente como es— se rebela contra este ordenamiento y por medios no convencionales, muchas veces violentos, se enfrenta al sistema a veces a costa de sus vidas.

El Salvador: la Iglesia Católica salvadoreña informó que entre el primero de enero y el quince de setiembre de este año murieron a causa de la violencia política 6096 personas, 4736 de ellas asesinadas por el ejército, los cuerpos de seguridad y los escuadrones de la muerte. Más de la mitad eran activistas menores de 20 años (diciembre de 1983).

No puede afirmarse que sean los más eficaces y consecuentes, ni que adopten las posiciones más inteligentes y adecuadas a la coyuntura. Lejos de eso, a veces suelen caer en la irresponsabilidad y el aventurerismo y, por errores de análisis, no pocas luchas las conducen a situaciones irreversibles.

Perú: un grupo de estudiantes del llamado Frente Estudiantil Revolucionario, que considera al Gobierno de Velasco Alvarado como fascista, generó una tremenda gresca en el mitin obrero convocado por la CGTP para festejar el Día del Trabajo. La guardia de asalto intervino deteniendo a una centena de personas. Se cuentan

muchos contusos y lesionados, particularmente mujeres (mayo de 1974).

Cada generación aporta su cuota de beligerancia, de iconoclasia y cuando pasen los años no debe llamar la atención que los incendiarios se conviertan en bomberos: es la dialéctica de las generaciones. En esta dinámica no puede dejar de reconocerse que el programa movilizador de los jóvenes no solo está motivado por sus propios intereses, sino en beneficio de amplios sectores del pueblo: es aquí en donde la iracundia juvenil alcanza una nobleza; se observa que de los programas reivindicativos que vocea la juventud, solamente un tercio le es propio y el resto concierne a otras categorías sociales.

Argentina: a pesar de las amenazas de la policía, el premio Nobel de la Paz, Adolfo Pérez Esquivel, encabezó una marcha de jóvenes que demandan a la junta militar el respeto a la vida de los desaparecidos en la guerra sucia (julio de 1981).

Aun cuando existen actitudes de extremismo, de indiferencia, y también de apoyo a causas retrógradas, la intervención significativa de la juventud en el contexto latinoamericano es multifacética; concertada con otros sectores sociales, es beligerante, es generosa y muchas veces imaginativa. La protesta juvenil cumple así una función social, de asepsia cívica, de inconformismo ante las estructuras adversas y la injusticia económica y social: la juventud se erige en fuerza constructora del desarrollo.

II

Ensayar, una forma de pensar

Mariátegui: un ensayo de lectura epistemológica*

I

En la corta vida de José Calos Mariátegui existió una notable complicidad entre praxis cotidiana y prédica teórica: concilió ciencias y conciencias, historia y sensualidad, política y estética. Desde este punto de vista, adentrarse en su biografía permite compenetrarse con sus ideas.

Hombre de origen modesto, nació en 1895 en la provincia de Moquegua. A los 14 años entró a trabajar como ayudante de tipografía en el diario *La Prensa*. En 1919, ya como periodista, desde el diario *La Razón* promovió la reforma universitaria y la conquista de la jornada de ocho horas para los trabajadores.

En sus «Apuntes autobiográficos» confiesa que desde 1918 se orientó resueltamente «hacia el socialismo, rompiendo mis primeros tanteos de literato inficionado de decadentismo y bizantinismo finiseculares, en pleno apogeo. De fines de 1919 a mediados de 1923 viajé por Europa. Residí más de dos años en Italia, donde desposé a una mujer y algunas ideas. Anduve por Francia, Alemania, Austria y otros países» (Mariátegui, 1969).

En efecto, durante su viaje desposará ideas venidas de diferentes vertientes que perfilarán su singular síntesis doctrinaria. A su visión peruanista de origen se agregarán las influencias del socialis-

* Publicado en *Cuadernos Americanos. Nueva Época*, 1989, 3(14), 15-30.

mo libertario de Georges Sorel, el idealismo objetivo de Benedetto Croce, el materialismo histórico de Marx y Engels, el historicismo de Gramsci, y el humanismo místico de Henri Barbusse. Resumió, a su modo, las ideas más avanzadas de su época.

De su paso por París, Mariátegui recuerda sus lecturas (y a veces relaciones) con los escritores de vanguardia de la época: Romain Rolland, Anatole France, André Gide, Louis Aragon y particularmente Henri Barbusse, quien solía reunirse con jóvenes venidos del sur en el círculo universitario Clarté. Mariátegui participó en ese círculo.

En 1923, a su vuelta al Perú, en conferencias (en las universidades populares), libros y artículos, Mariátegui tratará de explicar la compleja trama internacional, dominada por las consecuencias de la Primera Guerra Mundial, la significación de la Revolución rusa, la crisis económica que estallará luego en 1929, y el ascenso del movimiento nacional socialista en Alemania; y esbozará el papel que a su parecer le correspondía desempeñar al continente sudamericano en ese movido panorama. Paralelamente se propone iniciar, de manera creativa, un trabajo sistemático de «investigación de la realidad nacional conforme al método marxista».

Es importante anotar que como complemento a su dedicación teórica, despliega una praxis política y doctrinaria. Así, funda el Partido Socialista, la Confederación General de Trabajadores del Perú, el Grupo Rojo Vanguardia (frente estudiantil), el periódico *Labor* (órgano de los trabajadores) y las revistas *Amauta* (órgano del movimiento intelectual) y *Claridad* (órgano de los estudiantes). Con esto pretende crear el organismo representativo de cada categoría social y su respectivo medio de expresión, para que puedan actuar en el sentido de los objetivos socialistas. Concibió, pues, los instrumentos organizativos y doctrinarios que impulsarían el cambio social.

Otra faceta de Mariátegui es su espíritu a la vez enciclopédico y autodidacta. Él mismo lo reconocía al proclamar que nunca se

dedicó a «perder su espíritu extrauniversitario y, tal vez, hasta antiuniversitario». Hecho curioso que justamente de un antiuniversitario provinieran los estudios más acertados del movimiento de la reforma universitaria en Perú y América Latina.

En el itinerario intelectual de Mariátegui merece destacarse una labor particular: la dirección de la revista *Amauta*, fundada en 1926 con el objeto de «esclarecer y conocer los problemas peruanos desde puntos de vista doctrinarios y científicos», y medio para «vincular a los hombres nuevos de Perú, primero con los otros pueblos de América, en seguida con los de los otros pueblos del mundo».

La revista se convierte en una de las principales animadoras del debate cultural, científico y político en el continente. Los estudiantes, trabajadores, hombres de ciencias, letras, artes y políticos la leen con interés en Lima, México, Buenos Aires y La Habana. Por sus columnas pasan los hombres que han de marcar la época: Pablo Neruda, José Ingenieros, Jorge Luis Borges, José Vasconcelos, Aníbal Ponce, Julio Antonio Mella, Jesús Silva Herzog, César Vallejo, Waldo Frank, entre otros.

La publicación dejó huellas entre las generaciones intelectuales del momento. Al respecto, Alejo Carpentier nos confió que los contemporáneos «repentinamente pasamos de la revista *Mundial*, que publicaban en París Rubén Darío y Gómez Carrillo —Gómez Carrillo quiso hacer soñar a todos los jóvenes latinoamericanos con París— al espíritu de una revista que se publicaba en Perú, que era la revista *Amauta*, de Mariátegui» (Montiel, 1974b).

En la revista, imbuidos de cierto espíritu científico, Mariátegui y sus colaboradores analizan los sucesos más importantes del continente: las luchas del movimiento sandinista en Nicaragua, el impacto de la revolución agrarista mexicana, las peripecias de las nacientes democracias uruguaya y chilena, el debate sociocultural sobre el movimiento indigenista, el estudio de la intervención estadounidense en el continente, etc. La revista constituiría uno de los primeros esfuerzos grupales por los cuales la inteligencia latinoamericana

mericana trataba de interpretar con autonomía, método y racionalidad, el devenir sociopolítico de América Latina. Allí se gestó un marxismo contextualizado: el marxismo americano.

Con una vida intensa y trajinada (muchas veces fue blanco de las dictaduras locales), Mariátegui muere a los 35 años, un 16 de abril de 1930, víctima de una dolencia en las piernas que lo aquejó desde que nació.

II

Hace 71 años se publicaron los *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*, uno de los libros pioneros en el estudio de las sociedades latinoamericanas. Libro fundador, a veces controvertido por la filiación política del autor: para sus detractores se trataría de un estudio abordado desde los *a priori* marxistas y para sus defensores el estudio sería fuente obligada de todo análisis de la sociedad peruana.

Al margen de estas diferencias de perspectivas, el consenso sobre Mariátegui se alcanza cuando se reconoce en sus *7 ensayos* el primer intento de interpretación global, estructural y causal de la formación peruana. Al tratar de revelar las *tendencias estructurales* de la sociedad peruana, el estudio adquiere carácter científico. Esa es la razón por la que analistas sociales de diversas concepciones han expresado su reconocimiento a un libro inaugural en el ejercicio de las ciencias sociales en Latinoamérica.

Con sus *7 ensayos*, Mariátegui se propone hacer un diagnóstico de la sociedad peruana. Tratarla como un objeto global de estudio: considerando todas sus dimensiones, estableciendo el ordenamiento de sus estructuras y las relaciones causales que componen el cuerpo de la sociedad. Este estudio le parecía esencial dada la ausencia de interpretaciones conceptuales que dieran luces sobre las tendencias evolutivas de la formación peruana.

En la «Advertencia» que sirve de prólogo, el autor precisa que no se trata de un «libro orgánico», en el sentido convencional, pero que por su organización y método se «formaba un libro espontánea e inadvertidamente». Bajo esta aparente contradicción (entre libro orgánico y libro espontáneo), Mariátegui trata de ampararse de eventuales críticas de lectores no iniciados en métodos materialistas, ya que, rompiendo la organización de la bibliografía tradicional, los temas que dan materia al libro no constituyen un solo ensayo sino siete. Justamente los siete grandes temas no fueron escogidos arbitrariamente, por comodidad del autor, sino la selección reúne los «aspectos sustantivos de la realidad peruana»; por tanto, hay una *racionalidad*, una organización de las ideas, según una concepción y un método implícito (el materialismo histórico) que, en fin de cuentas, le permitirá establecer los lazos causales entre uno y otro ensayo, de modo que la organicidad del libro surja espontáneamente.

¿Cuál es esa racionalidad matriz del autor? Para Mariátegui, formado en las lecturas de las teorías económicas, sociológicas y filosóficas más avanzadas, estudiar la formación peruana requería una perspectiva histórica, global y estructural.

La perspectiva histórica exigía adoptar una visión procesal, dialéctica, contrastante de los hechos. La sociedad actual es el resultado de una evolución histórica en la que van fijándose ciertas tendencias económicas y políticas. La historia será el escenario real en el que actúen las fuerzas sociales. No se trata de un devenir estimulado por azares, héroes, presidentes, inventos o la idea de destino (como lo entiende la historiografía vulgar), sino de un movimiento marcado por leyes y tendencias relativas que dan origen a la racionalidad del sistema en su conjunto, y por cuya presencia justamente la sociedad puede ser objeto de análisis científico. En la sociedad peruana se trataría de estudiar su evolución histórica-económica y las tendencias sociales que se desprenden de ella.

La perspectiva global exige tratar, en lo posible, los diferentes componentes de la sociedad, donde están comprendidas adecuadamente las dimensiones económicas, políticas, sociales, culturales, religiosas, artísticas, pero no en cualquier orden.

La perspectiva estructural es subyacente a la perspectiva histórica, y es la que precisamente establece un ordenamiento de jerarquías en la visión global. La sociedad no es una aglomeración desordenada de hombres e instituciones. En su organización los diversos componentes (económico, social, cultural, etc.) tienen cada uno su lugar, una función en el engranaje de la reproducción permanente de la sociedad. Es evidente que estos componentes no tienen el mismo efecto en la reproducción. Tendencialmente la estructura económica es la que va a marcar la organización social y política. La cultura, en su sentido antropológico, se puede considerar una categoría globalizadora.

No se trata, pues, de dimensiones igualitarias, permanentes, estáticas; hay entre ellas gradaciones, prioridades, contradicciones (principales y secundarias). De eso tratan los 7 *ensayos*, de abordar esas dimensiones en sus respectivas envergaduras.

Este conjunto de pautas conforma la racionalidad de Mariátegui. En el contexto latinoamericano de esos momentos el manejo de las mismas constituye una verdadera innovación dentro del tratamiento de la sociedad como objeto de estudio. ¿Por qué? Porque en esos momentos reinaba como analista la figura del *pensador* latinoamericano, que era el escritor que «tras asimilar las corrientes contemporáneas del pensamiento europeo especialmente francés, divaga sobre la situación del hombre en sociedad, sobre las posibilidades y defectos del mundo que le rodea, mezclando consideraciones generales con inquietudes nacidas de las luchas políticas cotidianas» (Sotelo, 1975, p. 6).

En los escritos de los pensadores de la época no se encuentra nítidamente una visión globalizadora, ni la interpretación causal de los procesos y fenómenos, ni tampoco las tendencias materiales

que rigen la evolución de una sociedad; hay, más bien, un afán universalista, un gusto por la retórica y la escolástica, una dosis de solemnidad y un discurso gratuitamente afirmativo¹. Hay que reconocer que eran magníficos prosistas y mediocres analistas. Es pertinente conocer este contexto para leer adecuadamente a Mariátegui.

Debemos observar, de paso, que esta práctica de los pensadores no está desligada de los cánones discursivos puestos en boga por los escritores españoles de principios de siglo. En Latinoamérica era una muestra de cierta autenticidad cultural. No por casualidad los pensadores españoles trataron de hacer pasar «el meridiano intelectual» de América Latina por Madrid², a lo que reaccionaron los más progresistas mirando a París.

Se entiende entonces que la nueva visión teórica de Mariátegui configuró una nueva forma de abordar los fenómenos peruanos y, en consecuencia, hizo un nuevo discurso, nuevo dentro de la relatividad epistemológica con que se producen los conocimientos. Al desmarcarse Mariátegui de las concepciones decimonónicas dependientes de los pensadores (pero también en el proceso de ruptura recogiendo de ellos lo válido) va a superar un obstáculo epistemológico, en cuanto a posición teórica, métodos de análisis y forma de discurso, que servirían para romper las ataduras empíricas y esotéricas a que estaban sujetas las ciencias sociales en Latinoamérica.

A nuestro parecer este tipo de enfoque epistemológico resulta de gran importancia para conocer la evolución de la sociología, la economía y las ciencias políticas en América Latina; permite comprender el proceso específico de producción de conocimientos de estas disciplinas en el continente. Al escoger sus temas, Mariátegui plasma esa nueva visión.

1 Para una apreciación crítica del «pensador latinoamericano» desde la perspectiva pragmática norteamericana, véase: Stokes (1960) y Crawford (1994).

2 Véase la carta de Alejo Carpentier (1974) al director de *La Gaceta Literaria* de Madrid, donde refuta las pretensiones de los escritores españoles.

III

En el primer ensayo, Mariátegui traza el «Esquema de la evolución económica» (evolución histórica en su concepción), en el entendido de que en ese proceso se encuentra el origen de las tendencias que afloran en la sociedad. Así, la economía de la Colonia daría nacimiento (en un proceso de continuidad más que de ruptura) a las «bases económicas de la república»; y luego, a pesar de la independencia de España en 1821, a la dependencia económica de Inglaterra, primero, y de los Estados Unidos, después.

En este primer ensayo, Mariátegui esboza uno de los problemas interpretativos más importantes, cuyo debate dura hasta nuestros días: de qué modo se articulan, dentro de un modo de acumulación capitalista, el modo de explotación «comunista indígena» y el feudal. El autor lo plantea así:

En el Perú actual coexisten elementos de tres economías diferentes. Bajo el régimen de *economía feudal* nacido de la Conquista subsisten en la sierra residuos vivos de la *economía comunista* indígena. En la costa, sobre un suelo feudal, crece una *economía burguesa* que, por lo menos en su desarrollo mental, da la impresión de una economía retardada (Mariátegui, 1969, p. 28) [énfasis nuestro].

El autor comprueba la presencia de tres formas de producción; sin embargo, daría la impresión de una coexistencia *reposada* y no en contradicción, como que cada una podría tener un desarrollo autónomo. Aquí se advierte una visión lineal, inspirada por un materialismo mecanicista (y con algo de idealismo objetivo, por aquello de «desarrollo mental»).

Claro, aquí queda ya planteado el problema, sugerida una respuesta (en la economía burguesa, que sería la más dinámica), pero no se establece la relación estructural que existe entre ellas. Al respecto, Mariátegui adopta una actitud semejante a la de Lenin,

quien, en *El desarrollo del capitalismo en Rusia*, encuentra cinco modos de producción que coexisten, sin precisar cuál de ellos tendencialmente adquirirá la dominancia. Algunos autores contemporáneos han desdeñado este enfoque por contener una respuesta inconclusa³. El mérito de ambos autores marxistas es que dejaron claramente establecido que en ese dominio había una problemática histórico-estructural. Ellos vieron los síntomas. Mucho después otros estudiosos marxistas (Althusser, Godelier, Gunder Frank, Bettelheim), al analizar la economía de los países en vías de descolonización, replantearon la cuestión y la explicaron con la teoría de la «predominancia» del modo de producción capitalista sobre los otros por la internacionalización del capital, y con la tesis de la «transición» de un modo de producción a otro.

El segundo ensayo aborda «el problema indígena». Casi todos los pensadores latinoamericanos lo han tratado. Era un lugar común muy visitado por los prosistas de principio de siglo.

En el Perú hubo, por cierto, diferentes percepciones: algunos centraban sus análisis en aspectos morales y humanitarios: tratar al indio «como a los otros hombres» (Dora Mayer de Zulen); otros creían en la salvación eclesiástica, que «solo el misionero puede redimir y restituir al indio» (José León y Bueno); terceros proclamaban que esencialmente una acción jurídica podía reivindicar a los indios, tratándolos como «personas mayores» (José Antonio Encinas); otros preferían las alternativas políticas y predecían que dándoles «el voto y haciéndolos ciudadanos» se les iba a hacer justicia (Manuel González Prada); y finalmente hubo quienes proponían que solo la educación, la construcción de más escuelas, podía reivindicar al indio (Manuel Vicente Villarán).

3 Hay autores que han simplificado esta opinión de Mariátegui; véase: Fuenzalida y Mayer (1974). Estos autores agrupan a Mariátegui entre los «dualistas mecanicistas» y lo hacen llegar a conclusiones como «la “cuestión indígena” vista en esta perspectiva es una cuestión de integración cultural. La tesis de la inferioridad racial congénita, de lo indígena, ha sido depurada por esta nueva versión intelectualizada del problema» (p. 12). Creo que ninguna idea de Mariátegui autoriza llegar a tal conclusión.

Mariátegui reconoce la probable buena fe de estas tesis, pero las rechaza por voluntaristas, por eludir el sustrato material de esta cuestión «como problema económico-social». Considera que

Todas [las tesis] no han servido sino para ocultar o desfigurar la realidad del problema. La crítica socialista lo descubre y esclarece, porque busca sus causas en la economía del país y no en mecanismos administrativos, jurídicos o eclesiásticos, ni en la dualidad o pluralidad de razas, ni en sus condiciones culturales y morales. La cuestión indígena arranca de nuestra economía. Tiene sus raíces en el régimen de propiedad de la tierra (p. 35).

Aquí, Mariátegui hace avanzar el estudio del indio de modo radical: va a las raíces del problema. Al enlazar la cuestión indígena a la tierra se ve obligado a medir el impacto de la organización latifundista, las consecuencias del gamonalismo, el avasallamiento y proletarización del indio, la destrucción de las instituciones comunitarias a manos de los latifundistas. En suma, se ve instado a descubrir los factores reales que constituyen la miseria y la alienación del indio. Aquí hay un avance epistemológico en el estudio del problema. Ya no podría haber análisis premariáteguistas.

Esta es una perspectiva que va no solamente en el sentido de la reivindicación integral del indio, mayoritaria en el país, sino que es el único camino para la edificación de una verdadera sociedad *nacional* en el Perú. Por eso, la mayor parte de los teóricos de la reforma agraria en los países andinos coinciden en afirmar que la primera gran tarea en la construcción de la sociedad nacional es la liberación integral del indio de todas sus opresiones económicas y culturales, y principalmente restituirles la tierra que les pertenecía comunitariamente desde sus ancestros.

Mariátegui no niega que la acción educativa, jurídica y administrativa tenga un papel en la liberación del indio; lo que hace es poner de relieve la contradicción principal, a saber, cuál es el ele-

mento esencial de opresión, y por ese camino buscar su reivindicación efectiva. Los otros elementos forman parte de la acción global.

«El problema de la tierra» es el tema del tercer ensayo. Si la cuestión indígena constituye el aspecto clave de la edificación de la sociedad nacional, la solución del problema de la tierra constituye el medio para hacerla posible.

En este ensayo se pueden destacar dos contribuciones: la primera es la determinación del carácter de la «revolución de Independencia» en relación con la propiedad agraria; ahí el autor muestra la naturaleza embrionaria del capitalismo peruano y su imposibilidad para conducir —en medio del proceso de España— una revolución democrático-burguesa que supere el régimen colonial. Por eso —dice Mariátegui— el programa agrario de los liberadores, a pesar de abolir jurídicamente la mita y la encomienda, no emancipaba al indígena, al dejarse intacta la gran propiedad terrateniente: «la abolición de la servidumbre no pasaba, por esto, de ser una declaración teórica. Porque la revolución no había tocado al latifundio».

La otra contribución es el reconocimiento del tipo de fuente económica que da origen al poder político en el Perú. En esta frase se encuentra el nervio interpretativo: «El desarrollo de cultivos industriales, de una agricultura de exportación, en las haciendas de la costa, aparece íntegramente subordinado a la colonización económica de los países de América Latina por el capitalismo occidental» (p. 76).

Teniendo en cuenta el contexto del discurso, de esta frase se puede desprender:

- a) Que la agricultura peruana sufre un proceso de expansión de los «cultivos industriales» (tendencia monoprodutora).
- b) Que esta agricultura se dirige a la exportación (no a la satisfacción de necesidades nacionales) y por tanto configura una estructura agroexportadora.

- c) Que esta estructura está ubicada en la costa (por tanto hará de la sierra una periferia), y que el proceso no solo es válido para Perú sino para toda América Latina.
- d) Que esta estructura agroexportadora domina completamente el sistema económico nacional; toda la actividad económica estará organizada en función de la exportación.
- e) Y, finalmente, que por este tipo de inserción en el comercio internacional, la economía peruana estará subordinada a las metrópolis occidentales. En los orígenes de esta subordinación económica se encuentra la subordinación política.

Mariátegui observa que esta estructura agroexportadora es controlada por una «clase de propietarios» y no por una «clase capitalista», entendiendo esta última como una categoría social orgánica, con sus instituciones, ideología propia y clase dirigente. En cambio, la clase de propietarios es una oligarquía, una amalgama de familias sometidas a los vaivenes del comercio y de la política internacional que pretende ocupar todo el espacio político (sin oposición reconocida) y que encuentra su legitimación solo en el hecho de ser dueños de la tierra. «Fue así cómo esta casta —dice Mariátegui— forzada por su rol económico, asumió en el Perú la función de la clase burguesa, aunque sin perder sus resabios y prejuicios coloniales y aristocráticos» (p. 74). Esta oligarquía señorial se disfrazó de burguesa.

Creo que aquí se encuentra la lógica del singular sistema político dominante en muchos países de Latinoamérica: las oligarquías autoritarias.

Al final de este ensayo el autor hace unas «proposiciones», que por su carácter no afirmativo constituyen interrogantes al futuro. Veamos cuál es su importancia. Dice: «el carácter de la propiedad agraria en el Perú se presenta como una de las mayores trabas del propio desarrollo del capitalismo nacional» (p. 99). Esta tesis guarda validez, ya que la mayor parte de

reformas agrarias realizadas en el continente se han hecho para superar las trabas agrofeudales que obstaculizan el crecimiento del capitalismo local.

El enfeudamiento de la agricultura de la costa a los intereses de los capitales y los mercados británicos y americanos, se opone no solo a que se organice y desarrolle de acuerdo con las necesidades específicas de la economía nacional —esto asegurando primeramente el abastecimiento de la población— sino también a que ensaye y adopte nuevos cultivos (p. 101).

Aquí, el autor, además de mostrar los efectos nocivos de la dependencia económica, está también proponiendo como alternativa un tipo de *desarrollo endógeno*; el basarse en la movilización de recursos internos para satisfacer las necesidades económicas y sociales del país. Estrategia propuesta actualmente por organismos como la Unesco, la OIT, la UNCTAD, en sus luchas por instaurar un Nuevo Orden Económico Internacional.

IV

Podría parecer que estos grandes problemas hubieran sido tratados en los tres primeros ensayos por motivos de orden. No es así; con la organización de sus ensayos, Mariátegui quiere indicar que en consonancia con su visión marxista primero hay que ocuparse de las bases materiales de la sociedad. Por eso traza el «esquema de la evolución económica» (primer ensayo), de donde desprende las tendencias en las que se ubican los problemas fundamentales del Perú, por un lado, «el problema del indio» (segundo ensayo), y por otro, «el problema de la tierra» (tercer ensayo).

Los tres primeros ensayos constituyen, se puede decir, un primer gran bloque que explora las estructuras materiales de la sociedad, y está dominado esencialmente (no exclusivamente) por el *factum* económico. El segundo gran bloque será la llamada «su-

perestructura»: la educación (cuarto ensayo), la religión (quinto ensayo), la organización administrativa del Estado (sexto ensayo) y la creación literaria (séptimo ensayo).

En el cuarto ensayo, «El proceso de la instrucción pública», el autor periodiza las influencias educativo-culturales de las metrópolis sobre el Perú: primero la herencia española, que alienta un sistema educativo escolástico, letrado, coherente con un espíritu productivo agrofeudal; luego la influencia francesa, que quiso imponer su enciclopedismo («educación física, intelectual y moral») y su humanismo; y, finalmente, la influencia norteamericana, con su orientación utilitarista y pragmática.

Al delinear esa evolución el autor deja ya sugeridos los planteos básicos de la teoría contemporánea de la «dependencia cultural», que se explica tanto por la posición económica subalterna de los países en desarrollo como por la búsqueda por parte de los grupos dirigentes locales de un modelo educativo en las metrópolis.

En este ensayo se encuentra una contribución notable: el estudio de la reforma universitaria iniciada en Córdoba (Argentina) y que alcanzó una magnitud continental. Movimiento que, a la postre, dejó una marca definitiva en el movimiento estudiantil universitario de América Latina. Reforma que tuvo sus aciertos y reveses. Desaciertos que se comprobaron años más tarde. Mariátegui, sin dejarse llevar por las emociones del momento, trató de ver sus limitaciones⁴: «El problema de la enseñanza no puede ser bien comprendido en nuestro tiempo, si no es considerado como un problema económico y como un problema social. El error de muchos reformadores ha estado en su método abstractamente idealista, en su doctrina exclusivamente pedagógica» (pp. 156-157).

El quinto ensayo incursiona en el factor religioso. Era verdaderamente novedoso que un marxista como Mariátegui en esos años (época de predominio de la versión estalinista del marxismo) se

4 Hemos dedicado un estudio al punto de vista de Mariátegui sobre la Reforma Universitaria. Véase: Montiel (1978b).

dedicara a tratar temas distantes de los tópicos ortodoxos. Aquí se advierte la huella de Sorel, reconocer el sentimiento religioso latente en todo hombre:

El pensamiento racionalista del siglo diecinueve pretendía resolver la religión en la filosofía. Más realista, el pragmatismo ha sabido reconocer al sentimiento religioso el lugar del cual la filosofía ochocentista se imaginaba vanidosamente desalojado. Y, como lo anunciaba Sorel, la experiencia histórica de los últimos lustros ha comprobado que los actuales mitos revolucionarios o sociales pueden ocupar la conciencia profunda de los hombres con la misma plenitud que los antiguos mitos religiosos (p. 193).

Para Mariátegui la religión no era solo «el opio del pueblo». Nuestro autor muestra una amplitud de horizontes para percibir la lucha de cosmovisiones que se establece entre las religiones cristianas y las religiones del Tawantinsuyo, y poner de relieve el papel del catolicismo en la desagregación cultural de la sociedad andina. El estudio de este proceso importa porque penetra en la forma como se ha ido formando la visión del mundo del hombre peruano.

La exterioridad, el paramento del catolicismo, sedujeron fácilmente a los indios. La evangelización, la catequización nunca llegaron a consumarse en su sentido profundo, por esta misma falta de resistencia indígena. Para un pueblo que no había distinguido lo espiritual de lo temporal, el dominio político comprendía el dominio eclesiástico. Los misioneros no impusieron el Evangelio; impusieron el culto, la liturgia, adecuándolos sagazmente a las costumbres indígenas. El paganismo aborígen subsistió bajo el culto católico (p. 173).

En el sexto ensayo se abordan el «Regionalismo y centralismo», es decir los problemas de la organización administrativa y política del Perú. En él se encuentra la polémica entre centralistas y federalistas, así como entre regionalistas y gamonales. Trata también

sobre los problemas que originan en la capital, Lima, la migración venida del interior; el problema que plantea el tendido de vías de comunicación, dada la abrupta geografía peruana; y disquisiciones sobre la capital económica y la capital política en el Perú.

Este ensayo es el que guarda menos pretensión teórica y de actualidad, ya que las mutaciones de la realidad peruana (especialmente en lo concerniente a las migraciones) han sido tan aceleradas que han superado las propuestas iniciales del autor. Pero hay interrogantes al futuro que vale la pena tener presentes:

En el Perú, el Cusco, capital del Imperio Incaico, perdió sus fueros con la conquista española. Lima fue la capital de la Colonia. Fue también la capital de la Independencia, aunque los primeros gritos de libertad partieron de Tacna, del Cusco, de Trujillo. Es la capital hoy, pero ¿será también la capital mañana? He aquí una pregunta que no es impertinente cuando se asciende a un plano de atrevidas y escrutadoras previsiones. La respuesta depende, probablemente, de que la primacía en la transformación social y política del Perú toque a las masas rurales indígenas o al proletariado industrial costeño. El futuro de Lima, en todo caso, es inseparable de la misión de Lima, de la voluntad de Lima (pp. 227-228).

En el séptimo ensayo, «El proceso de la literatura», Mariátegui considera que la creación artística constituye el imaginario de la superestructura. Por su móvil estético, el discurso artístico sería el más distante de la realidad real. El discurso que pretende revelar la realidad real sigue procesos diferentes del discurso literario. Por eso la expresión estética tiene una complejidad suplementaria y guarda una autonomía relativa.

En un medio político sin mayor ilustración era meritorio abordar la compleja problemática de la creación. El autor no pretende tocar todos los dominios, se reduce a aquel que conoce bien: la literatura.

A pesar de su notoria motivación social y política, Mariátegui no impone esos criterios para el análisis de la creación, sino que reconoce, en los diferentes tipos de discursos, la *especificidad* del discurso literario: «[no considero] el fenómeno literario o artístico desde puntos de vista extraestéticos sino que mi concepción estética se unimisma, en la intimidad de mi conciencia, con mis concepciones morales, políticas y religiosas, y que, sin dejar de ser concepción estrictamente estética, no puede operar independientes» (p. 231). Hay aquí una aproximación integral al hecho creativo.

A lo largo de 120 páginas (más de un tercio del libro) el autor hace un repaso de la literatura peruana. Va del ensayista radical González Prada al poeta romántico Mariano Melgar. Esboza un notable perfil (incluso psicoanalítico) del magnífico poeta simbolista José María Eguren; destaca la poesía social de Alberto Hidalgo; muestra al «curioso» vate José Santos Chocano; y presenta las dimensiones metafísicas y humanistas de la poesía de César Vallejo.

Realiza también una interpretación del «indigenismo literario» (cuyas obras se leen con interés en nuestros días), mostrando que no se trata de una moda, más bien es una expresión en el plano literario, que tiene sus orígenes en el indio y en la tierra. Aclara que no se trata de literatura hecha por indios sino por pequeños burgueses concientes de la contribución medular del indio a la cultura nacional. «El problema indígena, tan presente en la política, la economía y la sociología no puede estar ausente de la literatura y del arte» (p. 328).

Al insertar el dominio literario en su estudio de la sociedad peruana, Mariátegui no satisface una exquisitez intelectual (lo que además, sería legítimo), sino que percibe en la literatura una expresión de la conciencia colectiva: el alma matinal de una sociedad. Es un medio para introducirse tanto en el pensamiento espontáneo, en las ideas fuerza de la colectividad, como para calibrar las potencialidades estéticas latentes en una comunidad.

v

Se puede discrepar, criticar alguna imprecisión o negar la actualidad a ciertas tesis al autor, pero siempre que se reconozcan las contribuciones esenciales, este cuestionamiento sería científicamente justo. Actitud recomendada por el propio autor en el prólogo: «Ninguno de estos ensayos está acabado: no lo estarán mientras yo viva y piense y tenga algo que añadir a lo por mí escrito, vivido y pensado» (p. 12).

En efecto, podemos adelantar que hay dos aspectos que el libro (no olvidemos que tiene una vocación totalizadora) no desarrolla: una, *la evolución política de la República*, de sus instituciones, de los partidos políticos; seguramente con tal estudio se tendría hoy un importante marco referencial para interpretar los regímenes militares, las dictaduras, los caudillos, el porqué de la ausencia de partidos duraderos, es decir, un conjunto de elementos para definir los contornos del sistema político latinoamericano.

El segundo, *la evolución ideológica*, la historia de las ideas y de las doctrinas en el Perú, la anotación de los matices propios de una ideología nacional. Ciertamente no existió una auténtica «filosofía nacional» o un «pensamiento peruano» (por la situación histórica de la dependencia y subdesarrollo), pero justamente por eso hubiera sido necesario estudiar ese proceso específico de vacío filosófico.

Sin embargo, creemos que Mariátegui no olvidó o subestimó estos aspectos. Tenía conciencia de su capital importancia, tanto que en los mismos *7 ensayos* escribió: «pensé incluir [...] un ensayo sobre la evolución política e ideológica del Perú»; pero, agrega más abajo, «siento necesidad de darle desarrollo y autonomía en un libro aparte» (p. 11). Ese libro no se publicó nunca. Mariátegui murió a los 35 años sin poder cumplir su loable intención (algunas crónicas de la época afirman que ese texto existió; que se perdió cuando fue enviado para su publicación a Madrid).

A modo de conclusión, ¿cuál es, en fin de cuentas, la contribución científica de Mariátegui?

La primera innovación es que el objeto de estudio es abordado enfáticamente, aunque no totalmente, desde una óptica materialista; la formación peruana aparece interpretada en sus relaciones estructurales entre bases productivas y superestructuras culturales. Se puede decir que no se trata de un *determinismo mecanicista*, sino de un *materialismo imaginativo* que indaga sobre cuestiones nuevas, propias de Latinoamérica, que el marxismo eurocentrista de la época no había explicado adecuadamente.

Cuestiones como la relación agraria (latifundismo) y las alternativas de liberación del indio (la tierra), la función de la servidumbre y de otros elementos feudales en la explotación agrícola capitalista, la transparencia que hay entre la gran propiedad (agroexportadora) y el sistema político imperante (oligarquías), las funciones políticas de las «clases propietarias», etc. Problemas propios del continente que no tenían equivalentes en otras regiones del mundo.

La contribución de Mariátegui no se detiene allí. Al analizar los fenómenos políticos del continente con un método y un sistema de conceptos económicos, sociológicos y filosóficos (que le permite justamente desmontar los hilos explicativos del proceso real), el Amauta se convierte en quizás el primer politólogo del continente. No se podría decir que las ciencias políticas se inician con Mariátegui (el objeto «político» lo precede), pero sí que encuentran en él a alguien riguroso y creativo; listo y capaz de adentrarse en el sustrato material de los problemas, de los acontecimientos.

Por estas razones, con los ensayos de Mariátegui se produce una *ruptura epistemológica* en la ciencia social del continente; el paso de la afirmación a la demostración, la utilización del método en lugar del discurso retórico, la sustitución de nociones por conceptos. Hay, desde entonces, un ejercicio analítico pre-Mariátegui y pos-Mariátegui.

No es que haya una excluyente «ciencia social latinoamericana», pero hay una *práctica latinoamericana* de la ciencia social. Tanto por sus métodos, por sus temas propios, como por su historia, hay una especificidad de la ciencia social de América Latina diferenciada de la que se practica en otras regiones. A la producción de conocimientos en esta disciplina desde una angulación latinoamericana contribuyó el autor.

Así, Mariátegui, como producto social y como individuo se constituye como cimentador de la ciencia social continental; lo que no quiere decir que todas sus tesis sean válidas, pero sí que sus errores han tenido un valor positivo en el progreso solidario de la ciencia. Su discurso es científicible y sus afirmaciones demostrables.

Para finalizar, Mariátegui no es científico solamente porque haya sido el primero en tratar metódicamente temas sociales (antes que él estuvieron Esteban Echevarría, García Calderón, José Ingenieros, José Vasconcelos y otros), sino que se trata del primer intento totalizador y estructural, escrito según una racionalidad interpretativa, donde se recurre a un sistema conceptual para sostener la exposición; a fin de cuentas son los criterios que dan estatus científico a un discurso, lo que no equivale a decir que ese discurso diga siempre verdades, sino que las hipótesis —las interpretaciones— son verificables.

El Inca Garcilaso en el laberinto de la identidad*

El Inca Garcilaso de la Vega es ciertamente la primera piedra de la nacionalidad. Pero no cualquiera, es una piedra del Cusco, la ciudad ciclópea de los ancestros, donde nació el 12 de abril de 1539, cinco años después de ser hallada por los conquistadores. Es también el primer héroe civil, el hombre que al asumirse como Inca (o Garcilaso *Chimpuoclo*, como le llama el historiador Carlos Daniel Valcárcel) se apropia con honra y sentido profético de una doble raigambre, con lo que dejará enraizado el proceso de «unidad de la sustancia» —unimismar los elementos dispersos— que es como se define en términos aristotélicos la identidad.

No renuncia a ninguna herencia; más bien, conciente de las mutaciones inevitables se posesionará de ellas para hacer del mestizaje una categoría ontológica del hombre americano: «A los hijos de español y de india, o de indio y de española nos llaman mestizos por decir que somos mezclados de ambas naciones: fue impuesto por los primeros españoles que tuvieron hijos en indias y por ser nombre impuesto por nuestros padres, y por su significado me lo llamo yo a boca llena y me honro con él» (1976, vol. 1, p. 266), dice en sus *Comentarios reales*.

Había que ser a la vez desafiante y visionario para reclamar el distintivo de mestizo, de tan poco prestigio social entonces y todavía ahora, pues significaba proponerse hacer de esa laberínti-

* Publicado en *Cuadernos Americanos. Nueva Época*, 1989, (18), 147-218.

ca «mezcla de ambas naciones» una síntesis, fundamento y razón de la nacionalidad a construirse. Se puede decir, con Raúl Porras Barrenechea, que «la síntesis original y airosa de este sorprendente connubio histórico son los *Comentarios reales*. Con ellos nace espiritualmente el Perú. La crónica seca y notarial de la conquista se alumbra de amor en las páginas llenas de ternura y suave emoción del Inca Garcilaso en las que apunta, por primera vez, el sentimiento hondo y subyugante de una patria peruana» (Porras Barrenechea, 1957, p. 9).

Así se inicia la larga lucha por forjar la unidad de las raíces, por hacer fecundar las raíces en libertad, no en la uniformidad ni en oposiciones irreconciliables; pues el hombre mezclado había nacido para siempre y se desarrollaba preñado de destino, era el llamado a ser protagonista del devenir.

Semejante misión está a medio cumplir. Desde entonces el Perú es un país acostumbrado a las «primeras piedras», de inauguraciones sin obras acabadas. Se necesitaba valor, intuición histórica, para llamarse mestizo cuando al institucionalizarse el virreinato se deshereda a los hijos de español e india; cuando su padre disuelve su parentesco matrimonial con su madre, la princesa incaica Isabel Chimu Oclo, para guardar sus privilegios de capitán español noble e ilustrado. De estos padeceres, que lo marcaron para siempre, sacó el joven inca la firmeza de sus convicciones, su razón para reclamar la restitución de bienes y honores a la nobleza indiana.

Ya en Montilla (allí desde 1563) sigue con preocupación y alarma la estrategia guerrerista del virrey Toledo, quien ordenó en 1571 crear reducciones para los pueblos indios de los Andes, y emprende después (en 1572) una feroz ofensiva contra las familias incas de Vilcabamba, las cuales se habían levantado en armas para que se les reconociera como legítimos herederos del antiguo imperio. La rebelión encabezada por el último inca, Túpac Amaru, «legítimo heredero de aquel imperio por línea recta de varón», acabó con la sentencia a muerte del caudillo indio, la que fue ejecutada «contra

toda humanidad y clemencia, que con un príncipe desheredado de un imperio tal se debía tener [...] en lugar de la restitución que de su imperio le debían», como diría años después el Inca Garcilaso en su *Historia general* (Durand, 1974, p. 212).

Para la administración española, y en particular para el pragmático Toledo, la época de las polémicas doctrinarias y teológicas sobre la condición humana de los indios se había terminado (Bartolomé de Las Casas murió en 1566) y, «consolidado plenamente el dominio español; ya no era cuestión sino de seleccionar entre tanto argumento esgrimido por los teólogos y juristas el que satisficiera con más aproximación el imperativo, categórico para la gente española, de justificar el hecho consumado. Toledo, con una aguda visión, seleccionó entre los títulos de posible justificación del dominio de España uno de carácter netamente político: el de la tiranía de los Incas» (Temple, 1949, p. 621).

Aquí se entra en las arenas movedizas de la hermenéutica, en los predios de la interpretación. Para legitimar sus acciones, el virrey Toledo promueve a determinados cronistas que apuntalan su tesis (como la *Historia del Perú* de Diego Fernández), en las cuales se enfatiza el carácter despótico y cruel del régimen incaico. El Inca Garcilaso se entera de que en el Perú el padre José de Acosta no acepta los principios del virrey y sigue fiel a su propósito de sacerdote con formación humanista y reformista. Para contraponer las versiones de los cronistas toledistas, el padre Acosta elabora su propia versión, lo que es un ejemplo y un acicate para decidir a Garcilaso escribir la suya. «No podía Acosta escribir una crónica interesada en sustentar un título jurídico que amparase la conquista ya consumada; su crónica procuraría armonizar los derechos del vencedor y vencido tomando partido del que había perdido la contienda», dice la historiadora María Luisa Rivara de Tuesta al analizar este debate (1970, p. 58), cuya expresión se encuentra en el libro que en 1590 publicaría Acosta con el nombre de *Historia natural y moral de las Indias*.

A Garcilaso se le hace evidente que es en el terreno de las interpretaciones donde se juegan las orientaciones de la política colonial, que hay pugnas para legitimar una línea de conducta u otra. Se trata de parar a la espada y los arcabuces como norma de gobierno, para que traten a una nación ya dominada con las consideraciones debidas a un pueblo que ha creado una civilización —son «gentiles» y no bárbaros diría después Garcilaso—, que han organizado un imperio —una «patria» y no un mero espacio territorial, diría también—. Había que demostrar que se trataba, en efecto, de un reino de gentiles, que habían conformado un vasto imperio. Para dar la batalla dignificadora era necesario reconstruir la historia, una historia en la que los indios se reconocieran y se mostraran los altos valores de la cultura incaica y poder sindicarse como bárbaro a todo aquel que quisiera destruirla. Es cuando decide iniciar su monumental esfuerzo de rectificación, de levantar los prejuicios, de ponerle apostillas a las crónicas en uso y asume la responsabilidad de llamarse *Inca*. Reivindica su condición de protagonista, de testigo y solicita a sus parientes que elaboren especialmente para él la relación de los acaeceres de sus antepasados.

En el capítulo XIX del libro primero de sus *Comentarios reales*, que lleva por revelador título «Protestación del autor sobre la Historia», precisa sus intenciones y sus criterios de método. Se pueden distinguir seis ideas rectoras:

- a) Sobre la principal fuente histórica en esta clase de culturas: la tradición oral. «En este tiempo tuve noticias de todo lo que vamos escribiendo, porque en mis niñeces me contaban sus historias, como se cuentan las fábulas a los niños. Después, en edad más crecida, me dieron larga noticia de sus leyes y gobiernos» (1976, vol. 1, pp. 44-45).
- b) Sobre el valor de los testimonios: «Demás de habérmelo dicho los indios, alcancé y vi por mis ojos mucha parte de aquella idolatría, sus fiestas y supersticiones, que aún en mis tiempos, hasta los doce o trece años de mi edad, no se habían

- acabado del todo. Yo nací ocho después que los españoles ganaron mi tierra, y como lo he dicho, me crié en ella hasta los veinte años, y así vi muchas cosas de las que hacían los indios en aquella su gentilidad, las cuales contaré, diciendo que las vi» (p. 45).
- c) Sobre los métodos más eficaces para reunir información: «Luego que me propuse escribir esta historia, escribí a los condiscípulos de escuela y gramática, encargándoles que cada uno me ayudase con la relación que pudiese haber de las particulares conquistas que los incas hicieron de las provincias de sus madres; porque cada provincia tiene sus cuentas y nudos con sus historias, anales, y la tradición de ellas; y por eso retiene mejor lo que en ella pasó que lo que pasó en la ajena» (p. 45).
- d) Respecto a la intención de su reconstrucción histórica dice, con algo de maña: «Solo serviré de comento, para declarar y ampliar muchas cosas que ellos asomaron a decir, y las dejaron imperfectas, por haberles faltado relación entera» (p. 46).
- e) Se propone, en el fondo, hacer rectificaciones y desmentidos en cuanto a fechas y lugares: «Otras muchas se añadirán, que faltan de sus historias, y pasaron en hecho de verdad, y algunas se quitarán que sobran por falsa relación que tuvieron, por no saberla pedir el español con distinción de tiempos y edades, y división de provincia y naciones» (p. 46).
- f) Intenta aclarar graves malentendidos por causa de la *incomprensión del quechua* por parte de los españoles: «por no entender al indio que se le daba o por no entenderse el uno al otro, por la dificultad del lenguaje. Que el español que piensa que sabe más de él, ignora de diez partes las nueve, por las muchas cosas que un mismo vocablo significa, y por las diferentes pronunciaciones que una misma dicción tiene para muy diferentes significaciones» (p. 46). Hay que señalar en este rubro el grave problema que significó nombrar hechos o cosas que nunca se pronunciaron en castellano. Con este problema se encontró

el padre Acosta. ¿Cómo describir el sabor de la guayaba, los mameyes, las paltas, las anonas o el chicozapote? No había referentes europeos y la salida fue describirlas, como hacía Acosta: «las almendras de Chachapoyas, que no les sé otro nombre». Así se inició el inmenso ensanchamiento del idioma, al que el Inca Garcilaso contribuyó tanto.

El Inca procede pues con método y discernimiento. No hay cronista que se imponga tantas precauciones y cuidados para el rigor de su trabajo histórico, y con la enorme ventaja de ser un quechuahablante —su lengua materna—, ser protagonista y testigo, y reunir su información con fuentes de primera mano, confiadas por sus parientes porque sabían que se trataba de un historiador indio. Trabaja con los procedimientos más avanzados de un historiador de su época, pues fue un buen lector de los historiadores antiguos y contemporáneos (sobre la biblioteca del Inca hay un minucioso estudio de José Durand¹). No es pertinente por eso ideologizar su obra, sino reconocer sus motivaciones de objetividad, lo que ahora se llamaría científicidad: «No se imagine nadie —aclara— que finjo fábulas, que cierto las aborrezco, también el lisonjear».

Se trata de comentarios a lo ya dicho, con ánimo de rectificar, precisar o, si fuera necesario, ampliar, agregar, a fin de lograr una relación de hechos lo más cercana a la realidad de lo ocurrido. A lo largo de los *Comentarios reales* y la *Historia del Perú* (segunda parte de los *Comentarios*) hay un sinnúmero de correcciones. Veamos una de ellas en particular; la que se refiere a los enfrentamientos sangrientos entre Huáscar y Atahualpa según la versión de Diego de Fernández, el cronista toledista. Dice el Inca:

1 Aurelio Miró Quesada Sosa y José de la Torre y del Cerro han hecho importantes hallazgos sobre el mundo de los libros del Inca, pero ha sido José Durand quien ha elaborado un inventario titulado «La biblioteca del Inca» (1948).

Diego de Fernández, en la *Historia del Perú*, parte segunda, libro tercero, capítulo quinto, toca brevemente la tiranía de Atahualpa y parte de sus crueldades, por estas palabras, que son sacadas a la letra: «Fueron por el camino conquistando caciques e indios, poniéndolo todo debajo el mando y servidumbre de Atabálipa, y como Guáscar tuvo noticias de esto y de lo que venían haciendo, aderezóse luego y salió del Cuzco y vino para Quipaypan (que es una legua del Cusco), donde se dio la batalla; y aunque Guáscar tenía mucha gente, al fin fue vencido y preso. Murió mucha gente de ambas partes, y fue tanta que se dice por cosa cierta serían más de ciento y cincuenta mil indios; después que entraron con la victoria en el Cusco, mataron mucha gente, hombres y mujeres y niños; porque todos aquellos que se declaraban por servidores de Guáscar los mataban, y buscaron todos los hijos que Guáscar tenía y los mataron; y asimismo las mujeres que decían de él preñadas; y una mujer de Guáscar, que se llamaba Mama Uárcay, puso tan buena diligencia que se escapó con una hija de Guáscar, llamada Coya Cuxi Uárcay, que ahora es mujer de Xayre Topa Inga, que es de quien habemos hecho mención principalmente en esta historia» (1976, vol. 2, pp. 275-276).

A esta historia era particularmente sensible el Inca, pues se trataba del exterminio de sus nobles ancestros por la rama cusqueña a manos de las fuerzas quiteñas. Inmediatamente el Inca hace rectificaciones de fondo y forma a la versión de Fernández:

La Coya Cuxi Uárcay, que dice fue mujer de Xayre Topa, se llamaba Cusi Huarque [...] El campo do fue la batalla que llaman Quipaypan está corrupto el nombre; ha de decir Quepaypa; es genitivo; quiere decir: de mi trompeta, como que allí hubiese sido el mayor sonido de Atahualpa, según el frasis de la lengua. Yo estuve en aquel campo dos o tres veces, con otros muchachos condiscípulos míos de gramática, que nos íbamos a caza de los halconcillos de aquella tierra que nuestros indios cazadores nos criaban.

De la manera que se ha dicho extinguieron y apagaron toda la sangre real de los incas en espacio de dos años y medio que tardaron en derramarla, y aunque pudieron acabarla en más breve tiempo no quisieron, por tener en quien ejercitar su crueldad con mayor gusto. Decían los indios que por la sangre real que en aquel campo se derramó se le confirmó el nombre de Yahuarpampa, que es campo de sangre, porque fue mucha más en cantidad (p. 276).

No hay en esta confrontación de versiones la intención de esconder o magnificar los hechos sino mostrar la gravedad con que se dio la guerra civil entre ambos herederos, con la catástrofe para las huestes cusqueñas, en cuya circunstancia se realizó la conquista (sobre este delicado problema hace también correcciones al cronista Pedro Cieza de León).

En contrapunto sistemático a las otras versiones, el Inca va reconstruyendo la historia de sus antepasados, de nuestros antepasados, perfilando poco a poco el *discurso de la identidad*. Discurso nacido del ejercicio crítico como un *logos* ordenador que presenta el discurrir accidentado de nuestro mundo, el sentido y el destino de la historia peruana. «La relación que mamé en la leche», dice el Inca. El *logos* que simboliza la madre fecundante: la *matria*, que es como decir *patria*. Son las palabras-realidad en las que nos reconocemos, los signos de una identidad nacida del conflicto, el choque y la síntesis, la unidad de las sustancias. Identidad que es posible porque hay un *logos* unificador lo que se recibe, se transmite y se representa. El *logos* se hizo carne y habitó entre nosotros. Identidad enraizada en el tiempo gracias a la cultura crítica. Por eso, crítica e identidad han sido, ayer y hoy, dos dimensiones de un mismo proceso de construcción del ser nacional². Construcción que, en

2 Vinculo aquí la crítica con la aparición de un *logos* nacional que funciona como identidad. Tesis emparentada con la sostenida por Julio Ortega, pero en el plano de la literatura, en su libro *Crítica de la identidad. La pregunta por el Perú en su literatura*, en el que considera que «los *Comentarios reales* del Inca Garcilaso de la Vega son la primera formatización de una *escritura crítica* americana. Y esta fundación crítica actúa como una elaboración del mismo discurso cultural nuestro» (1988, p. 11).

medio de los avatares del colonialismo y el subdesarrollo, está por hacerse; misión que el Inca nos dejó como desafiante reto: asegurar la *perennidad* de una Nación, de una civilización. Esto va mucho más allá de las frivolidades partidarias o los cálculos inmediatos. Lo que está en peligro es la continuidad de un país. Hay mucho de profecía y reclamo en la divisa del Inca: «porque en los *tiempos venideros*, que es cuando más sirven las historias, quizá holgarán saber estos principios» (1976, vol. 2, p. 265) [énfasis nuestro].

¿Qué filosofía de la historia peruana se puede sacar de la obra del Inca Garcilaso? Ya se sabe que su lectura fue considerada subversiva porque incitaba a la inconformidad y la rebeldía y por eso fue prohibida tres veces; la primera por Real Cédula del 11 de abril de 1729, la segunda del 28 de octubre de 1741 y la tercera de 1782, como consecuencia de la rebeldía de José Gabriel Condorcanqui, quien se asume como Túpac Amaru II y hace de los *Comentarios* «la biblia secreta de la revolución» (Durand, 1974, p. 208).

En el proceso seguido a las personas comprometidas en la insurrección de Túpac Amaru II se revela que en Lima había un círculo de cusqueños que eran asiduos lectores de los *Comentarios reales*, que se reunían en la capital con el caudillo cusqueño para conspirar (entre 1776 y 1778) y hacer lecturas comentadas de los libros del Inca Garcilaso. Sabedor por sus lecturas que Túpac Amaru fue el último inca que encabezó la rebelión de 1572 por el derecho de restitución, José Gabriel se arroga el distintivo de Túpac Amaru II. De los Testimonios de Autos levantados a los conjurados, el historiador Carlos Daniel Valcárcel señala que «entre el grupo hay que recordar con particular atención las declaraciones de Miguel Montiel, nacido en el pueblo de Oropesa (provincia de Quispicanchi, Cusco), personaje que estuvo en España, Francia e Inglaterra. Montiel conoció y trató a Túpac Amaru en Lima, de cuya persona tuvo “un alto concepto”. Parece haber sido hombre de holgada posición económica y hábil comerciante. Aparece presutando 8000 pesos al cacique Túpac Amaru. Su relación con este

debió ser bastante estrecha. Tratábase de “primo” con Alexo Túpac Amaru, residente en Lima, primo hermano del caudillo cusqueño» (Valcárcel, 1966, p. 11)³.

El *logos* cumplía su función: despertar conciencias, alentar rebeldías, conquistar el mestizaje en el poder económico y político como ya se había logrado en las sangres. Pero hay una enseñanza esencial, salida de las entrañas de la historia peruana; es decir, es la filosofía de nuestra historia que no ha sido asimilada en su profundo mensaje. ¿Cómo era posible construir ciudades ciclópeas trasladando inmensas piedras desde lugares distantes? ¿Qué secreto había para hacer florecer una agricultura a cuatro mil metros de altura, cuando ninguna civilización pudo lograr tal proeza? ¿Cómo se hizo para alimentar a diez millones de personas, que era entonces la población del Tahuantinsuyo? ¿Quiénes y cómo hicieron posible construir vías de comunicación en un territorio tan accidentado, para unir, por ejemplo, el Cusco con Cajamarca y Quito? ¿En dónde residía la fuerza y la eficacia del sistema político y social construido por los incas? El Inca Garcilaso da cuenta con lujo de detalles de los avances en la agricultura, la arquitectura, la medicina, el sistema de riego, la astrología, la metalurgia, etc., que muestran la viabilidad de la sociedad inca, y en particular enfatiza

3 Esta información proviene del Archivo General de Indias, del legajo 1049 correspondiente a la Audiencia de Lima; se publicó también en el tomo 57 de la Colección Matalinares, de la Academia Nacional de la Historia de Madrid. En este mismo trabajo, el doctor Valcárcel precisa que «en las confesiones hechas por Montiel (diciembre de 1780) al ser preguntado acerca de sus aficiones históricas, respondió que solía “leer libros místicos” y algunos de Historia, entre los que mencionó particularmente “los Comentarios de los Yngas por Garcilaso”, cuyo texto comentaba con sus vecinos, el comerciante Manuel de la Torre y Fernando Vila. Esta declaración está ratificada por La Torre. Asimismo, el testigo José Bustinza señaló al comerciante Montiel como lector asiduo de los *Comentarios reales*, declaración ratificada por otro de los declarantes, Francisco Fernández Olea. La lectura y glosa en común se acompañaba con el préstamo del citado libro de Garcilaso» (1966, p. 11). Desde estos años la familia Montiel está asentada en la región del Cusco. Actualmente hay uno en la capital del departamento y otros en pueblos como Checacupe, Sicuani, Tungasuca, Urcos y Oropesa —pueblo donde nació don Miguel Montiel—, donde vive hoy Dámaso Álvarez Montiel, maestro de escuela, nieto de Jorge Montiel Flores.

la notable organización social que servía de soporte a tal sociedad, con lo que nos da las claves para responder nuestros interrogantes.

El Perú, un país de geografía accidentada como ningún otro en el mundo. País de intensidades. Solo pensar su geografía o su historia resulta un ejercicio apasionante y vertiginoso. Con pocos espacios para el cultivo y muchas riquezas mineras. Solo una férrea organización social hizo posible a los incas trasladar, cortar y construir enormes piedras para sus casas, palacios, tambos y santuarios. Solo una organización comunitaria del trabajo hizo posible construir andenes en las cumbres de los cerros, crear un sistema de *cochas* (pequeños lagos) para el regadío. Solo desplazando grandes contingentes de hombres disciplinados se pudo construir caminos que unieran los cuatro suyos, puentes que atravesaran caudalosos ríos, tambos que almacenaran el alimento para las poblaciones. Ante las adversidades del clima y la geografía, el antiguo hombre peruano hizo de la vida comunitaria, los *ayllus*, su posibilidad de vida, de sobrevivencia; no había otro camino para arrancarle a la tierra sus frutos. El Perú incaico fue viable por la granítica organización social y una rigurosa ordenación comunitaria.

El Perú de hoy no ha aprendido la lección. Ninguno de los grandes problemas del país está resuelto. Las adversidades siguen siendo las mismas, la geografía sigue siendo abrupta. No contamos con ese proyecto comunitario, ese propósito de vida en común que pedía Basadre, esa alegría de vivir juntos, unidos por el parentesco de la nacionalidad. Necesitamos la energía social de las mayorías para sacar adelante los grandes y pequeños proyectos. Hay un inmenso capital social a movilizar para que solucionen sus propios problemas. Necesitamos estructuras comunitarias para superar la pobreza y encontrar nuestra propia vía a la modernidad, alejados de ideologismos paralizantes y mortíferos que ahora acechan al país.

No olvidemos que las civilizaciones son mortales. Los *Comentarios reales* son la historia del florecimiento, la tragedia y la esperanza del Perú. «Ya que hemos puesto la primera piedra

de nuestro edificio [...] en el origen de los Incas. Reyes del Perú» (1976, vol. 1, p. 44) dice el primer mestizo, nos queda al resto la obligación de construir un destino, hacer viable el país. ¡Perú, cuídate de los peruanos! No hemos respondido al reto hasta ahora. No hay duda, hay que aprender de las piedras. Es el consejo de un poeta —Alejandro Romualdo— al recordar a los peruanos su filiación con el Cusco:

Hombre del pueblo, mira
los muros.
No las nubes que pasan,
mira las piedras.
Las piedras siguen juntas.
Pasan los siglos. Quedan
en pie los muros.
Pasan las nubes. Siguen
las piedras juntas.
Hoy tan solo mis palabras
se unen, como las piedras.
Poema: muro que canta
unidad: lección de piedra
razón de fuerza y belleza.
Hombre del pueblo, escucha
estas palabras, mira
estos muros.
Aprende de las piedras.

Novedades vallejanas, celebrar la ciencia y la política como una religión*

Religión, política y ciencia no son facetas en la literatura de Vallejo, no son elementos sueltos, sino la sustancia misma. Pero, ¿no habrá una obsesión primera? ¿El espinazo dorsal y alma de su cuerpo discursivo? Con notorio espíritu cartesiano se ha seccionado su obra y el afán analítico que lo motivó puede hacer caer en trampas interpretativas, en una suerte de falacia de énfasis que distorsiona la fibra esencial, el punto de apoyo, la «palabra justa», con que Vallejo mueve el mundo. En el primer capítulo, dedicado a la religión, se advierte este peligro. El autor siente que se mueve en arenas movedizas y se defiende con el uso reiterado del condicional, pero a punta de probabilidades avanza su tesis: «Vallejo distorsiona e ironiza el credo católico [...] esta subversión de la fe católica se expresa principalmente de dos formas, que son i) el cuestionamiento metafísico y angustiado de ideas, por lo general aceptadas, acerca de la naturaleza de Dios y ii) el uso de la blasfemia para describir sus experiencias eróticas» (Hart, 1987, p. 15).

Es sabido que el niño Vallejo tiene por abuelitos a los curas del pueblo, que su familia era de una profunda religiosidad y por eso el nombre que le ponen al *shulca* —el último infante de la parentela— fue el de Abraham, *Abrahamsito* («el escogido del pueblo de Dios»), como se le llamaba habitualmente. Pero no es el catolicismo institucional el que define el sentimiento religioso del

* Publicado en *Cuadernos Americanos*, 1989, (17), 195-200. Este texto es un comentario del libro *Religión, política y ciencia en la obra de César Vallejo* (1987) de Stephen Hart.

poeta; es algo más raigal, más antropológico: es el espíritu panteísta del hombre andino que se funde fácilmente con el devocionario cristiano y vuelve a César Vallejo un poeta hecho de mística y esperanza, de unción y cólera, de redención y humanismo. Armado de estos sentimientos abordará la política y la ciencia.

Lo que ocurre con Vallejo no es un caso aislado. Algunos antropólogos peruanos han mostrado que en el mundo andino el catolicismo se consustanció con la sensibilidad religiosa del hombre, de este hombre que sabía cohabitar desde siempre con la naturaleza, dialogar con los espíritus, guardar tradiciones atávicas y atemorizarse ante los dioses tutelares. Vallejo, nieto de curas y de indias chimúes, es depositario de este patrimonio emocional, con el que construye toda su obra: «¡Indio después del hombre y antes de él!». Lábrase la raza en su palabra.

Los signos de religiosidad los encuentra el poeta codificados en la simbología de la doctrina cristiana. En *Los heraldos negros*, Vallejo dialoga con ese Cristo, pero no es un diálogo de sumisión sino una conversación rebelde, respondona, rijosa: «Si tú hubieras sido hombre / hoy supieras ser Dios». La divisa de este poemario podría ser: «Dios mío, estoy llorando el ser que vivo». Pero el hombre es un «barro pensativo», por eso Dios es el interlocutor privilegiado de Vallejo. El poeta le increpa, le reprocha, le pide piedad, le exige ser humano y, cuando no hay respuesta, se asume como salvador:

Se quisiera [...]
 ver a los pobres, y, llorando quedos,
 dar pedacitos de pan fresco a todos.
 Y saquear a los ricos sus viñedos
 con las dos manos santas
 que a un martillo de luz
 volaron desclavadas de la Cruz!

Se trata de salvar al Padre y salvar a Cristo. Vallejo asume la responsabilidad de tratar de tú a Dios. Es un pleito entre creadores, entre redentores. La idea de *trascendencia*, de discusión con un orden supremo para recrear algo del paraíso perdido es el móvil, la palanca que mueve la obra de César Vallejo. Si en *Los heraldos negros* es el encuentro áspero con el Cristo católico, en *Poemas humanos* la ira adopta la forma y los argumentos del humanismo moderno: «el hombre procede suavemente del trabajo» (inspirado en el humanismo marxista), del amor al prójimo:

Al fin de la batalla,
y muerto el combatiente, vino hacia él un hombre
Y le dijo: «¡No mueras, te amo tanto!».

Amor de humanidad. Vencer a la muerte con el amor. «¡Tanto amor, y no poder [hacer] nada contra la muerte!». Al final, el amor terminará por ganar:

Entonces, todos los hombres de la tierra
le rodearon [...]
incorporóse lentamente,
abrazó al primer hombre; echóse a andar..

Los poemas etiquetados de «políticos», de «comprometidos», pueden serlo, en efecto; pero es la política entendida como una entrega, un pleno acto de amor, una afirmación de fe en la revolución salvadora, una obligación ética:

¡Obrero, salvador, redentor maestro,
perdónanos, hermano, nuestras deudas!

Es el amor practicado como religión civil, como una relación laica con los dioses. Asumido como modo de vida, desde donde hay que

interpretar sus deberes políticos. Esta actitud hay que subrayarla, pues la vulgata sociologista ha hecho de Vallejo un poeta terrenal, superficial; se ha manipulado su fe marxista volviendo su hondo mensaje un asunto de barricadas y panfletos. Esta lectura epidérmica es muy corriente, y es un acto de traición a la profundidad que hace aflorar su poesía. Reconocer el móvil religioso, laico, de Vallejo es un deber de honestidad que en nada opaca sus ideales revolucionarios, sino que los ubica en su esencial perspectiva trascendental.

Se ha confundido también la adhesión del poeta al marxismo como una renuncia a su emoción religiosa. No se puede renunciar al patrimonio genético. Su ideal socialista es una esperanza, algo que es teleológico y de fe. En sus momentos de mayor lectura de tratados de economía política, de filosofía materialista, de ciencia soviética, no dejó de ser espiritista y esotérico. Elsa Enríquez, hija de Elba Huara —bailarina peruana muy amiga de Vallejo—, me contó en París en 1979 que «Cesítar hacía unas espléndidas y misteriosas sesiones de espiritismo, en las cuales convocaba a sus antepasados y a los de los asistentes interesados», con lo que se ganaba un dinero, pues tenía fama de ser iniciado en las ciencias ocultas y muchos intelectuales y vecinos lo visitaban. Y ella, Elsitita, de nueve años entonces, discretamente lo ayudaba a dar verosimilitud a sus prácticas esotéricas, haciendo ruido fuera del cuarto oscuro o golpeando bajo la mesa. Era un marxista gitano.

Su interés por la creencia debe también ser visto desde esta angulación. El hombre panteísta tiene una representación ordenada de la naturaleza y se reconoce en un Dios creador del orden y las causas primeras. El vanguardismo de Vallejo no reniega de esta concepción. Se interesó mucho por Newton, por Darwin, por los inventos de su tiempo, se apasionó por el cine (quiso incluso hacer un ideario estético de esto: «la emoción de mi época es una emoción cinemática»). La tecnología, la cinematografía, la comunicación inalámbrica, el avión, el vértigo de la velocidad eran los

símbolos exteriores de la nueva generación. El capítulo dedicado a la ciencia en Vallejo es un aporte original de las tesis de Stephen Hart. Antes de él, nadie había hecho un análisis sistemático de la presencia persistente de la ciencia en la poética de Vallejo. En efecto, como señala Hart, Vallejo fue durante su tiempo como estudiante un lector acucioso de la obra de Ernest Haeckel, que publicó en esos años un libro de éxito, *Los enigmas del universo*, donde resumía los avances científicos del siglo XIX (positivismo, materialismo y darwinismo). Este interés por la ciencia no le vino por la vía del materialismo marxista (que sí reforzó y amplió su cultura científica), sino por una vocación originada en sus años de formación. Es útil precisar que el libro de Haeckel llega a sus manos como premio por haber sido, en 1914, el mejor alumno en el curso de Filosofía Objetiva (ahora conocido como Filosofía de la Ciencia).

Al llegar a este punto es necesario informar algo novedoso, de gran importancia, que puede redefinir el concepto que uno tiene del poeta: César Vallejo fue un estudiante brillante en la escuela secundaria y en la universidad, de un rigor y una dedicación excepcionales, que desmiente la idea de Vallejo bohemio y disperso que muchos mitómanos de la literatura le han creado. Y me explico. Estando en Trujillo durante diciembre pasado en el Congreso Peruano de Filosofía, tuve la suerte de trabar amistad con don Eduardo Quirós Sánchez, un viejo maestro emérito de la universidad de esa ciudad donde estudió Vallejo, quien me hizo conocer su trabajo «César Vallejo: adolescencia y promisión», que leyó en el coloquio internacional con que se conmemoraron los cincuenta años de la muerte del poeta (abril de 1988). El texto demuestra con las pruebas en la mano que sus estudios de secundaria Vallejo los hizo en tres años y no en cuatro como era lo normal; debido a la brillantez mostrada en sus dos primeros años se le permitió saltarse el tercero y pasar al cuarto. En los dos primeros años (1905 y 1906), al adolescente se lo distingue con medalla de plata y premio al mejor alumno de Gramática Castellana e Historia Antigua y

Media. En sus tres años de secundaria, sobre 34 materias saca en 16 la máxima calificación, 20, y no tiene ninguna nota por debajo de 16. En Gramática y Francés obtiene 20 todos los años (eso explica su fácil lectura de los simbolistas de entonces y de Baudelaire), y en los cursos de ciencia, como Álgebra, Aritmética, Zoología y Botánica, todas sus calificaciones son de 20.

Hay aquí, pues, una disciplina y una vocación que se venía forjando. Por eso no llama la atención que en 1911 se matricule para estudiar Medicina en la Universidad Mayor de San Marcos de Lima, carrera que abandona al año por carecer de recursos para mantenerse en la capital.

Al reiniciar sus estudios en 1913, ya en la Universidad de Trujillo, se inscribe en Filosofía y Literatura. En los tres primeros años de la licenciatura, Vallejo arrasa nuevamente con todos los premios al rendimiento por materia cursada, lo que le hace acreedor al final del año a un diploma y a un libro concerniente a cada disciplina. Es cuando recibe el volumen de Haeckel. En 1914 se le entrega, por ser primero en el curso de Estética e Historia del Arte, el libro *Historia de las religiones*, de Max Müller y por el curso de Sociología recibe *Sociología y política* de Gumplowicz. Para un estudiante pobre y de provincia recibir estas novedades era un verdadero estímulo.

La templanza y el interés científico de Vallejo quedan pues asentados desde sus años estudiantiles. Es pertinente destacar este elevado rendimiento universitario porque prefigura el rigor con que el poeta asumirá el hecho creativo, el esmero de su dedicación literaria, que no tiene nada que ver con el bardo genial nacido por «generación espontánea» o de «inteligencia natural» como algunos comentaristas lo han perfilado.

En su comprensión de la ciencia —vista como herramienta para interpretar el mundo— influyó también Taine, de quien Vallejo leyó *Los filósofos del siglo XIX*, que recibió en 1913 como premio a su aprovechamiento del curso de Filosofía Objetiva. Su baga-

je científico permite al poeta enriquecer su registro, su entonación, más allá de las resonancias religiosas y políticas de sus poemas:

Tú sufres, tú padeces y tú vuelves a sufrir horriblemente,
desgraciado mono
jovencito de Darwin,
alguacil que me atisbas, atrocísimo microbio.

Para el poeta conocer los determinismos biológicos es hacerse consciente de la muerte como el destino inexorable del hombre:

[...] la muerte es un ser sido a la fuerza
cuyo principio y fin llevo grabados
a la cabeza de mis ilusiones

Stephen Hart hace una lectura reveladora de cómo la ciencia gravita en el mundo de Vallejo. No se trataba, obviamente, de solo mencionar palabras que suenen científicas, sino de basarse en la ciencia para tener una comprensión del mundo, de la naturaleza, del hombre, de la mutaciones de la sociedad; es por ello que alrededor de los años treinta Vallejo anuda su interés científico con el materialismo marxista, que entonces presumía de su característica de filosófica científica, además de sus poemas en sus abundantes crónicas donde aparecen con frecuencia referencias a asuntos científicos o a innovaciones tecnológicas.

Respecto de su interés por la política, es bueno recordar que el progresismo de Vallejo data de esos años de estudiante en Trujillo, cuando formaba parte del grupo Norte (1915), núcleo original de líderes e ideólogos que luego formaron los movimientos aprista y socialista. Este proceso de radicalización de Vallejo aparece retratado por Hart, pero lo que no convence es calificar de «trotskista» el período de 1927 a setiembre de 1929. Es una tesis original, pero no aparece la argumentación o demostración por vía documental para

que sea verificable. Es cierto que en ese período Vallejo se refiere a Trotsky en sus crónicas, pero allí no se observa afiliaciones, por lo que es un abuso decir que «en aquella época, Vallejo debía todavía más lealtad a Trotsky que a Stalin» (Hart, 1987, p. 23). Esta tesis es indemostrable, pues ni en los momentos en que Vallejo asumió la causa del socialismo soviético tuvo una actitud de beatería propagandística o de sumisión a lealtades. En 1928, año de su viaje a Moscú, en su artículo «Literatura proletaria», refuta la tesis de la RAPP (Asociación Pan Rusa de Escritores Proletarios), que sostenía que la dictadura del proletariado era «incompatible con la denominación de una literatura no proletaria»; entonces argumenta su posición de la siguiente manera:

Cuando Haya de la Torre me subraya la necesidad de que los artistas ayuden con sus obras a la propaganda revolucionaria en América, le repito que, en mi calidad genérica de hombre, encuentro su exigencia de gran giro político y simpatizo sinceramente con ella, pero en mi calidad de artista, *no aceptó ninguna consigna* o propósito, propio extraño, que aun respaldándose de la mejor buena intención, *some-ta mi libertad estética* al servicio de tal o cual propaganda política [énfasis nuestro].

Lo que sí resulta revelador es el modo en que Hart desentraña las claves del período del desengaño político (1932-1936). Vallejo es hermético y criptográfico en su crítica de Stalin, de sus asesinatos políticos, de los campos de concentración:

Pero, hablando más claro
y pensando en oro, eres de acero,
a condición que no seas
tonto y rehúses
entusiasmarte por la muerte tanto
y por la vida, con tu sola tumba.

El ensayo americano, centauro de los géneros*

Es propio de las ideas fecundas crecer solas, ir más allá de la intención del que las concibe, y alcanzar a veces desarrollos inesperados. La verdadera creación consiste en esto: la criatura se arranca de su creador y empieza a vivir por cuenta propia.

ALFONSO REYES

I

Carlos Fuentes contó alguna vez que cuando niño solía sentarse en las piernas de don Alfonso Reyes, muy formalito, para escucharle divagar sobre una variedad de tópicos, incluyendo libros y literatura. Fuentes tuvo la suerte de iniciarse en la ardua y gozosa faena de amansar palabras con tan diestro institutor. Pero, en puridad, todas las nuevas generaciones de ensayistas latinoamericanos se han beneficiado de la robusta humanidad del escritor mexicano para aprender de él esa sabia prosa que logra hondura y belleza, densidad y gracia.

Fue Alfonso Reyes quien definió al ensayo como el «centauro de los géneros», donde, «hay de todo y cabe todo, propio hijo caprichoso de una cultura que no puede ya responder al orbe circular y cerrado de los antiguos, sino a la curva abierta, al proceso en marcha, al etcétera». Con precaución lo ubicó dentro de la literatura ancilar, pues las bellas letras le prestan al ensayo sus atributos para tratar temas que no son necesariamente literarios. La imagen

* Publicado en *El humanismo americano. Filosofía de una comunidad de naciones*, 2000, Lima, Fondo de Cultura Económica, pp. 169-177.

del centauro expresa bien la naturaleza compuesta del género, un territorio mudable donde se concilian ciencia y arte, la razón y la emoción, el arco abierto a la novedad, presto a congregar el rigor de los conceptos con el vuelo de las intuiciones.

Para Reyes hay que reclamar el blasón de pensador americano, merecido para quien supo proseguir la tradición del ensayo como género amable, expresando un saber agudo y alegre, modalidad que llevó a niveles de excelencia. Su escritura tiene un don musical, limpieza de imágenes y sutileza en los juicios. Su ensayística —que es como decir su poética— si bien se inscribe en la ancha tradición de Michel de Montaigne, de transmitir un saber con las armas de la hermosura («quienquiera que busque el conocimiento, séale permitido pescarlo donde este habite»), no comparte totalmente la divisa subjetiva del filósofo francés, que consideraba: «Estas son mis fantasías, por las cuales intento dar un conocimiento no de las cosas, sino de mí mismo». Tampoco hay un tratamiento impersonal y distante que lo acercaría al tipo de ensayismo a la inglesa que practicó Francis Bacon. Es de Iberoamérica de donde proviene la estirpe estilística de Reyes: es el artista-ensayista capaz de unificar en un solo discurso lo objetivo y lo subjetivo, el fondo y la forma, la armonía y el equilibrio como valores inmanentes de un texto. Una expresión elevada de la tradición clásica en América, que marca a nuestros ensayistas. Por eso no se puede caer con él en la vulgata de separar los contenidos de la hechura.

Sus tesis, la originalidad de sus ideas, supo exponerlas con claridad y astucia. No hay grandilocuencia en sus juicios. La escritura forma parte de la idea misma. Un punto de vista existe solo cuando ha sido formulado; la forma como está expresada no es un simple ropaje sino el cristal transparente capaz o no de hacer lucir la esencia, la sustantividad de un razonamiento. Valioso mensaje para estos tiempos de tecnócratas y políticos que maltratan la prosa con giros herméticos, el buscar comunicar ideas y juicios con orden, sensibilidad y desenvoltura, con verdadera libertad.

Sobre esto escribía Pedro Henríquez Ureña al joven Reyes en 1914:

Pero tú realmente estás libre. Tu estilo no es hoy marcelinesco. Tú eres de las pocas personas que escriben el castellano con soltura inglesa o francesa; eres de los pocos que saben hacer ensayo y fantasía. ¿Por qué no quieres esa libertad? A ti te hizo mucho bien encontrarte con Caso y conmigo, ya experimentados y dispuestos a oír tus ocurrencias habladas y a gustar de que las escribieras. Por eso has podido escribir lo que te parece, cosa que yo soy impotente para hacer.

Esta libertad de expresión, que significa disfrutar y renovar los cánones del género, se inscribe en la rica tradición de los diletantes del ensayo en América. Es lo que caracteriza a ensayistas clásicos de la región como Germán Arciniegas, Ernesto Sábato, Luis Cardoza y Aragón, José Lezama Lima, Octavio Paz, José Carlos Mariátegui, Arturo Uslar Pietri, los hermanos Henríquez Ureña, Darcy Ribeiro, Carlos Fuentes, Eduardo Galeano, Mario Vargas Llosa; que han hecho escuela.

Hay que ubicar al polígrafo mexicano en el escenario de su tiempo. En los años 20, entre los intelectuales latinoamericanos reinaba la versión literaria del pensador que, al decir de Ignacio Sotelo, era el escritor que «tras asimilar las corrientes contemporáneas del pensamiento europeo, sobre todo del escrito en francés, divaga sobre la situación del hombre en sociedad, sobre las posibilidades y defectos del mundo que le rodea, mezclando consideraciones generales con inquietudes nacidas de las luchas políticas cotidianas». La prestancia de los llamados pensadores se vino a menos por el reproche, a veces pertinente, que les hacía el pragmatismo (de inspiración anglosajona) que desdeñaba los excesos retóricos de estos escritores. José María Vargas Vila fue un blanco perfecto para esta crítica.

Al respecto es ilustrativo ver en el número 26 de la *Revista de América*, que dirigían en París los peruanos Francisco y Ventura

García Calderón, el contrapunto implícito que se produce entre Vargas Vila, ya entonces encumbrado, y el mozo Alfonso Reyes, que hace su primera aparición en París y en esta revista (julio de 1914).

En respuesta a una pregunta sobre la eventual existencia de una literatura americana en prosa y en verso, Vargas Vila responde categórico:

No creo en la existencia de una literatura americana; países sin consistencia, en estado de formación, sometidos a influencias ambientales fluctuantes entre la civilización y la barbarie, no estamos aún en grado de dar esa flor de cultura mental que se llama una literatura; tenemos literatos eminentes, bastantes a honrar las más refinadas literaturas, pero no tenemos una literatura nuestra; tenemos grandes poetas, pero no tenemos aún una Poética que nos sea propia.

¡Hermosa prosa como respuesta para dar un desacertado diagnóstico del mundo literario, y cuán poco visionario!

Por contraste, esta rotundidad no existe en el ensayo que Reyes le dedica en ese mismo número al poemario *Serenidad* de Amado Nervo. Es otro registro, un sentido afirmativo con otra modulación. Dice Reyes a su turno:

El poeta piensa que es víctima de su don verbal. Muy posible es que así suceda, hasta cierto punto. Si una de las notas del libro es la sinceridad, otra es la maestría de la palabra. No relumbrantes, no parnasianas. El libro está escrito a cien leguas de la rima rica, y el autor le ha torcido el cuello a la elocuencia. Está demasiado cerca de la realidad para quedarse en pulido renacentista. Su maestría de palabras viene de cierta depuración de las ideas, y tiene por caracteres dominantes la brevedad y la transparencia.

II

Se puede observar en este episodio que hay diversas maneras de interpretar la circunstancia literaria, de apreciar el devenir de nuestra cultura. Como resultado de procesos socioculturales recientes, el ensayismo fue variando, mudándose, pero en este acelerado proceso —sobre todo por la entrada de un discurso tecnocrático plagado de neologismos— la escritura fue perdiendo ciertas prendas literarias y asumiendo otras, que dan tiesura y adustez a la expresión, volviéndola asertiva y a veces hermética. Lo que se trató de ganar en rigor gracias a un tratamiento conceptual se perdió en calidad de comunicación. Ocurrió y ocurre que toda esa literatura seudoespecializada, pretendidamente analítica, afeó la escritura, la banalizó, a contracorriente de la alcanzada por un estilo americano, expuesto —por ejemplo— por Octavio Paz, que llega a conciliar versatilidad conceptual, profundidad y emoción estética. Desde los años setenta se invadió el continente con ese ensayismo bárbaro que habla de «estructuras programadas irreversibles», de «sistemas centralizados alternativos», de «consensos mayoritarios» o de la «globalización que no nos afecta ni nos beneficia sino todo lo contrario».

Al final no ganábamos gran cosa en densidad y rigor, y perdíamos en inteligencia y libertad. Circunstancia propicia para que los novelistas con su alto vuelo imaginativo coparan la lectoría y dejaran en cierta orfandad al ensayismo que discurría en los ámbitos de las ciencias humanas y sociales. Nuestros novelistas, que son tan buenos ensayistas, se convirtieron en líderes de opinión.

Decíamos antes que hay que reclamar para Reyes la condición de pensador. Es necesario hoy volver a dar lustre a este distintivo que se inscribe en las mejores tradiciones intelectuales del continente, pues gracias a escritores como Reyes el ensayismo pudo mantener una línea de continuidad, un proceso de ahondamiento de ideas con esmero de escritura. El ensayo ha sido y es una necesidad

de la expresión americana, un género escogido por su ductilidad, capaz de revelar la compleja trama de América, que corresponde a nuestro temperamento y sabe guardar los latidos de nuestro tiempo y nuestra circunstancia, al punto que Germán Arciniegas considera que en sí misma nuestra América es un ensayo.

Cierta vanidad europea desestimó la función del pensador, sin percatarse que responde a un estilo de época y de lugar, a cierto tipo de historia e incluso a cierta necesidad editorial. Pensador es el nombre del filósofo de la cultura en América Latina. Es el ensayista que problematiza sobre la sociedad, el hombre, la cultura o las contingencias de la política, no necesariamente en tratados sino en condensados textos de revistas y periódicos. ¿Por qué ningunear el valor filosófico de un artículo de Fernando Savater, Jean-François Revel o de un Sábato o un Octavio Paz? Al respecto es curioso ver la actitud de los editores de París o Roma; ellos quieren de América Latina la materia prima, la prodigalidad de la novela, el cuento y la poesía, pero no la materia elaborada, pensada, razonada con creatividad: los ensayos. Es como decir: «Ustedes dedíquense a crear Macondos que nosotros inventaremos la teoría».

Y así fue, América creó la novelística contemporánea más vigorosa y ellos crearon la floreciente industria de la sociología de la literatura, que llenó páginas y páginas con teorías sobre el «realismo mágico» y el «realismo maravilloso». Y así fue en el pasado: América creó la novedad y otros la etiquetaron por nosotros...

III

La reflexión sobre el carácter y el sentido de la cultura latinoamericana estuvo muy presente en la obra de Reyes. Para nuestro fin, interesados en la filosofía de la cultura, rescatemos dos textos de singular clarividencia que nos servirían mucho hoy que estamos

enfascados en la reflexión sobre la identidad. El primero, sus *Notas sobre la inteligencia americana*, y el segundo, *Posición de América*.

Las *Notas* son apuntes leídos en un conversatorio efectuado en 1936 en Buenos Aires sobre las «relaciones actuales entre las culturas de Europa y la América Latina», donde Reyes sustenta una tesis preñada de significación y profecía:

Hay choques de sangre, problemas de mestizaje, esfuerzos de adaptación y absorción. Según las regiones, domina el tinte indio, el ibérico, el gris del mestizo, el blanco de la inmigración europea general, aún las vastas manchas del africano traído en otros siglos a nuestro suelo por las antiguas administraciones coloniales. La gama admite todos los tonos.

Hoy en día que ya contamos con una literatura propia, reconocida internacionalmente como un valor de nuestra cultura (rectificando a Vargas Vila), se cumple parte de la profecía enunciada por Reyes: «La laboriosa entraña de América va poco a poco mezclando esta sustancia heterogénea, y hoy por hoy, existe ya una humanidad americana característica, existe un espíritu americano. El actor o personaje, para nuestro argumento, viene aquí a ser la inteligencia».

Hoy se puede afirmar que la laboriosa entraña de América ha hecho bien su trabajo y ya tenemos esa «humanidad americana» — resuena a prédica bolivariana— y el protagonista es nada menos que la Inteligencia. Hay que sacar todas las consecuencias teóricas de esta tesis: nuestra América es antes que nada una realidad cultural, y alguna vez será, si nos proponemos, una realidad institucional, económica, tecnológica, integrada en sus partes, tal como es la aspiración de la comunidad iberoamericana de naciones. Vale la pena recordar que al concluir Reyes su intervención en Buenos Aires —que escuchaban con atención Jacques Maritain, Stefan Zweig, Emil Ludwig, Jules Romains, entre otros— pide «al tribunal de pensadores internacionales que me escucha: reconocednos el derecho de la ciudadanía uni-

versal que ya hemos conquistado. Hemos alcanzado la mayoría de edad. Muy pronto os habituareis a contar con nosotros».

Nadie que actúe en el terreno de las ideas puede ignorar esta prédica, la larga lucha de la Inteligencia —el pueblo pensante y creador— para alcanzar la mayoría de edad cultural de América, la génesis de nuestra madurez. Esta tesis, que el desarrollo de la cultura en Latinoamérica viene demostrando, pone de manifiesto un problema de flagrante actualidad en la región: el carácter defectivo de su desarrollo.

El alto voltaje creativo que se expresa en la música, la pintura, el cine, la novela, la poesía, las ciencias sociales, en teorías como las de la teología y filosofía de la liberación; esta suerte de pujante subversión creadora no se traduce con el mismo ímpetu en el campo de la producción y el gobierno. La libertad creadora no ha llegado a derribar los muros de la política y la economía. Como si los creadores hubieran hecho con esmero su trabajo y los políticos, no. ¿En qué sector social está entonces depositada la Inteligencia protagónica de América? Somos una potencia cultural pero estamos rezagados en términos económicos, políticos y tecnológicos. Es cierto que no se dispone de muchas reservas financieras, pero se cuenta con una inmensa reserva de talentos, que andan desperdigados en América. La creatividad se recoge del suelo.

¿Cómo traducir este temperamento creador en indicadores de bienestar, prosperidad, estabilidad, felicidad? ¿Cómo hacer pasar el genio hacedor de las humanidades y las artes a la economía, la técnica y la política? Es el gran reto de hoy. El poeta peruano Juan Gonzalo Rose, que fue discípulo de Reyes en el Colegio de México, tenía razón cuando pedía a los dioses tutelares menos belleza y más sabiduría:

Machu Picchu, dos veces
me senté en tu ladera
para mirar mi vida.

Y no por contemplarte,
 porque necesitamos
 menos belleza, Padre,
 y más sabiduría.

La sabiduría es la máxima aspiración a la que puede pretender el hombre. Es esa capacidad sapiencial la que necesitan los dirigentes políticos de nuestra América para adoptar sus decisiones. Es cierto, somos un pueblo esteticista, vital, naturalista —«lucianista» se decía en el pasado— al que no queremos para nada renunciar sino enriquecerlo con los dones de la sabiduría, ese atributo mayor de la inteligencia y la sensibilidad, con el que ya cuenta América.

La política siempre ha sido una responsabilidad de los hombres superiores, desde las antiguas China y Grecia. Como decía Lao-Tsé, «la sabiduría es del reino de la naturaleza, no del cielo», con lo que quería decir que era el difícil arte de saber pensar y actuar en la realidad y la vida.

Posición de América es una conferencia impartida en el Tercer Congreso del Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana, efectuado en diciembre de 1942, en la cual Reyes hace penetrantes observaciones sobre el proceso cultural de nuestros países: hay un cosmopolitismo connatural en el hombre americano, forjado a lo largo de los siglos por asimilar patrones culturales externos y aunarlos con las expresiones raigales de su propia cultura:

Por síntesis entendemos la creación de un acervo patrimonial donde nada se pierde, y para lo cual los hábitos de la inteligencia americana nos parecen bien desarrollados [...] en la síntesis no vemos un compendio o resumen, una mera suma aritmética, como no lo es la del hidrógeno y el oxígeno al juntarse con el agua, sino una organización cualitativamente nueva, y dotada, como toda síntesis, de virtud trascendente. Otra vez, un nuevo punto de partida.

Los siglos de proteica síntesis biológica y cultural han producido un acervo patrimonial propio, una realidad cultural y humana propias. Se ha alcanzado una nueva armonía, un nuevo punto de partida: el nacimiento del hombre americano, el surgimiento de una cultura americana, que en estos tiempos han mostrado su universalidad, su nobleza, su lugar en el mundo. La literatura ha sido el primer territorio libre de América. Tenemos hoy una cultura distinguible y reconocible en el mundo.

Estas contribuciones hacen de Alfonso Reyes un pensador, un filósofo de la cultura que con una ensayística enjundiosa comunica ideas fuerza, permitiendo aclarar una problemática que parecía insalvable: da las claves para incursionar en la aventura hermenéutica de perfilar la identidad y tomar conciencia de los deberes pendientes de la Inteligencia americana:

porque necesitamos
menos belleza, Padre,
y más sabiduría.

Las «ediciones» en los *Comentarios reales* y sus lecturas en el siglo de la Independencia*

En la imprenta lisboense de Pedro Craesbeeck, en 1609, se publicó por primera vez la primera parte de los *Comentarios reales*. Debido a las complejidades palaciegas para su aprobación, tuvieron que pasar cerca de ocho años para que saliera a la luz, esta vez en Córdoba, la segunda parte de esta obra. Editada de manera póstuma —el Inca Garcilaso falleció el 23 de abril de 1616, en pleno proceso de publicación—, el texto sufrirá una modificación de talla: el cambio de título. De llamarse simplemente *Segunda parte de los Comentarios reales*, la obra pasó a llamarse *Historia general del Perú*. Normalmente el título de un libro resume el contenido que el autor busca transmitir al lector. ¿Qué significó este cambio y cuál fue su repercusión en las lectorías que se sucedieron? ¿Qué efectos produce la publicación de una obra en dos partes, separadas por ocho años una de la otra?

Más de un siglo después, en 1723, González de Barcia no solo empleará nuevamente el título apócrifo para publicar nuevamente la obra del Inca, sino que también intervendrá en la obra para realizar otros cambios notorios, que se revelarán de importancia para los lectores de la época. ¿Cómo interpretar estas nuevas enmiendas al texto en pleno Siglo de la Ilustración?

En lo que sigue, intentaremos elucidar las circunstancias históricas que rodean tanto la edición de 1617, como la edición de 1723

* Publicado en *Solar. Revista de filosofía iberoamericana*, 2009, 5(5), 39-56.

de los *Comentarios reales*, y las consecuencias en las diversas lecturas generadas desde entonces.

La edición cordobesa de la segunda parte de los *Comentarios reales* (1617)

Recordemos las condiciones de la publicación de la primera parte de los *Comentarios reales*. No por azar los *Comentarios* se publican en 1609 en Lisboa, «en la oficina de Pedro Craesbeeck». Así se facilitaban los trámites de autorización exigidos y se reducían sensiblemente los costos en relación con los libros impresos en Madrid y Sevilla. Detalle muy importante: el Inca publica «a cuenta de autor», es decir cubre los costos con su propio bolsillo. El tiraje se estima en mil ejemplares, los que tendrán acceso a las redes comerciales de España y Europa. Según la investigación doctoral de Pedro J. Rueda (2005), los ejemplares que van a América son aquellos pedidos por las autoridades ilustradas, los licenciados, los académicos y las congregaciones religiosas. El Inca envía algunos pequeños paquetes personales al Perú. Sabe que jamás recuperará su inversión, pero su plan de largo plazo es otro más elevado: confía en que la *misión* del libro está en el porvenir. Esto denota una actitud moderna de su parte: su estrategia consiste en dedicar lo esencial de su tiempo a escribir con esmero y fundamento las grandezas de su patria lejana y financiar su publicación como libro, para así poder pasar su mensaje a una lectoría amplia, influyente, buscando de ese modo detener la política represora en el Perú que ejecutaba el virrey Toledo. Todo esto cuando aún no existía la figura del «autor» financiado por el mercado.

Sorprendió mucho a sus herederos encontrar, a su muerte, cerca de 500 ejemplares de los *Comentarios*. ¿Qué pasó? ¿Problemas de distribución? ¿Era el Inca un mal promotor de sus libros? Pero para esas fechas la primera parte del libro ya había iniciado su pro-

pia vida, circulando de mano en mano en Europa y en América, creciendo su autoridad como autor, y se preparaban las primeras reediciones y traducciones. Y por supuesto, ante la cercanía de su muerte, había preparado minuciosamente la impresión de la segunda parte, iniciando el 3 de diciembre de 1612 los trámites legales para su publicación.

En la ciudad de Córdoba, donde se publicó por primera vez la segunda parte de los *Comentarios reales*, la imprenta apareció tardíamente¹. En 1556, el primer impresor que se estableció en esta ciudad fue Juan Bautista Escudero, hombre de pocos recursos. Decisiva para el nacimiento de las primeras imprentas en esta ciudad fue la creación en 1553 de una escuela donde enseñaban gramática, retórica, casos de conciencia y lengua griega por parte de la Compañía de Jesús (Valdenebro y Cisneros, 1900). Fue así que la venta de libros se incrementó considerablemente en Córdoba, al punto que pronto se vio la necesidad de que algunos textos para los estudiantes se imprimieran allí mismo. No es de extrañar que la obra más antigua impresa en Córdoba sea del jesuita André des Freux, y tenga en la portada el escudo de la Compañía de Jesús².

La segunda parte de los *Comentarios reales* fue editada en la imprenta de la viuda de Andrés de Barrera. El verdadero nombre de la viuda de Barrera fue Lucía de Leerie, según consta en la licencia del corregidor Juan de Guzmán para imprimir la *Relación de las fiestas hechas en Córdoba a la beatificación de Santa Teresa*. Como era relativamente usual en su época, a la muerte de Andrés de Barrera en 1603, ella se hizo cargo de la imprenta³. De acuerdo con Valdenebro, la imprenta era pequeña, pues la mayor parte de

1 De gran utilidad para nuestra investigación es el trabajo titulado *La imprenta en Córdoba*. El autor de este ensayo bibliográfico publicado en 1900 es José María de Valdenebro y Cisneros, sevillano, erudito y gran estudioso del pasado de la ciudad de Córdoba.

2 Como bien señala Valdenebro y Cisneros, los jesuitas también establecieron otras imprentas en el vasto territorio colonial español, como es el caso de Macao, Juli, Quito, Córdoba de Tucumán, la Asunción de Paraguay y Santa Fe de Bogotá.

3 Así, en Córdoba existían otras imprentas dirigidas por viudas, como las de Juan Martín o Javier Rodríguez.

las obras que imprimió fueron sermones. La imprenta de la viuda de Barrera estuvo vigente en 1621, año en que el negocio de venta de libros fue traspasado a Miguel Rodríguez.

Según Aurelio Miró Quesada, originalmente la segunda parte de los *Comentarios* debió ser publicada por otro librero de Córdoba, Francisco Romero, el cual se hacía llamar el *Impressor del Santo Officio* de la Inquisición. En realidad, siguiendo a Valdenebro, Romero, más que a imprimir libros se dedicaba a la impresión de edictos, interrogatorios, instrucciones y otros papeles que no tenían apuntados ni el lugar ni el año. Al parecer, y esta es nuestra hipótesis, para la realización de estos trabajos Romero subarrendaba la imprenta de Barreda. Solo a partir de 1621, fecha en que adquiere Francisco Romero la imprenta, comienza a publicar libros con su nombre. Así, se conocen dos libros hechos por él, uno en 1621 y otro en 1625⁴.

Al fallecimiento del Inca, el licenciado Murcia de la Llana recibió del Cabildo catedralicio el muy formal encargo de confrontar en Madrid el manuscrito original y el texto impreso, y señaló las erratas el 12 de noviembre de 1616. Como se menciona a menudo, existieron dificultades en el pago y la venta de la obra⁵. Aun cuando se tiene noticia de algunos ejemplares que llevan la fecha de 1616, la edición definitiva vio la luz en Córdoba un año después, en 1617. El título completo de la obra aparece así en la primera página:

Historia General del Perú, trata el Descubrimiento del; y como lo ganaron los Españoles. Las guerras civiles que hubo entre Pizarros, y Almagros, sobre la Partija de la tierra, Castigo y el levantamiento

4 Valdenebro parece caer en una contradicción en este punto, pues afirma que el negocio de la venta de libros de la viuda de Barrera fue traspasado a Miguel Rodríguez, para señalar después que Francisco Romero adquirió la imprenta de Barrera. En realidad, Valdenebro estaría haciendo referencia aquí a dos componentes diferentes de la «empresa editorial» de la viuda de Barrera, algo que permite reforzar la hipótesis de cesación de actividades en 1621.

5 Véase: Miró Quesada (1976).

de tyranos: y otros sucesos particulares que contienen. Escrita por el Ynca Garcilaso de la Vega, capitán de su Magestad, & C; Dirigida a la Limpísima Virgen María; Madre de Dios, y señora nuestra. Con privilegio real.

En la obra aparece también un grabado en madera de la Inmaculada Concepción rodeada de atributos, enmarcado por estas palabras: *Mariam non tetigit primum peccatum* (el primer pecado no mancilló a María). La obra original consistía en ocho hojas al principio y seis al final sin numeración, trescientas hojas numeradas de texto a dos columnas. Tanto en la edición de 1616 como la de 1617 figuraría en la portada el nombre del editor: *En Córdoba, por la viuda de Andrés de Barrera, y a su costa.*

Las dificultades al parecer fueron decisivas para efectuar una modificación que influiría en la interpretación posterior de la obra: la del título, que en la estrategia comunicacional del Inca era de primera importancia. En todos los documentos del Inca —en el contrato con Francisco Romero, en la solicitud al obispo Mardones, y luego en las aprobaciones religiosa y del rey, en la tasación y en los encabezamientos de todas las páginas— se dice, sin excepción: *Segunda parte de los Comentarios reales.*

En realidad, el nombre de «Historia general del Perú» aparece solamente en dos partes de la edición de 1617; obviamente en la portada del texto y al final de la página de erratas, en donde se consigna lo siguiente: «Este libro, intitulado Historia general del Pirú, con estas erratas, corresponde con su original. Dada en Madrid a 12 de noviembre de 1616».

Lo que llevan a cabo los editores del texto es un cambio conceptual del título, muy probablemente cuando el libro estaba a punto de ser impreso. Así, de intitularse *Segunda parte de los Comentarios reales*, pasa a llamarse *Historia general del Perú*. ¿Cómo y cuándo se produce exactamente el cambio? Haciendo un recuento de la aparición de ambos títulos en la edición de 1617, podemos esta-

blecer la secuencia temporal que corresponde al protocolo exigido entonces para la publicación de un libro.

CUADRO 1

Parte del libro	Nombre mencionado	Fecha
Carta demandando la aprobación (Garcilaso)	Segunda parte...	3-12-1612
Aprobación (Francisco de Castro)	Segunda parte...	26-1-1613
Aprobación obispal (obispo de Córdoba)	Segunda parte...	6-3-1613
Aprobación (Consejo de Castilla)	Segunda parte...	6-1-1614
Aprobación real	Segunda parte...	21-1-1614
Tasa (Núñez de León)	Segunda parte...	17-11-1616
Mención después de las erratas y última página	Historia general del Pirú	12-11-1616
Portada	Historia general del Perú	1617

La iniciativa de este cambio correspondería claramente a los editores y/o al licenciado Murcia de la Llana. En esta relación editor/cotejador se ubica la responsabilidad del cambio de título. Lo cierto es que en la mención final realizada por el licenciado Murcia de la Llana, fechada el 12 de noviembre de 1616, donde se daba cuenta del trabajo de contrastación entre los manuscritos y la edición, aparece al final la frase «Este libro, intitulado Historia general del Pirú». Curiosamente, no sucedió lo mismo con la tasa (redactada por el escribano de la cámara de su Majestad, Jerónimo Núñez de León), fechada días después, el 17 de noviembre de 1616, donde se aprecia aún la expresión: «un libro intitulado Segunda parte de los Comentarios reales»; quizás porque el autor del cambio de título no se creía autorizado a realizar modificación alguna en un documento suscrito por una autoridad superior en la jerarquía. En la práctica, se incumplió la autoridad del rey y del tasador real, pues el título original no correspondía con el título final. Estas alteraciones merecen mayor investigación, pues quedan pendientes algunos enigmas. ¿Los editores creyeron favorecer al Inca al trocar su condición de *comentador* por el de *historiador*?

Quizás es necesario privilegiar la tesis de la conveniencia editorial; esto es, la búsqueda de un título que permita asegurar las ventas del libro. En cierta forma se hizo una homogenización con títulos atractivos de la época, como la *Historia general* de Gómara o la *Historia verdadera* de Bernal Díaz. No obstante, lo que pudo ser al inicio un cambio de título por razones comerciales, tendrá señaladas consecuencias —como podremos ver más adelante— en la interpretación del texto del Inca. Téngase en cuenta que cuando el Inca gestionaba honras en la Corte de Madrid se le negaron rotundamente con el argumento de que los «historiadores habían escrito» que su padre había apoyado la rebelión contra la Corona. Cierto, se trataba de los historiadores rentados por el virrey Toledo, pero esto convenció al Inca a no llamarse historiador para liberarse de las condicionantes del oficio; más bien prefería considerarse «comentador», «cronista», «memorialista», para de ese modo aprovechar su condición de testigo: «yo lo vi», «yo lo oí», «me contaron», «lo mamé en la leche». Al ponerse como título *Historia general del Perú*, los lectores solicitarían del autor una disciplina que, en el siglo XVIII, con el racionalismo emergente, se volvió una exigencia.

La edición de 1722

Un siglo después de la primera edición de la segunda parte de los *Comentarios reales*, saldrá a la luz una edición editada esta vez en Madrid, en pleno Siglo de las Luces. Su autor, Andrés González de Barcia Carballido y Zúñiga, nació en Galicia en 1673. A lo largo de su vida desempeñó importantes cargos en la administración colonial española, llegando a ser superintendente del Real Aposento de la Corte. A pesar de su activa participación en la administración pública, Barcia fue también un hombre cercano a las letras, escri-

biendo en su juventud una serie de obras teatrales y textos poéticos, publicados bajo diversos seudónimos⁶.

El siglo XVIII está marcado por el desarrollo de la historiografía como una disciplina específica del conocimiento, con sus métodos de trabajo y estilos de escritura. La búsqueda de la «verdad histórica» se transformó en un aspecto esencial del Siglo Ilustrado español. Es en este contexto que se emprende un trabajo de revisión de las fuentes primarias, necesario para corregir los «errores» y completar los estudios de los tiempos pasados con nuevas visiones y conceptos. Este trabajo de revisión comprendía también la reedición de obras consideradas trascendentes para el pasado reciente de la monarquía española. Otra práctica importante del trabajo de edición en este siglo es la intervención del editor en tanto un «coautor» de la obra editada. No ha de sorprender entonces que el editor intente en muchas ocasiones completar o corregir la obra, introduciendo una serie de modificaciones dentro como fuera del texto. Ejemplo de esto son los prólogos, las notas de advertencias, el uso extensivo de los pies de página, la modificación de la puntuación, o en algunos casos la introducción al interior del texto de elementos explicativos diferenciados del texto original con corchetes.

Tal vez el ejemplo mayor de esta tendencia es la muy leída edición francesa de los *Comentarios reales* llamada *Del Jardin du Roi* (1744), publicada con el título de *Histoire des Incas*, donde el editor modifica incluso la estructura misma del texto original. El editor anónimo, de claro perfil enciclopedista (quizás también el mismo que traduce la obra), omite capítulos enteros, partes de otros, o incluso abrevia algunos párrafos de la obra original, realizando paráfrasis y condensando en una sola frase lo que en el original representa varias líneas. El resultado puede ser interpretado como una *recreación* de la obra original, reordenada según los preceptos racionalistas del Siglo de las Luces. El prefacio del traductor con-

6 Véase el comentario de Jonathan Carlyon (2005) sobre la biografía de Barcia.

cluye con una descripción del último rey de los incas, un tirano que, al nombrar a uno de sus hijos más jóvenes como su sucesor, ha alterado las leyes fundamentales, en una alusión apenas velada a la autoridad real de la época⁷. La edición tiene anotaciones eruditas a pie de página firmadas por naturalistas conocidos como Godin, Fouillée, Pifon, Frezier, Margrave, Gage, La Condamine; es decir, por filósofos viajeros del siglo XVIII, en particular aquellos que estuvieron en Ecuador y Perú para medir la latitud ecuatorial, y que entraron en contacto con la cultura, la flora y la fauna andinas.

En su caso, González de Barcia emprende un proyecto editorial de gran envergadura con el fin de reconstruir las fuentes históricas de la Conquista. El trabajo editorial consistía principalmente en la reedición de un conjunto de crónicas, dentro de las cuales tres obras del Inca Garcilaso formaban parte. El papel privilegiado que poseían las obras del Inca en este gran proyecto editorial puede verse en el orden de publicación. En efecto, fueron tres obras de Garcilaso las primeras en publicarse: la *Historia general* (1722), *La Florida del Inca* (1722), y la primera parte de los *Comentarios* (1723)⁸. Como bien lo afirma Jonathan Earl Carlyon (2005), al iniciar sus reediciones con la *Historia general del Perú*, Barcia elige la historia del reino más famoso de los territorios del Nuevo Mundo.

No obstante, el primer texto publicado por Barcia es la segunda parte (1722), y no como podía esperarse la primera de los *Comentarios reales*, que se publicará un año después. Aquí radica un aspecto notable de la edición de los *Comentarios* realizada por Barcia: la inversión del orden impuesto por el Inca Garcilaso a sus obras. Barcia de manera deliberada publica en primer lugar la segunda parte de los *Comentarios* (utilizando exclusivamente el títu-

7 Sobre esta edición véase: Safier (2004) y Montiel (2009).

8 *La Historia del Perú*, *La Florida del Inca*, los *Comentarios Reales*, y la *Monarquía indiana* de Torquemada recibieron permiso real para imprimirse el 27 de enero de 1721. Véase: Carlyon (2005).

lo apócrifo de *Historia general*), para publicar en 1723 la primera parte de los *Comentarios*. Se pasa entonces de un orden temporal genealógico impuesto por el Inca Garcilaso, a un orden de prestigio en el cual se enfatiza la «gesta» de la Conquista. Al hacer esto, Barcia no solo profundiza la independencia entre los dos volúmenes, sino también sitúa el pasado prehispánico en un orden inferior a aquel representado por el orden europeo.

La edición de González de Barcia presenta algunas variantes con relación a la edición de 1617 de la segunda parte de los *Comentarios*. Un ejemplo de esto aparece en la portada misma. Estas variantes pretendían como lo establece el propio título de la obra: «enmendar y corregir»⁹.

Entre las más notables modificaciones se encuentran las del nivel de la puntuación (ver el título completo mencionado anteriormente). Además, si en la edición de 1617 un grabado que representaba la Inmaculada Concepción con atributos acompañaba la carátula, en la carátula de la reedición de Barcia (1722), aquel grabado ha sido remplazado por una Virgen Madre que sostiene en brazos al niño. También se opera un proceso de modernización en la edición, resaltando el desplazamiento de la tabla de contenidos del final al principio de la obra (quizás por cierta influencia francesa).

No obstante, los añadidos propiamente dichos son escasos. Así, en la edición de Barcia se consigna tan solo una advertencia sin firma y una tabla de cosas notables. La advertencia es extraída al parecer de un texto de Agustín de Zárate. Se trata de una indicación sobre la conquista del marqués de Cañete, don Andrés Hurtado de Mendoza, tercer virrey del Perú, que desempeñara

9 El título completo de la obra es el siguiente: «Historia General del Perú, el Descubrimiento, de él, y como lo ganaron, los Españoles: que hubo entre Pizarros y Almagros, sobre la Partija de la tierra, castigo, y el levantamiento de tyranos, y otros sucesos particulares, que contienen. Escrita por el Ynca Garcilaso de la Vega; capitán de su Magestad, & C; Dirigida a la Limpísima Virgen María; Madre de Dios, Y señora nuestra segunda Impresión, enmendada, y añadida; con dos tablas, una de los capítulos, y otra de las Materia».

sus funciones entre 1556 y 1561; el cual «fue el responsable de la cristianización de Sayri Túpac y su regreso fundamental» (Macchi, 2009, p. 35). La advertencia, por corta que ella sea, representa una de las características esenciales de los diversos trabajos de reedición realizados en el siglo XVIII, la de «completar el relato de las crónicas actualizando sus referencias históricas con nuevos materiales a disposición del lector entendido» (p. 35). En el caso de la edición de Barcia, las adiciones tienden a enfatizar la derrota inca, estableciendo la efectiva desaparición del antiguo imperio y su real linaje. Esta tarea de completar el texto escrito se puede apreciar con más claridad en la edición de la primera parte de los *Comentarios reales* (1723), donde Barcia añade un prólogo que es notable por diversas razones que señalaremos.

Barcia, Raleigh y la presencia inglesa

El prólogo, que aparece en la primera parte de los *Comentarios reales* bajo el nombre de don Gabriel de Cárdenas (probablemente, un seudónimo de González de Barcia), debe leerse en primera instancia como un intento de completar la información contenida en la segunda parte, publicada como hemos visto un año atrás. No obstante, independientemente del afán historiográfico de corregir las fuentes escritas, el prólogo puede leerse también como un intento de justificación de la conquista, que por lo demás no existía en el relato del Inca. Para este fin, Barcia menciona una multitud de citas de historiadores de la época. Entre los diversos acontecimientos de la historia americana, resaltan dos de las escenas más cruentas de la conquista del Perú: la muerte de Atahualpa, primer inca que se enfrenta a la conquista, y la de Túpac Amaru, último descendiente directo de la línea sucesoria del Incario.

Otro punto importante en este prólogo, especialmente por los efectos que tendría posteriormente en algunos lectores, es la mención de una supuesta profecía pronunciada por el súbdito inglés

sir Walter Raleigh en su libro *El Dorado*. Barcia menciona textualmente lo siguiente:

La fuga, y entrega del Inca, es cierta en la forma que Garcilaso refiere, lib. 8. cap. 16, hasta el cap. 20. de la 2 parte [sic] y que acabó en él, la línea recta de Huaina Capac, para evitar trabajo de restituir a sus descendientes, en el trono, como creyó simplemente Walterio Raleg [sic], en la Relación de su Viaje, a Guiana (fol. 97. part. 8 de la América, de Theodoro Bry): *Et deum testor, mihi a D. Antonio de Berreo affirmatum, quemadmodum, etiam ab aliis cognovi, quod in praecipuo ipsorum templo inter alia vaticinia, quae de amisione regni loquuntur; hoc enim fit, quo dicitur fore, ut Ingae, sive Imperatores, et Reges Peruviae, ab aliquo Populo, qui ex regione quadam quo Inghlaterra vocetur, in regnum suum rursus introducantur* [En el original de W. Raleigh]. *Recuerdo igualmente que Berrio ha confesado, a mí y otras personas (y declaro ante Dios poderoso que esto es verdad) que, en los principales templos del Perú, en la época en la que el Imperio estaba ya bajo la autoridad española, se escuchaba algunas profecías que predecían la caída del Imperio. Y según éstas, gracias a Inghlaterra, los Incas recobrarían de nuevo su poder y serían liberados de la esclavitud de sus conquistadores.*

En el texto citado en latín por Barcia, se hace referencia a unas supuestas profecías (*vaticinia*) de restitución del Imperio incaico. El impacto que tuvo en los lectores —tanto entre las élites indígenas como en las coloniales— fue tal que cuando se estableció la prohibición de circulación de los *Comentarios reales*, el virrey Jáuregui reiteró en uno de los documentos oficiales el «carácter nefasto» que había tenido la mención en el prólogo de Barcia a la supuesta alianza que esperaban realizar los ingleses y los descendientes del Imperio del Sol. Dice textualmente: «nunca debió permitirse la profecía supuesta de dicha historia».

Se le atribuye esta «profecía» a sir Walter Raleigh, caballero y aventurero inglés, nacido en 1552. Favorito de la reina Isabel I, bajo sus auspicios ocupó diversos cargos, como el de capitán de guardia y el de vicealmirante, realizando además diversas expediciones. Encarcelado después de la muerte de Isabel I, al recobrar su libertad, Raleigh puso en ejecución la realización de un proyecto en el cual pensaba desde una veintena de años atrás. Había hecho en 1595 un viaje a la Guyana, objeto del texto mencionado, para descubrir una ciudad donde abundaban las riquezas. El Dorado fue la obsesión y el desastre de su vida. No lo descubrió porque, para su desgracia, la razón no pudo mostrarle el camino.

Raleigh participó personalmente en la empresa. Al llegar a la zona de lo que es la actual Venezuela, entabló contactos con caciques locales, remontó parte del Orinoco, quemó la ciudad española de San José y capturó al capitán Antonio de Berreo y sus hombres, buscando el acceso a la ciudad mitológica. La jornada implicó la pérdida de más de cien hombres, pero sus contactos con un jefe de la provincia de Arromaia, Topiawari, parecían haberle dado la clave para la entrada a El Dorado. Ganado aparentemente para la causa inglesa que prometía la defensa de su pueblo frente a la tiranía española, Topiawari sin embargo aconsejó a Raleigh regresar tiempo después.

El relato de esta expedición fue narrado en el libro intitulado *The discovery of the large, rich and beautiful empire of Guiana* (1596), más conocido por el nombre de *El Dorado*. Al contrario del final trágico del autor, el libro fue un éxito comercial. Publicado en 1596, fue integrado desde 1599 por Hakluyt en su gran *Colección de viajes*. La explicación parcial de la profecía aparece mencionada en el propio texto de Raleigh, en la parte de la dedicatoria al soberano, a quien va dirigido este «informe», donde se recurre a un relato fantasioso para describir las pretensiones que tenía Inglaterra sobre una parte del territorio americano:

Desde hace muchos años, conocía por medio de testimonios la existencia de este poderoso, rico y magnífico imperio de la Guyana y de esta gran ciudad dorada que los españoles llaman El Dorado y los indígenas Manoa, ciudad que fue conquistada, reconstruida y ampliada por el hijo más joven de Huayna Capac, emperador del Perú, en la época en la que Francisco Pizarro conquistaba el susodicho imperio a sus dos hermanos mayores Huáscar y a Atahualpa, que luchaban entre sí por el poder, uno sostenido por orejones de Cuzco, el otro por los pobladores de Cajamarca. El año precedente, envié a mi colaborador Jacob Whiddon con el fin de que se informara sobre las vías de acceso y obtuve algunas informaciones del capitán Parker, que estuvo un tiempo en mi servicio antes de estar, ahora, al servicio de Su Señoría, y que me informó que existía una entrada al sur de la gran bahía de Charuas o de Guanipa.

[...] El país posee cantidades de oro varias veces más abundantes que las zonas más ricas en la India o en Perú. *La mayoría de los reyes de las fronteras ya se hicieron los vasallos de su Majestad y no parecen desear nada más que la protección de su Majestad y la vuelta del pueblo inglés.* El país ofrece oportunidades más grandes de riqueza y gloria que los viajes a la India occidental y podemos acceder a las mejores regiones de esta más fácilmente que tomando el camino ordinario. El rey de España no caería en la pobreza si le tomásemos tres o cuatro puertos de América, como lo contemplamos, y las riquezas del Perú o de la Nueva España no se encuentran abandonadas a la orilla del mar a la merced de una crecida o de una gran marea, o dejadas a resguardo sobre la arena después del reflujó de las aguas. Los puertos de la costa son raros y pobres en comparación de las regiones del interior; mal defendidos, son ricos solo cuando las flotas vienen para cargar allí los tesoros destinados a España. Y sería de nuestra parte juzgar a españoles muy bobos si, disponiendo de numerosos caballos y esclavos, ellos no pudiesen, en el espacio de dos días, transportar todo el oro que poseen en el país, lejos del alcance de nuestros soldados de infantería, porque las Indias son en su mayor

parte montañosas, cubiertas de bosques y de ciénagas y surcada de ríos (Raleigh, 1993) [énfasis nuestro].

Justifica esta larga traducción la necesidad de dilucidar, como lo subrayo en el texto, que la referida «vuelta del pueblo inglés» para responder al llamado de los «reyes de fronteras», que «deseaban volver a ser vasallos de su Majestad» (y no de España, se entiende), es una frase de circunstancia, que fue interpretada por Barcia como una profecía y repetida por una dilatada historiografía.

No obstante las inexactitudes flagrantes que presenta el relato de Raleigh, podemos ver en todo su alcance al pensador político. Raleigh es el primero que proyecta, en el terreno de la imaginación y en la práctica, la idea de un Imperio británico y un método más apropiado para establecerlo. Lo asombroso es que, sin tener en cuenta las premoniciones de Raleigh, la historia haya acabado por arreglar las cosas como las había visto. La costa atlántica de la América del Norte se hizo tierra inglesa, lo mismo que una parte de Guyana. Para llevar a cabo la realización de este imperio, Sir Walter Raleigh expone un modelo de conquista diferente al implementado por la Corona española: busca la cooperación voluntaria de los indígenas explotando su rechazo sistemático a la dominación española.

Por el contrario, el relato de la Conquista imaginado por Barcia en el prólogo todavía se enmarcaba en los alcances jurídicos establecidos por la bula *Inter caetera* de 1493, en la cual el papa Alejandro VI dividía parte del mundo entre los reinos de Portugal y de España. Además, la bula papal establecía como condición para la soberanía española sobre las tierras descubiertas la obligación de enviar hombres para evangelizar y civilizar a los habitantes de esas tierras.

Sin embargo, el marco jurídico en el cual se realizaban había cambiado radicalmente durante el siglo que separa la edición *princeps* de los *Comentarios* de aquella de González de Barcia. La efica-

cia de la conquista y un derecho marcado por la ocupación efectiva de las tierras parece haberse convertido en regla durante este período (Macchi, 2009). Las dos grandes potencias europeas de aquel entonces, Francia e Inglaterra, habían comenzado una política de colonización que vulneraba los territorios acordados a los reyes de España por Alejandro VI (el llamado papa Borgia).

Otro aspecto subyacente en el relato de Barcia sobre la presunta profecía de Raleigh concierne a la legitimidad de la presencia española en el Nuevo Mundo. De acuerdo con Barcia, al igual que sucedía en las monarquías europeas, donde la muerte del último descendiente de una casa real marcaba el inicio de una nueva dinastía, la muerte de Túpac Amaru representaba el final de la línea dinástica iniciada por Manco Cápac. Es posible que este punto suscitara el mayor interés en José Gabriel Condorcanqui para reclamar el título de Túpac Amaru II y buscar reiniciar el linaje interrumpido por el virrey Toledo.

En este sentido, la mención por parte de Barcia del relato se orienta a resaltar dos puntos. En primer lugar, refutar la posibilidad de una alianza entre la casa real británica y aquella representada por los supuestos descendientes de la «casa real» inca. Por otro, Rodríguez de Barcia intentaba recalcar las amenazas del expansionismo colonial inglés. Las amenazas de potencias extranjeras a los territorios americanos-españoles que describe Barcia se condensan en la figura de este caballero inglés que concibiera insistentemente un nuevo imperio americano con Inglaterra como sede. Sin duda, en este punto, Barcia tuvo razón, pues los siglos venideros el Imperio inglés conocerá una expansión sin precedentes.

La edición de 1723 y la rebelión de Túpac Amaru II

La mayor parte de los independentistas americanos tenían un conocimiento de primera mano de los libros del Inca Garcilaso. Francisco

de Miranda los tenía por lectura preferencial (Freitas Santos, 2008) y Bolívar lo cita en sus cartas. San Martín los leyó en Cádiz y quiso editarlos durante su estancia en Córdoba en 1816. Jefferson tenía dos ejemplares en su biblioteca personal que se conservan en el Library of Congress de Washington. Garcilaso está presente tanto en hombres de acción como Túpac Amaru, Miranda, Bolívar, San Martín, Monteagudo o Juan Pablo Viscardo y Guzmán, como en los debates de ideas que se producen en las sociedades patrióticas de Lima, Quito, México, Bogotá y Buenos Aires. Si esto ocurría en tierras americanas, otro tanto pasaba en Europa, donde las obras del Inca eran leídas ampliamente, y tuvieron una notoria influencia en diversas corrientes ideológicas, en particular en la construcción del concepto de derecho natural, en las propuestas de los utopistas sociales, y en las ideas de los movimientos ilustrados. En Europa sus grandes lectores se llaman John Locke, Bacon, Montesquieu, Voltaire, Diderot, Françoise de Graffigny, Marmontel, entre otros.

Hay que destacar que los escritos del Inca Garcilaso tuvieron una señalada influencia en los levantamientos indígenas en el mundo andino a lo largo del siglo XVIII. Ese fue el caso de la gran rebelión liderada por José Gabriel Condorcanqui, quien asumió el nombre de Túpac Amaru II, en tanto descendiente del inca de Vilcabamba, Túpac Amaru I, decapitado en el Cusco en 1572. Teniendo como epicentro la región del Cusco, para luego extenderse a otras regiones del Perú y de Bolivia, la mayor rebelión en América puso de manifiesto el nacimiento de un «nacionalismo inca» que fue alimentado por las lecturas que realizaba un selecto grupo de indios y mestizos cusqueños de los *Comentarios reales*¹⁰.

Si bien el movimiento arrancó exigiendo la supresión de gravámenes y la explotación en tributos que debían pagar los indí-

10 En «El movimiento nacional inca del siglo XVIII» (1954), John H. Rowe describe el efecto que tuvieron los *Comentarios reales* en los Andes. Otro texto fundamental para comprender este fenómeno es el libro *Nacimiento de una utopía* (1988) de Manuel Burga. En él, su autor muestra cómo a principios del siglo XVIII aparece una recreación del pasado incaico como alternativa al poder colonial.

genas, pronto intervino otro factor subjetivo: la recuperación de una historia que tenía en la restitución de la antigua soberanía un principio unificador de la población indígena. El pasado cobra vigencia, como lo muestra una carta de Juan Pablo Huamán Sullca, de la localidad de Crusero, a Túpac Amaru II¹¹. En ella le exhorta a que «tenga cuidado de los españoles», pues ellos ya habían matado un inca, Túpac Amaru I. Respecto a esos vínculos con el pasado, en particular la relación con las obras del Inca Garcilaso, el historiador Carlos Daniel Valcárcel recuerda que cuando Túpac Amaru II estuvo en Lima en 1778 participó en una logia de lectores del Inca Garcilaso que animaba su paisano Miguel Montiel, comerciante cusqueño que había estado en España, Francia e Inglaterra. Sobre este punto dice textualmente Valcárcel:

En los documentos sobre personas acusadas de haber participado en la rebelión, aparecen numerosas declaraciones de cusqueños que confiesan haberse reunido en Lima para conspirar. Todos declaran haber leído y comentado la obra del Inca Garcilaso Chimuoclo, lecturas iniciadas en el Cusco y renovadas por Túpac Amaru y sus amigos durante su permanencia en Lima con ocasión de los litigios judiciales que sostuvo ante la Real Audiencia en defensa de los indios mitayos de Tinta y de su legítima descendencia del último (1961, p. 56).

¿Quién es este personaje, comerciante próspero y viajero por Europa, con amplia estadía en Inglaterra, y que aparece brindando apoyo intelectual y económico a Túpac Amaru? Valcárcel presenta de este modo a Miguel Montiel:

[...] nació en el año 1757 en el pueblo de Oropesa (Quispicanchiss). Desde los 15 años comenzó a recorrer las provincias del sur, el Alto

11 Con fecha del 9 de diciembre de 1780.

Perú y pasó a Lima. Después viajó a España y «de allí a Londres donde permaneció cerca de cinco años y de allí pasó a Francia». En 1769 retornó a Cádiz y al año siguiente partió rumbo al Callao en el navío de un peninsular amigo suyo. Conoció a Túpac Amaru en Lima cuando este litigaba judicialmente, teniendo de inmediato un elevado concepto de su moralidad individual y su solvencia económica. Esta simpatía personal se acrecentó al descubrir la similitud de opiniones históricas que compartía con el cacique noble. Ambos admiraban la grandeza del Imperio Incaico, lamentaban la vida decadente del indio virreinal, creían en su reivindicación y seguían devotamente las opiniones de Garcilaso Chimuoclo en sus *Comentarios reales* (p. 56)¹².

La edición que se utilizaba para esas lecturas era precisamente la de González de Barcia, la publicada en Madrid en 1723. El ejemplar de esta edición, traído de Cádiz por Miguel Montiel, es el que se menciona en la autorización aduanal de los efectos personales de Túpac Amaru cuando regresa de Lima al Cusco en diciembre del 1777 (Real Aduana del Cusco, legajo 162, cuaderno 18). Además de vestidos, sombreros y especies se precisa «1 encomienda con libros», «1 astrolabio», «1 resma de papel» y «1 obra de Garcilaso»¹³.

En la ofensiva hispánica por apagar los últimos vestigios de la rebelión, es cuando se contempla con claridad la notable fuerza política que poseían los *Comentarios reales*. A inicios de 1782, las autoridades coloniales juzgaron todo lo que representaba el pasado incaico como una amenaza, pues era considerado como antiespa-

12 Hay un error de transcripción de la fecha, «1757». La fecha probable de nacimiento es 1737. Esta no se pudo comprobar en los archivos parroquiales de Oropesa. La información sobre las cartas intercambiadas entre Túpac Amaru y Montiel, las referencias a su participación en la rebelión y su muerte en la cárcel, en 1785, se encuentran reunidas en el tomo 3 de *Los procesos a Túpac Amaru y sus compañeros* (1981).

13 Véase: Archivo General de la Nación (2003). En la vitrina 2, junto a esta autorización, se muestra la edición de los *Comentarios* de 1723. En la vitrina 3 se muestra la Carta de pago de José Gabriel Túpac Amaru a favor de Miguel Surco Montiel, por la cantidad de 8262 pesos $4\frac{1}{2}$ reales. Este mismo documento se reproduce en la Lista del Patrimonio Documental de la Unesco.

ñol y anticolonial. Se trataba de erradicar todo vestigio del pasado incaico que aún subsistía. Así lo demuestra el siguiente pasaje del Decreto Real del 21 de abril de 1782:

- Por causa del rebelde [Túpac Amaru II], mándase que los naturales se deshagan o entreguen a sus corregidores cuantas vestiduras tuvieran, como igualmente las pinturas o retratos de sus incas los cuales se borrarán indefectiblemente como que no merecen la dignidad de estar pintados en tales sitios [...]

- Por causa del rebelde, mándase a los naturales que sigan los trajes que se les señalan las leyes; vistan de nuestras costumbres españolas y hablen la lengua castellana bajo las penas más rigurosas y justas contra los desobedientes (citado en Konetzke, 1962, pp. 482-484).

En este trabajo de erradicación del simbolismo inca, en 1782 las autoridades reales mandaron a confiscar todas las copias de los *Comentarios reales*. Las autoridades no solo retiraron todas las copias que estaban en circulación de la *Historia general*, a partir de las cuales los indígenas aprenden «muchas nociones perniciosas», sino que además, el rey anunció que los descendientes de los incas no tenían derecho a utilizar el título de «inca». Existen muchos documentos expuestos por funcionarios civiles y eclesiásticos; por ejemplo, el visitador José Antonio de Areche, el oidor Benito de la Mata Linares o el prelado criollo Juan Manuel de Moscoso y Peralta. Especialmente aleccionadoras son las afirmaciones de este último en cuanto al efecto que tuvo la lectura en los seguidores de Túpac Amaru:

Si los *Comentarios* de Garcilazo no hubieran sido toda la lectura e instrucción del Ynsurgente Josef hillrelupa Amaro; si sus continuas invectivas, y declamaciones contra los españoles, no se quiviese permitido dar tan fácilmente á la prensa, y en una palabra, si estas, y otras lecciones cte algunos Autores Regnicolas no hubieran tenido

la aceptación del Traydor en lo mucho que en ellas se vierte sobre la conquista no emprendería Tupa Amaro el arrojado detestable desu la incauta expresión de muchos imprudentes, y manejo de aquellos libros que devían quemarse alentaron aquel espíritu para la irrupción que experimenta el Reyno.

La obra del Inca tuvo también una gran influencia en quien fue gestor, promotor y agente secreto en favor de la independencia americana, Juan Pablo Viscardo y Guzmán. En la vida y obra de este joven jesuita podemos ver las vicisitudes y las estrategias de poder propias de la época.

Oriundo de la ciudad de Pampacolca en los altos del Perú cerca de Arequipa, Viscardo y Guzmán nació en 1748. Se inscribió como novicio en el Colegio Real de San Bernardo en el Cusco junto con su hermano mayor, José Anselmo. Muy probablemente fue durante su estancia en el colegio cusqueño que el joven Viscardo y Guzmán tuvo su primer acercamiento a los *Comentarios reales*, en la edición que circulaba en ese entonces, la de González de Barcia¹⁴.

Ellos habían hecho sus primeros votos cuando en 1767, cuando el rey de España Carlos III decretó una orden de expulsión contra los jesuitas asentados en tierras americanas. Solo contaba con 21 años cuando fue transportado a la fuerza, primero a España y poco después a Italia. Posteriormente, Viscardo y Guzmán buscará refugio en Inglaterra. Desde Europa, siguió con suma atención las noticias del levantamiento de Túpac Amaru, hecho que informa al cónsul inglés John Udny, con la esperanza de que el incipiente espíritu libertador reciba alguna ayuda por parte de la potencia anglosajona. Fue en Londres donde escribe uno de los documentos más influyentes de la independencia americana, la *Carta a los españoles americanos (Lettre aux espagnols américains)* (1792). El escrito del prócer era un llamado a los nacidos en estas tierras para liberarse

¹⁴ En el Cusco existían dos colegios de jesuitas, el de San Bernardo y el de San Francisco de Borja. En este último estudió Túpac Amaru.

del gobierno ilegítimo ejercido por los españoles. En la primera parte de esta obra, Viscardo y Guzmán describe y critica los más de 300 años de presencia europea en el Nuevo Mundo.

La influencia que tuvo los *Comentarios* en este autor se refleja en diversas partes del manuscrito original. Tanto entusiasmo le despertó el relato que Viscardo copió un extenso pasaje narrativo que abarcaba originalmente unas 65 líneas, o sea, más de dos páginas enteras de su propio manuscrito.

Fue la intervención de otro prócer de la independencia americana, el venezolano Francisco de Miranda, en la preparación del manuscrito de la *Lettre* lo que contuvo en cierta forma los ímpetus garcilasistas de Viscardo. Así, cuando la obra salió impresa, Miranda o algún colaborador había suprimido, muy acertadamente, unas 22 líneas de la cita excesivamente larga. Pero en el manuscrito de Viscardo no se hizo indicación alguna de que se contemplara tal omisión (Simmons, 1983, p. 88)¹⁵.

Uno de los pasajes más significativos de la descripción es una extensa cita de los *Comentarios reales*, en la cual el Inca Garcilaso narra el proceso seguido al inca Túpac Yupanqui por el régimen tiránico del virrey Francisco de Toledo en el siglo xvi. El jesuita peruano termina diciendo: «El despotismo que ella ejerce con nuestros tesoros, sobre las ruinas de la libertad española, podría recibir con nuestra independencia un golpe mortal, y la ambición debe prevenirlo con los mayores esfuerzos».

En resumen: era improbable que las obras del Inca Garcilaso atravesaran incólumes a los editores del Renacimiento y el Siglo de las Luces. Los largos años de separación de la publicación de la primera y la segunda parte de los *Comentarios* hicieron que la posteridad las recibiera como dos obras independientes. Y así se

15 En la página 12 del manuscrito, Miranda vuelve a escribir en el margen «note el carácter de l'ouevre [sic] de Garcilaso par Ulloa». La nota que no llegó a imprimirse pertenece al *Resumen histórico* publicado por Ulloa en 1748. Ahí expresa su admiración por el Inca Garcilaso como autoridad sobre los temas peruanos.

han seguido publicando hasta hoy y en todas las lenguas. Por otro lado, el cambio de nombre de la segunda parte a *Historia general del Perú* enrareció el claro mensaje del autor a sus lectores, y afectó significativamente su estrategia comunicacional. Eso se advierte en el tratamiento que la historiografía otorgó a este libro en el siglo XIX y XX. Se exige una Historia escrita por historiadores. En su tesis doctoral *La historia en el Perú*, el joven José de la Riva Agüero concluye que «la segunda parte de los *Comentarios* es bastante inferior a la primera en utilidad histórica, aunque no carece de alguna importancia y puede a trechos prestar servicios no despreciables. Cuando en ella Garcilaso habla de suyo es apasionado y a menudo incurre en inexactitudes, porque *habla de memoria* [...]» (1965, pp. 195-196) [énfasis del autor].

Oficio de intelectuales, interpretar la realidad De autores del relato fundacional a promotores del proyecto de vida nacional*

Hacer inteligible una realidad moviente que se configura como nación, considerando sus estructuras económicas, sociales, políticas y culturales, es una preocupación persistente en países marcados por períodos traumáticos como la implantación colonial. La producción de conocimientos es una práctica colectiva que cuenta con actores individuales y sociales, complementarios entre sí. Una teoría o una interpretación no es el resultado de una sola inteligencia, por más lúcida que esta sea, ni pretende ser perenne, sino que su formulación se inscribe en un proceso *solidario* —como lo calificaba Gaston Bachelard—, en el sentido que avanza por acumulación de saberes, en el que una idea, un concepto, ratifica o rectifica una hipótesis. La producción conceptual avanza, como veremos, tanto por acumulación como por rupturas epistemológicas. Por supuesto, la preocupación por asir una realidad histórica, geográfica y cultural como la peruana, de una urdimbre densa y antigua —que no es lineal en nada— es un enorme desafío que nace en las azarasas circunstancias en que se inicia la formación de la nación¹.

En medio de este caos, del colapso del orden incaico y de la confrontación violenta de la que nacería el nuevo orden colonial, surgieron mentes preclaras que se esforzaron por entender mediante

* Publicado en Sara Beatriz Guardia y Saúl Peña Kolenkautsky (eds.), *Mariátegui en el siglo XXI: textos críticos*, 2012, Lima, Minerva. El autor agradece a Julia Le Moal por su apoyo en la investigación, edición y lectura de este texto.

1 Véase: Montiel (2000).

el *logos* escrito o las imágenes lo que iba a ser esa entidad emergente llamada Perú. Así surgió, desde la primera hora de la Conquista, una preocupación prospectiva por esa realidad emergente.

Los enviados del virrey Toledo hicieron —a los veinte años de comenzada la Conquista— un informe sobre el Cusco, sobre los orejones y «el buen gobierno», cuando surgía la primera generación de peruanos mestizos. La primera pregunta que se hicieron fue sobre la nueva realidad. Como se sabe, los *Comentarios reales* del Inca Garcilaso de la Vega², no fueron comentarios sobre la realeza sino «comentarios de la realidad [social y política]» para refutar a los cronistas españoles que no hablaban quechua. Otro esfuerzo, con otro lenguaje, fue el de Guamán Poma de Ayala con la *Nueva corónica y buen gobierno*, quien se propuso objetivos semejantes: saber y dar a conocer cómo era la sociedad que surgía de los cambios y cómo servirse de las instituciones del pasado en el presente. Así, el Inca Garcilaso y Guamán Poma conformaron el primer discurso intelectual que avizoró la nación emergente, como mensaje «a los tiempos venideros, que es cuando más sirven las historias», decía Garcilaso.

América en el humanismo renacentista

El siglo XVIII produjo mucho y América tuvo, en el ámbito de la política y de las emergentes ciencias sociales, una capacidad de experimentación. Así, hay que reclamar para nuestra región una contribución inesperada para lo que se ha llamado el humanismo renacentista, y en general en el surgimiento de la modernidad que ese siglo ha producido³:

La primera prueba de esta contribución es el crucial debate que se dio en 1551 entre dos grandes figuras: fray Bartolomé de Las Casas —que se esfuerza por hacer legible los saberes de la América

2 Véase: Montiel (2010a).

3 Véase: Montiel (2010b).

lejana y desconocida— y el padre Juan Ginés de Sepúlveda —el mejor tratadista y filósofo político europeo de ese momento—, nada menos que sobre la condición humana o no del hombre originario de América. La tesis del padre Sepúlveda fue sacada en un *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios* que publicó en 1550 y que sirvió para legitimar la ocupación, por la vía militar, de los pueblos indígenas. Se confrontó con Las Casas, quien tuvo la astucia, los argumentos agustinianos y los conocimientos de esa ignota realidad para vencer a los de Sepúlveda. Detrás de las tesis de Las Casas se encontraba la Escuela de Salamanca —encabezada por Francisco de Vitoria— quien elaboró las primeras bases conceptuales de lo que serían el derecho natural, el derecho internacional y el derecho de gentes. Estos principios iban a servir luego en el siglo XVIII, o sea más de dos siglos después, para generar toda la teoría del derecho natural que sirvió para el proceso de independencia en las Américas y las ideas de libertad individual en la Revolución francesa.

Así, la victoria de Las Casas resultó de extrema importancia para la forja, en el tiempo, de una convivencia fraterna y cooperativa entre todos los hombres, iguales entre sí, aunque distintos en sus orígenes y culturas. Este fue el humanismo surgido en el siglo XVI, el mayor logro de la modernidad, que aportó la prueba decisiva para admitir la diversidad como algo inherente a la condición humana. América se encontró así inscrita en la formación del humanismo moderno.

Se puede también considerar el *boom* de libros de historia, de ciencias naturales, de geografía, publicados en el siglo XVI para ilustrar que América es fuente e inspiradora de las humanidades. Al respecto, es necesario referirse al libro del padre Ramón Pané, un cura de la Orden de San Jerónimo, que escribió en 1498 —seis años después de la Conquista— su *Relación acerca de las antigüedades de los indios*. Este documento, clave en la cultura occidental, se considera el primer estudio antropológico y etnológico de América. Fue reproducido por Bartolomé de Las Casas en su *Apologética his-*

toria sumaria, y tomado en cuenta por el hijo de Colón al publicar la *Historia del almirante don Cristóbal Colón*. Fue también utilizada por Pedro Mártir de Anglería, en sus famosas *Décadas del Nuevo Mundo*. Mártir de Anglería era un agregado de Italia en la corte de España que nunca había estado en América, pero les preguntaba a quienes desembarcaban y tomaba nota para escribir sus famosas *Décadas* que se tradujeron a todas las lenguas europeas y tuvieron mucho éxito.

A estas primeras piedras fundacionales habría que agregar los trabajos de Gonzalo Fernández de Oviedo sobre *Sumario de la natural historia de las Indias*, y del padre José de Acosta sobre *Historia natural y moral de las Indias*.

Estos viajeros, relatores y cronistas de esa época han conseguido y dado a leer una información que circuló muchísimo en Europa y que dio lugar a muchas traducciones y literatura. Generó un enorme impacto en la percepción que Europa tenía sobre el mundo, sobre la naturaleza y sobre el hombre.

La aparición de nuevas plantas y animales preocupó mucho a los científicos, quienes tuvieron que volver a escribir sus tratados tras la necesaria redefinición del reino animal y vegetal. Así, Boemus, quien consagró treinta años para escribir nueve tomos de una *Historia plantarum*, tuvo que rehacerla después de que se comenzaron a difundir nuevas plantas de América y murió en el intento. Los geógrafos que tenían acabados sus mapas tuvieron que rehacerlos todos, pues no tenían contemplado el continente de América. Todo obligó a revisar la visión que se tenía de la humanidad, de lo que era el mundo y generó una revolución en la cosmovisión que se tenía de la naturaleza humana, de los hombres, de la economía, etc. Surgía una nueva episteme.

Se puede decir que el hecho colonial no es ajeno a la expansión de las llamadas ciencias humanas, sobre todo en Europa. Todos estos viajes, misiones, avanzadas colonizadoras tuvieron repercusiones epistemológicas, proceso en el cual América tiene un rol rele-

vante. El «hecho americano» participó en esta génesis disciplinaria que constituyó eso que llamamos las *ciencias humanas*. Es probable que sin esos conocimientos y sin esa presencia americana no hubiera surgido la modernidad; el proceso histórico hubiese sido otro.

Una necesaria relectura del proceso de independencia

El movimiento de independencia de las Américas arrancó en 1776 con la Declaración de la Independencia de los Estados Unidos y la guerra de Independencia de 1780 a 1782, en el mismo período en que se producía una revolución separatista en el sur, liderada por Túpac Amaru.

En el caso de Perú, el Estado originario que, en el siglo XVI, estaba organizado desde el Cusco como epicentro del orden incaico, se desmembró y se desestructuró brutalmente con la Conquista, volviendo necesario responder a esa interpelación frontal que constituyó la desestructuración y la reestructuración de esa formación económico social.

Túpac Amaru, que en 1780 se levantó en Tungasuca, hizo la primera revolución, encabezando un levamiento moderno, después de haber tenido vínculos con los círculos intelectuales de Lima y haber anudado compromisos con comerciantes mestizos interesados en el desarrollo de las fuerzas productivas. Este levantamiento fue atrocemente reprimido, de acuerdo con los protocolos de la dinastía borbónica a la cual pertenecían los virreyes. El castigo, cuando se debeló la revolución, fue extremadamente violento, traumático. El rey decretó que había que desaparecer a todos los Túpac Amaru a quienes fueron aplicadas severas penas, e impuso una revolución contracultural contra todo el legado inca: se ordenó desaparecer los ritos y las fiestas «paganas», se prohibió la circulación de los *Comentarios reales* del Inca Garcilaso. De todo esto fue testigo un niño de once años, Fernandito Túpac Amaru, que fue

llevado a Madrid, donde le reconocieron su condición noble y lo educaron con esmero. Estaba interesado por lo que pasaba en París y siguió de cerca los acontecimientos de la Revolución francesa y el proceso de independencia.

Se hace necesario proceder a una reconstrucción histórica, pero no solamente a partir de los libros de la historiografía latinoamericana, escritos en gran parte por los patricios criollos y que la mayoría de veces tienen una visión sesgada. Una parte importante de la historia de la Independencia merece volver a ser replanteada a la luz de nuevas fuentes que están apareciendo en documentos provenientes de Inglaterra, Francia, España y Norteamérica: los papeles de los embajadores norteamericanos en París y Londres, tales como Benjamin Franklin, Thomas Jefferson, el gobernador Morris, John Adams, Rufus King.

Entre estos papeles están los informes de Juan Pablo Viscardo y Guzmán, el joven jesuita expulsado a Italia. Cuando se produjo el levantamiento de Túpac Amaru, se convirtió en agente, estrategia e informante de la corte inglesa sobre los alcances del movimiento túpacamarista. Entre 1781 y 1782, los ingleses ya disponían de un informe detallado de lo que había sido este levantamiento, con la visión estratégica y la experiencia que eran las de Viscardo y Guzmán. Era lo que ahora se podría llamar un «agente de inteligencia».

Lo que sale en claro de estos materiales es que los procesos de independencia de América del Sur y el de América del Norte forman parte de un mismo proceso de independencia continental, que arrancó muy temprano desde 1750 con levantamientos y proclamaciones. El levantamiento de Túpac Amaru se produjo el mismo año que dos otros levantamientos en el virreinato del Perú: en Lima y en el Cusco. Además, llama la atención que la guerra de Independencia de los Estados Unidos se diese en el mismo momento en que Túpac Amaru estaba luchando en el sur. La América hispana ayudó a la Revolución norteamericana con dinero y con hombres: 3000 caribeños y mexicanos lucharon bajo las ór-

denes de Washington, 32 millones de dólares se recolectaron para ayudarlos con armas y logística, la propia colonia española quería que los colonos norteamericanos se liberaran. Carlos III alentó que los criollos prósperos apoyaran con recursos y dinero. En 1780, Filadelfia era un villorrio al lado de Lima, pero se editaban muchos libros revolucionarios y fue donde se juntaron los expulsados de los virreinos de México y Perú con Thomas Paine, Thomas Jefferson, John Adams, George Washington.

En París aparece el Inca Garcilaso como figura de referencia gracias a la edición de los enciclopedistas (1744, conocida como edición *Jardin du Roi*), edición leída por Condorcet, Voltaire, Montesquieu. También hubo un círculo revolucionario que se hizo llamar «Pachacútec, el reformador del mundo», donde se encontraban los amigos de Jacques Pierre Brissot, el «americano» cabeza de los girondinos que fue decapitado en la Época del Terror. Él era hispanohablante; cercano a Francisco de Miranda, había estado en los Estados Unidos y conocía el tema de las colonias iberoamericanas.

Por todas partes, el planteamiento fue el siguiente: formación de naciones nuevas que querían dejar de ser colonias y libertad para los sujetos. Todavía no se hablaba de independencia sino de separación, de «separatismo»: la construcción del concepto epistémico de independencia, como categoría política y jurídica, tomó mucho tiempo, pero el meollo conceptual estaba ahí.

Fuimos los primeros en el mundo en ejercer el voto, en tener un presidente. La Revolución francesa con su «primera República» duró poco y acabó con el período del Terror y la guillotina. Hay que recuperar de ese siglo XVIII político el concepto de *independencia* y el concepto de *autodeterminación de los pueblos*, que no hubieran existido si no fuera por este movimiento de independencia americano.

En realidad, todo este pensamiento americano formó parte de un proceso mundial, ya que trataba de temas que se encontraban también en Europa en la misma época: libertad para los sujetos para echar abajo las monarquías. Vinculados a los conceptos de in-

dependencia surgieron conceptos como *derechos humanos, libertad de imprenta, derecho a la seguridad, separación de poderes*, etc.

El aporte de José Carlos Mariátegui

En el Perú, el Inca Garcilaso y Guamán Poma sentaron temprano las bases de una tradición interpretativa que luego seguirían Viscardo y Guzmán, Sánchez Carrión, Vidaurre, Unanue, González Prada, Valcárcel, Haya de la Torre, Belaúnde, los hermanos García Calderón, Porras Barrenechea y Jorge Basadre. Todos participaron en la construcción de las bases conceptuales para el surgimiento de grupos intelectuales consistentes, y es en este contexto que se explica el surgimiento de hombres como Mariátegui, herederos de los pensadores e intérpretes de la primera hora, que lograron avances fundacionales muy importantes.

En la construcción colectiva del conocimiento en las ciencias sociales y humanas, Mariátegui ha jugado un papel de primer orden, gracias a sus *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*⁴. Aportó una nueva visión de la realidad americana, suficiente para generar una ruptura epistemológica: los enfoques premariateguistas quedaron como «arcaicos», y al mismo tiempo se abrían las puertas para entrar en el posmariateguismo.

El primer avance que logró Mariátegui fue su método: él fue un marxista, pero no ortodoxo y escolástico, sino con una visión hermenéutica de la historia. Fue un hombre culto que aprendió italiano, francés y alemán para dotarse de conceptos que le permitiesen leer una realidad laberíntica y volverla accesible. Fue a su modo un científico social que leía, citaba sus fuentes, investigaba, daba cifras e interrogaba a los diferentes actores sociales: campesinos, obreros, estudiantes o científicos. Cuando se refirió al «pro-

4 Véase: Montiel (2009b).

blema de los indios» sostuvo que este «no es un problema moral ni religioso ni educativo, es el problema de la propiedad de la tierra». Con eso entró al centro del problema y se ocupó del gamonalismo, dio cifras y mostró la estructura agraria. Esta construcción cognoscitiva constituyó, sin duda, un salto cualitativo. Pero Mariátegui, como hermeneuta abierto, también incorporó la parte subjetiva y espiritual de la realidad a través del arte, de la literatura, de la religión, del psicoanálisis y de la estética. Esto se ve nítidamente en los 7 *ensayos*, que aborda el proceso de la economía peruana en los primeros tres ensayos, y luego en los otros cuatro el ámbito inmaterial, del cual la literatura ocupa una mayor parte (un tercio del libro).

Mariátegui entró a ese círculo de autores que convirtieron el género del ensayo en un género latinoamericano. Germán Arciniegas decía: «América es un ensayo»; con hombres como Arciniegas, están la prosa esmerada de Octavio Paz, de Uslar Pietri, de Alfonso Reyes, quien sostiene que «el ensayo es el centauro de los géneros, tiene de belleza y tiene de concepto, es subjetiva y es objetiva, hay lo propio y lo ajeno». Mariátegui se desmarcó de cierta prosa dispersa de los años 30, gracias a su elegancia, su exactitud, sus frases cortas y sus propuestas programáticas. Ensayistas como Carlos Fuentes, Eduardo Galeano, Ernesto Sábato y Mario Vargas Llosa han seguido esa tradición.

Mariátegui se inscribió en un ámbito mundial por su cultura, sus viajes, su amistad con Anatole France, su viaje a Italia, su conocimiento del resto de América Latina. *Amauta*, la revista que dirigió hasta su muerte, tenía corresponsales en México, en La Habana, en Buenos Aires; era una revista cosmopolita, de vanguardia. Mariátegui participó en una construcción cognoscitiva recurriendo tanto a los *actores* sociales como a los *autores*, por ejemplo, a González Prada para criticar la política centralista, a Luis E. Valcárcel y su *Tempestad en los Andes* para entender la estructura agraria, y a toda la literatura indigenista del Grupo Rojo del Cusco.

La obra de Mariátegui ha tenido un mayor impacto en el ámbito intelectual y menor en el ámbito político porque lleva una propuesta, un programa de cambios. En los años 60 y 70, Perú ha experimentado un notorio desarrollo del pensamiento social y filosófico, y se puede afirmar que hay una escuela de ciencias sociales en el país. Pero en contrapartida, desde el punto de vista político, de Estado, no ha habido una traducción significativa en la práctica. Hemos creado todo este cuerpo de ideas, sin embargo, en términos de acceso al poder e influencia en el Estado y el Gobierno, no ha habido grandes progresos. De modo que el programa de Mariátegui y de sus herederos en el trabajo de diagnóstico y propuesta nacionales sigue pendiente de realización.

Hay que reconocer que algunos planteamientos de Mariátegui ya caducaron o perdieron pertinencia. Ciertas opiniones sobre la raza y sobre los negros en el Perú están erradas. La negación de la presencia negra en los Andes se contradice cuando se encuentra que todas las notarías del Cusco, Huancavelica y Ayacucho registran que allí existieron poblaciones negras, y que junto con las indígenas se mezclaron mucho en noviazgos masivos, dejando herencias en la fusión de música, gastronomía, etc.

Es evidente que hay temas que no trató Mariátegui y que deben ser abordados hoy, pues se trata de mantener al día nuestra lectura de la realidad.

Los cambios generados por la globalización son una agenda para la generación actual, que incluye el tema de la biodiversidad y la gestión global de los recursos naturales —problema clave hoy en día—, pues Mariátegui no integró en los 7 *Ensayos* los dos tercios del territorio que constituye la Amazonía, con su vasta biodiversidad, sus culturas diversas, sus aguarunas y sus shipibos. Ese universo solo surgió a partir de los años 70 en el mapa mental de los peruanos gracias a los trabajos de las nuevas generaciones de antropólogos (Stefano Varese, Alberto Chirif, Roger Rumrill, entre otros).

Otro tema pendiente, de gran importancia hoy en día, es la movilización de las fuerzas creativas de la sociedad, de sus capacidades productivas. Hay una energía creadora de la sociedad civil, como las cooperativas, las innovaciones técnicas endógenas, las ferreterías populares, los «microempresarios tigres», la minka, etc.; pero el Estado está más preocupado en cómo contener a estas organizaciones, en lugar de promover la vida asociativa para movilizarlas a favor de las grandes tareas del desarrollo, sea en la educación, la salud o las tecnologías. Pese al Estado, estas fuerzas creativas han generado aportes en materia de producción de bienes económicos, artísticos, gastronómicos, estéticos, literarios, etc., que contribuyen a la construcción de la *interculturalidad peruana*, otro tema en el que Mariátegui no profundizó, pero en el que abrió un camino señero para las nuevas generaciones.

Esas son tareas pendientes que Mariátegui no tenía por qué haberlas pensado pues actuó en una época diferente. Por eso es preferible, cuando se trata de ponderar el aporte de un pensador, de hacerlo en términos de contribución cognoscitiva a la construcción del proyecto nacional, y no en términos de «vigencia» en el tiempo.

Gracias a Mariátegui y la herencia de los pensadores que lo precedieron se produjo un cambio cualitativo en el análisis de la realidad. En esta tradición se inscriben intelectuales contemporáneos que han proseguido este esfuerzo hermenéutico: Augusto Salazar Bondy, Gustavo Gutiérrez, Francisco Miró Quesada, José Matos Mar, Aníbal Quijano, David Sobrevilla, Sinesio López, Hugo Neira, Ricardo Melgar, Nelson Manrique, y una fecunda generación emergente de científicos sociales que despunta en la actualidad. Estos intelectuales forjaron, generación tras generación, una tradición de *pensamiento estratégico*, preocupada por elaborar exámenes de la realidad que les permitieran responder a los retos de su tiempo. Pusieron de este modo el Conocimiento al servicio de la Política —nótense las mayúsculas— como la contribución propia de los intelectuales a la construcción colectiva de la nación.

Los monumentos heredados del pasado por sí solos no fundan una nación. No habría nación peruana, como concepto cultural y político, sin un discurso de esta identidad colectiva, y un relato de su actuación histórica. Esta construcción fue y es obra de los intelectuales. Hay que reconocer esta contribución capital de los intelectuales —como categoría social— a la construcción del proyecto de vida nacional, y atribuirles un rol relevante en las funciones de Estado y de Gobierno. Por ahora esta categoría social, cuyo oficio es conocer y pensar el Perú, está excluida de las funciones de Estado⁵.

En *Gobernar es saber* (2009a) retomo algunos de los puntos tratados en la *lección inaugural* de la Universidad Católica. La amplitud y la gravedad del problema me llevaron a ampliar la investigación. De esta manera, me reuní con autoridades del Gobierno y personalidades políticas, e intervine en diversos foros académicos. Todo esto fue un gran caudal de información que intenté procesar con cuidado durante un año, para fundamentar una propuesta ciudadana destinada a crear un centro de alta formación, la Escuela Nacional de Gobierno (ENGO), donde se capacite a los futuros hombres de Estado en materia de gestión estratégica de recursos, con una visión creativa, preventiva y de largo plazo. Esta Escuela se propone formar hombres y mujeres adiestrados en el análisis de la realidad, la resolución de conflictos y sobre todo dotados de una capacidad operacional para ejecutar los grandes programas y políticas del Estado en el campo económico, social, tecnológico y cultural. Como una posibilidad para atajar la improvisación, las soluciones efímeras y la aparición de caudillos salvadores, pongo estas páginas en manos de ustedes, conciudadanos del Perú y de la Comunidad Andina, pues se trata de un desafío compartido por la región, que requiere superar su agitada política escenificada en las calles por una vida institucional estable.

5 Véase: Escribano (8 de agosto de 2008).

Emular a Mariátegui en el espíritu y no en la letra

Para enfrentar los desafíos de hoy, grato y útil sería adoptar la propia actitud de Mariátegui, quien dijo frente a González Prada cuando se trató de hacer su balance: «Hay que emular al maestro en el espíritu y no en la letra». El espíritu de José Carlos fue el de la creación, la vivacidad intelectual, el interés interdisciplinario, la dimensión internacional de su reflexión, y especialmente su marcada preocupación política por los asuntos principales de la nación. Ante los desafíos de su época, José Carlos supo ser innovador en sus métodos, enfoques y propuestas. Su cuidada escritura le permitió comunicar con claridad su pensamiento.

Que las nuevas generaciones, hoy, lean al Amauta con esmero, sin rigideces, en un diálogo crítico, creativo y de construcción de futuro, pues no se trata de un ejercicio recitativo. Nos toca emular su actitud creadora para brindar nuestras propias respuestas a los desafíos que nos acechan hoy en día, como el caso de la pobreza extrema, causa de exclusión y de rebajamiento de la condición humana, o el de los desastres naturales (siendo Guatemala el cuarto país con mayor vulnerabilidad ante desastres naturales en el mundo, y primero en América).

Jean Paul Sartre y Heidegger no nos van a poder ayudar mucho con esto, pero sí a lo mejor un pensador como Ilya Prigogine, que ha trabajado el tema de la teoría del caos y trató de explicar el tema de los fenómenos atmosféricos; o Edgar Morin para incorporar la complejidad de la dimensión holística para comprender el mundo global y fenómenos como el recalentamiento climático.

En estos tiempos cruciales, de reordenamiento del mundo global, se requiere precisamente privilegiar un *pensamiento estratégico* para poder responder a los retos de la globalización, adaptarse a los procesos que estamos viviendo —especialmente de los años 80 hasta ahora— en los cuales los paradigmas teóricos y las certidumbres se han desmoronado, los muros disciplinarios se han caído y

nuevas visiones aparecen. Desde los 80 y 90 había esta sensación. Surge la teoría del caos, las teorías políticas se caen, nuevas teorías científicas emergen. Ahora China está plenamente presente en el mundo, con sus cinco mil años de antigüedad, su Confucio, su Mencio, su Lao-Tsé, su Sun Tzu. Y también está la India que tiene una tradición intelectual y civilizatoria muy importante. Vemos que la episteme occidental hegemónica se desploma, y las nuevas teorías comienzan a hablar entonces de una *epistemología no hegemónica*, abierta a las otras tradiciones del conocimiento.

Vivimos en un tiempo para inventar y reinterpretar. Todo lo que era seguro ya no lo es.

Necesitamos librarnos de ese pensamiento anémico de propuestas, de espaldas a las prioridades del país y con poca capacidad innovadora, para poder hacer frente al inmovilismo y la rutina empobrecedores reinantes, y estar en condiciones de compartir con los movimientos sociales alternativas estratégicas que respondan a los intereses populares y nacionales en riesgo actualmente⁶. Tenemos que dialogar con las diferentes tradiciones, recuperar aquellas que hemos denostado por razones positivistas, o por prejuicios o por intereses. Estamos en este nuevo proceso, con otros horizontes intelectivos, con nuevas visiones.

Al respecto, vale la pena anotar que en ciertas prácticas intelectuales de hoy se resiente la ausencia de una visión estratégica en los temas que se abordan: muchos estudios de microrealidades que no se inscriben en una visión de conjunto; abundan diagnósticos de los problemas sociales que no aportan las propuestas remediadoras, como si estuviéramos vetados para la inventiva social y política.

Entre estas disciplinas intelectuales, probablemente la filosofía al uso sea una de las más afectadas. La pregunta sería: ¿es la filosofía existente capaz de responder a las interrogantes de hoy? En muchos aspectos parece que la respuesta será negativa porque la

6 Véase: Montiel (2009a).

filosofía que practicamos viene de una vieja tradición helénica que en los últimos dos siglos se profesionalizó, se volvió escuela, cátedra, autoridad y autoritarismo: se jerarquizó. Dejó de preguntarse y se conformó con repetir. Esta tradición fue profesionalizada en Alemania, Francia, Inglaterra; abandonó en el camino la creatividad, las interrogaciones, la exploración y alentó la conformidad con la episteme predominante.

La filosofía tiene una tradición de trabajo antinómico: de lo bueno y lo malo, lo positivo y lo negativo, lo material y lo espiritual, lo físico y lo metafísico, etc. Hay una dialéctica implícita, está habituada a la oposición: ese es su método. Ahora muchas cosas escapan a esa tradición; esta mirada tiene límite. En adelante se busca no el conflicto sino la armonía, no acuerdos ganador-vencedor sino ganador-ganador.

En las ciencias de la vida también está pasando eso, hay teorías que ya no corren. Estas visiones están siendo superadas por otras. Por ejemplo, la medicina ha debido tomar en cuenta los nuevos procedimientos naturales, holísticos, alternativos, interculturales, etc.

Así, la primera interrogación para la nueva generación frente a estos cambios mundiales es saber cómo es que la filosofía va a mutar.

También necesitamos interesarnos por cómo aterrizamos todo esto en América. Nosotros, del siglo XVIII a nuestros días, tenemos una tradición en materia de creatividad política, pero no le damos la debida valoración.

En contraste vemos que en la región se están dando procesos sociales innovadores y alternativos, de gran interés para los pueblos. El paradigma de Mariátegui sobre la «creación heroica» se está produciendo en otras partes: ya tenemos la presencia étnica con un presidente aymara en Bolivia, Evo Morales, con un programa de refundación de la República sobre bases interculturales. El reconocimiento de la diversidad de género en política, con dos mujeres en el Estado. Cambios estructurales por la vía democrática al aprobarse constituciones donde está presente la imaginación reformadora. Se están forjando vías propias, proyectos endógenos, modelos alternativos; es

decir, en la región hay creatividad política y social. Estos cambios por la vía democrática son una novedad política para el mundo.

Las nuevas generaciones tendrían que estudiar estos fenómenos que son propios de la región. ¿Cómo ante nuestros ojos emerge una nueva potencia mundial como Brasil que ya está en el grupo de los diez? Existe una preocupación por responder a las realidades latinoamericanas, ser creativos en el plano de la política, de la tecnología, del saber y generar propuestas políticas.

Ahora bien, existe una realidad que salta a la vista: los intelectuales contemporáneos herederos de la tradición del Inca Garcilaso, de Guamán Poma, de González Prada, de Mariátegui o de Salazar Bondy; los hermeneutas de hoy, no están y nunca han estado en el poder, están increíblemente marginados del ejercicio de la decisiones del Estado. Hay una verdadera fractura entre el saber y la política, entre el conocimiento y las decisiones, y ahí hay un *impasse* sobre el que es necesario reflexionar y actuar.

Debemos forjar los puentes entre el conocimiento y el ejercicio de la política. El personal político del Gobierno no cuenta con visiones estratégicas, prospectivas, hermenéuticas. No están a tono con la necesidad de innovación, reforma; hay poca creatividad política, social y tecnológica. Es impresionante esta situación en una era global, camino a la sociedad y la economía del conocimiento.

¿Cómo no se pudo instituir una clase dirigente en el país? Hay más clase dominante que dirigente, partidos políticos débiles, líderes de opinión alquilados, un paisaje mediático que des-educar y embrutece, universidades que no intervienen en los planes nacionales, sin planes para la participación organizada de la sociedad civil. Hay allí un desafío. Todo el esfuerzo plural de construcción de un *relato de la nación*, forjado generación tras generación, ha servido muy poco para avanzar.

Esto invita a un cambio de estrategia: luchar ahora por la intervención activa de los propios intelectuales —como categoría social en sentido amplio— en los asuntos de Estado y de Gobierno.

III
África en nuestra América

África en el Perú, de la Conquista a la construcción nacional*

Cuando se habla de los negros en Perú sale a flote el lugar común de identificar su preferencia por tal o cual poeta o cantante negro, aquel futbolista, aquella cocinera magnífica, por el salero de los ritmos que llaman «negroides», la sabrosura de sus platos o el ingenio para la chanza y los chistes. Es cierto que hay notables personalidades negras en los ámbitos de la música, la danza, la literatura o el deporte, pero esto no denota la magnitud raigal de la presencia negra en Perú pues, como trataremos de mostrar en las páginas que siguen, en la accidentada travesía de nuestra historia, los negros pasaron de «auxiliares» de la conquista a formar parte de la sustancia identitaria de Perú. En el laberíntico proceso de mestizaje que dura ya cerca de medio milenio, los negros racialmente se difuminaron poco a poco (a veces por oleadas, como en el siglo xvii, con el connubio masivo de indias y negros para evitar el pago de tributo de sus descendientes); hoy forman parte del capital genético del hombre peruano e integran el acervo cultural de Perú, no como una sumatoria sino como un patrimonio que ha alcanzado sus propios perfiles.

Por definición, la configuración de la nación no es un proceso excluyente sino integrador. La unidad y la identidad se hacen con lo diverso y lo afín. Si bien es cierto que el mundo andino tiene

* Publicado en Luz María Martínez Montiel (coord.), *Presencia africana en Sudamérica*, 1995, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, pp. 213-275, con el título «Negros en el Perú. De la conquista a la identidad nacional».

un peso relevante en la personalidad nacional, ello no excluye la influencia de otras culturas. El componente negro está enraizado en el proceso histórico de Perú. Es, desde este punto de vista, que se tiene que evaluar la influencia de los negros, en particular desde la historia económica, pues ellos vinieron como esclavos para las faenas en las minas, haciendas, trapiches y obrajes. En esta exacción de su fuerza de trabajo se encontraron, prácticamente, en la misma condición que el indio. Esta fue la realidad social de la Colonia, y por compartir esta condición de oprimidos es que constituyen la base social embrionaria de la nación.

Esta deuda histórica no ha sido honrada. Y de eso se trata. Necesitamos liberar al negro que todos llevamos dentro.

Los negros en la Conquista

Nuestra América no ha tomado conciencia de la gravedad del continente africano en la génesis cultural y racial de América Latina. Esta parte de la historia le resulta extraña y casi reniega de ella mentalmente, como latencia de una vergüenza étnica originada en la Conquista.

Mucho antes de Colón, los musulmanes, al finalizar el primer milenio, habían hecho de algunas zonas de África —Senegal, Mauritania, Níger— un coto de caza de hombres destinados a trabajar como esclavos en las metrópolis del mundo árabe. Pero es con Portugal que, desde mediados del siglo xv, se inicia la marcha hacia el sur, conquistando las huestes de Enrique el Navegante las costas de África camino a las «islas de las Especias», buscando nuevas rutas al comercio con la India; por lo que se incrementa enormemente el tráfico de esclavos.

Con la conquista del vasto territorio de América (las Indias Occidentales), desde 1493, la captura de negros se vuelve cotidiana y masiva en África, pues lo que requería la empresa colonial para tener éxito era mano de obra. Necesitaba cuantiosa fuerza de tra-

bajo para las rudas y pocas santas faenas de la conquista. El uso de la mecánica era incipiente y el maquinismo inexistente, un tópico de soñadores, de modo que la palanca que movía el engranaje de la conquista era la fuerza humana.

La población autóctona del Caribe y las Antillas sucumbe al exterminio y, en 1501, se inicia la trata intensiva de esclavos hacía el Nuevo Mundo. El rey Fernando el Católico de España reconoce la necesidad de traer esclavos negros para el trabajo en las minas y las plantaciones, pues se estima que un negro puede desempeñar el trabajo de cuatro nativos, ya que estos están habituados al trabajo suave. En 1512, desembarcan en Cuba 20 mil esclavos traídos vía España y Portugal, aunque luego se decreta que deben ser transportados directamente desde África.

Dos ducados se pagaban de impuesto por la venta de un esclavo. En 1514, en la isla La Española, el número de esclavos rebasaba el de los europeos. Los conquistadores españoles en América eran miles; los esclavos, poco a poco, fueron sumando millones. En las colonias del Caribe, el comercio legal de esclavos se establece el 12 de febrero de 1528, cuando el rey Fernando concede la primera licencia denominada «asiento» a los banqueros y traficantes alemanes Henry Ehinger y Jérôme Sayley, para que introduzcan masivamente esclavos en sus posesiones en América. Con ellos se pacificaría el reino de México y se conquistaría el Imperio de los incas.

¿Cuántos negros fueron arrancados de sus tierras para cumplir la misión colonizadora? Se calcula que en las primeras décadas del siglo XVI trajeron a América entre 15 y 20 millones de africanos, lo que significa, según estudios de la africanista mexicana Luz María Martínez Montiel (1982), que para hacer llegar a América tal cantidad se ha tenido que sacrificar a 50 millones de africanos, entre los muertos en las cacerías de los traficantes, en el viaje del interior del continente a los puertos de embarque, en los campos de concentración en las costas africanas y los que morían en las travesías.

Infame matanza y brutal despoamiento, causa de subdesarrollo del que África no se repone todavía.

Cuando los cronistas de época hablan de *diezmar* una población, por epidemia o invasión, no hay ánimo metafórico: sobrevive uno de cada diez. Situación semejante a la de los negros ocurrió con la población indígena. Según los estudios demográficos de la Escuela de Berkeley, la población autóctona de México quedó reducida de 25 200 000, en 1519, a 1 075 000, en 1605. En Perú, de 6 000 000, en 1532, quedaron 1 090 000, en 1628. Despoamiento cruel, no necesariamente por muerte bélica sino por trabajos forzados en minas y haciendas, hambre y epidemias (Colombes, 1989).

Por esta disminución de la población indígena, que se llenó precisamente con la fuerza de trabajo masivo de los negros esclavos, es que la presencia de 20 millones de africanos resulta enorme en la configuración social, racial y cultural de nuestro continente. En algunas capitales de virreinos, como Lima, la población negra era mayor que la indígena y española. Y en Cuba, República Dominicana, Jamaica, Haití, Puerto Rico y Brasil, entre otros, prácticamente la repoblación de esos territorios fue obra de gente de origen africano. De modo que no hay una mera «influencia» de África en América, sino que constituye un componente relevante de identidad nacional y americana. La presencia de la raza negra en la «composición genética» —para hablar en términos de Gonzalo Aguirre Beltrán— del hombre americano es innegable; otro problema es que no hayamos tomado conciencia de ella, lo que es síntoma de un yo colectivo dominado, avergonzado de sus raíces, por una ilusa «limpieza de sangre».

Los negros actuaron como «esclavos conquistadores», esclavos reales, esclavos domésticos, esclavas sexualmente explotadas, esclavos de las minas, las haciendas, las plantaciones, las pesquerías y los obrajes. En la construcción del orden colonial fueron tan explotados como los indígenas, aunque estos los veían como defensores

del orden peninsular. La dominación compartida y la riqueza de la cohabitación social hizo que unos y otros se encontraran en las luchas precursoras y en las de independencia. El negro Oblitas fue el lugarteniente de Túpac Amaru II, quien estaba casado con la *zamba* Micaela Bastidas. En su edicto de 1780, el cacique de Surimana decretó la libertad de los negros esclavos (nueve años antes de la Revolución francesa), y en las luchas de la Independencia de Perú, negros libertos, cimarrones y bandoleros se sumaron a las tropas patrióticas. Pero no es solo por estos hechos puntuales que debemos apreciar la presencia negra en Perú, sino porque se trata de liberarnos liberando al negro que todos llevamos dentro.

Negros en la colonización peruana

En la conquista de Perú participó un tropel de gente, que incluía indios e indias de Nicaragua, esclavas moriscas, negros «criollos» (nacidos en la península o el Caribe), así como negros recién llegados de África (bozales), cuya suma era muy superior a la de los propios españoles. Como sirvientes y auxiliares obligados a todos los trajines, los negros participaron prácticamente en todas las expediciones de descubrimiento, conquista y pacificación.

Capturado el inca Atahualpa en Cajamarca, en 1533, Francisco Pizarro envía al Cusco una cuadrilla de avanzada para informarse de la magnificencia de la capital del imperio. Uno era negro, los otros, marineros andaluces, y un tercero, escribano vasco. La entrada simbólica de un africano al Cusco en la primera hora de la conquista no se produjo, pues el negro regresó solo desde Jauja, como responsable de una caravana de indígenas cargados de metales preciosos. Señala James Lockhart (1982), en su documentado estudio sobre la formación de la sociedad hispanoperuana entre 1532 y 1560:

En el período anterior a la captura del inca, los negros no eran numerosos, puesto que no se disponía de dinero para comprarlos, pero después de la repartición del botín de Cajamarca, los negros entraron a raudales al país. Se hallaban en la costa, en la sierra, en Chile, en todas las expediciones subsecuentes enviadas a las áreas periféricas (p. 218).

¿Cuántos vinieron realmente? Es difícil entrar en precisiones, pues muchos llegaban a través del istmo de Panamá, otros eran de la primera generación de esclavos nacidos en el Caribe y las Antillas, algunos desembarcaban por el Callao, y décadas después se legalizó la entrada de esclavos por Río de la Plata para el trabajo en las minas del Alto y Bajo Perú.

Hay pruebas notariales de cuando se organizaban las expediciones a nuevos territorios: la preparación del apoyo logístico consistía en la compra de alimentos, armas, caballos y negros. Los africanos no solo eran hábiles en el trabajo doméstico y artesanal, sino también en las luchas militares. Una banda de negros era capaz de asolar todo un valle y, por eso mismo, fueron el blanco (el «negro» sería más exacto) del encono de las fuerzas indígenas, que preferían matar negros que auxiliares indígenas nicaragüenses.

Para destacarse en las acciones militares, el conquistador rebelde Francisco Hernández organizó, en 1554, una compañía de 300 a 400 esclavos negros con la promesa de otorgarles libertad si luchaban de su lado en la (primera) guerra civil. La aventura acabó mal y la promesa quedó incumplida. En esos años había ya un número significativo de negros, muy considerable, si se compara proporcionalmente con los tres otros grupos étnicos exógenos. Lo que sí se puede saber a ciencia cierta, es el origen de los negros llegados a Perú. Gracias a los protocolos notariales del lapso 1548 a 1560, se sabe que en esos años hubo una transacción formal de compra-venta de 256 esclavos, de los cuales 162 venían de Cabo Verde, Alta Guinea y Senegal; 23 eran de Terranova y Santo Tomé (África

occidental); 22 provenían del Congo, Mozambique y Angola; y 49 eran considerados criollos, por ser esclavos nacidos en España, Portugal y las Indias Occidentales (véase Cuadro 1).

CUADRO 1
ORIGEN DE LOS NEGROS QUE ARRIBARON A PERÚ ENTRE 1548-1560
(INDICIOS APROXIMADOS)

Cabo Verde	Jelof (Wolof)	45
	Biafara (Biafada, Biafar)	40
	Bran (Bram)	23
	Berbesí (Serer)	18
	Mandinga («Malinke», Gambia)	15
	Bañol («Banyun»)	8
	Cazanga (Kassanga)	4
	Fula	1
	Zape (Sierra Leona)	8
	Total	162
África occidental	Terranova	20
	Santo Tomé	3
	Total	23
África del Sur	Manicongo (Congo)	13
	Mozambique	5
	Enchico (Anzico)	2
	Anbo (Ambo)	1
	Angola (Ndongo)	1
	Total	22
Otros	España, Portugal, Indias Orientales y Occidentales («criollos»)	49
Total general		256

Fuente: Lockhart (1982).

Durante las primeras décadas de la conquista de Perú, puede decirse que estas proporciones se mantuvieron, pero cambiaron sustancialmente al iniciarse el siglo XVII, cuando se legalizó el trá-

fico de esclavos hacia las colonias subecuatoriales; venían por Río de la Plata para reemplazar a la diezmada población indígena en las faenas de la explotación de minas, el trabajo en las haciendas de cultivos intensivos y los obrajes. Esta nueva migración africana provino de Angola, Mozambique y, especialmente, de Zambia, razón por la que a los hijos de estos («esclavos de vientre») se les conoció popularmente como *zambos*. Este apelativo se hizo extensivo, un siglo después, para los hijos nacidos de negro con india.

Entre 1556 y 1557, aparece en los registros el comercio de la primera generación de esclavos negros nacidos en Perú. Se venden 19 esclavos «criollos», muchachas y muchachos; las primeras destinadas al trabajo doméstico y los segundos para trabajos artesanales como la construcción. Tener negros era un signo exterior de riqueza y ostentación.

En la implantación del orden colonial, el trabajo forzado de negros e indígenas fue esencial. La diferencia entre ambos era mínima, diríamos que solo «de forma». Unos como esclavos y los otros ofreciendo su «servicio personal», eran víctimas de la exacción de su fuerza de trabajo. El llamado «servicio personal de los indios» era retribuido, aunque de modo tan escamoteado que no se le puede llamar salario. Hay, al respecto, una polémica interpretativa. Es cierto que existía una diferencia en el estatuto jurídico: los negros eran «invisibles» para la ley (no existían como personas «de derecho») y los indígenas estaban supuestamente protegidos por el rey y súbditos de la Corona; había varias ordenanzas que así lo indicaban, estas se acataban pero no se cumplían. De modo que la explotación de la mano de obra colocaba en situaciones semejantes a ambos grupos.

¿Quiénes poseían esclavos? Casi todos los encomenderos y artesanos prósperos eran dueños de varios esclavos, pero no eran privativos de estos y ni siquiera de los grandes capitanes. Abogados, escribanos, curas, comerciantes, artesanos de variados oficios, pequeños agricultores, monjas, funcionarios, etc., aparecen como

sus compradores. Casi siempre trabajaban directamente para el propietario, pero existía la práctica de alquilar negros, especialmente a los que tenían habilidad para un oficio.

Los negros artesanos eran los mejor considerados, apreciados por su destreza en algunas ocupaciones (alarifes, herreros, carpinteros, maestros de obra, etc.) y muy solicitados para algunos trabajos esmerados. Fueron los primeros en comprar su libertad, instalar talleres, e incluso se registran casos en que compraron sus propios esclavos.

Los negros no calificados se destinaban al trabajo en los socavones de las minas, particularmente en la minería del oro. Además del trabajo de servidumbre en las ciudades, la agricultura en pequeña escala era otra de las principales áreas de sus labores. El trabajo pesado en la construcción de casas, iglesias o edificios públicos era otra actividad que requería mucha mano de obra africana.

A pesar de que existían posibilidades para ello, los negros no huían, pues no tenían dónde refugiarse; entre los indios eran considerados intrusos. Está establecido que en 1545 se produjo una revuelta de aproximadamente 200 negros renegados, la primera en Perú, que organizaron una suerte de reino embrionario al norte de Lima, en una zona pantanosa de los cañaverales de Huaura. Semejantes intentos se repetirán a lo largo de la Colonia e, incluso, durante la República. Estos asentamientos o «reinos», serán conocidos como palenques.

Estadísticas de la esclavitud

Los negros formaban parte del paisaje social peruano, urbano o rural. No había nada de extraño en que una monja se paseara por las calles de Lima con una negrita atrás, llevándole su canasta, y que esta le hiciera las labores domésticas en el convento. Tampoco que un conocido escribano caminara con una negra garbosa, siempre

detrás de él, registrada como «criada», aunque todo el mundo sabía que era su conviviente. Militares y funcionarios de la administración virreinal salían a pasear y a misa, acompañados de sus negros esclavos: unos llevaban la sombrilla, otros abanicaban a los amos. Los dominicos, agustinos y jesuitas utilizaron muchos africanos para el trabajo en sus haciendas, reputadas por su prosperidad y también por el rigor empleado con los trabajadores.

En estas y otras tareas menos amables se utilizaba la mano de obra negra. El trabajo en las minas era temido por su inclemencia, pues quien entraba en la «boca del infierno» no tenía certeza de salir vivo. En la mentalidad de la época no existía cargo alguno de conciencia por el trabajo forzado y el cautiverio de los hombres. La polémica de los humanistas, como el padre Las Casas o José de Acosta, había quedado olvidada y, en pleno siglo XVII, la esclavitud era una práctica corriente; de modo que bien podían los amos golpearse el pecho en los cultos de Semana Santa, haciéndose abanicar por una esclava.

¿Qué proporciones tenía esta práctica en la Colonia? ¿Cuántos esclavos llegaron y se reprodujeron en Perú? En las primeras décadas de instauración de la Colonia, se estima que en la costa había igual número de negros y españoles. Según los primeros censos levantados en 1570, se calculó que en esos años los negros habían sobrepasado a los españoles (Céspedes del Castillo, 1957). Aquí es donde se inicia la presencia raigal de los negros en Perú.

Salvo en Lima, en las otras ciudades no había registro notarial, por lo que se dificulta el rastreo del comercio de esclavos, pero está registrado que casi todos los encomenderos y artesanos tenían aproximadamente entre cinco o veinte, así como los funcionarios y comerciantes de la ciudad eran dueños de dos o tres. Ya con el censo que ordena el virrey Montecarlo, en 1614, se obtienen cifras precisas: en Lima se contabilizan más de 10 000 negros (mayormente en calidad de esclavos), número que supera cinco veces la

cantidad de indios que entonces vivían en la capital (Harth-Terré, 1971). Lima tenía entonces cerca de 26 000 habitantes.

Desde esta época, ya se advierte la fuerte impregnación que tendrá la cultura negra en Lima, pues más de la mitad de los habitantes eran de origen africano. Esta presencia no era exclusiva de Lima, puesto que los negros son muy requeridos para las faenas agrícolas en la sierra y en las minas. Se consigna el caso de la expedición de una real provisión en 1590, que dispone la compra de un centenar de negros para reemplazar a los indios mitayos (en «servicio obligatorio»), para que ejecuten la reparación y conservación del puente colgante sobre el río Apurímac, un trabajo faraónico que no podía cubrirse con los indios de la zona.

En el siglo XVIII, siglo del florecimiento del proyecto colonial e inicio de su decadencia, se introducen en América siete millones de esclavos africanos (Reyes Flores, 1988). Es el período en que las estructuras virreinales están lubricadas y este ingreso masivo de mano de obra se ubica en la agricultura, ganadería, minería, obras y servicios artesanales. En el caso del Perú, esta fuerza de trabajo se emplaza de preferencia en la costa, particularmente Lima y provincias cercanas al sur y al norte.

En sus anotaciones de viaje, el francés Frezier, de paso por Lima en 1713, señala que

El número de familias de Lima puede subir hasta ocho o nueve blancos; el resto, no es sino de mestizos mulatos, negros y algunos indios, lo que hace, poco más o menos, un total de veinticinco a veintiocho mil almas, comprendidos los clérigos y los religiosos, que ocupan, por lo menos, una cuarta parte de la ciudad (1959, p. 13).

Descifremos la frase de Frezier: se trata de 9000 individuos (no familias) considerados blancos; el resto, 19 000 es de mestizos mulatos (es decir, mulatos, zambos, pardos libres y cuarterones, probablemente libres en su mayoría), negros (propiamente esclavos), y

«algunos indios» (unos 4000, pues el servicio personal impedía el libre tránsito de una zona a otra). En síntesis, de las 28 000 almas habitantes en Lima, 15 000 eran negros o de origen negro. Una vez más se reitera en estas cifras la presencia raigal del negro en Lima, por lo que desde entonces constituye un componente de la identidad limeña y, por extensión, peruana, pues estas nuevas generaciones de negros en su mayoría nacieron en Perú: eran criollos. Este apelativo, desde esos años, se utiliza para referirse a los modales del limeño amulatado.

El censo colonial de 1793 afirma la existencia de 40 337 esclavos (y cerca de 45 000 pardos libres), de los cuales 29 763 están en la Intendencia de Lima (capital y zonas aledañas), o sea el 73.7% total de esclavos peruanos. De los 45 000 pardos, 17 964 viven en la propia Intendencia (Huertas, 1988, p. 19). Este censo nos da, como total de la población peruana, 1 180 669 individuos: 85 000 de origen negro, 135 000 considerados españoles y el resto mayoritario es de indios mestizos (véase Cuadro 2).

CUADRO 2
CENSO COLONIAL DE 1793

Intendencia	Españoles	Indios	Mestizos	Pardos	Esclavos	Total
Lima	22 370	69 013	13 477	17 964	29 263	154 944
Arequipa	39 357	74 015	17 797	7003	5258	145 207
Trujillo	19 098	152 827	76 949	13 757	4725	268 147
Cusco	31 828	163 465	23 104	993	284	220 742
Huamanga	5378	78 955	29 621	943	30	115 230
Huancavelica	2431	55 808	4537		41	62 916
Tarma	15 939	117 411	78 682	844	236	213 483
Total					40 337	1 180 669

Fuente: Huertas (1988).

Gregorio de Cangas, en su *Descripción en diálogo de la ciudad de Lima entre un peruano práctico y un bisoño chapetón*, señala que en 1770 «los habitantes ascienden a cien mil personas de comunión»

(excluyendo adolescentes, niños y criaturas), lo que hace un número elevado, pues en toda la Intendencia de Lima hay 154 944, y esta zona incluye ciudades medianas como Jauja, Tarma, Pisco, Ica, Huacho, etc. Por ello, parece probable que llegue al año de la independencia nacional, 1821, con alrededor de 60 000 habitantes, como apunta Alberto Flores Galindo (1982, p. 107).

En el lapso de 1800 a 1820, Lima, siguiendo la tendencia histórica, continúa siendo una ciudad densamente poblada de negros, zambos, mulatos, pardos libres. Estimaciones de Alejandro Reyes Flores (1988) aseveran que el porcentaje de esclavos en Lima oscila entre 18 y 22% de la población. En otras ciudades rurales como Cañete, el porcentaje se eleva al 70%, siendo la mayoría de las faenas en las haciendas cañeras (p. 45).

En su estudio sobre las plantaciones azucareras, Pablo Macera señala la existencia de 41 228 esclavos en 1821 (1975, p. 25). Si convenimos que en el año de la independencia había en Lima una población de 60 000 habitantes, de los cuales del 18 al 22% eran esclavos, estos sumarían cerca de 14 000 en esta ciudad. ¿Fue antiesclavista la gesta de la independencia? ¿A quiénes y cuántos se liberó?

Hubo, ciertamente, una prédica antiesclavista alentada por los sectores liberales, que la consideraba un oprobio para la condición humana, pero las decisiones fueron muy atenuadas por la presión beligerante de grupos de terratenientes que tenían presencia en el Congreso. Se decreta la libertad de los «esclavos de vientre», es decir, que solo aquellos nacidos después del 28 de julio de 1821 serían libres. Pero, por otra parte, se establece que los libertos servirán a sus amos hasta alcanzar los 25 años y solo después de esa edad serán totalmente libres. Es con el mariscal Ramón Castilla, en 1855, que se decreta la libertad definitiva de los negros.

El 4% de la población total —estimada en alrededor de un millón—, o sea 41 228 habitantes, son esclavos, de acuerdo con lo publicado en el diario oficial *El Peruano* del 23 de diciembre de

1826; porcentaje significativo, por lo que la esclavitud no puede ser considerada fenómeno marginal. Entre 1800 y 1840 los negros se subdividen en castas, que cuentan con mecanismos de compadrazgos, mutuales y cofradías; se identifican las castas de las regiones africanas de Angola, Banguela, Carabalí, Congo, Chala, Guinea, Mangubí, Mina, Mondongo, Mozambique y Terranova.

En su análisis sobre las minorías étnicas en Perú, Luis Millones (1973) destaca que, en el censo de 1876, los negros suman solamente el 1.95% de la población total; mientras que hay una gran mayoría de raza india (57.60%) y, en mayor proporción, de blancos y mestizos (38.55%).

En el censo de 1940 la población considerada negra llega solo al 0.47%; la raza blanca y mestiza se eleva al 52.89% y los considerados indígenas bajan al 45.86%.

La realidad que emerge de modo contundente es el mestizaje como tendencia etnodemográfica troncal, debido al proceso de fusión de las razas blanca e india, proceso que incluye también a los negros que se han ido desdibujando a lo largo de cinco siglos, pero que forman parte del capital genético del hombre peruano contemporáneo. No puede medirse la presencia negra en Perú con el magro 0.47% con que aparece en el censo de 1940 (incluso desapareciendo como categoría censal en los registros recientes), sino por la impregnación raigal, económica e histórica de la raza negra en la cultura, mentalidad, comidas, hábitos, vocabulario y música; es decir, toda herencia atávica que ha formado al peruano de hoy.

Los negros en las Leyes de Indias

¿Cuál era la naturaleza del negro como individuo? ¿Se le reconocía una plena condición humana o era un *homúnculo*, como Sepúlveda consideró a los indios? ¿Era juzgado vasallo, súbdito (como los indios), o un mero bien móvil, como los caballos, para utilizar solo su

fuerza? En estados teocráticos como los que reinaban en la Europa de los siglos xv y xvi, donde se pregonaba como virtud mayor el origen noble y la pureza de sangre, el hombre de la plebe era considerado un vasallo, cuya función era servir. En esta clase de estructuras sociales, en las que había que ser «hijodalgo» para ser alguien en aquellas sociedades, la empresa conquistadora encontró un terreno abonado para llevar a la práctica la tesis de la «servidumbre natural» de los indígenas y negros.

Tesis de clara inspiración aristotélica (unos nacen para pensar y dirigir, y otros para servir y obedecer), que en el caso de los indios fue asumida como una tutela señorial de los reyes de España sobre sus nuevos súbditos de América. Gracias a la denuncia de personajes como Las Casas, Isabel la Católica, Carlos v, Felipe II y Felipe III, se emitieron ordenanzas que reconocían expresamente a los autóctonos como seres racionales, con derecho natural a la vida, libertad, propiedad privada y organización social. Es bien conocido que este precepto no se aplicaba a cabalidad, pero en el caso de los negros esclavos no existía este reconocimiento jurídico; no había contradicción ética ni legal para mantener a un negro en cautiverio, pues no tenían soberanía individual, por haber nacido para ser dirigidos.

En consecuencia, los negros esclavos no eran «sujetos de derecho». Una idea de cómo eran considerados nos la da la ley xxxiii, libro noveno, de la *Recopilación de las Leyes de Indias*¹.

En los seguros que se hicieron sobre esclavos o sobre bestias, se declare en la póliza que son sobre ellos, y en otra forma no corran riesgo de los aseguradores; y si alguna bestia se echare al mar, no se pueda repartir por avería gruesa, y sea a cuenta de los aseguradores.

1 Las leyes que aparecen en esta sección han sido transcritas de Sarmiento Dónate (1988).

Hablando en claro, esto quiere decir que bestias y esclavos eran considerados «hacienda» y que debían ser consignados como tales, a fin de que no involucren gastos grandes para los aseguradores. La ley XVII de ese mismo libro dice: «Que siendo forzoso desamparar navío, se procure salvar la gente, y de la hacienda lo posible».

La célebre *Recopilación* reúne las disposiciones legales que los reyes de España impartieron desde la Conquista hasta 1680, y que sirvieron para regular la vida política, social y económica del virreinato. Veamos cómo aparecen los negros en este compendio legal, interesante por su diversidad y significación:

Libro primero. Título veintidós. Ley VIII. Damos licencia y facultad a los Rectores de las Universidades de Lima y México, para que el tiempo que lo fueren pueda cada uno traer dos negros lacayos con espadas, y nuestras justicias no les pongan embargo ni impedimento alguno, que así es nuestra voluntad.

Ante la prohibición de que los negros porten armas de fuego o espadas, el rey emite una autorización expresa.

Libro tercero. Título diez. Ley XII. Ordenamos a los cabos y oficiales a cuyo cargo están los asientos, listas y pagamentos de la milicia, que no asienten plazas de soldados a mulatos, morenos, mestizos, ni a las demás personas prohibidas por cédulas y ordenanzas militares.

Si bien es cierto que los negros eran «conquistadores auxiliares», no pueden tener un estatuto orgánico en la milicia, ni portar armas ni manipular pólvora.

Libro sexto. Título quinto. Ley VIII. Declaramos, que los hijos de negros libres o esclavos, habidos en indias por matrimonio, deben pagar tributo como los demás indios, aunque se pretenda que no lo son, ni sus padres tributaron.

Cuando se instauró por la ley primera la servidumbre y el pago de tributo a los indios, «Porque es cosa justa y razonable, que los indios que se pacificaren y redujeren a nuestra obediencia y vasallaje, nos sirvan y den tributo en reconocimiento del señorío y servicio que como nuestros súbditos y vasallos deben», se alentó de algún modo el amancebamiento de indias con negros, pues los hijos, tomados por «negros», evitarían servir y tributar. Ante el connubio masivo, la ley VIII establece la tributación a los hijos de estos.

Libro sexto. Título nueve. Ley XV. Son los negros de los comenderos muy perjudiciales en los pueblos de indios, porque los ayudan a embriagueces [sic], vicios, y malas costumbres, hurtan sus haciendas y hacen otros muchos daños. Y porque conviene prevenir el remedio, para que en ninguna forma tengan con los indios contratación, comercio, ni comunicación: mandamos que las justicias hagan guardar y cumplir lo ordenado sobre que no vivan con los indios, y les excuse todo género de comunicación, castigándolos con rigor si estuvieren en sus pueblos o con ellos tuvieren alguna contratación y comercio.

Esta ley se cumplió en todas las Américas y, en el caso del virreinato del Perú, tuvo una formulación más precisa en la cédula del 23 de setiembre de 1580. Se consideraba que el comportamiento relajado de los negros era pernicioso para la disciplina y las buenas costumbres de los indios. En esta actitud tutelar hacia los indios subyace la idea del «buen salvaje» y la preocupación permanente de dividir a los vasallos. Esta ley de la incomunicación no se cumplía; funcionaba más bien como un acicate, pues transgredirla constituía un ejercicio de libertad. No fue la indiferencia el signo de esta relación, sino un vínculo que aprendió a cohabitar en lo distinto, a practicar la *otredad*. De ahí los numerosos nexos sociales, económicos, religiosos y folclóricos entre el negro y el indio desde las primeras horas de la Conquista (Orellana Valeriano, 1988).

Libro sexto. Título diez. Ley XIX. El negro que hiciere mal tratamiento a indio, no habiendo sangre sea atado en la picota de la ciudad, villa o pueblo donde sucediere, y allí le sean dados cien azotes públicamente: y si le hiriere o sacare sangre, demás de los cien azotes sean ejecutadas en él las penas que según la calidad y gravedad de la herida mereciere por derecho y costumbre de estos reinos de Castilla y el dueño pague los daños, menoscabos y costas, que se recrecieren al indio, y si no lo quiere pagar, véndase el negro para este efecto, y dese de su precio satisfacción.

Ciertamente, la cohabitación entre razas distintas no estaba exenta de conflictos y pugnas, pues forman parte del proceso contradictorio de formación de la identidad nacional. Los castigos, fundados en las «costumbres» de los reinos de Castilla, llevaron a tantos excesos que en el libro séptimo, título cinco, ley XXIII, los reyes indican: «Mandamos que en ningún caso se ejecute en los negros cimarrones la pena de cortarles las partes que honestamente no se pueden nombrar, y sean castigados conforme a derecho y leyes de este libro». Era poco señorial para los de España dejar castrados a los negros fugados y rebeldes (cimarrones) por lo que había que castigarlos conforme «a derecho».

Libro octavo. Título dieciocho. Ley primera. Ordenamos y mandamos que si alguna persona llegare a cualquier puerto de nuestras Indias y llevare uno o más esclavos negros sin permisión ni licencia nuestra o del asentista, conforme se hallare pactado en el asiento, incurra en las penas de él, sin arbitrio ni moderación, y el juez que contraviniere, o tuviere omisión, o negligencia, será castigado y satisfará al asentista los daños e intereses, que de los procedimientos resultaren, por no haber cumplido lo mandado por esta nuestra ley.

Este título lleva por engañosa inscripción *De los derechos de esclavos*, cuando en realidad reglamenta su circulación y comercio. Puesto

que la trata de negros estaba en manos de asentistas autorizados por la Corona, traficar libremente esclavos estaba severamente penado en la colonia.

Siglo XVI

Hemos glosado aquí la presencia del negro en el derecho indiano. Esta maraña legislativa —caracterizada por un casuismo acentuado, una tendencia uniformizadora, minuciosidad reglamentista y señalado sentido religioso (Sarmiento Dónate, 1988)— tenía vigencia en todos los territorios indianos, aunque se complementaban con ordenanzas y cédulas muy precisas que se impartían en cada virreinato. Veamos algunas instrucciones o reglamentos que se refieren a negros en Perú.

1. El licenciado Juan de Matienzo, oidor en la audiencia de La Plata, perteneciente al virreinato del Perú y uno de los ideólogos del programa de implantación colonial, estima en su *Gobierno del Perú* (1567) que los yanacunas sin amo (los que hacen servicio de trabajo obligatorio unos meses al año), los mestizos y los mulatos (aunque sean libertos) siempre «se asentarían con amos a aprender oficios o a servir». La idea es que la plebe siempre esté enmarcada por una autoridad. Era, además, una forma de evitar el vagabundaje que se presentaba de modo masivo en esos años de desestructuración del orden incaico y ordenamiento («reducir» y «encomendar» a los indios) de nuevas estructuras coloniales.
2. En marzo de 1572, el virrey Toledo informa al rey de España, Felipe II, sobre cómo viene enfrentando algunos problemas encontrados: «insistiré hasta llegar a que, el que no tuviere amo o empleo trabajo corporal de hacienda u oficio, sea desterrado». Aquí se siente la influencia de Juan de Matienzo. Y, respecto al pago de tributos por parte de indios y mulatos, proclamado en

el libro sexto de las Leyes de Indias, en el caso de Perú, el virrey Toledo dice:

[Que] paguen tributos todos los que no sean naturales hijos de hombres tenidos por algo. Las indias, por saber que el hijo que tienen con indio es tributario, y el que tienen con español, mestizo, mulato, zambaigo y negro no lo es, se pierden con más facilidad y hay menos número de indios para el trabajo y los tributos. Si los mestizos mulatos, zambaigos y negros pagasen tributo y, condicionalmente los mestizos susodichos que no se aplicasen al trabajo, se ganaría mucho. S. M. lo mande platicar².

3. En su carta del 9 de abril de 1580, el virrey Toledo informa a su majestad que en las minas —«el negocio más importante de todos cuantos en el reino hay»— solo pueden trabajar los indios «porque ellos entienden la labor y son jornaleros del reino; no hay españoles menester, ni suficientes negros ni mulatos». El virrey informa que ha ordenado que se hagan pueblos y reducciones de indios cerca de las minas para proveerse de mano de obra, y es el primer pedido para autorizar la importación masiva de negros esclavos para trabajar en las minas de la sierra, lo que se permitiría años después por la vía de Río de la Plata.
4. En cumplimiento de las Leyes de Indias, el virrey Toledo impone la cédula del 23 de setiembre de 1580, que dispone que en Perú los negros no vivan entre los indios, por los daños que hacen a estos.
5. En las *Ordenanzas relativas al cultivo de la coca*, dictadas por el virrey Toledo en el Cusco, en octubre de 1572, y válidas hasta bien entrado el siglo XVII, hay puntos que mencionan la relación espinosa de negros e indios. En la ordenanza 9 dice: «Acontece que saliendo los indios que entraron alquilados en

2 La transcripción de leyes y ordenanzas que aparecen en esta sección han sido tomadas de Zavala (1979).

los Andes, algunos españoles, mestizos, mulatos y negros les hacen fuerza para llevar cargas y dejan sus quipes y cargas propias en el camino; se castigue». La ordenanza 15 dispone:

Entre los indios que benefician la coca andan mestizos, mulatos y negros horros vagamundos, de los que reciben daños. Ninguno de los susodichos que no tuviere chacra de coca o no sirviera a amo que los pueda sustentar, resida en la provincia después de veinte días de la publicación de estas ordenanzas.

La 24 establece:

Acontece que yendo las mujeres de los indios alquilados a dar de comer a sus maridos a las chacras donde trabajan, los dueños o sus mayordomos, criados o esclavos, hacen trabajar a las mismas mujeres contra su voluntad. No las puedan compeler a trabajar contra su voluntad, y si ellas se quieren alquilar de su voluntad, se les pague su justo precio.

6. En Checacupe, villorrio donde el virrey Toledo solía pasar sus vacaciones, este expide unas amplias ordenanzas en 32 títulos destinados a regular la vida social en la ciudad del Cusco y provincias afines. El título x establece la creación de un «juez de naturales», ante quien debían «asentarse» (registrarse) los negros horros, mulatos e indios vagabundos, para que puedan ser obligados al cumplimiento de deberes. En caso de litigios entre mulatos, negros e indios ese juez será dirimente. El título XXI dispone que, para evitar borracheras, ningún español, negro, mulato ni indio pueda hacer *chicha* para vender, ni tener taberna de ella en su casa. Hay un título especial dedicado a los negros, el XXII, que transcribimos a la letra en su totalidad, porque es harto revelador de la condición de los negros en esos años:

De tener los negros horros casa por sí, resulta que ocultan cautivos, encubren hurtos, etcétera. No puedan tenerla si no fueren oficiales y tuvieren tienda pública del oficio. No puedan acoger negro horro ni cautivo. Los que no sean oficiales, dentro de treinta días salgan de la ciudad o asienten con amos, haciendo concierto de lo que han de haber por mes o año, como les pareciere. El concierto se haga ante escribano. En cualquier tiempo que conste haber estado treinta días, sea habido por vagamundo [sic] y penado como tal.

Si ocurre ocultación de negro cautivo en hacienda o casa sirviéndose de él, si no consta haberlo sabido el ocultador, pague al amo los jornales de ese tiempo. Si lo supo o no pudo dejar de saberlo, pague además, más 50 pesos. Si el negro muere en la hacienda, pague también la estimación del mismo al amo si parece que le tuvo más tiempo era menester para manifestarlo, considerada la distancia de la hacienda.

Se impidan los actos de fuerza de negros y mulatos contra bienes y personas de los indios.

Los mulatos y los negros no tengan sus casas ni vivan entre los indios y dispongan de ellas dentro de sesenta días. Esto se manda por el temor a vejaciones y el contagio en vicios y borracheras e idolatrías.

Por las costas de negros presos por causa criminal, se saquen prendas a su amo, y también si la pena es pecuniaria.

De hacer cal o ladrillo personas que no son oficiales viene a ser obra mala y gastarse sin provecho los materiales. Nadie pueda hacer hornos para lo dicho sin licencia del ayuntamiento para que sepa si es oficial y si con razón se le pueda y deba dar. No se emplee leña gruesa sino menuda que se pueda coger libremente de todas las estancias y chacras de la comarca, como está dispuesto en la paja y yerba verde que sea sembrada.

El texto se explica solo; pero la última parte, sobre la necesidad de licencia para hacer hornos, fue el punto de partida de una

larga lucha para que los negros pudieran tener sus propias hornillas y braseros, con el fin de que pudieran cultivar pequeñas parcelas con productos de panllevar; y, en las haciendas de la costa, para tener rudimentarios alambiques para procesar su propio pisco. Esta dilatada contienda que aguzó el ingenio de los negros para subsistir tuvo, a la larga, magníficos resultados, principalmente en la gastronomía: del ganado sacrificado, los negros recogían las vísceras —corazón y mondongo— con los que preparaban unos asados escabechados conocidos hasta hoy como anticuchos y choncholí; con las insípidas raciones de maíz (mote) que recibían en sus galpones, elaboraron el *tamal*. Estos platos se encuentran hoy consagrados entre lo mejor de la cocina peruana y forman parte de la identidad nacional.

7. El 6 de noviembre de 1575, en Arequipa, el virrey Toledo expide las *Ordenanzas para los indios de todos los repartimientos y pueblos de este reino del Perú*, las cuales disponen que los indios principales y caciques «no tengan negros, ni mulatos, por esclavos, ni en otra manera» por los perjuicios que estos hacen a los naturales. Del mismo estaba prohibido que «ningún negro ni mulato tenga a su servicio yanaconas ni otros ninguno». En la relación de indios y negros, estos últimos eran más propensos a recurrir a la fuerza para obligar a los indios a servirlos. La historia registra que esta norma toledana tuvo sus excepciones, de una parte y de otra. En esta clase de vínculos, aprovecharse de la fuerza ajena marca los orígenes de una mentalidad que dura hasta hoy: «negro avivado», «zambo pendejo», «indio cojudo», «cholo huevón». Que es, a fin de cuentas, una expresa idea de que el criollo es sagaz por definición y el mestizo un ingenuo.
8. El licenciado Juan López de Cepeda, presidente de la Audiencia de Charcas, escribe a S. M. el 28 de febrero de 1590 para informarle que el sarampión y la viruela habían diezmando a la población india y que era necesario reemplazarla por negros en los trabajos de las minas. En su carta, fechada en La Plata,

el 2 de julio de ese mismo año, insiste en su pedido: importar negros desde Brasil.

La hacienda de S. M. será acrecentada metiéndolos por cuenta de ella con cerrar la puerta a los tratantes y mercaderes que los traen a estos reinos; porque de Brasil a Buenos Aires es corta la navegación, y de aquel puerto se camina con carretas hasta la ciudad de San Felipe en el valle de Salta, gobernación de Tucumán, que está cien leguas de esta villa de Potosí.

- Esta fue la ruta que utilizó y, en 1611, se contabilizaban ya 5000 negros en Potosí, de donde salían al resto de la sierra sur.
9. En carta del 17 de mayo de 1590, el virrey García de Mendoza informa a S. M. que «en la Ciudad de los Reyes hay mucha cantidad de negros e indios yanaconas y otros que se han venido huyendo de sus repartimientos; algunos se andan alquilando de persona en persona y otros a título de oficiales; no pagaban tributo». El virrey dispone que se paguen tributos, comenzando por sumas moderadas, a fin de incitar a que otras ciudades del reino hagan lo mismo. En esos años, Lima no alcanzaba los 10 000 habitantes y, en efecto, más de la mitad eran negros y mulatos, lo que marcará desde entonces la personalidad de esta ciudad. Esta situación preocupa al virrey.
 10. En carta fechada en Los Reyes, el 26 de diciembre de 1590, el virrey García Hurtado de Mendoza informa al rey de España que por la «enfermedad pasada» (se refiere a la epidemia de viruelas y sarampión) no se pudo sembrar lo necesario, por lo que había «mucha falta de pan». Al informar sobre las previsiones que había tomado en el campo, aborda el *trato de vino* —«el principal trato de los españoles de esta costa»— señalando que «hay muchas viñas y se coge tanta cantidad [...] que los naturales reciben mucho daño, porque se emborrachan y mueren muchos y cesan las sementeras». El virrey dispone que no se

encomienden más indios para estas faenas, dejando el trabajo para esclavos y mulatos. Lo mismo dispone para el laboreo en los trapiches de azúcar, otra rama de producción intensiva.

11. En su informe del 30 de diciembre de 1590, el virrey da cuenta de que, a pedido de algunos vecinos de la ciudad de La Plata y de Potosí, ha concedido licencia para que se puedan importar negros de Brasil, los que ingresarán por Río de la Plata y serán destinados al trabajo en las minas, ingenios y haciendas, reemplazando la mano de obra indígena debido a la mortandad pasada. Informa el rey que cobrará para el erario de S. M. «a razón de 30 pesos ensayados por cada pieza de esclavos». Estas licencias fueron solicitadas de modo insistente por los mineros y hacendados del Alto Perú. A partir de 1591, habrá un ingreso masivo de negros por la sierra sur de Perú, la mayor parte provenientes vía Brasil, de las etnias del sur de África. La imposición del origen de los negros venidos a Perú cambiará sustantivamente, pues antes venían mayormente de las costas occidentales de África.

Siglo XVII

1. En 1601 se emprende una importante reforma legislativa sobre el servicio personal de los indios, a fin de corregir los excesos que se cometían contra los naturales y a los que era sensible el monarca Felipe III. A pedido del virrey, don Luis de Velasco, el rey expide, el 24 de noviembre de ese año, una cédula grande al respecto, compuesta de 25 capítulos. El capítulo 1 establece la obligatoriedad de que los españoles de condición servil y ociosos, mestizos, negros, mulatos y zambaigos libres y «sin ocupación» se presenten en adelante en las plazas y lugares públicos junto con los indios, para que se alquilen y establezcan los términos de contratación. El capítulo 2 prohíbe de modo

terminante que los indios trabajen en los obrajes de paños de los españoles o en ingenios de azúcar, pues para esas faenas deben emplearse negros. El capítulo 13 dispone que para el trabajo de minas se reclute (además de los indios de las comarcas vecinas) a los españoles ociosos, mestizos, negros y mulatos libres. El capítulo 21 establece que «las minas no se desagüen con indios sino con negros u otra gente; pero el virrey lo haga cumplir en lo que sea posible, sin que por esta causa cese la labor en las minas».

2. El eminente historiador mexicano Silvio Zavala (1979), en sus investigaciones sobre el servicio personal de los indios en Perú, encontró una copia manuscrita de la Cédula Grande de 1601, destinada al virrey Velasco, con anotaciones al margen que contienen la opinión de los religiosos mercedarios, consejeros del virrey, para su aplicación. Respecto a los capítulos 12 y 13 sugieren que el trabajo en las minas de preferencia esté en manos de los indios y no de los negros, por lo costoso de comprar y sustentar tantos negros y porque debido al clima frío durarían poco tiempo, muriendo sin ofrecer gran servicio. Con argumento semejante se objeta la aplicación del capítulo 22:

[...] por ser la tierra de Guancavelica tan fría y destemplada y haber de andar siempre en el agua los que han de desaguar las dichas minas y que querer mandar que esto se haga por mano de negros y no de indios, parece cosa imposible de ejecutarse, porque los negros en muy breve tiempo, ocupándose en el dicho ministerio de desaguar minas, se morirían, porque como son naturales de tierra caliente, poniéndolos en temples tan fríos y destemplados, como son las dichas minas, tienen conocido peligro de muerte, como lo tienen los dichos indios cuando los sacan de sus tierras donde son naturales y los pasan a otros temples contrarios a los suyos, demás de que no tienen caudal los mineros para poder comprar y sustentar los negros que son menester para desaguar.

Este caso resulta simbólico sobre la aplicación y adaptación de las leyes, así como resulta curiosa la argumentación de los mercedarios. La desventura de negros e indios estuvo regulada por esta clase de normas.

3. En el informe del 28 de noviembre de 1604, que el virrey Velasco dejó a su sucesor, el conde de Monterrey, sobre el estado de la república, se encuentran dos anotaciones referidas a negros. La primera señala la desconfianza del virrey Velasco sobre la ruta, por el puerto de Buenos Aires, para importar esclavos; recuerda que Felipe III «tomó asiento» con el portugués Pedro Reiner para introducir cierta cantidad de esclavos por esa vía. La otra se refiere a los obrajes: «son tan necesarios y de tanta importancia la ropa que se hace en ellos para la gente pobre y de servicios y tan cara la que viene de España, que andarían desnudos indios, negros y aun españoles, si los obrajes se quitasen». El nuevo virrey tenía instrucciones de restringir el otorgamiento de licencias a los obrajes y el virrey saliente aboga por ellos, defendiendo la incipiente industria textil laborada en su mayor parte por negros.
4. El 20 de noviembre de 1606, Felipe III impartió instrucciones al virrey marqués de Montesclaros, sucesor del conde de Monterrey, en cuyo capítulo 66 dispone que, además de los indios, deberán pagar tributos los «yanaconas exentos, los negros y mulatos libres, canbaigos». Esta disposición tuvo muchas consecuencias. Así, ningún grupo social de la plebe se exoneraba de tributar, y en eso la Corona era severa. Solo no tributaban los esclavos, pues sus dueños pagaban por ellos.
5. En Aranjuez, el 26 de mayo de 1609, Felipe III firma la Segunda Cédula Grande de los servicios personales dirigida al virrey de Perú, marqués de Montesclaros. Esta es un intento de reforma al servicio personal de indios, buscando reducir los repartimientos de estos a cambio de un incremento de jornaleros voluntarios y de esclavos. El capítulo 2 disponía:

Y porque estos repartimientos se han de reformar, al paso que fueren creciendo en número los jornaleros esclavos o voluntarios, os mando que por los medios más suaves y eficaces procuraréis con destreza y cuidado, que los mineros y dueños de los ganados y demás labores compren la cantidad de esclavos que pudieren y no pareciere inconveniente al estado y buen gobierno de estos reinos.

Este mandato resulta de gran importancia, pues significaba la autorización para la importación masiva de esclavos, cuando hasta entonces se venía autorizando de modo episódico. A partir de 1609 habrá una notable afluencia de esclavos negros en la sierra sur del virreinato peruano, venidos del sur de África, vía Brasil y el puerto de Río de la Plata. El proyecto imperial pretendía sustituir al indio por el negro, lo que se cumplió a medias, y dio más bien lugar a una cohabitación azarosa y fraterna de negros e indios. En ese año, 1609, se registra el momento más drástico del decrecimiento de la población indígena peruana: de cerca de seis millones que había al inicio de la Conquista, ese año sumaban algo más de un millón. En este contexto, son entendibles motivos económicos para sustituir la mano de obra india por negra.

6. En la *Relación* que el marqués de Montesclaros, virrey de Perú, deja a su sucesor en este cargo —don Francisco de Borja y Aragón, príncipe de Esquilache— sobre el estado y gobernación de dicho país, firmada en Chácara de Mantilla el 12 de diciembre de 1615, apenas hay dos referencias a la población negra, pues fuera del trabajo no eran motivo de preocupación: en una se indica que le interesaba informar al nuevo virrey lo que se venía haciendo para mantener el trabajo obligatorio a «todo género de gente», además de indios, a españoles pobres, mestizos, negros, mulatos o zambaigos. En otra, la mención es sobre el trabajo en las mitas para la montaña en el puerto de Guayaquil, consistente en el corte

de madera, en el que se prohibió la participación de indios para que solo lo hiciesen los negros esclavos. Hay relaciones como esta, en la que parece ignorarse la existencia de los negros, lo que abona la tesis de la «invisibilidad» del negro en el derecho indiano. Esta es una característica de la monarquía española (y de las otras europeas): el negro, y menos el esclavo, no llega a ser sujeto de la tutela señorial del rey. El esclavo no existe, es una «cosa» a la que solo se le ordena.

7. Del mando del virrey marqués de Guadalcázar (1622-1629), se conserva el *Inventario de las cédulas reales que vinieron para el marqués de Guadalcázar, siendo virrey de estos reinos del Perú y a la Audiencia*, en el que se registra la cédula del 13 de noviembre de 1626, que comunica a la Real Audiencia la conveniencia de «condenar al servicio de Guancavelica a los negros, mulatos y mestizos delincuentes y a los españoles cuya calidad no lo impidiere». Estaba claro, para delincuentes o no, que trabajar en las minas de Huancavelica era una condena feroz.
8. En la *Relación* que deja el virrey a su sucesor, el conde de Chinchón, le informa que en Perú hay alrededor de 30 000 esclavos, que sirven en las haciendas de españoles, ubicadas en la costa y la sierra. En el año en que esta se escribe, 1629, se publica el *Compendio y descripción de las Indias Occidentales* del sacerdote carmelita Antonio Vázquez de Espinosa, que consigna datos diferentes a los del virrey: dice que en la Ciudad de los Reyes había de 9000 a 10 000 vecinos españoles, sin los entrantes y salientes y «más de 50 000 negros, mulatos y otra gente de servicio, y sin gran número de indios». En efecto, se calcula que en esos años había en Lima unos 2000 indios; en consecuencia, el resto de la plebe se componía de negros y mulatos, la mayoría esclavos, de modo que el cálculo del virrey —de 30 000 esclavos en todo Perú— se queda corto.
9. En esos años fray Miguel de Monsalve publica *Aviso para la conservación de las Indias*, que genera una gran polémica, pues

ante el descenso drástico de la mano de obra india recomiendan a «S. M. haga traer de Guinea 200 000 o 400 000 negros, dándoselos a los españoles a pagar en tres años». Esta es una cantidad enorme que hubiera cambiado la composición racial de Perú, en términos semejantes a lo ocurrido en el Caribe y las Antillas. En su momento, estuvo en la orden del día. El razonamiento era que, para comprar 200 000 negros, la corona desembolsaría 80 millones de pesos ensayados de plata de trece reales, pues cada negro valía 400 pesos ensayados. Vender a los españoles estos negros, concediéndoles facilidades de pago, habría sido un negocio redondo. Tal solución faraónica no fue aceptada, recomendándose que los hacendados compren como puedan sus propios negros, «tal como lo hacen los vecinos de Lima».

10. El libro *Memorial práctico de las cosas memorables que los Reyes de España y Consejo Supremo y Real de Indias han proveído para el gobierno político del Nuevo Mundo*, del 2 de junio de 1639, destinado a reglamentar, una vez más, el servicio de los indios, contiene un capítulo que dice:

Mandado está que los indios no acudan a este repartimiento y mita sino que se junten los domingos en las plazas públicas y que allí los minguen y alquilen los castellanos o quien les hubiere menester. Se pueda obligar a la mita a los extranjeros, mestizos, mulatos, negros, etcétera, porque, aunque son también libres, no pagan tributo muchos y andan vagando.

Se libera legalmente al indio de la mita para que pueda contratarse libremente, siendo sustituido por otros grupos sociales de la plebe. La disposición se cumple mediocrementemente.

11. En la *Relación* del marqués de Mancera, virrey de Perú, dirigida a su sucesor el conde de Salvatierra, firmada en Lima el 8 de octubre de 1648, hay un capítulo —el 57—, que informa de la

falta de negros: «Por el levantamiento de Portugal han faltado suministros del comercio de negros», lo que considera perjudicial para la buena hacienda del reino. Esta es una recomendación más para importar esclavos africanos.

12. En cumplimiento de las ordenanzas sobre el trabajo en los obrajes impartidas por el rey en setiembre de 1660, en Lima se emite, el 14 de julio de 1664, un documento que en sus capítulos 27 y 28 se refiere a negros. En el primero «se prohíben los *guatacos*», que eran mestizos, mulatos y negros que, con modos bruscos, se ocupaban de llevar a los indios a los obrajes, pues eran «plagiarios que roban hombres libres»; en el segundo: «No trabajen en los obrajes, negros, mestizos ni zambos mezclados con los indios, porque apremian a estos». Aquí, la legislación cambia, pues en ordenanzas anteriores se prohibía expresamente el trabajo de indios en los obrajes.

Tanto en la célebre *Recopilación de las Leyes de los Reinos de las Indias*, publicada en Madrid en 1681, como en las diversas «recopilaciones provinciales» que se publicaron entonces, de algún modo se sistematizaron e institucionalizaron las diferentes ordenanzas que hemos venido glosando. El duque de la Palata, virrey de Perú en las postrimerías del siglo XVII, se basó en ellas para regular la vida social y económica del Perú de esos años.

Siglo XVIII

Este siglo está marcado, desde el punto de vista legal, por el gran debate sobre la continuación o no del trabajo en las mitas, cuyo rigor reducía ostensiblemente la mano de obra indígena. El engranaje productivo llega a su máximo nivel, medido por lo que se extrae de minas y de las haciendas; pero también es el comienzo de la crisis, de la desestructuración, del inicio del fermento rebelde, de la disidencia tanto del lado de la sociedad hispano-criolla como

de la india. Ciertamente, en los informes reales sobre el trabajo en América, así como en ordenanzas de este siglo, aparece el negro.

1. En la *Relación histórica del viaje a la América Meridional*, pedida por el soberano Felipe v a los licenciados Jorge Juan y Antonio de Ulloa (publicada en 1748), se informa que en Cartagena de Indias había un intenso comercio de esclavos, donde los hacendados de la zona concurrían a comprar su servidumbre. Que el comercio de productos peruanos en Panamá se hacía a lomo de negro pues, por lo abrupto de los caminos, se preferían estos a las mulas. Al hablar del trabajo de los esclavos en esta zona da cuenta de un reglamento que se utiliza en la pesquería de perlas:

[...] cada negro buzo tiene obligación de entregar a su amo diariamente un número de perlas establecido y uniforme, recibíendoseles en cuenta hasta las pequeñas o imperfectas con tal que esté cuajada la perla; las demás son para el negro [...] No todos los días pueden estos negros completar el todo de su jornal, porque a veces sacan perlas no cuajadas o no las hay o el ostión estaba muerto; estas no se les descuentan y es menester que las completen con perlas de recibo; arrancar los ostrales es trabajo fuerte y hay el peligro de tiburones, tintoreras, mantas, etcétera; cada negro lleva un cuchillo para su defensa y también se les advierte el peligro tirando el caporal de la cuerda que llevan atada desde la barca; se han intentado algunas máquinas artificiosas para hacer los buceos sin tanto peligro, pero sin resultados.

Este colorido párrafo habla por sí mismo sobre las condiciones del trabajo y el uso de reglas no escritas que extremaban la explotación. Estas perlas sacadas a punta de pulmón iban a parar a manos de ávidos joyeros limeños.

Los informantes del rey registran que Lima tiene en esos años entre 16 000 y 18 000 personas blancas, y que los negros, mulatos, zambos y los «procedidos de estos» constituyen la mayor

parte de la población y son los que mantienen el trabajo de las artes manuales y mecánicas, compitiendo con los europeos. Dice que hay muy pocos indios y mestizos en relación con los negros y mulatos. «En las casas se hace todo el servicio con negros y mulatos, esclavos o libres, aunque lo más común es lo primero».

2. En la *Relación* del 12 de julio de 1745 al 12 de octubre de 1761, que formula José Antonio Manso de Velasco, virrey de Perú y Chile, a su sucesor Manuel de Amat y Junyent, dice sobre el tema en el orden del día —el mantenimiento o no de la mita—, que los indios

[...] son los vasallos más recomendables de estas provincias, y los más útiles al rey y al público, porque su trabajo es el que extrae de las minas el oro y la plata, el que hace producir a los campos mediante el cultivo, los mantenimientos con que se sustentan sus habitantes, pues, a excepción de las haciendas de la costa, que se trabajan con negros, todo lo interior del reino, no tiene otros labradores que los indios: y los vasallos no podrían pasar sin los frutos que bajan de la sierra.

Este cambio resulta revelador de algunos giros definitivos: la mano de obra negra ha abandonado totalmente la sierra y el trabajo en las minas y se ha reconcentrado en la costa —particularmente la del centro del país— para faenas agrícolas. Ha triunfado la tesis de los consejeros mercedarios del virrey («los negros no aguantan la altura») y de los mineros (no tener caudales para importación masiva de negros).

La división del trabajo y de regiones está claramente definida: los indios son para los trabajos en la sierra (hay escasos en Lima), y los negros para la costa. Esta división artificial (pues muchos indios de la costa fueron llevados a la sierra y muchos negros venían de zonas de altura en África) se ha mantenido a

lo largo de los dos últimos siglos y ha generado una mentalidad discriminativa y alentadora de las diferencias, que encuentra su máxima expresión en el dicitario popular «gallinazo no canta en puna». Esta visión escindida del hombre y su geografía ha marcado profundamente la mentalidad del peruano. La integración de costa a sierra fue una realidad en el incario y de modo compulsivo lo fue en la Colonia.

3. El virrey Francisco Gil de Taboada y Lemos levanta un censo en 1792, que da un total de 1 076 122 habitantes, de los cuales 136 031 eran españoles, 244 437 mestizos, 41 398 mulatos y negros libres, y 608 912 indios. En Lima había 52 627 habitantes, e incluyendo alrededores (Surco y Miraflores) 62 910 personas. La población mayoritaria era de indios y mestizos, y respecto a los negros la cantidad señalada no parece incluir a los esclavos (¿porque no tenían condición legal?) pues en 1799, el virrey O'Higgins, sucesor de Gil de Taboada, informa que el número de negros que habitaban las cercanías de Lima era de 30 000 («que el trato que les daban sus amos era benigno»), a los que había que sumar los de las haciendas costeñas (solo en las haciendas de jesuitas se contabilizaban cerca de 6000 esclavos), con lo que se puede estimar en alrededor de 100 000 los negros, entre esclavos y libres, trabajando en todo el Perú en esos años (Kapsoli, 1990).

En los últimos años del siglo y al inicio del nuevo, muy pocos esclavos llegan de África. El proceso social que busca la separación e independencia de España está en curso. La insurrección de Túpac Amaru II tuvo un fuerte impacto en los ánimos de independencia, y los negros fueron muy receptivos a su prédica pues acompañaba al caudillo la *zamba* Micaela Bastidas, su esposa, hija de negro criollo e india cusqueña. En una de sus primeras proclamas, Túpac Amaru declara la liberación de los negros y pretende una alianza de indios, negros y mestizos. Oblitas, su lugarteniente, es un negro, y algunos de

sus cercanos seguidores también lo son. Existía la afinidad de explotados entre indios y negros pero, además, algo de la ideología liberal del Siglo de las Luces había calado en la mente del caudillo por medio de Miguel Montiel y Surco, su amigo y paisano, que había vivido la Ilustración en Europa. Es el hombre que le «abre los ojos», dice Micaela, en el proceso feroz que le sigue después de la derrota. Un avance definitivo se había dado en la larga travesía de la liberación de negros.

Negros en la vida limeña del siglo XIX

Uno de los aspectos que impresionaba al viajero recién llegado a Lima era la diversidad de razas y matices de piel que encontraba. Había blancos castizos, rubios, moriscos, indios de piel bronceada, mestizos de apariencia amarilla, negros retintos, mulatos, zambos, blancos amulatados, cuarterones, quinterones, *salta p'atrás*, *chinas-cholas*, cholos achinados. Esta mezcla laberíntica, como todos los mestizajes, hizo decir a un viajero despistado que éramos una raza de «monstruos». Esta sustancia heterogénea fue procesándose, decantándose, y se formó un *pequeño género humano* —como diría Bolívar— que sería nuestra característica y nuestra virtud: un hombre hecho de todas las sangres, cosmopolita, ingenioso y sensible. Ya en 1630, el carmelita descalzo Antonio Vázquez de Espinosa había dicho, refiriéndose al catedrático limeño:

[...] los catedráticos casi los más son naturales de las Indias y en particular de esta ciudad, donde parece que el cielo de ella, y generalmente de todas las Indias, influye ingenios peregrinos y raros en agudeza y facilidad, de tal modo que en lo general son muy hábiles y de vivos ingenios, como se conoce por las cátedras que ocupan y sus pulpitos, que pueden lucir entre grandes sujetos ostentando las ciencias y predicación.

Este ingenio y agudeza ha marcado al hombre peruano hasta nuestros días, y en él no es poca la contribución de los negros. Para subsistir, los negros tuvieron que desarrollar, desde la Conquista, verdaderas estrategias de sobrevivencia, logrando vencer las adversidades gracias a su viveza e ingenio.

En 1793 se suspendió la importación sistemática de negros. De allí en adelante, el comercio de esclavos se realizaba principalmente con negros «criollos» (nacidos en Perú). Era difícil encontrar en las calles de la ciudad a un negro bozal (traído directamente de África y sin bautizar) y, poco a poco, fueron escaseando los negros puros, acentuándose más bien el proceso de mestizaje entre negros, mulatos, indios y mestizos. Se registran también numerosos casos de mulatas nacidas del connubio secreto de padre español con criadas negras, creándose para ellas escuelas y beateríos en los que enclaustraban los nobles el producto de sus deslices.

Las notarías de Lima registran casos de padres españoles que conceden la libertad a sus hijas nacidas de «vientre esclavo». También, por razones piadosas, hay casos de señoras que conceden libertad a sus sirvientes, en gratitud al celo que han mostrado en asistirlos. Más abundantes son los casos en que, al morir los propietarios, dejan testado el mandato de libertad para sus esclavos.

Así como para demostrar el fasto de Lima se decía que tenía 4000 carrozas, una docena de marqueses y una veintena de caballeros, se ostentaba el número de esclavos que tenía: cerca de 30 000. Las familias principales tenían de cuatro a ocho esclavos en sus casas, ubicándolos en el segundo patio de las casonas limeñas, junto al comedor. Las faenas las empezaban muy de madrugada, a las 4:30 a. m., con la recogida de agua, la compra de los panes y la preparación del desayuno y el almuerzo.

En el día, las tareas eran disímiles. En Lima, las mujeres negras fueron siempre más numerosas que los hombres (censo del virrey de Montesclaros), de modo que trabajaban en los quehaceres de la casa, cargaban las compras, cocinaban con habilidad y buen gusto

para las especias, servían las comidas a sus amos y los abanicaban. Era una práctica común que las negras amamantaran a los bebés y niños de las casas. Esta relación complaciente de los niños con sus negras generó poderosos vínculos entre ellos, dando pie a una discreta complicidad, a una relación señorial y de tutela. A fin de cuentas, todos habían mamado alguna vez los generosos pechos de una negra. Algunas incluso iniciaban sexualmente a sus párvulos. Había tanta atención con los niños que «la multitud de criados confunde las cosas, atrae cuidados, entorpece el servicio y es causa de que los hijos se apoltronen y apenas acierten a vestirse en la edad de doce años», dice Concolorcorvo en su crónica de Lima.

En su documentado estudio sobre los negros artesanos en la Colonia, Emilio Harth-Terré (1961) muestra la notable calidad del trabajo de los negros en la albañilería, herrería y carpintería. Estos artesanos eran muy apreciados y buscados, siendo por ello alquilados por sus propietarios. Vender un negro artesano podía costar más del doble que un negro doméstico. Estos esclavos fueron los primeros en liberarse, comprando por cuotas su libertad. Luego se agruparon en gremios y cofradías, continuando, de generación en generación, la tradición artesanal. Grandes obras de arquitectura colonial —edificios públicos, cárceles, hospitales e iglesias— fueron hechas con esta mano de obra calificada.

Los negros libertos vivían en el Cercado de Lima, la conurbación del centro histórico; podían poseer propiedades y hasta sus propios esclavos, como ocurrió con algunos artesanos ricos. En el pueblo de Santiago (de Surco), cerca de Lima, se instaló una población especial de negros e indios serviles.

En la ciudad, los negros fueron creando sus propios espacios en las cofradías. Todo negro bautizado era encomendado a un santo o una virgen. Allí se organizaban para ocuparse del culto, celebrar las conmemoraciones, festejar y bailar. Las procesiones que organizaban eran de gran vistosidad y algazara; constituían prácticas

animistas heredadas de sus ancestros africanos, marcando así la religiosidad popular que se advierte hasta hoy.

Las cofradías podían ser por afinidad gremial o de etnia. Durante el siglo pasado se reconocían todavía las etnias originarias de África: terranovas, lucumés, mandingas, cambundas, carabalíes, cangaes, chalas, huarochiríes, congos y misangas, cuya organización constituía una estructura autónoma.

En su *Lima. Apuntes históricos, descriptivos, estadísticos y de costumbres* (1867), Manuel Atanasio Fuentes dice de las cofradías:

Sus nombres no son todos derivados precisamente del país originario de cada casta: hay algunos arbitrarios, como el de *Huarochiries*, y otros que les vienen por el paraje de sus primeros desembarques, como el de *Terranovos*.

Todas estas castas están sujetas a dos caporales mayores que ellos mismos eligen, los cuales se mantienen en el goce del empleo hasta que mueren. La elección se hace en la capilla de Nuestra Señora del Rosario, fundada y costeadada por las naciones en el convento grande de Santo Domingo. Los vocales que entran a la votación son los negros capataces y veinticuatro (los llamaríamos Senadores, si no temiésemos profanar este nombre) de cada nación: quienes a presencia del padre capellán de su cofradía hacen la elección, y siempre procuran nombrar aquellos sujetos más antiguos y descendientes de los fundadores. El nombre del electo se sienta en el libro que a este fin tienen, sin que a este acto concurra ni influya la real justicia (p. 81).

En este libro, Fuentes hace numerosas referencias a los negros en Lima, pero vale la pena transcribir *in extenso* la parte que se refiere las cofradías, pues revela tanto el mundo de los negros limeños como la mentalidad de la época expuesta por un conservador ilustrado y satírico como Fuentes:

Estas dignidades acarrear al que las posee mucha consideración por parte de los de su tribu; pero en lo demás de su esclavitud y servicios son absolutamente inútiles, no proporcionándoles alivio alguno. Es cosa digna de risa, ó más bien de compasión, ver al soberano de una nación africana ir á segar yerba con sus súbditos á las dos ó tres de la mañana, y tal vez recibir de manos de ellos los azotes que el mayordomo les fulmina. Uno de nosotros preguntó hace días ¿quién era un negro que se hallaba de cabeza en el cepo en la chacra de...? No pudo reprimir las lágrimas cuando le respondieron: *Este es el Rey de los Congos*; un nombre augusto, á quien hemos aprendido á venerar desde la cuna, excita el respeto, y un obsequio casi sagrado, aun cuando se haya colocado por ironía ó por abuso.

Todas las insinuadas naciones fomentan el culto de Nuestra Señora del Rosario, mediante la contribución anual de medio real cada individuo, la que verifican el domingo después de Corpus, en una mesa que ponen en la plazuela de Santo Domingo, sin que haya tradición que se excedan en oblar mayor cantidad. Con el monto total de lo que se recoge, se costea la fiesta que cada año se hace á la indicada imagen, y se sufraga lo demás necesario para su culto.

La función de finados tiene los mismos recursos. Cada casa cofradía exhibe seis reales, y con ellos se costean las misas y los responsos. Los caporales mayores perciben el sobrante, cuando lo hay, y lo invierten entre los demás caporales subalternos y hermanos, quienes están subordinados en todo á las determinaciones de los dichos mayores. En tiempos pasados, los *Terranovos* y *Lucumés* se dedicaron al culto de la imagen de San Salvador en el convento grande de Nuestra Señora de las Mercedes. En el día, tienen esta devoción los negros *Congos*, cuya cofradía está situada en el platanar de San de Francisco Paula, con el único arbitrio de la limosna que entre ellos mismos, voluntariamente se recoge. Los *Mandingas* tenían, así mismo, una hermandad en la iglesia del convento grande de San Francisco, dedicada a la Virgen, bajo la advocación de Nuestra Señora de los Reyes: hoy día se halla arruinada, y en el mismo estado pasan las de-

más cofradías que hubo en las iglesias de San Sebastián, Monserrat, Capilla del Baratillo y en otra pequeña al bajar el puente. Los negros y mulatos carretoneros tienen una hermandad en San Agustín para el culto de San Nicolás. La mayor parte de estos son criollos: elijen su mayordomo con intervención de la real justicia; aunque no tienen más fondos para su subsistencia, que las contribuciones gratuitas de los mismos cofrades.

La fiesta en que más se esmeran para salir con lucimiento, es el domingo de la infraoctava de Corpus. Todas las tribus se juntan para la procesión que aquel día sale del convento grande de Santo Domingo. Cada una lleva su bandera y quita-sol, bajo del cual va el Rey ó la Reyna, con cetro en la derecha, y bastón ó algún instrumento en la izquierda.

Los acompañan todos los demás de la nación con unos instrumentos estrepitosos, los más de un ruido muy desagradable. Los súbditos de la comitiva que precede á los reyes van á porfía en revestirse de trages horribles. Algunos se disfrazan de diablos ó de emplumados; otros imitan á los osos con pieles sobrepuestas: otros representan, unos monstruos con cuernos, plumas de gavilanes, garras de leones, colas de serpientes. Todos van armados con arcos, flechas, garrotes y escudos: se tiñen las caras de colorado ó azul, según el uso de sus países, y acompañan á la procesión con unos alaridos y ademanes tan atroces, como si efectivamente atacasen al enemigo. La seriedad y feroz entusiasmo con que representan todas esas escenas, nos dan una idea de la barbaridad con que harán sus acometidas marciales. Esta decoración, que sería agradable en una mascarada de Carnaval, parece indecente en una función eclesiástica, y más en una procesión en que el menor objeto impertinente profana la dignidad del acto sagrado, y disipa la devoción de los concurrentes. Puede que nuestros hijos vean la reforma de este y otros abusos de igual naturaleza, cuya estirpación deseamos desde ahora. A buena cuenta la superioridad ha impedido que los negros lleven y disparen armas de fuego en el discurso de la procesión, como lo hacían antes.

Todas las juntas insinuadas, que empiezan con el paliativo de la religión conducen á otras que son de puro entretenimiento. En diferentes calles de la ciudad tienen los negros de quienes tratamos, unos cuartos como hospicios, (á los que dan el nombre de cofradías, y son 16 en todo) que forman el centro de sus reuniones los días de fiesta. Cada tribu disfruta con separación uno de estos lugares para sus congresos; y las que son numerosas tienen dos ó tres de ellos. Con la oblación voluntaria de los concurrentes compran el sitio para labrar dichos cuartos, por cuyo goce no pagan más que un leve censo.

El caporal de cada nación es el presidente de las juntas, y en ellas guardan la más rigurosa etiqueta en cuanto á la prelación de los asientos, que se arreglan inalterablemente por orden de antigüedad. Los negros *Bozales* tolerantes en el recio trabajo de los campos, casi indiferentes para la buena ó mala comida, poco sensibles á la dureza del castigo, é intrépidos hasta en la proximidad del cuchillo y de la horca: estos mismos no pueden sobrellevar una injusticia ó un descuido en línea de preferencias. Ocupar un palmo de terreno más arriba ó más abajo, decide de todas sus satisfacciones ó desconsuelos. En vista de estos contrastes, parece que la opinión disputa el influjo á la naturaleza, y que á veces aparenta una fuerza mucho más poderosa. Hay hombres que sufren con paciencia la hambre y la desnudez, duermen tranquilos sobre unas miserables tarimas, se privan sin dolor de todo lo más dulce y consolatorio que ofrece la sociedad en sus vínculos civiles; y luego tiemblan, lloran, se confunden y pierden el juicio, si en un encuentro casual les tocó la izquierda más bien que la derecha; si algún sujeto profirió su nombre sin el agregado de un epíteto lisonjero, ó si otro combinó las letras del alfabeto de este, ó de aquel modo, cuando se ofreció caracterizar su nombre. Esta es una especie de manía, que ha penetrado hasta los últimos retretes destinados para la humildad paciencia y el desengaño. Los que padecen de esta dolencia deben avergonzarse,

viéndose en un mismo paralelo con los negros *Bozales* y cubiertos de la misma ridiculez.

A las dos de la tarde empiezan los congresos ya citados. La primera hora de reunión la emplean en tratar lo que conviene al beneficio de su nación, en arreglar las contribuciones, en producir y decidir las quejas que se ofrecen entre casados, etcétera. Los caporales dan cuenta á la tribu de la inversión que han dado á sus erogaciones, y proponen el destino que van á dar á lo que ha sobrado. Lo que ofrecen de interesante estas sesiones, para un observador filósofo, es la imponderable formalidad con que los jefes y los súbditos asisten, opinan, escuchan y obedecen. El hombre no conoce á fondo su dignidad, sino cuando los enlaces y dependencias de la sociedad lo ponen en situación de compararse con sus semejantes. Entonces empieza á formalizar su carácter, á respetarse á sí mismo, y formar de su ser una idea más ventajosa de la que tuvo, mientras vivió en compañía de las fieras, en los cerros, ó en las selvas.

También es admirable la rapidez con que los negros pasan de un extremo de severidad á otro de gritería, bulla y desbarro. Acabada la hora de consulta, se ponen á bailar y continúan hasta las siete ó las ocho de la noche. Todas las paredes de esos cuartos, especialmente las interiores, están pintadas con unos figurones que representan sus reyes originarios, sus batallas, y sus regocijos. La vista de estas groseras imágenes los inflama y los arrebatá. Se ha observado muchas veces, que son tibias y cortas las fiestas que verifican fuera de sus cofradías y lejos de sus pinturas. Estos bailes á la verdad no tienen nada de agradable, además de ser chocantes á la delicadeza de nuestras costumbres. Cuando danza uno solo, que es lo más común, salta en todas direcciones indistintamente, se vuelve y revuelve con violencia y no mira á parte ninguna. Toda la habilidad del bailarín consiste en tener mucho aguante y en guardar en las inflexiones del cuerpo el compás con las pausas que hacen los que cantan alrededor del círculo. Si bailan dos ó cuatro á un tiempo, primero se paran los hombres enfrente á las mugeres, haciendo algunas contorsiones

ridículas y cantando; luego se vuelven las espaldas, y poco á poco se van separando; finalmente hacen una vuelta sobre la derecha todos á un tiempo, y corren con ímpetu á encontrarse de cara los unos y los otros. El choque que resulta, parece indecente á quien cree que las acciones exteriores de los *Bozales* tengan las mismas trascendencias que las nuestras. Este simple y rudo ejercicio forma toda su recreación, su baila y su contradanza, sin más reglas ni figuras que las del capricho. Pero al fin ellos se divierten y acabada la fiesta se acabaron sus impresiones. ¡Ojala nuestros delicados bailes á la francesa, á la inglesa y á la alemana no trajesen consigo más consecuencias que las del cansancio y de la pérdida del tiempo! La lástima es que las más veces el vehículo de las intrigas amatorias, y el centro de las murmuraciones.

Ya hemos dicho que la música de los *Bozales* es sumamente despacible. El tambor es su principal instrumento: el más común es el que forman con una botija ó un cilindro de palo hueco por dentro. Los de esta construcción no los tocan con baquetas sino los golpean con las manos.

Tienen unas pequeñas flautas, que inspiran con las narices. Sacan una especie de ruido musical, golpeando una quijada de caballo ó borrico, descarnada, seca y con la dentadura movable: lo mismo hacen frotando un palo liso con otro entrecortado en la superficie. El instrumento que tiene algún asomo de melodía es el que llaman *marimba*. Se compone de unas tablillas delgadas, largas y angostas, ajustadas á cuatro líneas de distancia de la boca de unas calabazas secas y vacías, aseguradas estas y aquellas sobre un arco de madera. Tocase con dos palitos, como algunos salterios de Bohemia. El diámetro de las dichas calabazas que va siempre en disminución, lo hace susceptible de modificarse á las alternativas del diapason y no deja á veces de rendir un sonido tolerable aun para los oídos delicados. Por lo demás, debemos confesar, que en la música, en el baile y en las otras muchísimas relaciones dependientes del talento y del gusto,

muchísimo más atrasados están los negros en comparación de los indios, que los indios respectivamente á los españoles.

Cuando muere algún caporal hermano veinticuatro ó las mugeres de estos, se junta la tribu respectiva en los cuartos de sus congregaciones, y allí velan el cadáver. El aparato fúnebre de esta función es un testimonio irrefragable, de que el *Bozal* no muda de corazón como de país; pues mantiene entre nosotros y oculta hasta el sepulcro su superstición y su idolatría. Supuesto que no puede amar á un país en el que arrastra una vida tan infeliz, ¿cómo no abocerrá todo lo demás que contribuye á vincularlo? ¿Cómo elevará su anima hasta la contemplación de nuestros sublimes misterios este miserable, que se vé precisado á vivir con los ojos y con el cuerpo clavados en la tierra, y que por lo regular muere sin llegar á entender bien nuestro idioma! Cuatro velas de sebo alumbran la pieza del velorio: los hijos del difunto se sientan á los piés del féretro, y los parientes á los lados, apostrofando de tiempo en tiempo al cadáver. Los condolientes saltan y dan vuelta al rededor, parándose algunas veces para murmurar en voz baja algunas preces según su idioma nativo y sus ritos. Cada concurrente obla medio real para los gastos de entierro y para comprar la bebida que se reparte. Esta es por lo común guarapo, algunas veces suele ser aguardiente. Antes de beber arriman la copa llena á la boca del cadáver, y le dirigen una larga conversación como para convidarle; supuesta libación, pasan el mismo recipiente á los dolientes más mediatos, y de estos se trasmite hasta el último, guardada siempre la misma escrupulosidad en la preferencia, según el rango de antigüedad de cada uno. Al fin bebiendo, cantando y bailando, acaban esta función que habían empezado con seriedad y con llanto.

Cuando la viuda de algunos de los que lograron la distinción de ser caporales de la tribu quiere contraer segundas nupcias, es preciso que haga constar á toda la asamblea el amor que profesó á su difunto marido, y el duelo que hizo por su pérdida. El día que llaman de *Quitalluto* llevan á la viuda en silla de manos desde su posada hasta

cofradía: entra llorando, y si no sabe sostener bien el papel de aflijida, se expone á que la castiguen con azotes por el criminal defecto de ser indolente. En el acto de su ingreso degüellan un cordero sobre alguno de los asientos de tierra que tiene el cuarto: hacen este sacrificio los manes del difunto, de cuya memoria va á despedirse la novia. Esta presenta en una salvilla de plata los zapatos que durante su viudez ha vejecido y roto. Después de estas ceremonias se verifican los preliminares civiles del casamiento, y todos los cohermanos se esfuerzan en obsequiar á los recién casados con licores y comestibles de todas clases.

Cuando vuelve á contraer esponsales un viudo, no se observa ninguno de estos requisitos. Dicen los *Bozales*, *que en un hombre es mengua mostrar dolor por la muerte de una múger, cuando por una que se pierde se encuentran ciento*. Si en algo se conoce que son bárbaros estos miserables africanos, es en la adopción de esta máxima inicua. No piensan así los hombres sensibles y justos. Entre nosotros hay quien cree, que toda la dilatada vida de un patriarca antediluviano es insuficiente para llorar la pérdida de una buena esposa (pp. 82-89).

Sarcástica y prejuiciosa, esta crónica de 1867 muestra bien el mundo de las cofradías. Del mismo modo que el cimarronaje era una actitud de rebeldía y los palenques un territorio de refugio de negros huidos en zonas agrestes (Espinoza, 1988), valdría la pena profundizar la investigación sobre las cofradías como espacios urbanos propios.

La habilidad de los negros para el baile y la música fue poco a poco pasando de las cofradías a otros recintos, causando admiración. Hubo momentos en que el gremio de músicos era monopolio de los negros: eran maestros de baile, profesores y ejecutantes de guitarra, cantantes. Dos negros, Elejalde y Monteblanco, dieron mucho que hablar por su sensualidad en la interpretación del vals y la zamacueca, eran muy solicitados para enseñar a las «señoritas de

sociedad»; los bailes de mulatas se hicieron célebres, pues acudían bailarinas acreditadas que eran el blanco de la admiración de señores y señoritos, el negro apodado Tragaluz mostraba los nuevos pasos de baile creados por su ingenio y gracia: «londú floreado», el «valse de aguas» (bailado con la puntita de los pies), «el paso de la sirenita» (agarrando suavemente las caderas), la «figura real» (valseando casi a la vienesa), el «cohete de sogá falso» (bailar casi dando saltos).

Todavía más solicitado por los salones limeños era el negro Martínez, un «negrito fino de sociedad», virtuoso de la guitarra, a la que adornaba con vistosas cintas. Atildado en el vestir y en sus modales, las señoritas de buen tono lo requerían mucho como maestro.

Lima, impregnada por la cultura negra desde hace dos siglos, guarda en su personalidad algo del genio de los negros, y estos forman parte de su paisaje social. Lima es una ciudad criolla, en la que se cohabita sin grandes sobresaltos con los negros. Parece haber una relación amable y hasta se dice que los negros son «consentidos», según observa Tadeo Hanke (1959) en sus notas sobre Lima, a principios del siglo XIX:

Pero su humanidad [de los limeños] en nada se conoce más que en el trato de sus esclavos: los visten, calzan y alimentan bastante bien, según su condición; y a pesar de que en estos suele haber demasiado motivo para los castigos, el más riguroso es ponerlos en una panadería, donde los hacen trabajar y les dan algunas correcciones. Raros son los esclavos que se quejan de que sus amos los traten con severidad. Ellos, con el poco castigo, por el contrario, suelen ser consentidos y flojos servidores (p. 52).

El grado de penetración de la cultura y el ingenio de los negros se advierte en muchos aspectos de la vida limeña. En la cocina gustan mucho los anticuchos, el choncholí, los tamales, la carapulcra, los buñuelos, los picarones y la mazamorra. Su música y baile han

penetrado las fiestas limeñas, acompañando y dándole ritmo y vida al vals; en los saraos, se baila la zamacueca junto a los minués y danzas. El temperamento negro es el que hace florear las guitarras, introduce las castañuelas y le pone marco sonoro con el rústico cajón, haciendo este su entrada en sociedad. Los criollos celebran y festejan las ocurrencias de los negros, que parecieran ser los designados por definición a ponerle chispa a la vida. Así eran vistos los negros en el siglo pasado y aún hoy.

Claro que no solo se encontraban los negros en las fiestas. Se destacaban en los trabajos artesanales y en los servicios; eran muy solicitados para los cuerpos de caballería, para guardianes y capataces; tenían casi el monopolio de los aguadores, panaderos, carreteros. Las mujeres eran vendedoras de comida, refrescos, chicha, tisanas y pastelillos. Fuentes dice que Ña Aguedita, que vendía en los arcos de los portales, fue «más célebre por sus frescos y mazamoras que el inventor del telégrafo eléctrico». Pero como Ña Aguedita había cientos de negras que acaparaban la venta de tisanas, chichas y comidas; los vendedores indígenas a su lado eran escasos.

San Martín, en 1821, liberó a los negros que habían combatido a su lado. El ejército libertador saqueaba haciendas para subsistir y en esta tarea le ayudaron mucho los negros. Liberó también a los «esclavos de vientre», nacidos después del 28 de julio de ese año. Fue el mariscal Ramón Castilla quien, en 1855, concedió la libertad total y canceló el esclavismo, pero ello en modo alguno eliminó los potenciales conflictos entre castas y razas en Perú. La latencia del conflicto racial siempre se ha mantenido, a veces estallando de modo violento y otras actuando de modo encubierto. Esto lo advierte Sartiges, en 1834:

A pesar del imperio de las doctrinas cristianas que debería haber suprimido en Lima las distinciones de casta, la igualdad social no ha sido o una palabra vacía de sentido en la capital de Perú. Los criollos cuando proclamaron la independencia, no tenían intención de

libertar a los indios y negros. Pero San Martín concedió la libertad a los negros e hizo de cada indio un elector y aun llamó a los mestizos a los empleos públicos. Desde entonces se inició en Perú una rivalidad de razas que no está cercana de desaparecer. La mayoría de las guerras civiles que desuelan desde hace tantos años este país, no tiene otra fuente que esta invencible antipatía entre las razas blanca, india y negra, aumentada, más bien que atenuada en Perú por la proclamación del dogma de la igualdad social (1959, p. 103).

La condición negra en el Perú de hoy

Hoy día no se puede medir la presencia negra en Perú por el solo dato poblacional, pues los negros no han escapado al proceso medular del mestizaje que reúne en un solo abrazo a blancos, negros e indios; de modo que se puede decir con Alfonso Reyes que la «laboriosa entraña de América» ha ido, poco a poco, mezclando esta sustancia heterogénea y hoy contamos con una humanidad americana característica (un *pequeño género humano*, diría Bolívar). Incluso como categoría censal viene desapareciendo, pues en el censo del 1940 los considerados de «raza negra» aparecen solo con el 0.47% de población total. En censos recientes, hubiera sido engorroso tener encuestadores inquisitoriales que le digan a uno cuánto de negro, indio o chino tiene. De modo que no se puede apreciar la magnitud del componente negro en el proceso nacional por la existencia visible de bolsones poblacionales negros —como Chincha, Cañete, o en barrios limeños como La Victoria, Rímac, Barrios Altos o el Callao— o de personalidades negras conocidas en el país. El componente negro va mucho más allá: está enraizado en el proceso histórico de Perú.

Hago hincapié en lo que escribí al inicio de este trabajo, al referirme a que cuando uno habla de los negros en Perú, sale a flote el lugar común de identificar su presencia por poetas, can-

tantes, futbolistas, cocineras, por sus alegres ritmos «negroides» o el ingenio para la chanza y los chistes. Es cierto que hay notables personalidades negras, que pueden ser emblemáticas de su raza: un poeta lujurioso con las palabras y las metáforas como Enrique Verástegui; un narrador ocurrente y de prosa endiablada como Gregorio Martínez; un decimista ingenioso y sarcástico como Nicomedes Santa Cruz; cantantes de mucha gracia y sentimiento como Susana Baca y Eva Ayllón; y así podríamos seguir nombrándolos en diferentes disciplinas. Pero esto no denota la magnitud de la presencia negra en Perú pues, como hemos visto y se ha indicado en páginas anteriores, de «auxiliares» de la conquista pasaron, en la accidentada travesía de nuestra historia, a formar parte de la sustancia identitaria del Perú. En el laberíntico proceso de mestizaje, poco a poco se difuminaron racialmente (a veces por oleadas, como en el siglo XVII, en el connubio masivo de indias y negros para evitar el pago de tributo de sus descendientes); hoy forman parte del capital genético del hombre peruano, por eso tenemos la nostalgia y el panteísmo del indio y la sensualidad de los negros. No somos una sumatoria sino una síntesis, un acervo que ha definido sus perfiles propios.

Es por el lado de la historia peruana que se tiene que evaluar la influencia de los negros y, en particular, por el de la historia económica, pues los negros vinieron como esclavos para trabajar en las minas, haciendas, trapiches y obrajes. En esta extracción de su fuerza de trabajo se encontraron en la misma condición que los indios. Esta fue la realidad social de la colonia y, por compartir esta explotación y esta condición de oprimidos, es que están en la base social de la nación. Objetivamente fue así, otro problema es que no lo hayamos asumido concientemente hasta hoy.

En la llamada ideología nacional no hemos incorporado el elemento negro. Los propios negros han tenido y tienen una visión fracturada de su participación en este proceso. Una visión de *ghetto*, de reserva, de reivindicación de lo negro para aquello que

lo sea de modo visible. Es cierto que hay que priorizar la reflexión y la acción sobre los grupos localizados de negros que, en términos generales, se encuentran en condición de pobreza, en la base de los ingresos y de las categorías ocupacionales y con poco dinamismo en la movilidad social, pero esta perspectiva no debe hacer olvidar al resto de peruanos el componente negro en el proceso nacional. Si ubicamos el problema en términos de etnia y raza y no en términos de mestizaje y nación, estaremos creando un problema artificial, pues el mestizaje ha sido la dinámica central del comportamiento de las razas en Perú. Esto lo demuestran los censos.

Analistas incautos hablan de la «búsqueda de la identidad». No, los elementos identitarios los tenemos, antiguos, fuertes y rai-gales. El problema es que no hemos asumido conciencia de esta identidad, que es un nivel más alto que la mera identidad como expresión objetiva de las razas, culturas e historia del país. Como no hay *conciencia nacional*, o la hay débilmente, entonces no se defienden los elementos identitarios. Por eso, tampoco los negros están incorporados en la idea de nación, en la representación del país. Aparecen como marginales, exógenos, intrusos, cuando la historia, desde 1532, nos muestra que no es así.

No hay conciencia de la mezcla ni de que, pasados los conflictos brutales, hemos conformado un género humano, una manera de *ser*, una categoría ontológica. Este problema no es exclusivo de los negros (ni de sus ascendientes ni descendientes), sino de las condiciones en que discurre el país. Ahora que se ha acentuado la periferización de Perú, de implantación de modelos culturales y económicos exógenos, de socialización en nuevos parámetros destinados a ser válidos para todos, las expresiones culturales autóctonas no tienen un lugar, y menos las propias de los negros (Montiel, 1990). La televisión —espejo de Próspero— no divulga una imagen nacional, de modo que las expresiones peruanas aparecen como marginales. Los negros aparecen allí para especificar lo exótico y distinto: un comercial sobre una marca de café con unas

mulatas cimbrando las caderas; otro comercial para condimentos sibaríticos, también con morenas moviendo las caderas (ergo: «las negras solo son buenas para mover el cucú»).

La mentalidad popular tiene una relación de fascinación y rechazo con los negros. Es una relación paradójica: se admiran sus habilidades físicas, su sentido del ritmo, se les cree superhombres por sus éxitos en los deportes y las artes; pero, por otro lado, hay un rechazo a lo distinto, a lo diferente. Es una falta de educación nacional; hay que educar para la otredad, para apreciar y valorar lo distinto. La educación peruana no ha cumplido con el papel cimentador; margina a hombres y mujeres de razas diferentes, a pesar de tantas afinidades venidas de un proceso histórico común. A los niños no se les enseña a valorar y a conocer las manifestaciones de los otros, no hay educación que induzca a la comprensión nacional. Esto es nefasto, pues no hay nación y conciencia nacional sin una educación que la cimente, la construya. Así, el terreno para el racismo larvado o explícito está abonado. Y esto no ocurre solo con las manifestaciones culturales negras, sino también con las del mundo andino.

Esta ausencia de función constructora de nación por parte de la educación es grave y de poderosas consecuencias. Es parte de un problema mayor: la ausencia de una clase política con proyecto nacional.

José Campos Dávila (21 y 28 de octubre, y 4 de noviembre de 1990), intelectual negro, considera esta relación en los siguientes términos: «se desconocen cuáles son sus aspiraciones y convicciones que como hombre y hombre peruano le corresponden. Por ello, *presencia e invisibilidad* han sido las dos constantes que han caracterizado nuestra experiencia vivencial en el Perú».

En efecto, se desconocen muchas cosas del mundo de los negros. En el pasado han primado los estudios de estilo etnográfico o de curiosidad exotista por su folclore.

En los últimos años se han publicado estudios valiosos, como *Rebeliones de esclavos en el Perú* de Wilfredo Kapsoli (1975), *Los mecanismos del comercio negrero* de Germán Peralta (1990) o el *Diccionario afroperuano* de Fernando Romero (1990). Se ha realizado en 1986 un Seminario sobre Poblaciones Inmigrantes, cuyo resultado fueron dos volúmenes que reúnen trabajos ampliamente documentados, como el de Lorenzo Huertas, Victoria Espinoza, Alejandro Reyes, Simeón Orellana, entre otros. Emilio Harth-Terré ha continuado sus investigaciones sobre los negros en la Colonia. Se han creado dos centros de investigación especializados: el Instituto de Estudios Afroperuanos y el Centro de Estudios Francisco Congo. Hay, pues, un movimiento creciente de interés por los temas negros que será benéfico para conocer y afirmar los elementos de identidad. Es justo subrayar que estos esfuerzos vienen desde personas o centros de la sociedad civil y no del Estado. Otra prueba más del desencuentro de negros e instituciones.

Más evidente resulta la ausencia de negros en cargos públicos de notoriedad o en niveles superiores de mando en instituciones privadas u oficiales. Mientras ya tenemos un jefe de Estado proveniente de inmigrantes orientales, prueba del verismo en las elecciones peruanas, no tenemos ningún ministro, viceministro, embajador, vicealmirante, general u obispo que sea negro. Estos no han llegado a los niveles jerárquicos del poder público y privado, ni mucho menos hay una política destinada a ellos como —aun cuando esta sea mediocre— ocurre con los indios (vehiculada por el Instituto Indigenista Nacional). Los negros, como grupo social con determinadas características y demandas, no existen para el Estado peruano.

Sería mucho pedir que accedieran a niveles visibles del poder. Más terrenal resultaría democratizar las relaciones humanas en la propia sociedad civil: que no haya escuelas donde se discrimine a niños negros; que no se busquen negros solo para trabajos subalternos de porteros, mozos y conserjes; que no prefieran negras y

mulatas para trabajos seudoartísticos; que no se espere de los negros proezas deportivas que no pueden lograr el resto, etc. Y a las instituciones oficiales, pedirles que no impongan *de facto* la discriminación con reglas no escritas, como en los concursos a las escuelas militares donde el «examen de presencia» significa que los negros no pueden ingresar.

La liberación del hombre peruano —negros incluidos—, en el sentido de vencer sus prejuicios, romper sus ataduras mentales, superar su vergüenza étnica y poder celebrar su acervo identitario, es todavía una tarea pendiente. Y no de las menores, pues de ella depende la solidez del proyecto nacional.

Al concluir este estudio leo en el diario más importante del país (*El Comercio*, 13 de mayo de 1991) un aviso solicitando, entre mozos y azafatas, un «portero moreno». Esto pinta mejor que mil palabras la condición negra en el Perú de hoy:

CHEF, MOZOS, AZAFATAS, PORTERO MORENO,
RELACIONISTA PÚBLICA

Con experiencia de trabajo. Presentarse con documentos el lunes 15
de 9 a 1 p. m., en Lizardo Alzamora núm. 380, San Isidro.

IV
Cultura y política en acción

Globalización y geopolíticas de las culturas

Un ejercicio prospectivo a partir de los años ochenta*

In the post-Cold War world, for the first time in history, global politics has become multipolar and multicivilizational.

SAMUEL P. HUNTINGTON

El mercado de las conciencias

¿Existe una presencia cultural de Iberoamérica en el mundo?
¿Cómo se conduce frente al relumbrón de las grandes potencias?
¿Se percibe una «sensibilidad» americana reconocida y distinguible en el escenario internacional, o será necesario romper el cerco para permitir la libre expresión de nuestra cultura en medio de las tentativas de uniformización?

La concentración del poder mundial, característica de nuestra época, ha llevado a los Estados Unidos —como a China, Japón y los países europeos— a servirse de «la cultura», en su acepción global, como factor estratégico de las relaciones internacionales.

Los estudios sobre la influencia protagónica de las culturas en la configuración del nuevo orden global, como los de Samuel P. Huntington, director del Centro de Estudios Estratégicos de la Universidad de Harvard y consejero de la Casa Blanca, muestran cómo estas influyen en las orientaciones de política exterior de un

* Publicado en Francisco López Segrera y Daniel Filmus (coords.), *América Latina 2020. Escenarios, alternativas, estrategias*, 2000, Buenos Aires, Temas, pp. 275-286.

país. En la lucha de influencias, la potencia hegemónica actual desplaza el eje cultural a un terreno difícil de transitar. No es un proceso nuevo en la historia, pero con la globalización selectiva actual ha adquirido proyecciones insospechadas, pues los medios informativos multiplican su influencia simbólica y valorativa.

Con muchísimos más recursos tecnológicos que antes, las actuales potencias influyen a escala planetaria en el saber y la emoción del hombre contemporáneo. Se pretende opacar diferencias, imponer valores; es decir, imponer una mentalidad determinada. Si lograran llegar a los dominios de la conciencia estarían cerca de imponer su «cosmovisión», y con eso habrían logrado casi todo: hombres individualistas, acríticos, aparencales, apáticos ante la solidaridad y compradores compulsivos. Pero las identidades culturales, religiosas o étnicas no son tan frágiles, como podría creerse.

La filosofía de la historia muestra que la violencia y la dominación son constantes en el itinerario de la humanidad; para algunos es la razón de la historia y su móvil. La vocación imperial y la hostilidad por la «otredad» son inherentes a los poderes hegemónicos. La existencia de la diversidad se inscribe en la lucha entre fuerzas identitarias y fuerzas globalizantes. No hace mucho, en 1983, el presidente de los Estados Unidos promovió una vez más un millonario plan para difundir en el mundo, pero especialmente en América Latina, los «valores universales de la civilización occidental y cristiana», que decía encarnar su país. Se propuso fomentar los valores de las democracias, la competencia, la individualidad. El mesianismo estadounidense trataba por enésima vez de llevarnos a su versión del paraíso «a pesar nuestro», porque consideraba que nosotros expresábamos otros valores. Pero —lo reconoció Noam Chomsky— «entienden por crisis de la democracia el que amplios sectores de la población se volvieran políticamente activos». Lo que les preocupa es que los pueblos y las naciones se asuman a sí mismos, afirmen su diferencia, por eso hay que introducirlos a empujones dentro de «pseudovalores universales» que la metrópoli fomenta.

El ímpetu de la globalización hace que se recurra —gracias a los recursos tecnológicos, económicos y financieros— a los predios de la cultura para influir y condicionar a grandes conglomerados humanos, que son vistos como mercados mundiales, compradores de productos, de ideas y de imágenes. La cultura practicada como una categoría «abstracta», es decir, sin raíces históricas (*plastic culture*), puede servir para vencer las resistencias de la identidad propia. No buscan solo «integrar» las élites a los modelos de la metrópoli, sino amasar a las masas en gran escala, orientarlas según sus intereses planetarios. La televisión, la vía satélite, el cine, el disco compacto, la prensa, la poderosa red de Internet; en fin, todo el arsenal impreso y audiovisual que impregna las mentes (que ellos manejan más que nadie) pueden servir a estos fines. Ellos producen para el mundo el 85% del arsenal comunicativo. La maquinaria simbólica está en sus manos.

Seamos claros, obviamente que no se trata de oponerse a la información o a la modernización de los medios de comunicación o de buscar un imposible ostracismo (nadie se opone a la circulación de las ideas y las imágenes o a la evolución de mentalidades), sino de saber cómo tratar estos nuevos intentos de plastificación del espíritu, cómo mantener las capacidades críticas ante un asedio tan sistemático como entretenido. La cultura global puede constituir un poderoso instrumento de uniformización. ¿Quiere decir que la cultura no es inocente y virginal? ¿No se considera que la cultura es un valor espiritual, distante de la intolerancia y la opresión? Las culturas nacionales se entienden hoy como las manifestaciones vitales de una comunidad, su forma de ver el mundo, su escala de valores y la autopercepción de su participación en el mundo. Existen, recuerda Nietzsche, «pueblos con voluntad de poderío», por eso la cultura puede formar parte de las relaciones de dominación. Hay un exceso de positividad para entender la cultura. Con frecuencia se le exonera de la crítica, olvidando que todas las guerras de expansión han sido acompañadas de «ablandamiento» cultural.

Es cierto que la cultura forma parte de la geografía del alma, pero no se olvide que la perversión tiene un lugar en las manifestaciones del espíritu... Cuando Goebbels dijo «si me hablan de cultura saco mi pistola», es evidente que advirtió muy bien las fortalezas que estaban en juego. Lo mismo decían los dictadores en Latinoamérica: saben de las posibilidades «conformistas o subversivas» de la cultura. Todo depende de sus fines (por eso no es virginal). Puede consolidar o derrocar regímenes, puede justificar o rechazar invasiones, puede liberar u oprimir. La cultura no está *per se* por encima del bien y del mal. Es el bien y el mal: como concepto totalizador, todo lo que el hombre hace y es constituye una expresión de la cultura; puede ser emblema de libertad o de alienación. Tanto puede estimular la creatividad y la tolerancia como el conformismo y la opresión, a nombre de la tradición o la identidad.

A los intentos uniformizadores del exterior hay que sumar la dinámica homogeneizadora del interior, que trata de promover una sola versión de la cultura nacional. La dialéctica que se establece entre el colonialismo interno y el globalismo externo fomenta la pérdida de la diversidad de expresiones de la cultura local, empobreciendo sus manifestaciones a favor de una cultura predominante. Se pretende que la versión de las clases dominantes sea la cultura «nacional». La fuerza globalizadora en lo interno desestabiliza la frágil alianza entre culturas que coexisten en un mismo espacio. La cultura nacional que a nombre de la modernidad no recoja el patrimonio histórico y cultural en toda su variedad, pierde su fuerza propia y corre el riesgo de mimetizarse, por una vía u otra, con los patrones culturales que fomenta la globalización. El impacto de la globalización en el nivel de la comarca es un problema que merecería mayor atención por parte de la antropología cultural: hay que pensar globalmente para saber actuar en la aldea.

Ante los poderosos procesos de globalización, históricamente América ha sabido tratarlos: desde el siglo XVI ha sabido decantar o

congregar valores culturales precolombinos y europeos, y hoy sabe mantener una actitud selectiva o recreadora de lo externo. Maestra en el arte de la «transculturación», ha configurado en cinco siglos un patrimonio propio que se identifica como cultura americana, reconocible y diferenciable de otras culturas. De modo que se puede decir, parafraseando un bolero, que una vuelta más no importa. Diría más: en la historia de la humanidad, América ha pasado por los procesos de globalización más fuertes, y aquí está con su aire vital entrando en el nuevo siglo.

La globalización ante la Virgen de Guadalupe

¿Qué clase de relaciones mantienen la cultura, la geopolítica y las interacciones internacionales? ¿Qué enlaces se establecen entre cultura y soberanía nacional? ¿El interés nacional se acaba en las fronteras o hay fenómenos culturales que van más allá del país? Estas son algunas de las preocupaciones que plantean las relaciones internacionales en la actualidad.

El desarrollo científico-técnico que se aceleró en los últimos 30 años está generando un «redimensionamiento» de muchas realidades y conceptos: las comunicaciones vía satélite han acercado al mundo, ya somos una aldea planetaria; la informática nos permite acceder a una red mundial de información en cantidades ilimitadas; la robotización en la producción viene sustituyendo masivamente la mano de obra; la manipulación nuclear podría permitirle a usted realizar un nuevo Hiroshima en el jardín de su casa. La biotecnología ha penetrado en la intimidad de la molécula y se están produciendo miles y miles de operaciones transgénicas (la clonación es una ventana abierta a toda clase de experiencias).

No cabe duda de que la revolución en la informática, la robótica, la telemática y la biotecnología ha desencadenado grandes

transformaciones económicas y culturales. Pero detengámonos en aquellas referidas a los medios de comunicación: ¿qué se transmite por esos medios? ¿Se trata de entretener, informar, formar u orientar? La fascinación subliminal que produce el audiovisual, el prodigioso espectáculo logrado por los videoclips, videodiscos y la imaginería virtual, termina muchas veces anclado en el fondo de nuestras conciencias. Se está produciendo una concepción *videoclipada* del mundo: destacar lo efímero y aparential sobre lo esencial y duradero.

La fácil tecnología comunicativa permite que la difusión mundial de la *plastic culture* no tenga límites; igual se ven sus productos en Miami, Bombay, Buenos Aires, Dakar o La Habana. Si son los únicos mensajes que se consumen —como se pretende— estaremos perdidos, pues se impondrá una cultura sin raíces; una cultura global, «cultura promedio», confirmada por una amalgama sin carácter que pretende satisfacer todos los gustos en todas partes.

Una de las consecuencias de la globalización es que en el plano conceptual está produciendo una redefinición de los conceptos tradicionales de nación, soberanía y seguridad nacional. La cohesión de una nación, el compartir valores, puede considerarse parte de la seguridad nacional (cohesión cultural que debe ser entendida en términos democráticos y plurales). Cuando se alteran los valores culturales nacionales legitimados por consenso se está atentando contra la soberanía y, en última instancia, contra la seguridad nacional, ya que el concepto moderno de soberanía no se sustenta solo en la defensa de un territorio, sino también en su «cemento constitutivo»: la cultura —historia, lengua, raza, música, religión, hábitos de consumo, etc.— que practica un pueblo de manera cotidiana.

Ya no es únicamente el espacio geográfico (el espacio vital de un país) el elemento decisorio de las relaciones internacionales —según la definición canónica de geopolítica—, sino que ahora el vigor de una comunidad cultural adquiere un inusitado «valor

estratégico». La definición meramente patrimonial, catastral y casi municipal de nación ha caído en desuso; la definición estatista, puramente institucional, de soberanía nacional está siendo superada por la noción de comunidad cultural, de patrimonio cultural en manos de una colectividad. Esto es lo que ocurre con los chicanos o judíos: no tienen compromiso legal con sus estados de origen, pero sienten que forman parte de una comunidad cultural, por eso actúan en consonancia con los intereses de sus naciones originarias.

«La pólvora y la imprenta hicieron en Europa las nacionalidades», recuerda Régis Debray en su libro *La puissance et les rêves* (1984). ¿Cómo están influyendo la energía nuclear, la biotecnología y las nuevas definiciones de nación y soberanía? Considera Debray que «la nueva era que se anuncia no augura el fin de lo nacional sino su renacimiento bajo una nueva forma». ¿Cuáles son esas formas nuevas de lo nacional? El autor responde con un ejemplo: «El Sha de Irán y sus protectores creían ser modernos y serios: industrias, armamento, autopistas, turismo. Juzgaban a Homeiny y a los *mollahs* de folclóricos. Fue entonces cuando la cultura venció a la economía e incluso a la fuerza militar». No es una novedad, la cultura continúa siendo el motor de la resistencia y funciona como palanca para desencadenar los procesos de cambios internos. ¿No lo recordaron abruptamente los zapatistas en Chiapas el primero de enero de 1994, día en que el México salinista iba a entrar al norte gracias al TLCAN?

¿En los procesos sociales centroamericanos —Nicaragua, El Salvador, Guatemala— la religiosidad popular no forma parte de la levadura del cambio? ¿No contribuye la cultura popular a enfrentar a ejércitos consulares que cuentan con armamento moderno? En un sugerente ensayo, «La virgen que forjó una patria: guadalupanismo y cultura nacional», Javier Guerrero sostiene, sin rodeos, que fue la Virgen de Guadalupe quien forjó la patria:

Espíritu nacional, alma del pueblo, Patrona de México, imposición ibérica, creación de los naturales, forma sincrética, señal de los desamparados, la Virgen de Guadalupe sobrevive incólume a la modernización y a la decadencia de la nación mexicana. Nada ha podido desterrarla del culto popular multitudinario; su dominio, fiel espejo de las contradicciones de nuestra cultura, ha sido lo mismo estandarte de rebeliones que motivo de la codicia y chantaje para los poderosos. Su permanencia es la de los grandes y luminosos, terribles mitos que crean los pueblos. En los días de la Independencia, Simón Bolívar celebraba que el sacerdote Miguel Hidalgo y Costilla llevara la imagen de la Virgen Morena al frente de sus ejércitos de parias y desarraigados (1983, p. 28).

Enseguida Guerrero propone a la Virgen para encabezar la nueva revolución: «¿En la edad del desencanto, del fin de las ideologías, del atroz escepticismo, no podríamos incluir, entre las desfallecientes utopías de la transformación social, alguna en que una nueva y esencial multitud de olvidados marchara tras la imagen de Guadalupe?» (p. 28).

En el caso de Irán, el islam, alma de la cultura nacional, venció a la economía y a la fuerza militar; y en México la Virgen de Guadalupe, «espíritu de la nación», antes y ahora sigue convocando a multitudes en la montaña chiapaneca o en la megaciudad capital. ¿La nación no sentirá que cada vez que se le mueve el piso se refugia en la «memoria colectiva»? Ante la ofensiva «mundialista» en la que interactúan la economía, la ciencia, la técnica y el comercio, que centraliza el poder en los países más tecnologizados, es necesaria una movilización afirmativa de la identidad cultural, un esfuerzo deliberado de autonomía intelectual para contar en la sociedad del conocimiento. Autonomías que no hay que entenderlas como autarquías o autoctonismo, sino como la capacidad de un pueblo de tener un desarrollo creador en esta época signada por la innovación. Y la identidad no hay que entenderla como monolítica

o estática sino como plural y dinámica, abierta al progreso, a la modernidad, la posmodernidad y los aportes de la cultura universal.

Tiene flagrante pertinencia hoy en día la sentencia de Paul Valéry, «las civilizaciones no son inmortales», dicha durante la ocupación de París por los nazis. Ahora las ocupaciones revisten otra forma. La cultura que no se ejercita parece desplazada por otra. La globalización no permite la existencia de «santuarios» culturales, zonas donde no puede entrar. Los satélites vigilan el mundo. Como sería imposible confrontar capacidades financieras o tecnológicas con las grandes potencias, la cultura iberoamericana, tan vigorosa y creativa, adquiere así un valor estratégico de primer orden para marcar su presencia en el mundo.

Busquemos sacar provecho de nuestra situación. A nadie escapa que existe una concentración (unipolar) militar y económica en el mundo (Estados Unidos), pero existen también polos culturales (Francia, Italia), tecnológicos (Alemania, Japón), religiosos (Israel, Irán) o históricos (Grecia, Egipto, México, Perú). A Iberoamérica, heredera de una magnífica civilización y dotada de una vitalidad cultural excepcional, ¿no le convendría trabajar internacionalmente para conformar un polo cultural e histórico? ¿No tendríamos así una mayor capacidad de «negociación» frente a las otras comunidades ya integradas? ¿No estaríamos mejor ubicados en la geopolítica mundial?

La creatividad como ejercicio de soberanía

En las obras más relevantes que se han producido en el continente en música, literatura, cine o teatro, o en los tratados sociológicos, filosóficos o económicos más innovadores, se advierte la expresión del ser y la historia americana. En esta práctica creativa se siente la personalidad de la región. Constituye una manifestación de nuestra humanidad, expresión de una virtud trascendente, como

anotaba Alfonso Reyes. En aras de la trascendencia debemos hacer de nuestra realidad el punto de despegue imaginativo para avanzar hacia el desarrollo. ¿En la alteridad reside nuestra posibilidad de aportar a la universalidad? ¿Tenemos que ser diferentes para ser universales?

En el campo de la filosofía, un debate de hace veinte años ilustró bastante bien la controversia: Luis Villoro, en su ensayo «Perspectivas de la filosofía en México para 1980» (1972), previno «contra los excesos de la imaginación» y auguraba que en los trabajos intelectuales habría una pérdida del «color local y la producción filosófica mexicana se asemejará a la que se haga en cualquier otro lugar del mundo». Pronosticaba que se produciría el «abandono progresivo del nacionalismo cultural y el acceso a un nuevo universalismo» (p. 613).

Distinta argumentación se encuentra en las páginas de *Dependencia y liberación en la cultura latinoamericana*, de Leopoldo Zea (1974), quien proponía «Ya no imitar sino asimilar experiencias para una tarea que ha de ser común a todos los hombres, y abra la posibilidad de un hombre nuevo; nuevo por su capacidad para hacer de su largo pasado el material de su novedad» (p. 47).

En este debate, la evolución reciente de la cultura iberoamericana parece haberle dado la razón a Zea, ya que los mejores productos intelectuales del continente han salido de la entraña de América, y no se ha cumplido tampoco el pretendido «universalismo» sino tentativas de «hegemonismo» cultural, que es precisamente lo contrario. Las facultades de la región se han llenado de «ismos» de moda.

Las expresiones culturales con profunda raíz americana son las que tienen mejor acogida en el mundo: se identifica con el genio de una cultura. Si Miguel Ángel Asturias, Pablo Neruda, García Márquez u Octavio Paz no hubieran hecho despegar su imaginación «desde» Quetzaltenango, Machu Picchu, Aracataca y la Piedra

del Sol, no hubieran logrado tanta fuerza expresiva (reveladora de mundos) que los hizo merecedores del Premio Nobel.

Somos un continente con bastantes iletrados, pero dotados de un imaginario pródigo; por eso somos una potencia literaria. El hombre latinoamericano tiene un alto voltaje creativo. Eso se plasma en la narrativa. Porque de Carpentier a Borges, de García Márquez a Vargas Llosa, de Cortázar a Paz, de Rulfo a Monterroso, de Sábato a Arguedas, o de Onetti a Fuentes, todos están hablando de un «yo» colectivo. Cierzo que desde perspectivas estéticas o políticas distintas, pero dentro de un denominador común: un modo de ser americano, cimentado por el idioma y por una realidad histórica compartida, capaz de incorporar todos los registros, como los que requiere un concierto para sonar bien.

Se trata de una verdadera «tesorería» americana, de tanta riqueza acumulada. Este proceso ya lo había presentado hace más de sesenta años don Alfonso Reyes: «La laboriosa entraña de América va poco a poco mezclando esta sustancia heterogénea, y hoy por hoy, existe ya una humanidad americana característica, existe un espíritu americano» (1978, p. 6). Proceso que congrega la pluralidad, la va depurando, haciendo más nítidas las manifestaciones de la identidad, la que se conoce en el mundo como lo «latinoamericano».

Es que esta novelística, al perfilar personajes como los primeros magistrados, abuelas desalmadas, desaparecidos, intelectuales latinos en París, patriarcas, radionovelistas, héroes sin cualidades, verdades sospechosas, cimarrones, tangos, abogados, mujeres araña, moscas, perros, famas y cronopios, está hilvanando las múltiples facetas de una realidad virtual muchas veces no revelada. Y aquí reside su poderosa capacidad evocadora. Se trata de un mundo salido de la «laboriosa entraña» del continente que el escritor recrea estéticamente, captando las angustias, humores, atmósferas, dramas o esperanzas.

De todo esto está conformado el vasto imaginario de América, su tesorería cultural. Imaginería de tanta penetración, que cumple

una función reveladora de un mundo verosímil, al que a veces no tienen acceso las ciencias sociales (sin categorías propias de análisis y plagada de ideologías); con sus novelas, ¿José María Arguedas o Manuel Scorza no revelaron las relaciones feudales en la hacienda antes que los sociólogos? ¿Ernesto Sábato o Martínez Moreno no nos mostraron el submundo de la crueldad institucionalizada antes que los politólogos? ¿Miguel Barnet o Jorge Amado no hacen etnoliteratura con el mundo del cimarroneo?

Con este acervo, la creación latinoamericana muestra su originalidad, sus atributos como cultura. Su aceptación internacional se debe a que es reconocida como una sensibilidad «diferente». Podemos acceder a la universalidad cuando la cultura transmite algo auténtico, pues cuando desarrolla sus facultades creadoras define su especificidad y su diferencia de las otras; al afirmarse se distingue, rompe el mimetismo desalmado (sin alma) de la cultura plástica. Se ve claramente que es una literatura resultado de otro proceso histórico, que comunica una mirada distinta del mundo, que transmite otra sensación de la existencia, es decir, otra experiencia de la humanidad. Si es otra, podrá ser interlocutora y participar en el diálogo mundial de las culturas; contribuye a la cultura universal y es tomada en cuenta en la geopolítica de las culturas. Para nadie es un secreto que la visibilidad de Latinoamérica en el mundo viene marcada en las últimas décadas por la novela del *boom*. Ahora también por la música. América ha sido siempre pródiga en producción musical y exportadora de sonoridades y géneros: el mundo baila con nuestra música, es una experiencia de nuestra cultura del cuerpo, de nuestro patrimonio genético.

Con cierto candor algunos todavía consideran, a nombre de una concepción facsímil de universalidad, que cuanto mejor «adaptemos», «asimilemos» o «limitemos» los productos intelectuales de las metrópolis (vivir de la recepción o de los préstamos teóricos) estaremos mejor armados para alcanzar un solvente desarrollo cultural y tendremos acceso a los valores universales reconocidos.

Desde afuera y desde adentro nos proponen repasar el camino de la Grecia filosófica, la Francia literaria, los Estados Unidos económicos o el Japón tecnológico; es decir, «buscar un modelo» y repetirlo, ignorando los procesos históricos diferenciados que trajeron consigo un desarrollo desigual entre los países. Este universalismo artificial, de inspiración hegeliana, ubica la historia y sus valores en los países de «mayor progreso», relegando el resto a la condición de periféricos y «exóticos».

Un antecedente patético lo dio Thomas Mann, cuando dijo en 1927: «En realidad, no soy partidario de lo exótico. ¡Oh, no! Soy resueltamente fiel a Europa y creo que aún durante mucho tiempo, al menos en el plano espiritual, todo continuará girando en torno a nuestro continente y que el destino del hombre se resolverá aquí». Digo patético porque el pobre Thomas Mann al poco tiempo tuvo que huir de la persecución nazi para refugiarse en América, dándose cuenta en carne propia (nunca mejor dicho) de que estaba errado, de que no era seguro que el «destino del hombre» se fuese a resolver en Europa.

La imitación desenfrenada que fomenta la globalización constituye una fuerza adversa a la irradiación cultural del continente y es factor de empobrecimiento civilizacional. La creación, la autenticidad, forman parte de la movilización por el desarrollo durable y el ejercicio de nuestra soberanía en el mundo. El plagio y la recepción acrítica de modelos y conceptos (no decimos el rechazo indiscriminado) es un acto de pereza intelectual. La creatividad, el vuelo imaginativo, la conciencia crítica, son formas de la subversión creadora que lucha por liberarnos de todo tipo de ataduras. ¿Esta creatividad solo es posible en la literatura? No lo creemos.

Veamos lo ocurrido en las últimas décadas. Al frecuentar centros universitarios europeos se advierte una vez más que allí se identifica como aporte intelectual latinoamericano aquello que contenga elementos raigales e innovadores. Por ejemplo, los economistas de las facultades de París o Londres recurrían a la «escuela estruc-

turalista latinoamericana» para explicar los procesos del desarrollo/subdesarrollo: los textos de Celso Furtado, Fernando Henrique Cardoso, Enzo Faletto, Osvaldo Sunkel, Theotônio dos Santos o André Gunder Frank eran lecturas de referencia. En Roma o Bonn se estudiaba con atención la teología de la liberación, por esa religiosidad singular que resultaba del catolicismo militante. Otra tesis que se convirtió en una «escuela internacional» fue la pedagogía del oprimido, de Paulo Freire, recibido por los pedagogos como una verdadera revolución en los métodos de educación popular.

En elaboraciones como la teoría de la dependencia, el teatro de la pobreza promovido por Augusto Boal, la filosofía de la liberación que va de Leopoldo Zea a Salazar Bondy, el *cinema novo* brasileño, la música popular tan rica en melodía y sonoridad (de la salsa y el merengue al bolero y el jazz latino), las teorías sobre «cultura popular», la vitalidad de la pintura y el arte popular, etc.; en todas estas manifestaciones se encuentran claras expresiones de la inteligencia y la sensibilidad americanas. Con estos frutos nos presentamos a la convivencia internacional y se nos reconoce como una «personalidad cultural», es decir, una referencia de desarrollo cultural. Ventaja comparativa que resulta rentable en política internacional.

El *boom* de la literatura latinoamericana, por ejemplo, generó un movimiento masivo de interés por el idioma español, por los libros y autores latinoamericanos, y por la sociedad, historia, cultura y política del continente. Se dignificó el idioma y muchos lectores creyeron que era necesario aprender el español para leer a quienes consideraban clásicos contemporáneos. La comunidad «hispana» —así se identifican a chicanos y «newricos» en Estados Unidos— adquirió de pronto un orgullo cultural y con eso alimentan sus reivindicaciones (ahora hay un vasto mercado para los libros, las casas editoriales españolas se han volcado a los Estados Unidos). Cuando en literatura, economía, filosofía o pedagogía uno se adentra con audacia e imaginación en las realidades, se pue-

de tocar estructuras significativas que permitan descubrir nuestra sustantividad.

Así, se puede responder a las necesidades cognoscitivas de nuestro mundo real (conocer para transformar) y se logra elaborar teorías e interpretaciones que permitan participar en el intercambio con el exterior, tener derecho de admisión al banquete de la globalización. Al salir del subentendimiento, ¿estos conocimientos de la realidad no nos permiten encontrar estrategias más acertadas para superar los obstáculos de nuestras sociedades? ¿Estas autonomías intelectuales no forman ya parte de la ansiada liberación latinoamericana? ¿Estimular nuestro imaginario no nos permite adentrarnos más en las raíces y ser, a la vez, más independientes y libres?

A diferencia de los años setenta, en las últimas décadas las ciencias sociales y la teoría económica latinoamericana se vieron brutalmente cercadas por las tesis neoliberales, apoyadas por un ejército de becarios, consejeros, ministros, viajes, profesores y bancos (como el Mundial y el FMI). El Congreso Latinoamericano de Economistas de Río de Janeiro (setiembre de 1999) llegó a la triste conclusión, por boca de Celso Furtado, de que en los últimos veinte años nada relevante se había producido en la ciencia económica de la región. Ahora hay signos de que el apagón teórico ha concluido, que las alambradas impuestas van cediendo, que las teorías «llave en mano» no han resuelto ninguno de los grandes problemas económicos de la región, y se retoma con fuerza un espíritu creador para encontrar soluciones a los problemas acumulados.

Creemos que nuestra cultura —auténtica, imaginativa y universalizable— constituye, frente a la globalización, una expresión de nuestra soberanía americana y esencia de nuestra libertad.

Arte política, ciencia de gobierno y consolidación nacional*

*Mandaba el Inca que las tierras de los vasallos
fuesen preferidas a las suyas, porque decían que de la
prosperidad de los súbditos redundaba el buen servicio
para el Rey, que estando pobres y necesitados, mal podían
servir en la guerra ni en la paz.*

INCA GARCILASO DE LA VEGA, *Comentarios reales*

El proyecto nacional surge de la historia

El libro de los orígenes del Perú contemporáneo es, sin duda, los *Comentarios reales* del Inca Garcilaso. Es la primera versión moderna de la historia peruana desde el mestizaje. Para historiar el poderoso proceso de «mezcla de ambas naciones», nadie mejor que un hijo de noble cusqueña y de capitán español. La palabra ancestral adoptó la forma escrita, como un nuevo *logos* ordenador que surgió entre nosotros, preocupado por explicar el pasado y urgido por transmitir su mensaje a «los tiempos venideros, que es cuando más sirven las historias» (Vega, 1976, vol. 2, p. 265). Hubo aquí un esfuerzo por reconstruir el pasado, para que sirviera a la construcción del futuro: el proyecto de nación debía salir naturalmente de las entrañas de la Historia.

* Publicado en *Socialismo y participación*, 2004, (98), 89-101.

Es la memoria de los orígenes y signa nuestro destino. Allí están los cimientos con los que se configura la identidad, la primera piedra del proyecto nacional. Los *Comentarios*, dice Porras Barrenechea, constituyen la «síntesis original y airosa de este sorprendente connubio histórico. Con ellos nace espiritualmente el Perú» (1957, p. 9). Su mensaje atravesó los tiempos y tuvo preclaros destinatarios: el rebelde Túpac Amaru II hizo del libro «la Biblia secreta de la revolución»; se trata de la edición de 1723, que le regaló, en Lima, Miguel Surco Montiel en diciembre de 1777¹. Esta fue la primera insurrección armada en América (1780), encabezada por el sector nacionalista de la nobleza inca, que con la derrota de España no se proponía restablecer el incanato, sino erigir una nación soberana y unitaria. Francisco de Miranda, Simón Bolívar y su maestro Simón Rodríguez se informaron en sus páginas sobre las grandezas del Perú antiguo. Una de las primeras iniciativas de San Martín fue promover la publicación de los *Comentarios reales*. En Europa fue uno de los libros más traducidos e influyó notoriamente en la renovación del pensamiento político de los siglos XVII y XVIII. Sus lectores se llamaban Campanella, Bacon, Morelly, Montesquieu, Rousseau, Raynal, Voltaire, Diderot, Jefferson, entre muchos otros (Montiel, 1992).

En el libro quinto de los *Comentarios* se puede encontrar una instructiva información sobre cómo se repartían y labraban las tierras, sobre el pago de los tributos, las leyes y ordenanzas en favor de los súbditos, sobre las modalidades de participación social en la vida productiva. Era la práctica de la reciprocidad la que estructuraba el tejido social.

La viabilidad de la sociedad inca residía en la vigorosa y ordenada estructura cooperativa. El éxito que alcanzaron en la agricultura, la ganadería, la tecnología o la ingeniería civil se debió a

1 El libro se menciona en la solicitud de autorización para el transporte de objetos personales de Túpac Amaru de Lima a la provincia de Tinta (Real Aduana del Cusco, legajo 162, cuaderno 18). Sobre el nacionalismo inca véase: O'Phelan Godoy (1995).

la organización social. La realización de grandes obras, como el tendido de carreteras, suscitó la admiración de los españoles. Pedro Cieza de León, el Príncipe de los Cronistas, testimonia:

Una de las cosas que yo más admiré, contemplando y notando las cosas de este reino, fue pensar cómo y de qué manera se pudieron hacer caminos tan grandes y soberbios como por él vemos y qué fuerzas de hombres bastaran a los hacer y con qué herramientas o instrumentos pudieron allanar los montes y quebrantar las peñas; para hacerlos tan anchos y buenos como están (1985, p. 162).

Las preguntas resultan de flagrante interés. Dejemos responder al propio cronista español:

Me parece que si el Emperador [de España, Carlos v] quisiese mandar hacer otro camino real, como el que va de Quito a Cuzco o sale del Cuzco para ir a Chile, ciertamente creo, con todo su poder para ello no fuese poderoso ni fuerzas de hombres le pudiesen hazer si no fuese con la orden tan grande que para ello los Incas mandaron que hobiese [sic] (p.162).

Estos caminos, conocidos como *Qhapac Ñan*, tenían «más de mil y cien leguas» (más de cinco mil kilómetros) y atravesaban cumbreras, quebradas, precipicios, ríos, selvas, glaciares, con lo que se convierten en únicos en el mundo. El cronista resuelve el enigma que explica esta proeza: «si no fuese con la *orden* tan grande que para ello los Inca mandaron que hobiese» (p. 162). En esos mismos años Michel de Montaigne lo comparaba con «las grandes obras hechas por Grecia, Roma y Egipto». Los puentes colgantes, la construcción de andenes en zonas abruptas, el sistema de regadío por cochas, la agricultura y el pastoreo a más de tres mil metros de altura, la acumulación de alimentos en los tambos, la construcción

de enormes ciudades ciclópeas como Cusco o Machu Picchu, fueron posibles gracias a una esmerada participación social.

La intensa vida asociativa permitió a la sociedad inca cumplir con sus deberes más elementales: dar de comer a todos sus habitantes, vestir con decoro y sin ostentación, tener una economía tanto doméstica como de escala, autosuficiente y sin carestías. El Inca Garcilaso revela que en el incanato no había inflación: «todos universalmente sembraban lo que había menester para sustentar sus casas, y así no tenían necesidad de vender sus bastimentos ni de encarecerlos, ni saben que cosa es carestía».

Recuerda Garcilaso una verdad rotunda que ha atravesado los siglos: «en todo Perú hay gran falta de tierras de pan» (1976, vol. 1, p. 221). Un problema de estructuras no resuelto hasta hoy. Si las tierras son pocas y mal cultivadas, el hambre asediará el país, corroerá la nación. Y esto ha ocurrido en diferentes momentos de nuestra historia. Las características de la geografía, una dimensión permanente del Perú, fueron consideradas determinantes en la organización y planificación de la sociedad inca; eran plenamente concientes de una geografía vasta, múltiple y accidentada, de modo que idearon («la necesidad [...] aviva los entendimientos» (p. 221), dice Garcilaso) formas originales para ampliar el espacio cultivado y arrancar frutos a las tierras agrestes. Tal es el caso de los andenes, los cultivos de camellones, las chacras hundidas, el regadío por cochas, etc. (Lechtman y Sodi, 1981). Al construir diques, el estadista Pachacútec pedía que «ninguna gota de agua caiga al mar», y se castigaba, «con el pago de la vida» si era necesario, la depredación de la fauna terrestre y marítima.

La única posibilidad de tener éxito en esta clase de territorios era recurriendo a la intervención organizada de la colectividad para preparar el terreno, roturar y sembrar en espacios tan adversos. El dilema era cultivar o perecer. El trabajo era la única opción. Se puede decir que el trabajo esmerado era la verdad del Imperio inca. Vivir fuera de él era vivir en el error.

El desarrollo como movilización del potencial endógeno

Los proyectos de transformación por intervenciones sucesivas y limitadas (del Gobierno) son relativamente fáciles de apreciar, pues ellos tratan sobre un asunto o sobre una institución a la vez, como por ejemplo, la seguridad social, los tribunales de arbitraje, una política de lucha contra la recesión, la enseñanza, etc. Así los errores cometidos son corregibles y el programa tiene más posibilidades de ser realizado democráticamente, por un llamado a la razón.

KARL POPPER, *La sociedad abierta y sus enemigos*

¿Qué *filosofía de vida* se puede sacar de la etapa fundadora de la historia peruana? ¿Qué hacer para alimentar, vestir y emplear a toda la población? Así como en el pasado se afrontaban con éxito las adversidades del medio geográfico y las dificultades de esa época —única manera de apreciar el grado de desarrollo de una cultura—, ¿cómo hacer hoy para vencer los complejos desafíos de nuestro tiempo?

El Perú oficial no ha retenido las enseñanzas de la historia. La precaria élite política ignora la historia del país. Ninguno de los grandes problemas se ha resuelto, ni en el plano económico, social o educativo. Las adversidades siguen siendo las mismas, la geografía accidentada obviamente no ha cambiado, y más bien un inmenso capital de brazos caídos se pierde hoy en la nada.

Y estamos a 17 años del Bicentenario de la Independencia. Para darle destino al país necesitamos un *proyecto de nación*, ese propósito de vida en común que pedía Jorge Basadre, esa alegría de vivir juntos unidos por el parentesco de la nacionalidad. Se necesita activar la energía social de las grandes mayorías para sacar adelante los programas locales o nacionales referentes al empleo, la economía, la educación, la salud, el crecimiento. Movilizar ese enorme capital social que significa una sociedad civil como la peruana, que se asume como participante y protagonista para luchar eficazmente contra la pobreza, las enfermedades, la ignorancia. Para vencer los

graves problemas del país debemos estimular a las fuerzas creativas de la sociedad, promover múltiples modalidades de intervención social alentadas por las leyes de un Estado promotor. Estimular en el campo de la producción, por ejemplo, un dinámico sector de economía social, que se complemente muy bien con los otros sectores (esta experiencia la llevan con éxito los estados del sur de Brasil, con un notable fomento del empleo). Pero no se trata de actuar solamente —casi de modo obsesivo— en la economía y la política. Se trata de fomentar una intensa vida asociativa en todos los ámbitos de la sociedad y *no únicamente en la actividad política*, sino en las asociaciones para la educación, el deporte, la recreación, la salud, la inventiva tecnológica, la creatividad productiva, el turismo local, la actividad científica, las asociaciones de consumidores, de género, de identidad sexual, etc. Es decir, que la vida, tan diversa en sus manifestaciones y apetencias, se enriquezca del intercambio múltiple y creativo de los ciudadanos. Recuérdese que el hombre no solo es *sapiens* sino también *faber, economicus, politicus, eroticus* y *ludens*. Esta superación de la inmovilidad, de la rigidez que se impone a la sociedad, es ya un indicio de desarrollo y de autorrealización colectiva.

Se busca estimular la capacidad hacedora de la sociedad para que despeguen las fuerzas de la creatividad social, económica, educativa, tecnológica y política. Abrir las puertas a la innovación para vencer los miedos al cambio. Así forjaremos sociedades abiertas para las realidades del sur, nuestra propia vía social a la modernidad, alejados de todo ideologismo que paraliza al país. No olvidemos que la definición primera de *desarrollo* es la movilización de los propios recursos humanos y naturales de un país. Y el Perú los tiene en cuantía. No se puede vivir pendientes de la ilusión en la inversión extranjera. La cooperación externa viene después. No puede haber seriamente una «estrategia» que dependa principalmente de factores externos.

La cultura del trabajo y de la vida asociativa se inscriben en el itinerario de la historia peruana. En términos estratégicos —concepto de origen chino creado hace cuatro mil años—, esto significaría para nosotros «saber contar con nuestras propias fuerzas». Y «saber» es algo que se aprende. Rescatar este mensaje hoy resulta de flagrante pertinencia para asegurar la viabilidad del proyecto nacional. Más urgente todavía cuando las desigualdades se han profundizado en el mundo, el potencial nacional de recursos naturales ha disminuido (empresas públicas estratégicas se remataron a intereses foráneos) y los términos de la competencia internacional son más drásticos que nunca. Hoy se llama nuevo orden tribal al globalismo mundial porque no respeta soberanías y rompe países, Estados, naciones, etnias, religiones, doctrinas, partidos, sindicatos, familias, individuos. Es decir, tiende a desestructurar raudamente todo a su paso para reconcentrar el poder económico, político y militar en los más fuertes.

La precariedad de la práctica política

Del mismo modo que ni los buenos carpinteros se fían en acertar a ojo si una línea es recta sino que usan una regla, los buenos funcionarios se guiarán antes por la ley de los monarcas modelo que por su propia habilidad. Porque la ley, del mismo modo que la regla no se adapta a ningún torcimiento, no atiende a si el cargo de los hombres juzgados es alto. La ley es algo a cuyas resoluciones nadie se opondrá, pues ni los inteligentes las discutirán ni los valerosos las lucharán, de cuyos castigos ningún alto cargo podrá escapar y cuyos premios a todo plebeyo llegarán.

HAN FEIZI, *El arte de la política*

El empirismo, la improvisación y el corto plazo han caracterizado la acción política en el país. La arquitectura institucional existente es limitada y frágil, con legitimidad escasa; no atenúa ni encauza la

demanda social, y todavía menos puede prevenir los conflictos para que estos no sean explosivos. Prima una visión represiva y no preventiva de los conflictos. Es sabido que el Estado no tiene presencia en muchas zonas del país ni con escuelas, comisarías, hospitales o servicios públicos, al punto de que ni siquiera puede registrar los nacimientos, muertes o casamientos de la población que vive en su territorio (se estima en 30% la cantidad de niños no registrados al nacer).

La falta de una institucionalidad nacional que regule la vida colectiva facilita el que la muchedumbre sea fácilmente manipulable por medios formales e informales. Es el blanco favorito de los medios de comunicación de masas. Consumidores de *subinformación* (en términos de Sartori). Tratados como la *plebe*², como un conglomerado amorfo de preciudadanos salidos de las diferentes clasificaciones sociológicas; esta adquiere para nosotros relevancia, pues sabemos que en esa plebe —una colectividad históricamente tan fusionada y desconectada de las instituciones— se encuentran las fuentes sociales de la nación³. Por ahora es una masa moldeable que toma decisiones: vota «por instinto», según los símbolos de los cuales está revestido el Candidato. En el fondo no hay un vínculo orgánico entre elector y elegido, entre ciudadano e instituciones. En suma, no hay un contrato social. Hay una ilusión

2 Con una pizca de humor, Carlos Franco da cuenta de las señas simbólicas de esta masa plebeya en la ciudad: «Se enseñorearon en las calles con sus pantalones acampanados, sus correas con hebillas de metal, sus camisas floreadas y sus polos plenos de inscripciones en un inglés secreto y, a veces, indescifrable. Y educaron a sus hijos, cuando los cupos universitarios se estrecharon, en una vasta y descoordinada multitud de cenecapes y escuelas técnicas y comerciales. Variaron las reglas culinarias, las modas del vestir, la sintaxis del castellano, los horarios de la ciudad, las rutas de tránsito, la geografía de los emplazamientos, los usos de la relación social. En suma, transformaron la cultura urbana y nacional» (1985, p. 13).

3 Carlos Iván Degregori (1981) consideraba que en esa creciente organización del movimiento popular en los años 80 se encontraban las bases de la institucionalidad nacional, que estaban en camino de la «forja de un proyecto nacional-popular en el Perú». En los años 90 vimos que esa mayoría electoral votó por Fujimori, y en el momento de los implacables «ajustes estructurales» se encontraba desmovilizada, sin capacidad de reacción organizada. ¿Prueba de que estas masas semiorganizadas no se elevaron a los niveles de la institucionalidad política? Al respecto véase: Tejada Ripalda (1993).

representativa. Así como las poblaciones autóctonas y las mujeres tampoco están adecuadamente representadas, tampoco lo están cerca de tres millones de peruanos que viven en el exterior. Para que las masas no solamente voten sino elijan, se necesita «educar al Soberano», insuflarles un sentido de pertenencia a una comunidad multicultural.

¿Es posible, de pronto, crear una clase dirigente en el Perú? Las clases políticas no se forman en ninguna parte por generación espontánea. En un país con una concentración oligárquica del poder económico, conviene a esta una máxima dispersión del poder social, para así controlar también el poder político⁴. Revisando las biografías del personal político que actuó en el Congreso y en el Poder Ejecutivo en las últimas décadas, se observa lo siguiente: se trata de figuras fácilmente reconocibles en sus colectividades (abogados, negociantes prósperos, médicos, periodistas, profesores de escuela, dirigentes asociativos, predicadores, artistas, deportistas, boticarios, etc.). Un personal atractivo para fines electorales inmediatos. Salvo raras excepciones, no contaban con una elevada preparación académica, y cuando la tenían no eran estudios propios a la formación del hombre de Estado: pocos con formación en ciencias políticas, sociales y económicas, como si no se requiriera ninguna preparación idónea para hacer política. Era un personal «político» que se hacía a la carrera, al asumir de pronto elevados cargos públicos sin contar con una experiencia acumulada, con pocas lecturas especializadas (la referencia semanal es la revista *Caretas*), sin hábitos para transmitir por escrito sus opiniones o argumentos sobre los problemas del país —Weber demostró la importancia de la palabra escrita en el poder público, su capacidad estructurante necesaria para la instituciones; de allí la necesidad de un cuerpo de «letrados»—,

4 Al respecto se puede consultar Anaya Franco (1990), detallado estudio sobre los grupos de poder económico en el Perú, donde se comprueba la reconcentración —después de las reformas del Gobierno velasquista— del poder económico oligárquico.

más dados a la oratoria y a las frases ingeniosas que al cultivo de la reflexión y el discernimiento. ¿Qué clase de ambiciones motivan a estos ciudadanos para entrar en política? De Lao-Tsé a Montesquieu, se sabe que las decisiones políticas requieren un saber integral, pluridisciplinario. Por eso política y sabiduría van de la mano: es una disciplina destinada al hombre *virtuoso*.

¿Y si se afirmara que en el país no hay política, sino un ejercicio prepolítico donde a veces asoma la política, pues tenemos un déficit en materia de construcción institucional y una élite política larvaria? Lo que caracteriza a la política es la negociación, el manejo preventivo de los conflictos. Hay períodos en las sociedades —guerras, estallidos sociales, dictaduras— cuando la política actúa con dificultad, no encontrando sus fueros institucionales; y lo que prima es un estado anómico, de desorden, donde la ley balbucea o grita tratando de hacerse respetar.

A una nación como el Perú, milenaria en su cultura, enorme en su territorio, accidentada en su geografía, laberíntica en su historia, mestiza en su gente y su cultura —es decir, un país complejo que no tiene nada de lineal—, contar con un personal político sin una preparación esmerada no le permite objetivamente resolver los retos que se le presentan. Es demasiada tarea para un personal sin luces ni experiencia en la gestión de una nación. El primer problema que salta a la vista es el subentendimiento de las complejas realidades del país⁵. Aquí hay un problema grave, pues si a ese país complejo se suman hoy las manifestaciones de una corrupción contagiosa, el narcotráfico, un terrorismo latente, la fractura social, la pobreza extrema, las enfermedades endémicas, es obvio que no se puede hacer frente a esta situación con las solas armas del empirismo y el sentido común, pues la incompreensión de esta complejidad impide un diagnóstico eficaz y una acción idónea a

5 La cuestión del *subentendimiento* de los problemas por parte de las élites políticas ha sido desarrollado por Giovanni Sartori, particularmente en su libro *The Theory of Democracy Revisited* (1987).

emprender. Por eso decíamos antes que el político debía tener algo de sabio para aprehender una realidad tan difícil de asir, y algo de virtuoso para tomar las decisiones más apropiadas.

Cada elección con tantos partidos, con la secuela de candidatos «salvadores de la nación», se convierte en un episodio errático, una «reinención» periódica del país, pues no se establece una línea de continuidad, una acumulación de experiencia partidaria, y hay más una mentalidad adánica que el atesoramiento de una memoria política que sirva a los fines superiores de la construcción nacional. La ausencia de continuidad y memoria administrativa en el poder implica un alto costo para el país y un retraso que se reitera en cada elección.

¿Qué es lo que puede dar permanencia a la acción política en el Perú? ¿Cómo conformar esa clase dirigente nacional que represente y administre un territorio, una masa poblacional, una historia y un futuro? A final de cuentas, se trata de asegurar la continuidad de una nación en medio de un escenario nacional e internacional turbulentos. Se trata de conformar una clase dirigente nacional, competente, visionaria, honrada, con valores republicanos. Hay que formar a los *hombres políticos*, darles escuela, para que asuman los valores republicanos: que los mejor preparados sirvan a la nación, que los más íntegros e inteligentes estén en los cargos públicos. Morelos, el prócer mexicano, decía que el hombre público no es más que «un siervo de la nación». Se necesita forjar una mística del servicio público, hoy tan denostado por la opinión.

Esta falta de escuela y de visión estratégica se vio en el tratamiento de diversos problemas, que paso a mencionar. Ya en el inicio de la década pasada, se registraba 1 100 100 peruanos en el exterior (Altamirano, 1992), de los cuales diez mil eran médicos de alto nivel, nueve mil ingenieros, ocho mil investigadores universitarios; pero no había ningún esfuerzo institucional para incorporarlos a la vida nacional. Hoy la situación se ha más que duplicado;

una parte sustantiva de la nación está en el exterior, y no se encuentra involucrada en el destino nacional. Sin embargo, hoy son la primera fuerza inversora en el Perú: la remesa familiar de casi 1500 millones de dólares anuales tiene un efecto redistributivo que no tiene la inversión extranjera, que expatría sus beneficios. Además, estos casi tres millones de personas no cuentan con representación alguna en el Congreso ni en el Ejecutivo. Hubo algunos esfuerzos consulares, pero hay que ir mucho más allá. Hay aquí una fuerza creadora —productiva, científica, política— que la oficialidad no puede darse el lujo de ignorar.

Lo mismo se vio en la lucha contra el terrorismo, cuando el pivote de la «estrategia» contra la violencia consistía en ponerle precio a la cabeza del líder senderista, y la única participación ciudadana era la delación motivada por un incentivo monetario. Fue flagrante la ausencia de una política nacional de pacificación, de desarrollo social, de resistencia ciudadana; estos no eran meros problemas de presupuesto, sino de *redistribución de la legitimidad del Estado*. Escaso de recursos, el Gobierno necesitaba «repartir» su legitimidad entre las organizaciones populares para lograr una movilización en todos los órdenes. Para ello debía contar con una política participativa de lucha contra la pobreza y con una política destinada a la población joven, para evitar que esta fuera reclutada fácilmente por Sendero Luminoso. Con una educación nacional que promoviese los valores de la paz y la comprensión nacional, a fin de evitar los racismos latentes. En fin, se debía promover la participación activa de los pueblos marginados, de las mujeres, de los habitantes de pueblos jóvenes. Así, el terrorismo, que tanta tragedia costó en vidas y recursos, se trató como un mero problema de la policía y las fuerzas armadas.

Hoy en día, el país atraviesa nuevamente por complejos problemas de orden económico, de pobreza extrema, de perturbaciones psicosociales, de seguridad ciudadana y salud pública. Desde el punto de vista del manejo de los conflictos, estas situaciones

ponen de manifiesto una vez más la falta de conexión orgánica entre el Saber y el Poder, entre los conocedores y los mandos del país. Un divorcio entre el saber universitario y la función pública. Sin embargo, resultado de la complejísima realidad nacional, se ha desarrollado en el país toda una escuela experimentada de científicos sociales reconocidos internacionalmente; pero es sorprendente ver, salvo raras excepciones, que muy pocos están vinculados orgánicamente a las instancias gubernamentales que se ocupan de estos problemas. Este saber acumulado no pasa a niveles políticos. Hay un recelo mutuo entre el Saber y la Política. Se establece así la paradoja: los que tienen un *entendimiento* de los problemas no tienen poder para actuar sobre ellos, y los que tienen un *subentendimiento* actúan frente a los problemas como pueden, con los resultados ya conocidos. Una prueba más de la necesidad de establecer canales fluidos de comunicación que lleven los conocimientos acumulados de la educación superior a los niveles de decisión del Estado. Hay aquí toda una reforma pendiente.

En el caso peruano, la paradoja resulta todavía más flagrante, pues se trata de un país que cuenta con brillantes pensadores de la política, de elevados quilates y de impacto continental: de tendencia socialcristiana, como Víctor Andrés Belaúnde, que presidió la Asamblea de las Naciones Unidas en 1948; nacionalista revolucionaria, como Haya de la Torre, que dio nacimiento al movimiento continental Alianza Popular Revolucionaria Americana en 1928; indigenista, como Luis E. Valcárcel, que promovía la matriz andina como base del proyecto nacional; socialista creativa, como José Carlos Mariátegui, que inspiró a los movimientos de izquierda nacional. Y recientemente encontramos corrientes de ideas nacidas en el Perú, como la filosofía de la liberación (Augusto Salazar Bondy, Francisco Miró Quesada), la teología de la liberación (Gustavo Gutiérrez) o los estudios sobre la informalidad (Hernando de Soto); pero lamentablemente comprobamos que no han sido cuerpos de ideas que ayuden a formar a las élites políticas peruanas, de

modo que se puede decir que todo este ideario político atesorado a lo largo del siglo xx no se ha traducido hasta ahora en experiencia política concreta.

Hay, pues, una excepcional tradición intelectual que no ha alcanzado todavía los niveles del poder, como si la Política se hubiera peleado con la Inteligencia. Además, el país cuenta por lo menos con una decena de centros de excelencia en investigación de ciencias sociales y humanas, y del mismo modo en el campo de las ciencias y la tecnología. Por otro lado, se cuentan con grandes individualidades, personalidades notabilísimas en las distintas esferas de la vida nacional. Claro, hay que reconocer que ellas no están concertadas para una acción conjunta en favor de la construcción nacional. Es una colección de personalidades brillantes, pero con quienes no se puede formar una clase dirigente, porque no existe ese principio de concomitancia, de concordancia (lo que Kant llamaba el principio de *finitud*, de acabado), y no comparten entre ellas una *visión de país* para que las partes funcionen como un todo, es decir, como un sistema. Se podría formar un gabinete de ministros con un equipo de celebridades, pero la experiencia muestra que al poco tiempo llevarán acciones dispares.

¿Cómo generar esa visión compartida de nación, ese patrón mínimo de coincidencias que cohesione y mueva al sistema político? Ciertamente, a veces un partido, una personalidad carismática o un equipo de gobierno pueden tener capacidad de convocatoria para articular la acción de la colectividad en las instituciones del Estado. Pero evitemos la vía del «caudillo providencial» y veamos, por la experiencia histórica, cómo han hecho otros países para forjar una clase política estable. Se trata de que el poder público repose esencialmente sobre las instituciones, no sobre los hombres de paso.

Gobernabilidad y formación del personal público

El buen príncipe, con su ejemplo excepcional y virtuoso produce en el gobierno los mismos efectos que las leyes y las ordenanzas, porque las verdaderas virtudes de un príncipe alcanzan tal reputación que los hombres buenos desean imitarlo y los malvados se avergüenzan de llevar vida contraria a ellos.

NICOLÁS MAQUIAVELO, *El príncipe*

Con frecuencia se describe la situación como crítica, «en crisis». ¿Se trata realmente de una crisis, algo efímero y episódico, o se trata más bien de un proceso histórico inconcluso en la construcción del Estado-nación? La pregunta legítima que aflora en este caso es: ¿las sociedades nacen y crecen de modo espontáneo y disperso, o hay fuerzas sociales que las construyen, las equilibran y les dan destino?

La democracia como sistema político es un asunto de pueblos, de mayorías, en el que cada individuo cuenta como ciudadano, como elector. En la esencia de la idea democrática está la soberanía popular como fuente absoluta de la legitimidad del poder público. Por eso, esta masa de electores puede decidir, en democracia, sobre el rumbo del país. De esa masa ciudadana deberán salir las nuevas clases dirigentes; el enorme desafío es elevar a esas mayorías a la institucionalidad política, a conformar el proyecto nacional. La formación de este nuevo personal político, la construcción de un sistema político que los integre y represente, constituyen una condición para lograr un Estado nacional estable y duradero.

Siguiendo sus propias experiencias históricas, hasta hoy las masas empobrecidas han formulado sus estrategias de sobrevivencia, sus modalidades de intervención política, basándose en la reciprocidad (que es mucho más concreta que la solidaridad) para hacer frente a las adversidades. No porque crean en una ilusa «utopía andina», sino porque simplemente continúan una práctica ancestral que les es familiar y que da resultados. Estas experiencias cooperativas han tomado en la urbe una gran diversidad de formas:

empresas familiares, cooperativas de producción y consumo, asociaciones para la olla popular, campañas del vaso de leche para los niños, la *minka* en la construcción de casas, casamientos colectivos, polladas, padrinzagos, botiquines populares, las ferreterías comunitarias, la autoconstrucción, la preservación del ornato por grupos de vecindad, y múltiples formas de cooperación social que, en las actuales circunstancias de abandono del Estado de sus obligaciones sociales, resultan decisivas para la supervivencia de la población.

En este contexto se ha forjado una generación de líderes y dirigentes populares, fogueados en las luchas sindicales o barriales, experimentados en sus gestiones, con sus estilos de conducción inmediatistas y parcelares (calificados de «basistas») pero que a fin de cuentas han ido acumulando una experiencia valiosa para la gestión y dirección de sus movimientos. Algunos han sido ya alcaldes, congresistas y presidentes de región. De esta generación de dirigentes sale y saldrá un sector de la clase dirigente del país. Como no se trata de restar sino de sumar, habrá que sumar las «individualidades» de la política formal con las figuras surgidas del movimiento popular. Hay que ir al encuentro de las corrientes dirigenciales venidas de abajo con las que vienen de arriba. En esta articulación orgánica reposa la posibilidad de constituir la clase dirigente nacional. ¿Cómo crear ese espacio institucional de encuentro y formación?

Hemos visto que esta masa electoral ha elegido ya presidentes de la República, pero esta elección no la ha beneficiado como categoría social, por lo que se puede decir que por el momento son ciudadanos exentos de adhesiones partidarias, meros votantes. No han traducido su voto en un signo político determinado, que los favorezca claramente, lo que significa que hay que formar al ciudadano, darle una cultura política sobre su participación en los asuntos de gobierno. Otro requisito necesario para que haya legitimidad en las alianzas de la clase dirigente es que estas deben tener una autonomía (aunque sea relativa) frente a los poderes eco-

nómicos. Hasta hoy se ve a notorias figuras empresariales asumir directamente altos puestos de gobierno. Esta situación no puede ser permanente ni es saludable para el funcionamiento del sistema político, pues los intereses de estos agentes económicos impiden un trabajo de negociación imparcial. Una unicidad de poder político y económico resulta contraria a la transparencia de las negociaciones entre los actores nacionales, lo que no significa una exclusión de los sectores empresariales, sino una participación en los asuntos de Estado regida por canales institucionales. Hoy están al día los conflictos de intereses en los más elevados centros de decisiones del país. Son pocos los empresarios que no han caído en las tentaciones del favoritismo y la corrupción cuando han ejercido el poder político.

Salta a la vista, entonces, la conveniencia de crear una instancia de alta formación donde se preparen los ciudadanos provenientes de los partidos políticos, de los movimientos populares, de los sectores productivos, y del ámbito de la sociedad civil: una Escuela Nacional de Gobierno, que constituya el núcleo duro de la alta conducción del Estado.

Aprendizaje de las ciencias de gobierno

*El saber y el valor alternan grandeza. Porque lo son, hacen
inmortales, tanto es uno cuanto sabe y el sabio todo lo puede.
Hombre sin noticias, manda a oscuras. Consejo y fuerza, ojos y
manos. Sin valor es estéril la sabiduría.*

BALTASAR GRACIÁN, *El arte de la prudencia*

La evolución de América Latina pone de manifiesto un problema de flagrante actualidad en la región: el carácter defectivo de su desarrollo. El alto voltaje creativo que se expresa en la música, la pintura, el cine, la novela, la poesía, las ciencias sociales; esta suerte de pujante *subversión creadora* no se traduce con el mismo ímpetu

en el campo de la producción y el gobierno, dos ámbitos importantes de la vida. La libertad creadora no ha llegado a derribar los muros de la economía y la política. Como si los creadores hubieran hecho con empeño su trabajo y los políticos no. ¿En qué sector social está entonces ubicada la Inteligencia protagónica de América? Somos una potencia cultural, pero estamos rezagados en términos económicos, políticos y tecnológicos. Es cierto que no se dispone de muchas reservas financieras, pero se cuenta con una inmensa reserva de talentos que andan desperdigados en nuestra América.

¿Cómo traducir este temperamento creador en indicadores de bienestar, estabilidad, felicidad? ¿Cómo hacer pasar el genio hacedor de las humanidades y las artes a la economía, la técnica y la política? Es el gran reto de hoy. El poeta peruano Juan Gonzalo Rose tenía razón cuando pedía a los dioses tutelares *menos belleza y más sabiduría*:

Machu Picchu, dos veces
me senté a tu ladera
para mirar mi vida.
Y no por contemplarte,
porque necesitamos
menos belleza, Padre,
y más sabiduría.

La sabiduría es la máxima aspiración a la que puede pretender el Hombre. Es esa capacidad sapiencial la que necesitan los dirigentes políticos de nuestra América para adoptar sus decisiones. Es cierto, somos un pueblo esteticista, vital, naturalista, —«lucianista» se decía en el pasado— al que no queremos para nada renunciar, sino enriquecerlo con los dones de la sabiduría, ese atributo mayor de la inteligencia.

La política siempre ha sido una responsabilidad de los hombres superiores, desde las antiguas China y Grecia. Como decía Lao-Tsé,

«la sabiduría pertenece al reino de la naturaleza, no del cielo», con lo que quería decir que el difícil arte de saber pensar y actuar en la realidad es algo que se aprende, algo del orden terrenal.

Respecto al aprendizaje del arte político y las ciencias de gobierno, es necesario pensar en un marco institucional idóneo. En ninguna parte las élites políticas han surgido por generación espontánea. Véanse los casos de los países europeos tras los desastres de la Segunda Guerra Mundial. Francia, por ejemplo, vio diezmados a sus dirigentes en la guerra y perdió un 50% de su infraestructura productiva. Gaulle, para reconstruir el país y recrear el sistema de decisiones, fundó por ley la Escuela Nacional de Administración (ENA, que ahora es el semillero de los estadistas franceses), mejoró la formación impartida por el Instituto de Estudios Políticos (el célebre Sciences Po), fundó la Escuela Nacional de la Magistratura, se preocupó por mejorar la Escuela Politécnica y la Escuela Central de París (formadores de ingenieros de excelencia); es decir, desarrolló todo un programa destinado al renacimiento de las élites dirigentes en los campos político, económico y científico. Semejantes esfuerzos se hicieron en Estados Unidos y Canadá en los años 50, con la creación de Escuelas de Gobierno en las más prestigiosas universidades.

En respuesta a nuestras propias realidades, resultaría decisivo para la consolidación institucional del país la creación de una Escuela Nacional de Gobierno (ENGO), destinada a la formación del cuerpo de administradores del Estado, que cuente con características específicas para nuestro país. Podría impartir una formación académica en dos niveles. El primer nivel consiste en un ciclo de formación de tres años, destinado a ciudadanos menores de 35 años que cuenten ya con una licenciatura en alguna de las áreas de las ciencias sociales, económicas, jurídicas o de defensa nacional (oficiales interesados). A partir del segundo año, los estudiantes deberán ya hacer prácticas en las diversas áreas de la administración pública. Al término de su formación se incorporarán por la vía

directa al servicio del Estado, en sus diferentes instancias: gabinetes de ministros, secretariado del parlamento, municipalidades, prefecturas en provincia, Gobiernos regionales, cuerpo diplomático, institutos armados, empresas públicas e incluso en el secretariado técnico de los partidos (si así lo solicitan), como en las empresas privadas que lo requieran.

La estructura curricular de la formación será con base en las disciplinas de sociología, filosofía política, economía del desarrollo, finanzas públicas, economía internacional, estadísticas nacionales, historia del Perú, de América y del mundo, mercadeo político, comunicación escrita y oral, matemáticas aplicadas al análisis político, planeamiento estratégico, derecho público y derecho internacional, defensa nacional, lenguas extranjeras y una lengua autóctona (el país tiene seis millones de quechuahablantes). Más que formar politólogos o simples «administradores», el objetivo central es formar cuadros de alto nivel aptos para el análisis, innovadores en sus propuestas, y dotados de una capacidad técnica y operativa para ejecutar las políticas de Estado.

El reclutamiento de estos aspirantes a oficiales superiores de la administración pública deberá ser por riguroso concurso, sobre la base de candidaturas individuales, de propuestas de los partidos políticos, de organizaciones populares, de grupos empresariales o de instituciones académicas del país.

En suma, los estudiantes provendrán de tres ámbitos: el concurso externo para candidaturas individuales; el concurso interno para funcionarios con un mínimo de cinco años de experiencia en el Estado; y el concurso con candidatos propuestos por instituciones, sector empresarial, universidades, fuerzas armadas, partidos políticos. La escuela estará regida por un comité de alto nivel formado por representantes de los poderes del Estado (Ejecutivo, Legislativo, Electoral y Judicial), los partidos políticos, las instituciones de educación superior, las fuerzas armadas, el gremio empresarial y eminentes personalidades académicas. Los profesores

deberán ser los más notables especialistas con que cuente el país en las diversas áreas mencionadas. Una amplia participación debería brindarse a personas con experiencia en la gestión del Estado (ex-presidentes, exministros, generales, líderes políticos, etc.).

El segundo nivel de formación que imparta la escuela sería un ciclo intensivo de un año, destinado a dirigentes políticos y empresariales de organismos asociativos y sindicales, con responsabilidades de nivel medio en sus organizaciones, que deseen, en un ciclo abreviado, repasar las grandes líneas de la ciencia política y la administración del Estado. Ciclo idóneo para dirigentes populares, para funcionarios en la administración regional (en el Gobierno regional solo tres de cada diez funcionarios tienen formación universitaria).

En su trabajo de vulgarización y difusión, la ENGO deberá promover la formación de escuelas de dirigentes en los diferentes partidos y movimientos del marco constitucional. Se encargará de realizar investigación de carácter estratégico para el país. Difundirá trabajos de investigación destinados a un público especializado como a una lectoría amplia. Una línea de divulgación importante será la publicación impresa y electrónica de una serie que incluya los clásicos antiguos y contemporáneos de las ciencias políticas, la historia política y las experiencias nacionales e internacionales en gestión pública.

Ahora que hay una exigencia de cuantificar las preferencias electorales del ciudadano, de analizar con apoyo estadístico las tendencias del electorado, y que proliferan en el país centros de encuestadores, sería de señalada utilidad que la escuela formara profesionales en esta disciplina.

La creación de esta escuela tendría efectos multiplicadores de todo orden. Con un trabajo esmerado y de largo aliento, año a año saldrían las promociones que se incorporarían a los distintos niveles del Gobierno del país, elevando la calidad de las decisiones y profesionalizando plenamente el servicio público. En esta tónica,

la formación, investigación, difusión y vulgarización que efectúe la escuela podrá repercutir sobre la educación política del conjunto de la sociedad y el funcionamiento de sus instituciones. Diez promociones de cien egresados cada año llevarían a un reordenamiento casi total de la administración pública y elevaría la eficacia de los servicios del Estado, reduciendo sus costos operativos (al superar la falta de memoria administrativa o la falta de continuidad en los programas).

Un país vasto, con problemas complejos, requiere una élite dirigente formada de modo escrupuloso, científicamente, con actitud visionaria y con sentido de anticipación. Sabiduría y valentía pide Baltasar Gracián a estos ciudadanos. Este personal podría constituir el armazón humano de la estructura institucional por implantarse a lo largo del territorio nacional. No se puede suplir la ausencia del Estado en muchas zonas si no hay un personal idóneo, con vocación, con sentido de servicio a la nación. La experiencia muestra que, por lo general, un personal preparado de este modo —que guarda un espíritu de cuerpo y una ética de servicio— es poco vulnerable a la corrupción, pues hay unos valores que se imparten durante la formación y, por otra parte, habrá también un sistema de ascensos por servicios distinguidos prestados al país. Esta es la única manera de salir de la informalidad en el tratamiento de los asuntos públicos, de evitar la corrupción del funcionario y superar el cortoplacismo. No hay otra vía para salir de la *política chicha* que predomina en el país.

La agenda que le espera a la clase dirigente del país está llena de temas, desafíos, asuntos decisivos para el curso del país en las próximas décadas. Enuncio algunos retos:

- Combatir la pobreza con planes nacionales serios y efectivos (que involucren a la nación en su conjunto).
- Hacer realidad las 29 políticas nacionales aprobadas por el Acuerdo Nacional, que requieren de una fuerza técnica ejecutora.

- Dar un contenido en términos de desarrollo nacional a la Alianza Estratégica con Brasil.
- Reformar las fuerzas armadas y policiales, vinculando orgánicamente defensa, seguridad ciudadana y desarrollo económico-social (la «mejor defensa es el desarrollo»).
- Preservar la magnífica biodiversidad peruana —Perú es uno de los 12 países con mayor biodiversidad en el mundo— en función de objetivos de desarrollo (el oro de Perú está ahora en la biodiversidad).
- Para administrar la biodiversidad y modernizar los procesos industriales, formular con urgencia una Política de Ciencia y Tecnología para el Desarrollo.
- Fomentar las prácticas asociativas en todos los ámbitos de la vida como medio para avanzar en el ejercicio de la democracia y el desarrollo.
- Una reestructuración de la educación básica y superior en el contexto de la mundialización y la sociedad del conocimiento.

Como se ve, esta breve lista muestra las urgencias existentes que constituyen un serio desafío para el Estado, y es una invitación para un ejercicio juicioso, prudente e imaginativo de la política en el país. La mundialización ha vuelto más complejos los problemas, agravó las dificultades y establece nuevos retos para la viabilidad y el desarrollo de las naciones. Pero no hay fatalismos, también constituye una fuente privilegiada de oportunidades que los países y los ciudadanos deben saber aprovechar. El acceso a las nuevas tecnologías, la aptitud para el cambio, la innovación y la creatividad, forman parte de una actitud mental abierta a esta época de grandes cambios económicos, científicos y técnicos. En un momento en que las élites dirigentes de los países están inmersas en una implacable competencia internacional, la formación esmerada, la agudeza de análisis, la visión estratégica y el juicio sapiente de las clases dirigentes constituyen los atributos mayores para defender

con éxito los intereses nacionales. Por eso propongo la creación de la Escuela Nacional de Gobierno, como la palanca de Arquímedes que moverá la estructura institucional en ese sentido.

Y para preparar el Bicentenario de la Independencia de modo participativo, convocando a todas las fuerzas creativas de la sociedad, se hace necesario que el Estado tome la iniciativa de convocar a la creación de una instancia —un consejo, un foro— que reúna a los hombres más talentosos del país en todos los ámbitos, para que piensen de modo prospectivo cómo será el Perú del año 2021, o más bien cómo queremos que sea nuestro país. Tienen que ser hombres, mujeres y jóvenes con sensibilidad visionaria, actitud prospectiva, anticipadores, atentos a las innovaciones que ocurran en el mundo de hoy y que impactarán de un modo u otro al país. Un foro de las inteligencias más esclarecidas para proponer qué requiere el país en términos de desarrollo económico, social, científico, tecnológico, de defensa, democracia, derechos humanos, religiones, arte, cultura, familia; es decir, cómo fundar las bases nuevas de una nación antigua. Más que rumiar sobre el pasado, se trata de preparar colectivamente el futuro.

América en las utopías políticas de la modernidad*

Si les hablase de aquellas cosas inventadas por Platón en su República, o de las que hacen los utópicos en la suya, aunque fuesen, como en realidad son, mejores, podrían no obstante parecerles extrañas por existir aquí la propiedad privada, al paso que allí todo es común.

TOMÁS MORO, *Utopía*

El anhelo inmemorial de felicidad acumulado desde tiempos antiguos se hizo «realidad» en América, pues ella nació al mundo en pleno Renacimiento como la sede del Paraíso. Por eso se puede decir que por ósmosis la admisibilidad de la Utopía acabó formando parte de una concepción perfeccionadora del mundo, donde América aparece como la «prueba» de una visión (y versión) que el Occidente se formó de ella misma.

Su otredad en cuanto a cultura y naturaleza dio a América, a los ojos clásicos del Renacimiento, un aura edénica. Así, lo que era histórico y cultural se volvió para Europa mítico y utópico¹. Esta

* Publicado en *Ciberayllu*, 26 de julio de 2005. Recuperado de www.andes.missouri.edu/andes/Especiales/EM_America.html. La versión original de este trabajo apareció en *Cuadernos Hispanoamericanos*, 2005, (658), 49-64.

1 La literatura sobre América y la Utopía es ya abundante. Mencionaré aquí solo tres grupos de trabajos que cuentan con notoria solvencia histórica. La tetralogía del escritor e historiador madrileño Ciro Bayo: *La Colombiada*, *Los Marañoses*, *Los Césares de la Patagonia* y *Los caballeros del Dorado*. En un enfoque de rigor documental, la trilogía del historiador español Juan Gil, publicada con el nombre general de *Mitos y utopías del descubrimiento*. Para un enfoque americanista, se recomienda la trilogía del ensayista uruguayo Fernando Aínsa: *Los buscadores de la utopía*, *Necesidad de la utopía* y *De la Edad de Oro a El Dorado*. La aclaración de este «error de óptica» de Europa la hace Juan Gil en el primer volumen de su citada trilogía.

percepción ha dejado una pesada huella, pues más encubre que revela.

El hombre es el único animal que sueña. La Utopía es una permanente creencia colectiva en el perfeccionamiento de la realidad, para hacerla más grata a la condición humana. Condenados a ser libres y felices, hay en el ser humano una incurable *condición utópica*. Para navegar en las aguas procelosas de la esperanza hay que tener presente que la esperanza es a la Historia lo que la reproducción es a la Naturaleza: principio de vida, de continuidad y no de muerte, pues toda colectividad humana lucha por conservarse. A la esperanza la mueve un *ethos* de vida, de armonía y trascendencia.

Apoyándose en los cronistas de la Conquista, quienes pusieron las primeras piedras de un edificio utópico que se eleva a medida que pasa el tiempo, se podría afirmar que América lleva en su nombre una connotación utópica —una partida de nacimiento ideal—, de modo que hablar de América y Utopía puede resultar al fin de cuentas un pleonismo. ¿Qué hizo América para recibir de los Otros esa aureola?

I

Vayamos por partes, comenzando por las denominaciones. ¿Por qué razón el continente lleva el nombre de América y no de Columbus o Colombia, como habría sido lógico para honrar a los «descubridores»? ¿Qué hizo Américo Vespucio para que este continente lleve su nombre? Mientras Colón lo descubrió para Europa, Vespucio lo *describió*. La fuerza del *logos* y la metáfora se ha mostrado siempre más poderosa e influyente que la mera verificación; y esto ha creado una tradición.

Recordemos que en sus breves *Cartas de viaje* a la familia Médici, de la que era servidor, Vespucio cuenta con toda naturalidad lo que vio en sus incursiones a las ignotas costas de Venezuela,

Brasil y Argentina, y allí dice cosas como estas: «los hombres no acostumbran tener capitán alguno, ni andan en orden, pues cada cual es *señor de sí mismo*. La causa de sus guerras no es la ambición de reinar, ni de extender sus dominios, ni desordenada codicia, sino alguna antigua enemistad de tiempos pasados». Y remata con el aserto: «No tienen rey ni señor, ni obedecen a nadie; *viven en entera libertad*».

Para la Europa de entonces, regulada severamente por relaciones de servidumbre, donde los demonios del feudalismo no habían desaparecido, estas cartas despertaban de pronto el anhelo de salvación que hacían rechazar la realidad circundante para buscar esa recóndita felicidad. La esperanza se había objetivado. La ilusión se hizo carne, la Tierra Prometida existía y estaba ubicada en las tierras de América; allí no tienen rey, ni señor, ni obedecen a nadie. Y se pronuncia en el firmamento la frase fulminante, que tendrá un poderoso efecto en el imaginario de Europa: «¡viven en entera libertad!».

Nunca tan pocas páginas, solo 32, causaron tanto revuelo y tanto impacto. Sacarlas de la lectoría secreta de los Médici para darlas a la luz pública dio lugar a incidentes plenos de significación. No se olvide que el editor Martin Waldseemüller lo incluyó en su *Universalis Cosmographia* (1507) para satisfacer la curiosidad de sabios, comerciantes y príncipes, quienes no sabían discernir si estas cartas pertenecían al género de la geografía, la historia, la navegación o la pura invención. Estas pocas páginas fueron suficientes para que Vesputio pasara a la inmortalidad y este continente sea bautizado con su nombre.

Pero en esto hubo algo de picardía (que también hizo tradición). Como lo muestra Magnaghi con documentos en la mano, para satisfacer a sus ávidos lectores el perspicaz impresor «editó» las tres cartas a los Médici como cuatro relatos de viaje (de 1497 a 1504), titulando, de su propia inspiración, el tercer relato como *Novus Mundus*. Con lo que afiebró más las mentes de la época (in-

cludidas la de los inquisidores), pues hacía decir a Vespucio que existiría realmente un nuevo mundo en la ruta de Europa a las Indias, yendo por occidente (el crucero iniciado por Magallanes y concluido por Elcano que comprobó —por la vía de los hechos— la redondez de la Tierra, se produjo dos décadas después).

¿Se puede decir entonces que América lleva en su nombre un sino utópico, de invención e innovación? En todo caso, gracias a un inspirado editor —símbolo del modo como Europa miró a América— esta se volvió el lugar de los sueños ajenos, el territorio de la Arcadia, donde nacía el hombre bueno, no había jerarquías y las mujeres andaban desnudas. Fue una mirada que ha echado raíces, pues es como un retrato original.

Este modo subjetivo que ha tenido el europeo de mirar históricamente a América se ha sedimentado en la memoria, se ha enraizado en la mentalidad de Europa pero también en la del hombre americano, al punto que, por ejemplo, cree que la otredad americana, es decir su propia realidad, puede caber en categorías exotistas como «realismo maravilloso» o «realismo mágico», propias para la literatura. Se ha levantado un muro de opacidad que vuelve ininteligible la realidad, y hace particularmente difícil la empresa epistemológica de acceder al conocimiento esencial de América.

¿Cuál es la génesis del discurso utópico? En puridad, Europa hizo con el Renacimiento un doble descubrimiento: de la antigüedad grecorromana y de América. Gracias a la invención de la imprenta, se difundieron ampliamente los antiguos tratados de Aristóteles y de Platón, la cosmografía de Ptolomeo, las historias de Heródoto; salió a flote todo ese mundo de héroes, navegantes, silvanos, ninfas y náyades. Y volvió a nacer en el imaginario europeo la *animalia monstruosa* que se contaba en la antigüedad. Y fue con este conocimiento y estas imágenes acopiadas, no hay que olvidarlo, que Europa miró y creyó entender a América, pues era entonces el conocimiento sabio, erudito, el que hacía *autoritas*.

Casi todas las crónicas, desde el diario de Colón hasta las relaciones oficiales de la Corona, hablan de América en términos propios del Renacimiento. La antigüedad helénica se consideraba la referencia canónica, el modelo clásico, y todo se medía en referencia a ella. ¿Se trataba de adornos eruditos, arcaísmos o anacronismos? No, era el conocimiento «objetivo» que Europa había acumulado y con esos conceptos interpretó e imaginó a América, y por esa vía muchas veces la *inventó*. Un ejemplo característico es el de Juan de Castellanos, conquistador ilustrado, que prefirió los versos —y escribió 144 000!— para contarnos la historia del primer encuentro:

La reacción de los indígenas:

Salían a mirar nuestros navíos,
 Volvían a los bosques espantados,
 Huían en canoas por los ríos,
 No saben qué hacerse de turbados:
 Entraban y salían de Buhíos
 Jamás de extraña gente visitados;
 Ningún entendimiento suyo lleva
 Poder adivinar cosa tan nueva

La de los peninsulares:

Ansimismo de nuestros castellanos
 Decían, viéndolos con tal arreo,
 Si son sátiros estos, o silvanos,
 Y ellas aquellas ninfas de Aristeo:
 O son faunos lascivos y lozanos,
 O las nereides, hijas de Nereo,
 O driades que llaman, o náyades
 De quien trataron las antigüedades.

II

Se recordará que *Utopía*, escrita por Moro en 1516, se sitúa en la base de la renovación de un pensamiento político que marca a Europa; pero la Utopía no se puede concebir si no aparecen previamente dos libros: Las *Cartas* de Américo Vespucio —que Moro cita de modo explícito— y *Décadas* de Pedro Mártir de Anglería.

Las *Cartas* de Vespucio se comienzan a publicar desde 1504 y en 1507 circula una edición completa que hace un geógrafo de la Lorraine, Waldseemüller. Ya señalamos que, en esa edición, Vespucio menciona el Nuevo Mundo. Utiliza esta expresión de modo genérico. De modo que en esos años cuando se hablaba de algo paradisíaco se entendía que se estaba hablando de las tierras de Américo, y luego se dijo simplemente, América. El otro texto que va a provocar un impacto enorme es una especie de primer retrato de América en la mente de Europa. Son las diez *Décadas* de Pedro Mártir. ¿Quién es este autor? Es un agregado italiano a la corte española, un hombre ilustrado que funge de corresponsal sin desplazarse a América. Lo que hace es informarse, hablar con todos los viajeros que regresan del Caribe a España —todavía no ha aparecido la tierra firme— con quienes conversa ampliamente, indaga y acumula notas para escribir sus *Décadas*. Estas comienzan a publicarse por entregas a partir de 1511 y adquieren una gran popularidad en Europa. Es en ellas donde se observan ya las primeras señas del encontronazo entre Europa y América, porque se comienzan a perfilar los primeros elementos de lo que después serían teorías políticas o percepciones del hombre americano. ¿Cuáles son estos elementos?

La condición natural del hombre americano, idea que encontrará su mayor desarrollo con Rousseau dos siglos después, es una especie de filosofía naturalista que elogia al *buen salvaje*. Hay una aparente antinomia en esta expresión barroca: se habla de un hombre que es bueno porque es salvaje, lo que equivale a decir que lo

bueno se encuentra solo en estado natural. Incluso Pedro Mártir habla de un «filósofo desnudo» refiriéndose a la sabiduría de un taíno, con lo cual quiere advertir sobre la presencia de una *inteligencia natural* (otra aparente antinomia).

De modo que América aparece así en la imagen de Europa, percepción que no era del todo falsa. Mártir de Anglería ve la sapiencia americana de este modo: «Tienen ellos que la tierra así como el sol y el agua es común y que no debe haber entre ellos mío y tuyo». Nótese que no debe haber entre ellos *mío y tuyo*, o sea, la propiedad. «Semillas de todos los males, es el mío y el tuyo, pues se contentan con tan poco que en aquel vasto territorio más sobran campos que no le falta a nadie nada».

En Mártir aparece de modo recurrente esta idea, la cual fue una revelación para Europa, que cuando los europeos llegaron a América no tenían que sembrar nada, solo tenían que estirar la mano y tomar los frutos de la tierra, cosa que era impensable en Europa donde había que sembrar, había que respetar las estaciones. Allí la primavera era permanente, dice:

[...] sobran campos que no le falta nada a nadie, territorios suficientes, para ellos es la Edad de Oro, no cierran sus heredades, ni con fosos, se las tienen ahí, no hay candados, no hay puertas. ni con palos, ni con paredes, ni con setos, viven en huertos abiertos, sin leyes, sin libros, sin jueces, de su natural; veneran al que es recto, tienen por malo y perverso al que se complace en hacer injuria a cualquiera, sin embargo cultivan el maíz, la yuca y los ajos.

Visión que luego se repite con los descubrimientos del mundo mesoamericano y del mundo andino.

Pero existe un libro muy poco conocido que aparece un poco más tarde, en 1534, en una editorial de Lyon, en la misma casa editorial donde Rabelais publica sus obras. Pantagruel, el personaje de Rabelais, viaja en un estilo y un género que constituye la

primera forma de la novela moderna, que combina la realidad y la fantasía. En su ruta viaja hacia «el Oriente»; sin embargo, según la descripción, es hacia Occidente adonde va, y se puede advertir que las cosas que dice Pantagruel son del Caribe y provienen de las *Décadas* de Pedro Mártir de Anglería: las sirenas, los manatíes, las pepitas de oro, los pájaros que se reproducen en el aire.

En esta misma casa editorial, la Notre Dame de Comfort, se publica un libro pequeño, que circulará mucho y marcará la mente de sus lectores: *Nouvelles certaines des isles du Pérou*, de autor anónimo. Resulta sorprendente, porque cuenta la prisión de Atahualpa por Pizarro, ocurrida en Cajamarca en noviembre de 1532, y menos de dos años después ya circula como novedad por Europa (pude obtener una copia del ejemplar único existente en el British Museum). Lo que se cuenta allí hace tangible toda la historia referida al ahorcamiento de Atahualpa y al posterior transporte del oro y de la plata incaica —que pasa por Cartagena de Indias y Santo Domingo— hacia España.

El padre Bartolomé de Las Casas, que se encontraba en Santo Domingo, da fe de los barcos que pasan llenos del tesoro con el cual Atahualpa había pagado su rescate, que nunca se produjo. No aparecen las medidas exactas del cargamento, pero lo que importa destacar es la relación detallada del cargamento y las circunstancias de la ejecución de Atahualpa. Desde entonces se popularizó en Francia y Europa, la expresión «C'est le Pérou» cuando se habla de algo valioso. Y el interés se explica en el hecho de que con ese tesoro, España pagó una deuda a Francia. ¿De dónde proviene esta crónica? Tal vez fue escrita por el secretario de Pizarro o por el cronista militar Pedro Sancho; tal vez haya sido «editada» de la crónica de Francisco de Xerez, que ya circulaba manuscrita. Según Raúl Porras Barrenechea, eminente historiador peruano, esta crónica se elaboró a partir de cartas privadas enviadas por agentes administrativos desde Panamá a Italia, informando sobre «el cargamento de oro».

Este texto deja su huella en la percepción de Rabelais, cuando descubre unos personajes isleños que se interesan más en tener flores o plumas que oro y plata. Esta percepción da origen la teoría del relativismo cultural, porque el oro y la plata en América no eran considerados metales «preciosos». Para los amerindios lo preciado estaba identificado con lo delicado: las plumas, el algodón y las flores. El objetivo precioso, aplicado al metal, es un agregado del siglo XVI, propio del mercantilismo europeo. Este texto influye igualmente en Michel de Montaigne, quien será tres décadas después con sus *Ensayos* el gran promotor del relativismo cultural.

Estos y otros libros dejaron abonado el terreno para que, a fines del siglo XVI, venga el Inca Garcilaso y deslumbré a su lectoría contando la organización del Imperio inca.

III

Garcilaso nace en Cusco en 1539, de la unión de un capitán español ilustrado y una princesa inca, Isabel Chimpú Ocllo. El capitán Garcilaso de la Vega entra al Cusco en el año 1536; antes había estado en el Caribe, en Cuba y Panamá, luego siguió a Pedro de Alvarado cuando este se marchó a la conquista del Perú.

Hay que tener presente que la conquista del Perú fue una de las más anunciadas en Europa, conocida por las Capitulaciones de 1528, que suscribieron la Corona y Pizarro. Los círculos más informados ya lo sabían, por eso se preparó con acuerdos, con compra de barcos, arcabuces, con lo mejor de la utilería y armamentos de ese momento. Incluso se liberaron impuestos para incentivar la migración y el transporte de armas. Pedro de Alvarado fue uno de los que se quiso sumar (ya estaba Pizarro en Perú). Con él iba el capitán Garcilaso de la Vega.

El niño que nace en 1539 se cría en Perú, al lado de su familia materna, y se educa con los mejores preceptores de la ciudad. A

los 21 años viaja a Madrid para reclamar tierras. La gestión no resulta en las cortes de Madrid y se dedica al estudio. Aprende latín, francés, italiano; se enrola en las fuerzas de Felipe II, participa en las campañas de Italia, traduce y se convierte en el primer traductor americano. Traduce «del latín al indio» la obra de uno de los más grandes poetas del Renacimiento, León Hebreo, autor de los *Diálogos de amor*. Llama la atención esta iniciativa porque Garcilaso era quechuahablante, había aprendido español, luego latín, pero de pronto se convierte en traductor en un hecho sintomático, una vocación ecuménica que denota al mestizo americano que aprende idiomas, que recibe y asimila influencias de un lado y otro. De las varias versiones que circulaban en Europa, esta traducción de los *Diálogos de amor* sería la más apreciada y popular. Pocos advertían entonces que fue hecha por el Inca Garcilaso.

Los *Diálogos de amor* comenzaron a popularizar a Garcilaso en Europa, pero él seguía recibiendo, en Montilla (Andalucía), información de los llamados *peruleros*, aquellos que habían combatido en las campañas del Perú, en las guerras civiles; los conquistadores vencedores o vencidos que regresaban a España, que como informantes beneficiaron al imaginario del Inca. Así conoce a Gonzalo Silvestre, quien había participado en la campaña del Perú, del Caribe y en la conquista de La Florida. Escribe entonces una obra que será célebre: *La Florida*, más conocida como *La Florida del Inca*, que es la versión que recoge de Gonzalo Silvestre y Hernando de Soto sobre la conquista de ese territorio.

La Florida resulta una novedad por su estilo, casi cinematográfico, y el verismo con que se cuenta, que constituye otra versión de la historia del Caribe, la escrita desde el punto de vista de un mestizo americano. Se historia el período comprendido entre 1530 y 1560. Se habla de los preparativos que se hacían en la isla, del viaje de Hernando de Soto desde Santiago a La Habana, de la salida, del reclutamiento. Se refiere a la crianza de caballos, menester en el que Cuba adquirió gran desarrollo para abastecer de estos animales

las expediciones de conquista del resto de la región. Y, en fin, se cuenta en una prosa sabrosa las peripecias que ocurren en el «descubrimiento» de la península de La Florida. De este modo, el Inca Garcilaso se vuelve el primer historiador de América del Norte.

La Florida adquiere una notable popularidad en su momento. Aparece una primera edición en 1604. A partir de ahí, se inician las traducciones al francés, al italiano, al inglés, al alemán y al holandés. En los siglos XVII y XVIII se puede contabilizar una veintena de ediciones, algo absolutamente inédito para un autor americano.

A finales del siglo XVI, Garcilaso comienza a escribir los *Comentarios reales*, su obra más afamada y que tiene dos partes: la conocida como *Comentarios reales*, que es la historia de los incas; y la segunda, más conocida como *Historia general del Perú*, que trata de la Conquista, las guerras civiles y de cómo los españoles ocuparon el antiguo Perú, concluyendo con la derrota del último foco de resistencia inca encabezado por Túpac Amaru en 1576, 44 años después de la captura de Atahualpa.

¿Por qué escribe Garcilaso esta historia? ¿Qué lo lleva a convertirse en historiador? ¿Tenía alguna necesidad compulsiva de contar su versión de los hechos? Existe una razón ética y una razón política a tomar en cuenta. Garcilaso se informa que hacia 1560 el virrey Toledo —una suerte de tecnócrata enviado al Perú por la Corona para instaurar el nuevo orden colonial— condena a muerte al último inca, Túpac Amaru, que era primo de Garcilaso por lado de su madre Isabel Chimu Oollo. El inca resistente había sido derrotado cuando reinaba en un territorio amplio que había logrado preservar, ubicado en la zona de Vilcabamba, al sur del Cusco. El padre Las Casas, consultado en Madrid, aconsejó que se reconociera este territorio como un Estado autónomo dentro del inmenso virreinato del Perú. Sin embargo, Toledo utilizó una justificación política para argumentar que los herederos de los incas —hablamos de 44 años después de la Conquista— no tenían derecho a la propiedad ni a la libertad individual, hecho que era

grave porque justamente lo que todavía estaba planteándose con los incas sobrevivientes era el *derecho de restitución*.

Comienza entonces un debate jurídico moral mediante el cual, en suma, se debía demostrar que los incas eran «opresores» y los españoles «liberadores». Se necesitaba una justificación histórica y Toledo encontrará dos historiadores que le van a hacer el trabajo: uno es Diego Fernández, el Palestino, y el otro un historiador de moda en Europa, Francisco López de Gómara.

De allí nace para Garcilaso la necesidad de hacer sus propios «comentarios de la realidad». Estima que se necesita explicar a España que América y Europa no eran reinos de bárbaros, sino de gentiles; que no se trataba de pueblos carentes de desarrollo, sino de pueblos que tenían una civilización. A Garcilaso no le quedaba otra opción que recurrir a la cultura y la historia para vencer a la política de la espada y el arcabuz, y así preservar al hombre y a la cultura autóctonos. Entonces decide escribir los *Comentarios reales*, reales no por lo de monárquicos sino por lo de veraces, para rectificar a los historiadores a sueldo que habían comenzado ya a profesar en Europa la versión de una América caníbal, sacrificial, idólatra, déspota y opresiva.

Acicateado por una inquietud ética y política, Garcilaso asume entonces el nombre de *Inca Garcilaso de la Vega*, recuperando así un título de la tradición materna y un nombre de lustre literario perteneciente a su ancestro paterno.

Además del texto del Palestino hay uno que en Europa se traduce mucho, y que adquiere notable popularidad e influencia: *Historia general de las Indias*, de Gómara, que contribuye a crear una mala imagen. Al principio, como ya lo señalamos, circuló la idea de una América edénica, liberal, libre de pecado; y después, al instaurarse las estructuras coloniales, apareció la imagen de que sus habitantes no eran buenos sino salvajes, que eran antropófagos, sodomitas y violentos, que había que ir contra ellos con la fuerza. La ofensiva era fuerte; para enfrentarla, el Inca Garcilaso escribe los

Comentarios reales y Bernal Díaz del Castillo, la *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*. Lo de «real» y «verdadero» era para confrontarse con la historia «general» de Gómara.

Gómara era un historiador solventado por Cortés. No podía, por eso, tomar distancia de su «objeto de estudio». Su visión de los hechos estaba muy condicionada por esa circunstancia. Se explica entonces que se publicaran estas otras dos historias con el fin de demostrar que no era como decía Gómara. En medio de este debate aparecen, pues, los *Comentarios reales*, y nuevamente, como ocurrió con *La Florida*, se produce un rosario de traducciones. En la Biblioteca Nacional de París, una de las bibliografías americanas más completas, el *Catálogo razonado sobre América y las Filipinas*, elaborado en 1867, enumera una veintena de traducciones al francés, inglés, alemán, italiano, holandés, y hay incluso una edición en latín. La influencia de Garcilaso es, otra vez, excepcional, especialmente en una lectoría ávida de reforma, de modernización, de nuevos modelos.

¿Qué dice Garcilaso para impactar de ese modo? Lo que cuenta es la organización social decimal de la sociedad inca. Habla de las comunidades agrarias, de cómo se domesticó la papa, cómo se hacían las aleaciones de metales; habla de las construcciones ciclópeas, del tendido de rutas y puentes. Pero lo que más impacta en el imaginario político de Europa es lo que se refiere a la organización colectivista de la sociedad. La organización decimal (un jefe cada diez, cien o mil familias), la repartición de la tierra, la tierra como propiedad colectiva, la repartición de los excedentes —que ahora llamamos redistribución—, el control de la natalidad; todas esas cosas dan la medida, en Europa, de que existen otras maneras de concebir la relación del hombre con la política, del hombre con la naturaleza, del hombre con el poder. Es decir, Garcilaso de pronto encarna la alteridad, lo diferente. Y es esta otredad la que propiciará la influencia de su obra en los pensadores europeos.

IV

Las ediciones, las traducciones, se repiten circulando ampliamente. Hay una en francés de 1744, publicada en dos pequeños volúmenes, que es la edición que leen Voltaire, Diderot, d'Alembert, el barón de Holbach y toda esa generación, y que viene anotada con pies de páginas firmados por Godin, Fouillée, Pifon, Frezier, Margrave, Gage, La Condamine, es decir, los filósofos viajeros del siglo XVIII. Las anotaciones son del tipo: «Aquí Garcilaso no tiene la razón por tal cosa» o, hablando de aleaciones sobre el oro y la plata, «tiene razón porque hasta ahora se hace así». O son confirmaciones: «Sí, efectivamente, la quinina sirve para bajar la fiebre».

El rey de Francia había mandado hacer un estudio sobre la quinina, que pronto se convirtió en un medicamento estratégico porque servía para bajar la fiebre más porfiada: durante las guerras servía para curar a los heridos. Ocurrió lo mismo con otra serie de productos que reporta Garcilaso, que el lector europeo incorporó en su dieta. Por ejemplo, los poderes vitalizantes del chocolate. Se crea toda un aura sobre los poderes energéticos del cacao. Se decía que la reina de Versalles daba a sus comensales mucho cacao, chocolate. Luego se mezcló con leche, se elaboraron las barritas de chocolate, se mixturó con el maní, las nueces, etc.

El otro producto mítico fue el aguacate, la prodigiosa *palta*, una fruta existente en toda América. Se comenzó a decir que era afrodisíaco y se puso rápidamente de moda. Un desayuno con aguacates era carísimo. De ahí que a los americanos que tenían amigos en Europa siempre les pidiesen que, cuando viajaran, trajeran aguacate, guayabas y, especialmente, chocolates. El abate Raynal, por ejemplo, le pedía a Pablo de Olavide o a Francisco de Miranda que trajeran esas encomiendas. Todas esas cosas de las cuales hablaba el Inca resultaban de interés en la vida cotidiana de los europeos.

Se puede mencionar algunos ejemplos, como la huella que dejaron en el libro de Campanella, *La Ciudad del Sol*, publicado en

1623. Para entonces ya se había publicado los *Comentarios reales*, la *Historia general de América y La Florida*. Campanela no los leía en traducciones sino en español. Su erudición lo llevó a escribir un ensayo sobre la monarquía española. *La Ciudad del Sol* tiene analogías con la trama urbana del Cusco, aunque no lo menciona explícitamente. Se refiere al imperio del trabajo, a la organización social. Muestra su admiración por la filosofía del trabajo, que era la fuerza motriz del Imperio de los incas, según lo mostraba Garcilaso.

Hay dos personajes que suscitan el interés de los escritores de esa época: la figura de Pachacútec —sonaba raro el exotismo del nombre—, de quien decían era «el reformador del mundo», como lo nombraba Garcilaso; y el Inca Yupanqui, que se había distinguido por organizar la natalidad. Se preguntaban: ¿cómo se puede organizar eso? Era entonces una cosa impensable. Ahora todo el mundo lo hace, pero para el siglo XVI esa era una práctica desconocida. Por cierto, este interés por la natalidad, por la regulación social se encuentra casi en todos los textos del género utópico.

Estas opiniones dejaron sus marcas en otro gran pensador, Francis Bacon. ¿Cómo funciona esta influencia en el autor de *La nueva Atlántida* publicada en 1627? ¿Qué es la *nueva Atlántida*? El océano Pacífico es la *nueva Atlántida*. Es interesante ver en Bacon todo lo que significa la revolución epistemológica con la aparición de América. Conocer una nueva geografía significa conocer otra humanidad, nuevas plantas, nuevos animales, nuevos fenómenos; había que repensar el mundo. Bacon se ejercita en repensar la física, la mecánica, advierte que las teorías de Aristóteles no se ajustaban a la nueva realidad. Esto mismo le pasa a otro gran escritor y botánico, Boemus, que publica después de veinte años de trabajo la recopilación completa de las plantas existentes en el mundo; pero cuando comenzaron a aparecer los libros de América con plantas nuevas, tuvo que rehacer su tarea. Murió en el intento.

Otro lector importante es Morelly, el primer ecologista, fundador del llamado *socialismo utópico*: fue líder intelectual de pen-

sadores, al que después se adhirieron Fourier y Proudhon. Morelly publica en 1755 el *Código de la naturaleza*. Lee los dos volúmenes de 1744 en francés y asimila las ideas del Inca Garcilaso. Su propósito era sobre el Estado, la sociedad y el medio ambiente: hacer un primer tratado, una tesis sobre cómo el hombre debe relacionarse con la naturaleza, cómo el hombre debe ayudarla a reproducirse y no luchar contra ella.

Otro autor en cuyos escritos se advierte la presencia del Inca es Louis Mercier, que publica en Londres en 1772 un libro llamado *El año 2440*, de ciencia ficción. Lo que dice en *2440* es lo que Garcilaso cuenta de la organización colectivista de América, o sea que el pasado de América servía de referente para la utopía que se proponía alcanzar.

Montesquieu, por su parte, en su tratado titulado *El espíritu de las leyes*, se sirve del Inca para referirse al derecho de gentes y argumentar su tesis sobre el desarrollo desigual: no todos los pueblos tienen un desarrollo lineal, progresivo; cada pueblo tiene su estilo y ritmo de desarrollo. Diderot, igualmente, lee al Inca para escribir con el abate Raynal el tomo III de la *Historia filosófica y moral de las Indias*. En esos años escribe también una biografía del peruano Pablo de Olavide para *La Enciclopedia*.

¿Quién era Pablo de Olavide? Era un escritor peruano que había sido expulsado de Perú hacia 1760. En España despliega sus dotes de administrador, pero lo vuelven a expulsar años después por causa de su liberalismo ilustrado y se refugia en Francia. Amigo de Diderot, Voltaire (con quien mantuvo correspondencia), Marmontel y Raynal, Olavide era uno de los grandes lectores del Inca Garcilaso. Cada vez que le preguntaban sobre Perú, «lean al Inca Garcilaso», decía.

Entre sus lectores hay que destacar a Voltaire. Es un caso muy simbólico, porque Voltaire lee al Inca, lee *La Araucana* de Alonso de Ercilla, e incluso lo cita en sus obras. Su información americana es muy grande, y él, que frecuentaba los salones de las da-

mas distinguidas de Francia, les hace leer los *Comentarios*. Tuve la oportunidad de estar en la biblioteca de Voltaire, en el pueblito de Ferney, que está en la frontera entre Francia y Suiza. Al lado está Ginebra (Voltaire vivía al lado de Ginebra por razones prácticas: si lo perseguían pasaba al Estado de Ginebra, que era un Estado independiente y laico, y luego regresaba). En su biblioteca pude leer sus anotaciones, en las que mencionaba a quienes daba a leer cada libro, y luego uno comprueba cómo aparecen estos libros en las obras de los visitantes recibidos por Voltaire. Entre ellos, la ilustre madame de Graffigny.

Ella, que tenía un salón, sabía que tan apasionante era la filosofía como los filósofos. Leía mucho y escribió una novela: *Les lettres d'une péruvienne*. Cuenta una historia de amor en la que una princesa inca le manda unos quipus a su amado. Se cuentan, así, cada uno su historia, una historia de galanterías que se escuda en el pretexto americano para filtrar una filosofía liberal.

Otra autora que tiene mucha influencia de Voltaire, y a quien él hace leer los *Comentarios*, es madame Olympe de Gouges, quien publica *La Colombiada*, una obra de teatro sobre Colón. Luego pone en escena una obra de teatro sobre los negros con una posición sumamente progresista para el momento. De este modo Voltaire va dando a conocer las ideas del Inca Garcilaso. En ambos casos, las autoras mencionan al Inca al pie de página, reconociendo su influencia.

Otra obra, especie de novela filosófica o histórica, es la de Marmontel, *Los incas o la destrucción del Imperio del Perú*. En ella Marmontel toma sus fuentes de dos autores: el padre Bartolomé de Las Casas y el Inca Garcilaso. Narra una historia sobre el cacique azteca Orozimbo, que viene huyendo de México después de la Conquista, y llega a Cajamarca para contarle a Atahualpa la caída del Imperio azteca y pedirle ayuda de urgencia. Junto a sus emisarios le cuenta cómo mataron a sus mujeres y quemaron la ciudad de Tenochtitlán. Cuando se refiere a los arcabuces y a las escopetas

habla de esos cilindros de metal que escupen fuego y abren brechas en los pechos de los hombres. Dicen que Atahualpa lloró de rabia esa noche. La obra de Marmontel es una novela de sesgo histórico, pues hay elementos que él reconstruye. Se la ha clasificado como novela moderna. Tuvo mucho éxito, mereció numerosas ediciones hasta hoy.

Quisiera cerrar este panorama con algunos comentarios sobre cómo Garcilaso influye en los debates de la Revolución francesa. En el 22 Floréal, que es el año 8 de la Revolución, el abate Gregorio realiza un homenaje a Bartolomé de Las Casas, y allí se evoca al Inca Garcilaso. Así se introduce al Inca en el debate de la Revolución. ¿Qué tenía que hacer el Inca en la Revolución francesa? El asunto era muy sencillo: había una corriente que era partidaria de la colectivización de la tierra, o sea, era la posición más vanguardista; y tomó como modelo el colectivismo agrario expuesto por el Inca Garcilaso, la misma que invocó Moro en 1516. La otra posición, burguesa moderna, defendía la propiedad privada, hablaba de la productividad, de «cada uno para lo suyo». Uno de los grupos que más se aferró a los planteos del Inca aludió al derecho de todos a la propiedad de la tierra, la madre común; es decir, retomó la idea de la madre tierra, la *pachamama*.

La Escuela de Lyon convocó en plena revolución a un concurso. Lo ganó el abate Genty. El certamen tenía el título significativo de «La contribución de América a la felicidad del género humano». Es muy importante ver en este *continuum* que va de Tomás Moro y Mártir de Anglería hasta la Revolución francesa, pasando por el Inca Garcilaso, cómo América encarna libertad, felicidad, tierra edénica. Una imagen desde fuera que cautivó a Europa. Pero tampoco esta imagen está totalmente desfasada de su objeto de origen. En su historia y tradición, América expresa una alteridad política y cultural: un campo de la innovación y la experimentación social y política, plenamente vigente hoy.

Aportes de la cultura a la democracia y al desarrollo con equidad*

Propuestas para una nueva institucionalidad cultural

Uno de los rasgos más notables de la globalización es la expansión del concepto de cultura, tradicionalmente referido a las bellas artes y la literatura, actualmente convertido en un verdadero poder simbólico y un dominio privilegiado del conocimiento. Considerado un *soft power*, un recurso versátil al que se recurre para la buena gobernanza mundial o nacional —evitando así los «choques civilizatorios» en el nivel internacional o las confrontaciones étnicas e identitarias al interior de las naciones—, la cultura constituye el medio privilegiado para fomentar la comprensión mutua y la cohesión social, y es un recurso inevitable para promover la creatividad y la innovación, factores claves sin los cuales no puede haber un desarrollo económico y social duradero.

Pero al hablar de cultura, en realidad hoy nos referimos al impetuoso y complejo proceso de *interculturalidad*, ese pujante movimiento de intercambios, de influencias mutuas, de mutación de las identidades individuales o colectivas que no respetan fronteras. Las culturas ya no surgen solamente de la historia y la geografía, sino que se configuran en el ciberespacio y se expanden por todo el orbe. Voy a entrar en las arenas movedizas de la interculturalidad

* Publicado en *Ciberayllu*, 9 de octubre de 2008. Recuperado de www.ciberayllu.org/Ensayos/EM_Aportes.html. Texto originalmente leído como conferencia magistral en ocasión de mi nombramiento como profesor honorario de la Universidad Científica del Sur.

por cuatro accesos, esperando que eso nos ayude a comprender la magnitud de este proceso social que alcanza niveles planetarios.

La interculturalidad se encuentra hoy en la agenda planetaria. Según la Organización Mundial de Turismo, cada año 650 millones de personas se desplazan, viajan, por razones de negocios, turismo o de intercambios familiares y de estudio. A esa cantidad hay que agregar los casi 250 millones de personas que se desplazan anualmente por razones migratorias, y no solamente del sur hacia el norte, sino en todas las direcciones: coreanos y africanos van a Canadá; japoneses y mexicanos se instalan en Estados Unidos; chinos y franceses en África; rusos y poloneses migran al oeste de Europa; ecuatorianos, ingleses y rumanos se afincan en España. El reforzamiento de las restricciones de circulación, en alza hoy en los países ricos, ataja, cierne y regula el ímpetu de este movimiento migratorio.

Formando parte de ese caudal de migrantes, encontramos a más de tres millones de peruanos que viven en el exterior. Cifra significativa, pues representa más del 10% de la población nacional, lo que significa que una parte de la nación está afuera. Este escenario de 900 millones de personas desplazándose cada año produce una urdimbre infinita de intercambios físicos, intangibles y humanos nunca antes vista en la historia de la humanidad. Traslados masivos no solamente de turistas que visitan las nuevas maravillas de la humanidad, como Machu Picchu o Petra, sino también de familias enteras que vienen y se instalan como migrantes, que hacen su vida en el exterior. Su presencia se puede percibir en todos los espacios públicos: en escuelas, iglesias, estadios, museos, clubes, asociaciones, gremios, sindicatos y partidos políticos, de modo que la interculturalidad constituye un rasgo característico de nuestra era.

El proceso de globalización se manifiesta no solo por el fuerte incremento de los intercambios comerciales y el desarrollo de nuevas tecnologías de comunicación, sino también por la rapidez con la que grupos de población se desplazan. Entre Europa y América

hay siete u ocho horas de vuelo y entre China y Europa, diez u once horas. Cada año se desplaza casi el 15% de la población mundial, generándose un caudaloso flujo de intercambios de todo tipo, activando un proceso de transculturación intensivo que cincela diversos tipos de personas y de colectividades, revestidas con frecuencia de una identidad múltiple. En el Perú, muchos de nuestros abuelos nunca salieron de sus pueblos. Ahora los peruanos se están desplazando, están experimentando la vida en el exterior, de cómo se organizan otras sociedades y quizás muchos peruanos se sienten mejor realizados fuera que adentro, por razones fáciles de explicar.

Esta densidad de intercambios internacionales ha hecho que los patrones culturales tradicionales se vayan decantando, mutando en otros distintos. Ahora está a la mano saborear platos de la gastronomía coreana o libanesa, ser hincha del Real Madrid o de un equipo inglés, escuchar música turca o sudafricana, vestirse con ropas americanas o árabes, gustar del cine francés o del brasileño a pesar de la invasión de los bodrios de Hollywood, aprender idiomas antes exóticos como el mandarín o el hindi, casarse con una persona venida del otro extremo del mundo —que tiene una religión que no está inscrita en la tradición familiar—, o tal vez curarse no con la medicina occidental sino con el ayurveda o la medicina taoísta china. Las «entradas» culturales se han multiplicado y son ahora mucho más accesibles que antes, de modo que hay una explosión de la oferta cultural. El menú de opciones se ha ampliado considerablemente. El modelo monocultural vigente hace una veintena de años se ha ido fracturando, y hoy se produce ante nuestros ojos y con nuestra participación una recomposición de las identidades a escala global. Todo un desafío personal y colectivo.

Por supuesto que un elemento clave de esta recomposición es el propio proceso de mestizaje biológico que se está dando en el nivel planetario. Podemos decir de modo metafórico que la sopa genética global se está moviendo a una velocidad nunca antes vista, pues esos 900 millones que se desplazan establecen lazos afectivos

con las poblaciones que los acogen, formando en algunos casos familias multinacionales. De esas uniones nacen niños y niñas, que en muchos casos hablan varios idiomas, escogen sus religiones y cristalizan en el nivel humano la comunión de culturas.

Todos estos aspectos forman parte del poderoso movimiento intercultural global y el Perú no es ajeno a este proceso. Incluso la propia representación que tenemos del Perú en nuestro imaginario se ha enriquecido. Los medios y la vía satélite nos permiten hoy ver en directo y en tiempo real el *Inti Raymi*, la fiesta de San Juan en Iquitos, el Festival de la Marinera en Trujillo, los carnavales de Puno o la Feria de Huancayo, de modo que ya no tenemos un imaginario restringido a Lima. En cierta forma la representación que teníamos de nosotros mismos se ha «deslimeñizado». El propio surgimiento de un mercado *nacional* contribuye con este proceso de religar lo disperso. Las nuevas tecnologías nos están ayudando a tener una visión más amplia y real de nuestro propio país. Cuanto más ancha sea nuestra visión de los países, más sencillas serán las tareas de integración nacional y de cohesión social. Aquí hay un desafío de primer orden para el Estado y los medios de comunicación: presentar el Perú en su rica diversidad.

Esta introducción sobre el impacto de la interculturalidad en las sociedades actuales sirve de preámbulo para ver de qué modo el país debe tenerla en cuenta en la formulación de sus políticas públicas, para no actuar de espaldas al mundo real. Se trata de un elemento esencial para la gobernanza¹: una agenda política que fomente y respete la interculturalidad, y reduzca los causales de conflicto social al interior de la sociedad. Todo esto contribuye a la paz colectiva y a la construcción de sociedad, tan necesaria ante

1 Frente a un uso y abuso de conceptos como *governabilidad*, *governancia*, *governanza*, es conveniente mencionar la definición que proporciona el *Diccionario de la Real Academia* (2001) de este último término: «Arte o manera de gobernar que se propone como objetivo el logro de un desarrollo económico, social e institucional duradero, promoviendo un sano equilibrio entre el Estado, la sociedad civil y el mercado de la economía». Por esta razón nosotros preferimos emplear el concepto de *governanza*.

los fenómenos de fractura social y de marginalidad que acechan al país, acicateados por la pobreza. En el fondo, se trata de sincerar las relaciones entre la cultura, la nación y el Estado, para que no sean excluyentes entre ellos.

I

El primer punto de cuatro en torno a la noción de interculturalidad está referido a *la ampliación misma de la noción de cultura*. Para esto, quisiera recordar la Conferencia Mundial sobre Políticas Culturales que tuvo lugar en México en 1982 (Mondiacult). Esa conferencia, primer movimiento mundial de los gobiernos en este campo, fue de gran trascendencia para la redefinición de la cultura, pues se intentó que esta noción adquiriese una función más allá de la visión sectorialista: la cultura como una práctica ligada principalmente a las bellas artes, a los museos, a las galerías, a la conservación. Es así que la noción misma de cultura fue enriquecida, pues se hizo una lectura de ella a partir de su implicancia en la vida humana. El nuevo paradigma era *cultura y vida*. Es a partir de esta visión que se abordaron tres desarrollos de gran trascendencia para la integración de la cultura en las políticas públicas: la cultura es un recurso esencial para el desarrollo duradero; es un elemento imprescindible de cohesión social, pues proporciona a los grupos humanos un sentido de pertenencia; y es además un factor influyente de gobernanza.

La cultura es un recurso esencial para el desarrollo, pues es un factor clave de lucha contra la pobreza. Se parte del principio de que nadie es pobre absolutamente: toda persona, toda comunidad siempre tiene alguna carencia, pero está siempre dotada de algo, esto es, de un componente cultural, de un saber o de una habilidad. En consecuencia, estos saberes, estas habilidades con que cuentan las comunidades pueden ser movilizadas a favor de la lucha contra la pobreza. Las comunidades locales, en particular aquellas que

poseen una tradición ancestral en el uso y manejo de los recursos cercanos, tienen un conocimiento profundo de los diferentes hábitats y ecosistemas naturales, indispensable para su conservación. Ejemplo de esto es la preservación del medio ambiente por medio de estrategias de conservación basadas en el conocimiento ancestral que tienen las comunidades locales de los equilibrios naturales². Como bien afirman Carlos A. Rodríguez y Clara van der Hammen: «Es necesario rescatar los modelos indígenas de manejo de los sistemas agrícolas, de manejo de los peces y en general los relacionados con el manejo de animales de la selva los cuales han demostrado durante centenares y miles de años su aplicabilidad y éxito» (2000, p. 87). Otro tanto sucede con la llamada medicina tradicional. En muchas regiones del país no se visita a un médico porque cobra muy caro, se visita a un sanador tradicional y receta hierbas. En consecuencia, la cultura es un factor de desarrollo: este es el nuevo enfoque que se dio en la conferencia de México, y que tuvo una continuidad en los 90, pues fue potenciado por el Informe Pérez de Cuéllar sobre Cultura y Desarrollo.

En nuestro país, a pesar de que en los últimos años la economía ha experimentado un importante crecimiento económico, sigue existiendo una fuerte correlación entre pertenencia a comunidades indígenas y los índices de pobreza, llegando en zonas rurales andinas y amazónicas a más del 70% de la población. El Estado está con frecuencia ausente en estas zonas y carece de iniciativas innovadoras para potenciar la participación creadora de estas comunidades.

Una explicación de esto es la disociación entre los proyectos de desarrollo y los valiosos recursos culturales de que disponen los pueblos originarios. Debe entenderse que el desarrollo no solo está unido a factores económicos y sociales, sino que tiene una íntima relación con los saberes y destrezas de las cuales dispone un individuo y su colectividad; esto es, con aspectos que involucran

2 Sobre este punto, véase el capítulo «Concordar naturaleza y cultura en un desarrollo duradero», en Montiel (2009a).

los valores, la manera en que se relacionan con el medio natural y los procesos de interacción social. Para evitar el fracaso reiterado de proyectos por no tomar en cuenta las culturas locales, James Wolfensohn, presidente del Banco Mundial, exhortaba a reconocer que «la cultura [de los pobres] puede ser uno de sus más importantes recursos pero también es el más ignorado por los programas de desarrollo» (citado en Romero Cevallos, 2005, p. 15).

La cultura es un factor imprescindible de cohesión social: no puede haber política o democracia que no tenga un contenido cultural, porque tanto las personas como las colectividades tienen una identidad. Esta identidad puede ser desplazada por otra, como he señalado al principio, pero las personas reclaman siempre de una identidad individual, colectiva, cultural, sociocultural o nacional, de modo que esta función de la cultura también es vital para la cohesión social y sirve para dar a los individuos un sentido de pertenencia. El individuo se construye y se afianza a partir de su pertenencia a un grupo social: a qué comunidad, a qué sociedad, a qué nación uno pertenece. Si su sentido de pertenencia es mayor, igual será su participación en las empresas colectivas. Sin la construcción de estos vínculos colectivos es imposible producir sociedad, tan necesaria para nuestro país.

Como corolario de lo anterior, la cultura es también un factor de buen Gobierno. Existen en el país muchos conflictos culturales: grupos humanos que tienen diferentes creencias religiosas, que hablan lenguas distintas, que tienen tradiciones y prácticas distintas. Por estar en juego elementos de tipo cultural, su solución involucra una visión que privilegie no elementos puramente represivos, sino elementos de comprensión mutua y de diálogo cultural. Todo esto hace de la cultura un factor de negociación, de intercambio. Es decir, la cultura como un factor de diálogo, de reconocimiento y de comprensión mutua. Considerar debidamente la dimensión cultural en las decisiones de gobierno permite a las diferentes instancias del Estado (miembros del Ejecutivo, congresistas, alcaldes,

regidores, maestros) actuar en el sentido de que su accionar sirva para dignificar a las comunidades y a las personas. Es decir, construir sociedad. Las instituciones del Estado tendrían que ser los primeros mediadores entre las diversas colectividades.

Ayudará a la gobernanza respetar la diversidad cultural, convirtiéndose en factor de equidad y de paz social, mediante la creación de un marco institucional favorable a la lucha contra toda forma de discriminación por razones étnicas, religiosas, de identidad sexual o de género. Esto supone no solo la creación de un marco legislativo adecuado, sino también la creación o el fomento de instituciones tanto en el ámbito público como en el nivel de ONG y del sector privado que combatan la discriminación, como se verá más adelante. Toda discriminación o marginalidad aceptada por el Estado contribuye a la fractura social y estimula el descontento y la violencia, pues es vista y sentida por el pueblo como una exclusión estatutaria. El *choleo* no puede convertirse en una práctica colectiva con el apoyo del Estado.

Los factores culturales intervienen también como recursos para que la política pueda ser a la vez consensual y receptiva. Dentro de los objetivos de gobernabilidad se incluye todo lo que es la participación de la comunidad en las actividades propiamente culturales, educativas y artísticas. Ese disfrute de pertenecer a una comunidad, a una sociedad, a una identidad cultural. Entre ellas, destaca el sentido de la celebración, de la fiesta, el deporte colectivo, la ocupación del espacio público como plazas, parques, estadios, etc. Un buen Gobierno incluye entre sus preocupaciones la parte lúdica, festiva, recreativa y el reforzamiento permanente del sentimiento de pertenencia y de dignidad colectiva. El paradigma es: *la política se tiene que parecer a la vida*, y no al revés. Lo que significa que no es suficiente una obsesión economicista del Estado para resolver los problemas de una sociedad, si no se consideran debidamente las otras facetas de la vida humana que tienen que ver más con la dimensión lúdica, festiva, simbólica, amorosa de nuestra naturaleza.

II

Un segundo punto está ligado precisamente a la interculturalidad como *fuerza de conflictividad* al no respetarse o entenderse la diversidad y la pluralidad existentes en la nación. No se trata de estimular un puro ejercicio negativo o reactivo, sino más bien acercarnos a la cultura desde un enfoque realista por medio del cual sea posible establecer estrategias anticipativas para resolver este tipo de conflictos. Evocaré algunos ejemplos de fuera.

En este momento existe un aumento de los conflictos de origen etnocultural y religioso en el mundo. En Sudán, más exactamente en la región del Darfur, la población de origen árabe, a través de milicias llamadas los Janjaweed o «los jinetes del infierno», ha iniciado una amplia guerra de exterminio contra las poblaciones negras originarias del lugar. No se trata de un enfrentamiento religioso pues ambos grupos humanos son musulmanes, sino de un conflicto que opone dos imaginarios etnoculturales, imaginarios fracturados y sedimentados en la mente de estos pueblos. Lo mismo sucedió en los Balcanes, en Mauritania o actualmente en Kenia. Los acontecimientos del 11 de setiembre que acarrearón un cambio de estrategias para la mayor potencia del planeta (la unilateralidad y las guerras preventivas que tuvieron como correlato la ocupación de Afganistán e Irak), tuvo como consecuencia también el resurgimiento del antiguo debate de la existencia de bloques culturales enfrentados. Una visión maniquea que preocupa a la ONU, pues es visto como una confrontación entre Occidente y Oriente, entre el mundo cristiano y el mundo musulmán.

Si la comunidad internacional y los países no gobiernan adecuadamente estos conflictos con una visión intercultural y prospectiva, se corre el riesgo de que se llegue a un punto de no retorno, en el cual las comunidades no recurran al diálogo y el entendimiento mutuo como recursos para resolver sus disputas, sino al hierro y al fuego. Esto no solo ocurre en ciudades tan alejadas para nosotros

como Kabul o Bagdad, pues basta recordar lo que pasó en Ilave (Puno), hace dos años, donde la población hizo justicia con sus propias manos con un alcalde distrital. Es menester por esto que las élites políticas estén preparadas para comprender este tipo de conflictividad y que las clases dirigentes posean la preparación suficiente para saber cómo mediar, cómo administrar estos conflictos. Hoy se requiere de «capacidades interculturales» para la gestión de conflictos, una aptitud de saber meterse en la piel del Otro.

Ante estos conflictos, las Naciones Unidas y la Unesco en particular, han llevado adelante una serie de iniciativas. Entre estas se encuentra la Declaración Universal sobre la Diversidad Cultural. Este documento, aprobado en el 2001, tiene como objetivo central el promover a escala internacional el principio de reconocimiento de la diversidad cultural. Partiendo del hecho de que no hay culturas monolíticas, esta declaración brinda la posibilidad de reconocimiento de la diversidad, pero también reconoce el principio de elección de lo semejante, de la afinidad. Es posible para una persona afirmar: «soy de tal o cual nacionalidad, pero quiero aprender el italiano o el checo, mis preferencias musicales son el rock o el jazz de los Estados Unidos y el flamenco español, y me gusta otro tipo de comidas que la comida local». Incluso siguiendo su libre albedrío esta persona puede adoptar otra nacionalidad.

La declaración del 2001 hace del reconocimiento de la diversidad cultural un principio al cual puede aspirar todo individuo. Otro documento más reciente es la Convención sobre la protección y la promoción de la Diversidad de las Expresiones Culturales, aprobada en el 2005. Esta convención eleva a norma jurídica los principios de la diversidad cultural, de modo que de manera soberana los países puedan hoy tener políticas públicas que preserven y conserven sus propias culturas.

La comunidad internacional entiende que tanto los flujos de capitales como esas mil millones de personas movilizándose, y la masividad de las nuevas tecnologías que nos transmiten conteni-

dos simbólicos, tienen un impacto multiplicador en el nivel local y en el nacional. Esta fuerza debe ser gobernada para que no se transforme en un factor que favorezca la desaparición de las culturas locales, sino que, al contrario, se reconozca y fomente el principio que tienen los países de preservar soberanamente sus propias culturas y de poseer mecanismos jurídicos para que esto se dé de manera efectiva. Hay países como Corea del Sur que hacen uso de estos principios para reforzar la legislación sobre la protección del cine. De esta manera, casi el 50% de las películas difundidas en las salas de cine son locales y 20% de las películas que se difunde en las televisoras del país son surcoreanas. Esta iniciativa ha tenido tal impacto que ahora la industria cinematográfica surcoreana posee un prestigio internacional, con directores reconocidos como Im Kwon-taek, premiado en Cannes; cuenta con actrices y actores locales, siendo además uno de los pocos países, junto con Francia e India, que resisten a la hegemonía de la industria cinematográfica estadounidense. México y Brasil hacen uso también de este tipo de medidas para proteger las expresiones artísticas que forman parte de su patrimonio. Y en Argentina se ha planteado la necesidad de que se aplique un sistema de cuotas en la programación radial para proteger la creatividad de la música local. De modo que existe un sistema jurídico que los países pueden utilizar para salvaguardar las expresiones artísticas y culturales que forman parte de su patrimonio.

III

Un tercer punto es cómo la cultura constituye un *elemento clave en las relaciones internacionales*. En estos momentos se habla de la cultura como un poder a favor de la paz, de la capacidad de comunicación y de persuasión que posee un país, que podría ser análoga a la influencia del poderío militar o económico.

Es indudable la fuerza estandarizadora que tiene la mundialización y especialmente las nuevas tecnologías de la comunicación. En este momento, el sector que crece más en la economía mundial es el sector ligado a las industrias culturales, sobre todo las ligadas al entretenimiento. Por ejemplo, 9% de la estructura productiva estadounidense está consagrada a la industria del entretenimiento.

Aquí hablamos no solo de la industria hollywoodense con las miles de películas producidas cada año y sus redes de distribución, sino de un inmenso mercado representado por los videojuegos, medios audiovisuales e Internet. En términos de exportación, el porcentaje de esta industria es mayor que el representado por la industria pesada, incluyendo el armamento. La cultura en sus diversas manifestaciones se ha convertido en un sector económico con un gran dinamismo, además de haber alcanzado un poder de tipo estratégico por su capacidad de influencia.

Expertos como Joseph Nye, autor de un libro convertido en una referencia de las relaciones internacionales, *El poder blando* (*Soft Power*), apunta que en este momento Estados Unidos invierte mucho en Irak, que se ha convertido en una trampa mortal para miles de jóvenes norteamericanos, al punto que la opinión pública tiene la impresión de que se está perdiendo la guerra. Y dice algo que condensa la importancia de la «idealidad cultural» en las relaciones internacionales: «En 1990 el muro de Berlín fue derribado sin disparar un solo tiro. ¿Con qué ganamos? Ganamos con programas como “La Voz de América” que irradiaba contenidos que representaban los ideales norteamericanos como los derechos humanos, la libertad y el libre comercio». Estas afirmaciones Nye las pronuncia no solo como un teórico reconocido sino también a partir de su propia experiencia política, pues ocupó puestos claves como subsecretario de defensa durante las administraciones de Carter y Clinton.

En suma, argumenta que gracias a su *soft power* Estados Unidos pudo derrotar a la Unión Soviética, siendo no solo menos oneroso

en términos económicos que otros conflictos, sino sobre todo evitándose una guerra nuclear. El manejo del poder intangible —que reside en las nuevas tecnologías, la televisión, el libro, los ideales, las películas, los intercambios educativos, entre otros— como un recurso versátil que privilegia la persuasión y la inteligencia emocional, le permitió a fin de cuentas obtener resultados concretos.

China no requiere fomentar su poder blando o *soft power*, pues posee una cultura milenaria esparcida en el mundo por millones de emigrantes, lo que facilita una presencia cultural indiscutible en el nivel mundial. Ejemplo de ello es el consumo cotidiano de la comida china, todo esto sin necesidad de hacer propaganda. Cuando el primer ministro chino Chou Enlai vino a Lima, consideró que la comida china local era más rica que en su propio país, algo que parecía ser una lisonja diplomática. Pero luego se explicó que por el mar peruano el pescado era dulce y sabroso, y que gracias a la diversidad de pisos ecológicos había además una gran variedad de vegetales.

La imagen que tiene un país en el exterior es un factor clave de política exterior, en tanto que es un poder que influencia. China lo utiliza no por el lado de las comidas (pues eso lo tiene conquistado), sino por el lado de la salud, con tratamientos que involucran la acupuntura, la herboristería tradicional, a los que se suman los saberes antiguos que conforman la idea de una «sabiduría china».

En países como el nuestro, considerar la cultura como un factor de influencia en las relaciones internacionales debe ser un principio tomado debidamente en cuenta. El Perú dispone de un potencial excepcional en términos culturales y de biodiversidad: cuenta con civilizaciones con cinco mil años de antigüedad, y junto con Ecuador, Brasil y Colombia posee casi la mitad de la biodiversidad planetaria, es decir, la riqueza biológica que el mundo va a necesitar en el siglo XXI. Este grupo de países posee además cerca del 40% de los recursos hídricos. Existen entonces las condiciones para crear una política externa que sirva a los objetivos de desarrollo a

largo plazo. El patrimonio cultural y biológico debe ser considerado como un recurso estratégico y como factor relevante de política interna, de cohesión social, de diversificación. Se requiere construir un imaginario inclusivo compatible con las realidades interculturales del nuevo siglo. Un requisito que va de la mano con este empoderamiento cultural es que los pueblos mismos conozcan y disfruten de esta magnífica diversidad; por ejemplo, accediendo a las comidas regionales, a la variedad de músicas y danzas, las fiestas patronales y cívicas, a los saberes medicinales, la etnobotánica, las tecnologías locales de las otras regiones, y a toda esa efervescente creatividad de las culturas vivas urbanas. Intercambios que tendrían que ser promovidos entre las nuevas generaciones y ser parte de los planes educativos.

IV

Quisiera señalar finalmente un cuarto punto referido a la *incorporación de la interculturalidad en las políticas públicas*. En esta última parte me gustaría enumerar también algunas acciones concretas que podrían ser incluidas en la agenda nacional.

Dijimos que un aspecto clave en este sentido es aprovechar la interculturalidad peruana como factor de desarrollo: ¿cómo incorporar en el currículo de las escuelas cursos sobre las culturas tanto regionales, nacionales e internacionales? Es decir, ¿cómo hacer para que la juventud se apropie de la cultura, geografía e historia de su propio país? En geografía enseñan a los escolares que el Everest está a 8848 metros sobre el nivel del mar, pero no por qué un niño puneño o huanuqueño tiene otras costumbres, o por qué un niño de la Amazonía se expresa de manera distinta a uno de Lima. Nuestros hijos necesitan aprender a entender y a respetar estas diferencias. Esto forma parte del necesario sinceramiento entre la cultura y la educación en el Perú.

Se intenta de esta manera lograr el reconocimiento de la naturaleza pluricultural de la sociedad peruana, y promover por esta vía valores de equidad social en poblaciones que históricamente han sido víctimas de la discriminación, así como generar nuevas formas de convivencia social basadas en la interculturalidad y el respeto de las diferencias. En nuestros días, vastos sectores de la población peruana continúan siendo víctimas de racismo y discriminación. Resulta revelador el testimonio de Jorge Ramírez Reyna (2001), pronunciado en el acto de incorporación de los afroperuanos a la Comisión Nacional de Pueblos Andinos y Amazónicos (Conapa):

En pleno siglo XXI, los negros no podemos ingresar a una discoteca o a otros servicios públicos, los negros no podemos ser miembros de la Marina de Guerra del Perú, ahí los puestos solo son para gente blanca, como dicen los medios de comunicación masiva, en donde se ridiculiza y humilla nuestra imagen.

Hay que superar esta clase de pesadas herencias de «discriminación estatutaria». ¿Por qué no beneficiarse mutuamente de la rica diversidad humana y cultural del país? Hay que liberarse de estos anacronismos coloniales que obstaculizan el desarrollo pleno de la sociedad. Cada colectividad humana tiene una experiencia propia y habilidades particulares para contribuir a un desarrollo verdaderamente nacional.

Esta iniciativa está en concordancia con el objetivo estratégico 2 del Proyecto Educativo Nacional (PEN), aprobado el año pasado, el cual contempla establecer un marco curricular nacional comparativo, intercultural e inclusivo, que posibilite una mayor pertinencia tanto con la cultura y la lengua de cada población como con las diversas realidades sociales, económicas y geográficas del país. Se busca de esta manera «una perspectiva intercultural a la enseñanza en todos los niveles educativos a fin de posibilitar una ciudadanía

inclusiva e intercultural que conozca, respete las diferencias socio-culturales y rechace toda forma de racismo y discriminación».

Al no estar orientada a la alteridad, nuestra educación nacional no incorpora debidamente la diversidad dentro de su universo. Así solo se producen generaciones que viven en la escisión. Basta con recordar la frase aprendida casi de manera inconsciente: «El Perú se divide en costa, sierra y selva». Se da énfasis a la división y no la integración: «el Perú está compuesto por costa, sierra y selva». Es el lenguaje con que nos referimos a nosotros mismos, y debemos revisarlo. El gran desafío entonces es incorporar no solo programas educativos culturalmente adaptados, sino también cursos que nos permitan comprender la alteridad cultural para poder vivir en comunidad. Esa es precisamente una de las recomendaciones del plan de acción de la Declaración sobre Diversidad Cultural.

Muchas prácticas culturales y sociales son procesos dinámicos que desbordan las instituciones del Estado, pues comprenden al conjunto de la sociedad. Un punto importante a destacar es la elaboración de una política que fomente cohesión social, en la cual la diversidad sea estimulada no solo por los poderes públicos sino a su vez por todo el conjunto de la sociedad civil.

Es por esto que es necesario elaborar una agenda en la cual la cultura y la vida asociativa puedan ser ejes motores. Además de las ya citadas, se podría tener en cuenta las siguientes propuestas:

Creación de un sistema de incentivos para que grupos humanos tradicionalmente desfavorecidos o excluidos de la educación superior puedan tener acceso a ella. Estos estímulos ya existen en países vecinos. Estos incentivos pueden comprender becas, ayudas para la movilidad, facilidades de residencia, así como la implantación de un sistema de cuotas en las universidades públicas, siguiendo criterios como: pertenencia a un determinado grupo lingüístico (hablantes de lenguas amazónicas o altoandinas), lejanía geográfica o dificultad de acceso a los centros de estudio referidos, género o incidencia de extrema pobreza. Esto, además de garantizar el incre-

mento del número de profesionales capaces de hablar en lenguas locales, sería una fuente importante de justicia social y tendría un marcado efecto multiplicador en sus propias comunidades.

Instituir una Alta Autoridad de Lucha contra la Discriminación (AALDI). Existen experiencias exitosas de este tipo en diversos países del mundo. En el nuestro, la implementación de una institución tal es tanto más importante por el significativo número de casos registrados y por la relativa «naturalidad» con que esto se produce: discriminación en el acceso a áreas abiertas por definición a todos los sectores de la sociedad, como las playas u otras zonas de recreo; existencia de programas radiales o televisivos que difunden contenidos que denigran grupos humanos como los afrodescendientes, los altoandinos o los amazónicos; discriminación en los exámenes de ingreso a las fuerzas armadas y policiales; discriminación en el acceso a los empleos en el sector público y en el privado. Esta autoridad no solo tendría como misión el informar al público cuándo se produce un acto de discriminación, sino también el difundir las buenas prácticas de las instituciones, empresas y sociedad civil que evitan la discriminación (por ejemplo, en algunas instituciones públicas y en empresas se ha promovido el concepto de «Administración intercultural»).

Establecimiento de la Ley del 1%. El país cuenta con recursos presupuestarios, pero no tiene capacidad de ejecución. Una ley que puede tener efectos exponenciales con solo el 1% del presupuesto es que el Estado —en cada uno de sus escalones— se comprometa a proporcionar ese mínimo porcentaje, para que con la intervención masiva y coordinada de la población a través de asociaciones, el Estado pueda cumplir con los objetivos de desarrollo económico, social, educativo, cultural, científico, de salud, de defensa civil, de seguridad ciudadana, etc. Si se promueve una ley que fomente la vida asociativa, se movilizarían millones de personas, se fomentarían miles de asociaciones que realicen acciones concretas a favor de los programas de desarrollo; por ejemplo, en el campo de la lucha contra la

pobreza, alfabetización de adultos, promoción de igualdad de oportunidades, prevención del SIDA, educación en derechos humanos, formación en gestión de pequeñas y medianas empresas, campañas a favor de la buena salud y la preservación del medio ambiente, organización de defensa civil en caso de desastres, campañas contra la violencia familiar y conyugal. Hay muchas cosas muy importantes que el Estado no puede hacer porque resultaría muy costoso. Estos proyectos estarían en manos del movimiento asociativo. Hay desafíos que no pueden ser resueltos con una visión tecnocrática vertical, sino con una estrategia de implicación horizontal de los propios actores sociales en los problemas que los afectan: «No se puede luchar contra la pobreza sin los pobres, ni mejorar la salud pública sin los enfermos». Hay en el país problemas de salud pública que no podrán ser resueltos jamás, aunque se consagre todo el presupuesto de la República a los programas del Ministerio de Salud, como atender a los dos millones y medio de asmáticos, a los tres millones de diabéticos o a los tres millones de enfermos por las secuelas del tabaquismo y el alcoholismo. Los propios afectados tendrían que organizarse en asociaciones para que entre ellos mismos lleven a cabo campañas de prevención, estudio colectivo de sus enfermedades y compra de sus medicamentos. El Ministerio de Salud tendría que destinar un 1% de su presupuesto para que estas asociaciones, debidamente fiscalizadas, realicen actividades a gran escala de prevención y cuidado. Lo mismo podría hacer el Ministerio de Educación para erradicar de una vez por todas el analfabetismo en los adultos. O Defensa Civil para formar los equipos de intervención cuando ocurran desastres naturales. O el Ministerio del Interior para llevar adelante campañas contra la violencia familiar o juvenil. Aquí lo que importa es el carácter masivo de las acciones y poder contar, cuando la situación lo exija, con la población organizada y participando en la construcción de sociedad.

Creación de títulos de reconocimiento como «Personalidades de la Cultura Popular y Tradicional» a los individuos que han con-

sagrado su vida a la preservación de destrezas y técnicas consideradas de elevado valor social, histórico, cultural o artístico, como son las técnicas de salud tradicional, agricultura endógena, artes populares, expresiones artísticas, etc. Esta iniciativa se complementaría con la creación de un programa nacional, «Haz valer tu saber», destinado a la capacitación y complementación en artes y oficios tradicionales y populares para aquellos ya iniciados en estas destrezas. Se trata de impartir una formación para que las poblaciones indígenas o rurales estén más aptas para el empleo formal al añadir valor agregado a los saberes prácticos ya adquiridos. Después de un examen de convalidación y de selectividad, se impartirán materias propias al oficio, además de otras como Historia de los oficios, Economía doméstica, Educación para la salud, Mercadeo o Constitución de microempresas sostenibles. El período de capacitación podría ser de cinco meses (150 horas), que los conduciría a la obtención del diploma de Maestro Artesano (destinado a aquellos que cuenten con una reconocida experiencia en su ramo), y de tres meses (100 horas) para los que postulen al brevete de Artesano. Entre los oficios comprendidos en este programa están carpintería, herrería, costura, cocina regional, textilería, sanaciones, farmacia, herbolaria, pintura, música, danza, entre otros. El programa podría realizarse en convenio con el Ministerio de Educación y el Ministerio de Trabajo, con la participación de las asociaciones de nuevo tipo (del 1%) especializadas en capacitación de artesanos.

Para llevar a cabo estas medidas no estoy hablando solo de la participación del Congreso, de los diferentes órganos del Ejecutivo, de las instituciones educativas o incluso de las ONG nacionales o internacionales, sino del vasto y rico tejido que forma nuestra propia sociedad civil. Estoy hablando de la vida asociativa que nace en los ámbitos populares, y que constituirían un canal de expresión de la diversidad cultural y de una interculturalidad solidaria.

V

**Ceremonia de reconocimiento
como profesor honorario de la
Universidad Nacional Mayor de
San Marcos (Lima, 2014)**

Discurso de orden

Señor rector Dr. Pedro Cotillo.

Señores vicerrectores.

Señores decanos.

Señores docentes, alumnos e invitados en general:

Como el verso de César Vallejo, este día, jueves, proso estas palabras para un peruano que, al igual que el gran poeta, hizo mucho de su vida fuera del Perú y, sin embargo, está ligado para siempre al país y, por supuesto, a nuestra antigua universidad. Este cordón umbilical que lo une a San Marcos es el mismo que articula en muchos de nosotros esa legendaria pasión, esa casi adicción sanmarquina, y es siempre nudo de inquietudes en medio de nuestra extraordinaria historia universitaria. Esta pasión constituye fundamentalmente una manera de vivir y el afán de devolver a la patria mucho de ese conflictivo amor. Eso es lo que ha hecho Edgar Montiel todo este tiempo cuando decidió ir por el mundo desde San Marcos. Por la década de los setenta nuestro país era escenario de profundas transformaciones sociales y económicas, dando los golpes finales al semifeudalismo en el que lastimosamente aún estaba inserto. Este joven sanmarquino, estudiante de economía y asiduo asistente a las clases de filosofía bajo el magisterio de Francisco Miró Quesada y Augusto Salazar Bondy, entre otros maestros de la filosofía latinoamericana, ya dejaba vislumbrar una agudeza ensayística notable. Así, ese muchacho talentoso y soñador fue premiado como ganador en los Juegos Florales universitarios y,

en el afán de gestionar de la mejor manera los recursos logrados, se fue a Europa, conciente de que esto constituía una posibilidad transformadora. Por su parte, realizaba así el viejo sueño de nuestra élite intelectual para hacer sus aprendizajes, al igual que la crema y nata de nuestra *intelligentsia*, cuyos más lúcidos representantes han pasado por la antigua cultura europea para procesarla, digerirla, cuestionarla, criticarla y asimilar de ella lo que corresponda en todo nivel.

Edgar recaló entonces con sueños, anhelos, ganas, agendas, programas, en la cuna de la civilización occidental; París fue su centro de operaciones intelectuales, donde viviría luego de dar algunas vueltas por el mundo. Se doctoró en la célebre universidad La Sorbona bajo el cuidado de Alain Touraine y Fernando Henrique Cardoso, a la sazón profesores en ese prestigioso espacio académico. Esa formación fue intensa, rigurosa, pero también cuestionadora, y con una clara conciencia de la importancia de la cultura y su gestión, de su manejo responsable.

Intensificando su periplo, en la década ochentera se entrenó intelectualmente con Leopoldo Zea —administrador del conocimiento, activista y polígrafo mexicano—; luego pasó ya como funcionario cultural por Paraguay, Cuba, Guatemala y otros países latinoamericanos. De ese modo, Montiel adquirió un vasto conocimiento del estado cultural de nuestras sociedades periféricas y de la enorme riqueza que las caracteriza, pero también de las profundas miserias sociales y políticas que nos obstaculizan el desarrollo como región. Es decir, percibió que uno de nuestros grandes problemas es la desconexión de la cultura con las agendas estatales, y detectó el desprecio, el olvido y, muchas veces, la hostilización a todo lo cultural. Por supuesto, se trata de una situación nefasta y constituye un nudo de botella para cualquier intento de progreso. Así, Montiel, como pensador completamente conectado a la realidad cotidiana, plantea la tesis del poder de la cultura y su colosal poder transformador. Pero no, por supuesto, el de aquella apartada del

quehacer diario del habitante de América Latina, sino de aquella que impregna su habitual ocupación; nos definimos en torno a ella. Somos *homo culturae*, absolutamente. Es eso lo que nos identifica y, por supuesto, enorgullece. La clave, pues, está en asumir que en la cultura hay poder, y mucho poder. En ese sentido, Montiel plantea una cruzada, pero no como algo utópico o quijotesco, sino como un programa engarzado a las políticas gubernamentales, imprescindible para cualquier aspiración de modernización.

De ahí nace su libro *El poder de la cultura* (2010c), publicado por el Fondo de Cultura Económica. Con contundencia manifiesta su tesis de la necesidad de un compromiso de la esfera pública pero también de la iniciativa privada. Su gran pericia lo lleva a ser nombrado jefe de Políticas Culturales en la sede de su más prestigioso mecanismo cultural, la Unesco (París, 2002-2009), cargo de responsabilidad mundial nunca alcanzado por peruano alguno. Así, desde su oficina en los altos del edificio parisino de la Unesco —donde varias veces almorzamos, mirando los Campos Elíseos—, este notable cusqueño, garcilasista, gestor, sanmarquino, con cualidades de un hombre de Estado, lleva a cabo su imprescindible trabajo.

Desde esa relevante posición directiva internacional, Montiel logra visionar, ya en un nivel global, los fenómenos culturales como trascendentales y transversales dinámicas matriciales que perfilan y sostienen al género humano como tal. Diseña entonces políticas culturales inclusivas que, sin dudar, son signos de las fuerzas vivas de la sociedad. Y, por supuesto, subvierten el canon desde una estela resiliente, de resistencias activas y constantemente disidentes. Plantea, repito, el poder de la cultura. Por eso hay que desestatizarla, deselitizarla, sacarla del marasmo decimonónico museístico y volverla callejera, popular, masificada, accesible y por ello democrática, múltiple, heterogénea, dialógica. Con esa estrategia, la perspectiva de la fortaleza cultural se visibiliza a tal punto que no podrá entenderse la modernización y el progreso si no se asume y

entiende el rol fundamental de lo cultural y sus profundas implicaciones económico-sociales. De esa manera conecta lo cultural a otro plano y se instala en una dimensión estructural y determinante para la concepción de un nuevo orden civilizatorio. Este poder cultural debe gobernar el mundo. Una gobernanza cultural, claro.

De ese modo, este será un recurso estratégico del desarrollo durable y la gobernanza democrática. Cito sus palabras:

La cultura, por tanto, es un poder pues con ella podemos influir a, y modificar, distintas colectividades. Y es estratégico, pues puede concebirse como un medio empleado para lograr un objetivo. Si bien siempre la cultura ha tenido un valor estratégico debido a la potenciación de nuevas tecnologías, ella se ha vuelto ahora un recurso de primer orden a tomar en cuenta.

Este párrafo deja aún más clara la tesis de nuestro nuevo profesor honorario. Hay que acentuar con ello que ese perfil de intelectual con alta capacidad de gestión es sumamente útil para el impacto positivo en la sociedad en general, línea de trabajo en la que la alianza intelectual diplomática tiene una vigorosa tradición en nuestro país; solo para citar las últimas décadas y egresados de nuestra universidad, nos referimos a gente como Raúl Porras Barrenechea, Alberto Wagner de Reyna, Francisco Miró Quesada, Manuel Mejía Valera, Harry Beleván, y otros brillantes pensadores, escritores e intelectuales que llevaron su energía a la gobernanza pública y diplomática.

Empero, no es la única línea que ha explorado en su intensa vida como gestor e intelectual, ecuación feliz en su caso, no solo manejada con reconocida eficacia, sino, a la par, con brillantez ensayística. Y sobre este último punto, es un reconocido *garcilasista*. Ya sabemos de la eclosión simbólica que significó el Inca Garcilaso de la Vega para la peruanidad, no solo por su relectura de la nacionalidad, sino por la hoja de ruta que representa para el futuro de

nuestro país. Montiel ve en Garcilaso a uno de los más brillantes estrategias que supo incorporarse en el centro imperial español y logró fabricar un cuerpo textual que negoció hábilmente con las redes escriturales metropolitanas. De esa manera proyectó una imagen de los incas, estableció la percepción del Perú en la mentalidad europea. Prácticamente inventó el aspecto peruano para los europeos. De ese modo, puede hablarse de una influencia garcilasista en el circuito occidental. Es conocida la ascendencia simbólica del Inca Garcilaso y lo fundacional que suele ser para todos los peruanos; es decir, el fantasma del Inca recorre el Perú. Todos somos también Garcilaso. Y como él, Montiel es cusqueño, luchador, operativo, metódico, y más que atado a nostalgias imperiales, vislumbra un futuro provocador.

Nuestra universidad se honra de incorporar a su claustro docente al doctor Edgar Montiel por su experiencia internacional, su probada capacidad de gestor de recursos, sus altas cualidades directivas, su profundo compromiso con el Perú, y su sistemático compromiso con San Marcos, donde anualmente dicta un seminario de Pensamiento Latinoamericano en la Facultad de Letras y Ciencias Humanas. Este día lo reconoce como uno de sus más preclaros aliados en la batalla del conocimiento, pero, además de ese conjunto de razones de gestión, administración y de hombre de políticas públicas, hay que sumarle aquello que los griegos acertadamente llamaban «virtud» y nuestros antepasados peruanos llamaban «sabiduría»; ese equilibrio moral, ese criterio correcto y sereno para el discernimiento. Hay en Edgar Montiel una persona buena, gentil, disponible siempre para las nuevas generaciones de intelectuales, atento a los intereses frescos y juveniles, maestro de una senda que nace con la inquietud y se adiestra con la experiencia. Hay en Edgar, nuestro profesor Edgar, un amigo total, lleno de una nobleza inquebrantable, de una sensibilidad abierta, ahora un colega sanmarquino en este claustro —siempre *plaza de victorias*— que lo recibe en la mejor etapa de su vida, dispuesto a brindar su

maestría y esa generosidad que lo hace digno de las mejores cualidades intelectuales y humanas.

Querido maestro, colega, amigo, bienvenido de nuevo a tu universidad.

Gracias,

RUBÉN QUIROZ ÁVILA
Casona de San Marcos, 12 de junio de 2014

Los Intelectuales en la Historia y el destino del Perú

Conferencia de Edgar Montiel

Casona de San Marcos, 12 de junio de 2014

Hablar hoy de «Intelectuales», de «Historia» y de «destino del Perú» tiene algo de diagnóstico, de pronóstico y de propuesta. Ayer se hablaba en términos de problema y posibilidad. ¿Cuál es el rol de los intelectuales en los destinos del Perú? ¿Cuál es el lugar del pensador, el creador y el productor en la sociedad peruana? ¿Cómo abordar los retos del futuro desde un Perú intercultural, inmerso en un mundo global y complejo? ¿Con qué visión? ¿Con qué conceptos?

I

Ubiquémonos en la historia. Volver inteligible una realidad histórica, geográfica y cultural como la peruana, de una urdimbre densa y antigua —que no es lineal en nada—, fue un enorme desafío que surgió en las azarosas circunstancias de la Conquista, cuando se inicia la implantación del nuevo orden andino. A pesar de la adversidad, en medio de la desestructuración del mundo incaico provocado por la instauración violenta del orden colonial, surgieron mentes preclaras que se esforzaron por entender, mediante el *logos* escrito y las imágenes, lo que iba a ser esa entidad emergente llamada Perú. Así surgió, desde el principio de la Conquista, una preocupación prospectiva por esa realidad naciente. Como se sabe, los *Comentarios reales* del Inca Garcilaso de la Vega no fueron comentarios sobre la realeza nobiliaria sino «comentarios de la realidad»

social y política circundante, para rectificar a los cronistas españoles que no hablaban quechua. Otro esfuerzo, con otro lenguaje, fue el del entrañable Guamán Poma de Ayala con la *Nueva crónica y buen gobierno*, quien se propuso objetivos semejantes: saber y dar a conocer cómo era la sociedad que surgía de los cambios y cómo servirse de las instituciones del pasado para la gobernanza del presente. Así, el Inca Garcilaso, Guamán Poma de Ayala y Juan Santacruz Pachacuti conformaron el primer corpus intelectual que, desde la mirada andina, avizó la nación emergente; un mensaje «a los tiempos venideros, que es cuando más sirven las historias», como resumió Garcilaso (1976, vol. 2, p. 265).

Hoy —horas antes del Mundial de Brasil—, impulsados por la comunicación satelital y un mercado globalizado, todos los pueblos del mundo estamos embarcados en un viaje civilizatorio sin retorno, que tiene como destino una ciudadanía intercultural planetaria. Nuestra historia ha dejado registro de personas que con su vida y sus obras han anticipado este escenario. Es el caso del Inca Garcilaso, cusqueño, mestizo de la primera hora, migrante, políglota, traductor, escritor y soldado con la pluma y con la espada. Reivindicó temprano su condición de *mezclado* (Montaigne), por pertenecer a la generación fundadora nacida en la Conquista: «me lo llamó yo a boca llena, y me honro con él», dijo (p. 266). Sobre la obra de Garcilaso queda todavía mucho por hacer.

El Mundial de Fútbol del Brasil, que en unas horas inmovilizará ante sus televisores a dos mil millones de personas, podría constituir la metáfora óptima de la modernidad extrema. Una muestra de lo que el conocimiento, la ciencia, la tecnología han logrado para construir una economía global, un turismo de masas y una comunicación planetaria. También es una muestra de la alienación masiva por la vía del espectáculo, la reducción de la capacidad crítica, donde cualquier patadón pasado en cámara lenta adquiere una dimensión lírica.

Pero en esta hora cumbre de la modernidad extrema hay que recordar —porque a veces se silencia interesadamente— la contribución de América a la modernidad. Repasar y repensar su genealogía. Tener presente que el siglo XVIII produjo mucho y América tuvo, en el ámbito de la política y de las nacientes ciencias sociales, una capacidad de experimentación. Así, hay que reclamar para nuestra región una contribución al humanismo renacentista, y en general al surgimiento de la modernidad. La primera prueba de esta contribución es el crucial debate que se dio en 1551 entre dos grandes figuras: fray Bartolomé de Las Casas —que se esfuerza por hacer legibles los saberes de la América lejana y desconocida— y el padre Juan Ginés de Sepúlveda —el mejor tratadista y filósofo político europeo de ese momento—, nada menos que para entender sobre la condición humana o no del hombre originario de América. Detrás de las tesis de Las Casas se encontraba la Escuela de Salamanca, encabezada por Francisco de Victoria, quien elaboró las primeras bases conceptuales de lo que serían el derecho natural, el derecho internacional y el derecho de gentes. Estos principios iban a servir dos siglos después, para generar toda la teoría del derecho natural que sirvió para el proceso de independencia en las Américas y las ideas de libertad e igualdad individual en la Revolución francesa.

II

A la luz del efecto desencadenante que juegan las fuerzas productivas en las ideas y las acciones de los hombres, hagamos un repaso del proceso independentista. El movimiento de independencia de las Américas se gesta a lo largo del siglo XVIII y tiene su período cimero en 1776 con la Declaración de Independencia de los Estados Unidos y la guerra de Independencia de 1780 a 1783, exactamente en el mismo período en que se produce una rebelión separatista en

el sur liderada por José Gabriel Túpac Amaru. El levantamiento se inicia en Tungasuca con una declaración que pone al *bien común* al centro del movimiento, proclama la libertad de los esclavos, la reducción de los impuestos y el respeto a los pueblos originarios, e invita a la concordia entre los pueblos del común. Una rebelión fundada en conceptos modernos, donde se advierte la huella de los círculos intelectuales del Cusco y Lima, donde José Gabriel anudó compromisos con comerciantes, indios nobles, mestizos y criollos, interesados en el desarrollo de las fuerzas productivas. Este levantamiento fue atrocemente reprimido, siguiendo los protocolos de la dinastía borbónica cuando se atenta contra el rey. El castigo fue extremadamente violento, traumático. El rey decretó que había que desaparecer a todos los Túpac Amaru, a quienes se aplicaron severas penas, y decretó una revolución contra todo el legado inca: vestidos, pinturas, fiestas, músicas, ceremonias; se dispuso desaparecer los ritos y las fiestas «paganas»; se prohibió la circulación de los *Comentarios reales*. De todo esto fue testigo un niño de once años, Fernandito Túpac Amaru, llevado a la fuerza a Cádiz, donde se educó en las escuelas pías. Estaba interesado por lo que pasaba en París y siguió de cerca los acontecimientos de la Revolución francesa y el proceso de independencia.

El acceso a nuevas fuentes documentales y la conceptualización de nuevos enfoques historiográficos permitirían una seria revisión del relato histórico. La historia de la Independencia merece volver a ser replanteada a la luz de documentos provenientes de Inglaterra, Francia, España y de Norteamérica, como son los papeles de los embajadores norteamericanos en París y Londres, como Benjamin Franklin, Thomas Jefferson, Gouverneur Morris, John Adams, Rufus King. Entre estos papeles están los informes de Juan Pablo Viscardo y Guzmán, el joven jesuita expulsado a Italia. Cuando se produjo el levantamiento de Túpac Amaru se convirtió en informante y consejero de la corte inglesa sobre los alcances del movimiento tupacamarista. Entre 1781 y 1783, los ingleses ya

disponían de un informe detallado de lo que había sido este levantamiento gracias a la visión estratégica y la experiencia de Viscardo y Guzmán. Era lo que ahora se podría llamar un «agente de inteligencia», tenía una visión intelectual y operacional de los procesos.

Lo que surge de estos materiales es que los procesos de independencia de América del Sur y el de América del Norte forman parte de un mismo proceso de independencia continental que arrancó temprano, desde 1750, con levantamientos y proclamaciones. Llama la atención que la guerra de Independencia de los Estados Unidos se diese en el mismo momento en que Túpac Amaru estaba luchando en el sur. Los españoles estaban preocupados de una eventual injerencia inglesa, pues ya estaban presentes en el Río de la Plata. En Arequipa hay un documento que menciona la independencia de las colonias del norte. En 1780, en Filadelfia, se editaban muchos libros revolucionarios y fue donde se juntaron los expulsados de los virreinos de México y Perú con Thomas Paine, Thomas Jefferson, John Adams, George Washington. En París se lee al Inca Garcilaso, autor de referencia gracias a la edición de los enciclopedistas (1744, conocida como *Jardin du Roi*), la cual fue leída por Condorcet, Voltaire, Montesquieu. También hubo un círculo revolucionario que se hizo llamar «Pachacútec, el reformador del mundo», donde se encontraban los amigos de Jacques Pierre Brissot, el «americano», cabeza de los girondinos y decapitado en la Época del Terror; hispanohablante cercano a Francisco de Miranda, había estado en los Estados Unidos y conocía bien la situación de las colonias iberoamericanas.

III

En el Perú, el Inca Garcilaso y Guamán Poma sentaron temprano las bases de una tradición interpretativa que luego seguirían Viscardo y Guzmán, Sánchez Carrión, Vidaurre, Unanue, González

Prada, Valcárcel, Haya de la Torre, Belaúnde, los hermanos García Calderón, Porras Barrenechea y Basadre. Todos participaron en la construcción de las bases conceptuales para el surgimiento de grupos intelectuales consistentes, y es en este contexto que se explica el surgimiento de hombres como Mariátegui, herederos de los pensadores e intérpretes de la primera hora, que lograron avances fundacionales muy importantes. En la construcción colectiva del conocimiento en las ciencias sociales y humanas, Mariátegui ha jugado un papel de primer orden gracias a sus *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Aportó una nueva visión de la realidad americana, suficiente para generar una ruptura epistemológica: los enfoques premariateguistas quedaron como «arcaicos», y al mismo tiempo se abrían las puertas para entrar en el posmariateguismo.

Su método fue el primer avance que se logró con Mariátegui: fue un marxista, pero no ortodoxo y repetidor, sino con una visión hermenéutica de la historia. Fue a su modo, un científico social que leía, citaba sus fuentes, investigaba, daba cifras, interrogaba a los diferentes actores sociales: campesinos, obreros, estudiantes o científicos. Mariátegui se desmarcó de cierta prosa dispersa de los años 30 por su elegancia, su exactitud, sus frases cortas, y sus propuestas programáticas. Esa tradición es la que han seguido ensayistas como Carlos Fuentes, Eduardo Galeano, Ernesto Sábato y Mario Vargas Llosa. La obra de Mariátegui ha tenido impacto en el ámbito intelectual y menor en el ámbito político porque lleva una propuesta, un programa de cambios. En los años 60 y 70 Perú ha experimentado un notorio desarrollo del pensamiento social y filosófico, y se puede afirmar que hay una escuela de ciencias sociales en el país. Pero en contrapartida, desde el punto de vista político, de Estado, no se ha traducido significativamente en la práctica. Hemos creado todo este cuerpo de ideas, sin embargo, en términos de acceso al poder e influencia en el Estado y el Gobierno, no ha habido grandes progresos. De modo que el programa de Mariátegui y de sus

herederos, en el trabajo de diagnóstico y propuestas nacionales, sigue pendiente de realización.

Esas son tareas que Mariátegui no tenía por qué haberlas pensado porque actuó en una época diferente. Por eso es preferible, cuando se trata de ponderar el aporte de un pensador, de hacerlo en términos de contribución cognoscitiva a la construcción del proyecto nacional, y no en términos de «vigencia» en el tiempo. Gracias a Mariátegui y la herencia de los pensadores que lo precedieron se produjo un cambio cualitativo en el análisis de la realidad. En esta tradición se inscriben intelectuales contemporáneos que han proseguido este esfuerzo hermenéutico: Augusto Salazar Bondy, Gustavo Gutiérrez, Francisco Miró Quesada, José Matos Mar, Aníbal Quijano, Alberto Flores Galindo, David Sobrevilla, Sinesio López, Hugo Neira, Ricardo Melgar, Nelson Manrique, Hernando de Soto, y una fecunda generación emergente de científicos sociales que despunta en la actualidad. Estos intelectuales forjaron, generación tras generación, una tradición de pensamiento estratégico preocupada por elaborar exámenes de la realidad que les permitieran responder a los retos de su tiempo. Pusieron de este modo el Conocimiento al servicio de la Política —nótense las mayúsculas— como la contribución propia de los intelectuales a la construcción colectiva de la nación. Los monumentos heredados del pasado por sí solos no fundan una nación. No habría nación peruana, como concepto cultural y político, sin un discurso de esta identidad colectiva y un relato de su actuación histórica. Esta construcción fue y es obra de los intelectuales. Hay que reconocer su contribución capital —como categoría social— a la construcción del proyecto de vida nacional, y atribuirles un rol relevante en las funciones de Estado y de Gobierno. Por ahora esta categoría social, cuyo oficio es conocer y pensar el Perú, está excluida de las funciones de Estado.

IV

Los intelectuales tienen un rol de primer orden para enfrentar los desafíos de hoy. Útil sería adoptar la misma actitud de Mariátegui ante González Prada cuando se trató de hacer un balance: «Hay que emular al maestro en el espíritu y no en la letra». El espíritu de José Carlos fue el de la creación; ante los desafíos de su época supo ser innovador en sus métodos, enfoques y propuestas. Al respecto, vale la pena anotar que en ciertas prácticas intelectuales de hoy se advierte la ausencia de una visión estratégica en los temas que se abordan: muchos estudios de microrealidades que no se inscriben en una visión de conjunto, abundan diagnósticos de los problemas sociales que no aportan las propuestas remediadoras, como si estuviéramos lisiados para la inventiva social y política. Vemos por historia que tenemos una tradición en materia política, de creatividad, pero no le damos el debido valor. En contraste, nos percatamos de que en la región se están dando procesos sociales innovadores y alternativos de gran interés para los pueblos, avances que se consagran en las constituciones (Bolivia, Ecuador, Chile). Las nuevas generaciones debemos estudiar estos fenómenos propios de la región, como la institucionalización de la Comunidad de Estados Latinoamericanos y Caribeños (Celac) y de Sudamérica (Unasur), como entidades rectoras del autogobierno continental; la participación de Brasil en el BRIC, junto con Rusia, India y China. Hay una preocupación por responder a las realidades latinoamericanas, por ser creativos en el plano de la política, en el plano de la tecnología, en el plano del saber y generar propuestas políticas. Debemos forjar los puentes entre el conocimiento y el ejercicio de la política. El personal político del Gobierno no cuenta con visiones estratégicas, prospectivas, hermenéuticas. No están a tono con la necesidad de innovación, reforma; hay poca creatividad política, social y tecnológica. Hay poca honradez. En este escenario, la Universidad primera del Perú tendría mucho que decir y hacer.

Actualmente, el Perú y América Latina pasan por un período memorial marcado por las solicitudes historiográficas del Bicentenario de la Independencia. En ese contexto se inscribe la próxima conmemoración del cuarto centenario del fallecimiento del Inca Garcilaso (2016) y la celebración, en el 2017, del cuarto centenario de la publicación de la segunda parte de los *Comentarios reales* (publicado *post mortem* con el título no autorizado de *Historia general del Perú*). A pesar de esta notable carga memorial, el Estado peruano no cuenta todavía con una política pública de la memoria que se ocupe de manera sistemática y concertada —con ministerios, universidades y sociedad civil— de la gestión democrática de la memoria histórica, su apropiación cognoscitiva por la sociedad, y su necesaria transmisión a las nuevas generaciones, vía la educación y los medios de comunicación. Los pueblos necesitan alimentar su memoria, eso los cohesiona y refuerza su sentido de pertenencia como comunidad¹.

Por ahora, la agenda de Gobierno no incorpora los intangibles de la historia y la cultura en la canasta básica de la conciencia ciudadana, sin los cuales se dificulta construir día a día la nación, la sociedad y la república. Un efecto visible de esta ausencia es concebir la celebración del Bicentenario de la Independencia como *día totémico*, el 28 de julio de 1821. Así se silenciarían injustamente los movimientos sociales que en el siglo XVIII se rebelaron primero contra el Imperio colonial, cuya expresión mayor fue la rebelión liderada por José Gabriel Túpac Amaru. Esto se tomaría como una negación al derecho de memoria de los pueblos andinos y una adhesión a una visión parcial, limeña y criolla de la independencia. La historiografía continental reconoce esta rebelión como el primer movimiento sudamericano de independencia del poder colonial².

1 Véase: Montiel (2010c).

2 Véase los trabajos de Porras Barrenechea, Boleslao Lewin, Carlos Daniel Valcárcel, Charles Walker y Scarlett O'Phelan.

A pesar de la atonía oficial, hay una actividad efervescente del lado de la sociedad, como de universidades y facultades; frecuentes debates que, desde enfoques históricos, discuten temas literarios, políticos, económicos, filosóficos y propiamente históricos.

Honorable señor rector:

Si en el pasado fue en San Marcos donde se pensaba el Perú y de donde egresaron los equipos dirigentes de la sociedad y el Estado, la pregunta es cómo hacer hoy para que San Marcos retome su misión esencial de pensar y estructurar la nación peruana de nuestros días y poder incidir con eficacia en los destinos del país. Honrado por este reconocimiento como profesor honorario de la universidad Decana de América, habituado como estoy a pensar y actuar, permítame hoy plantear un plan de trabajo a realizar en San Marcos en los próximos años:

1. Cumplir con algunas deudas pendientes con los intelectuales indígenas y mestizos de la primera hora como el Inca Garcilaso de la Vega, Guamán Poma, Juan Santacruz Pachacuti. Ver dónde están sus textos originales. Identificar quiénes los han leído y qué influencia tienen sobre ellos —hay grandes autores que han sido lectores del Inca—. Identificar qué autores los han influido.
2. Crear un Premio Nacional de Ensayo para autores jóvenes, menores de 30 años, que con un enfoque innovador aborden los temas cruciales de la realidad peruana de nuestro tiempo.
3. Para incidir en las políticas de Estado, recomiendo crear en San Marcos una Escuela Nacional de Gobierno (ENGO), donde se formen los cuadros intelectuales y técnicos que se incorporen al trabajo del Estado, en la capital y los departamentos. No hay reforma del Estado, descentralización ni Gobiernos regionales si no se forman esos tejidos dirigentes honrados y capaces para

la gobernanza a nivel local y nacional. Dejo en sus manos, honorable rector, la creación de esta Escuela³.

4. Complementario del punto 3, promover una línea de investigación y de acción en materia intercultural, de modo que este concepto sea operacional en las políticas públicas de educación, salud, seguridad, ciudadanía, economía, publicidad, diplomacia, memoria. La interculturalidad es una característica de la globalización actual, y es nuestro deber gobernar este concepto en favor del desarrollo armónico y durable del Perú.

En el mundo vivimos hoy entretenidos por la imagen —las cámaras convierten todo en *espectáculo*—, somos parte de los mil doscientos millones de viajeros anuales y aportamos a esa fusión de culturas que sirven a la configuración de identidades múltiples. Testigos de la erosión de las epistemes hegemónicas, nos interesan más los pensamientos alternativos, interdisciplinarios, poscoloniales, que sirvan para repensar a fondo los procesos históricos (se acabó la matriz única, la razón surge de todas partes: China, India, las Américas, Europa, etc.). Todo esto conduce a una revisión rai-gal de los modelos de vida, de convivencia con la naturaleza, de hábitos de pensar, de participación en la economía, la política y la sociedad.

Para gobernar esa nueva ola de conflictividad sociocultural que surge con los cambios —como la exclusión y el racismo—, la interculturalidad resulta un medio suave (*soft power*) para desactivar los miedos, pues conociendo a nuestros semejantes, compartiendo nuestras culturas, música, comidas, modos de pensar, trabajar, bailar, orar y amar, nos preparamos colectivamente para una interacción cordial, fraterna y provechosa para la colectividad toda. Este es el sentido de la Declaración Universal de la Unesco sobre la Diversidad Cultural, aprobada en 2001, de orientar los apremian-

3 Véase: Montiel (2009a).

tes cambios socioculturales del mundo. En su artículo primero reconoce que «la diversidad cultural es un patrimonio cultural de la humanidad» y que al ser «fuente de intercambios, de innovación y de creatividad, la diversidad cultural es, para el género humano, tan necesaria como la diversidad biológica para los organismos vivos».

Esto es ciertamente un tremendo reto para los Gobiernos y los ciudadanos. Necesitamos aprender nuevas formas de gobernanza; a eso deberán servir las políticas inclusivas en lo social e innovadoras en sus enfoques, la incorporación de la dimensión intercultural en los servicios de salud y de justicia, el debido respeto a las memorias, el fomento de una educación intercultural, y la práctica de una comunicación social respetuosa de la diversidad. Acciones que reducen la conflictividad. Por fortuna no estamos solos, podemos contar con la sabiduría colectiva y con la poderosa experiencia de intelectuales heroicos como el Inca Garcilaso, Guamán Poma de Ayala, Juan Pablo Viscardo y Guzmán, Hipólito Unanue, Flora Tristán, Manuel González Prada, José Carlos Mariátegui, Raúl Porras Barrenechea, Jorge Basadre, José María Arguedas, a quienes convocamos aquí y ahora. Ante este cambio de época, no invocamos sus nombres en vano.

Bibliografía

- ALTAMIRANO, Teófilo (1992). *Éxodo. Peruanos en el exterior*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- ANAYA FRANCO, Eduardo (1990). *Los grupos de poder económico: un análisis de la oligarquía financiera*. Lima: Horizonte.
- ARCHIVO GENERAL DE LA NACIÓN. (2003). *La rebelión de Túpac Amaru 1777-1782*. [Catálogo de exposición]. Lima. Archivo General de la Nación.
- BURGA, Manuel (1988). *Nacimiento de una utopía: muerte y resurrección de los incas*. Lima: Instituto de Apoyo Agrario.
- CAMPOS DÁVILA, José (21 de octubre de 1990). «Formación de la identidad negra. Aproximación psicológica (I)». *Variedades*, (6).
- CAMPOS DÁVILA, José (28 de octubre de 1990). «Formación de la identidad negra. Aproximación psicológica (II)». *Variedades*, (7).
- CAMPOS DÁVILA, José (4 de noviembre de 1990). «Formación de la identidad negra. Aproximación psicológica (III)». *Variedades*, (8).
- CARLYON, Jonathan Earl (2005). *Andrés González de Barcia and the Creation of the Colonial Spanish American Library*. Toronto: University of Toronto Press.
- CARPENTIER, Alejo (1974). «Carta abierta a Manuel Aznar sobre el meridiano intelectual de Nuestra América». *Casa de las Américas*, (84), 147-150.
- CEKALOVIC, Katika (1975). «La Oficina Nacional del Servicio Voluntario y la Asociación Chilena de Voluntarios». En *Servicios*

- prestados por la juventud* (pp. 34-39). Nueva York: Organización de las Naciones Unidas.
- CENTRO DE ESTUDIOS DE LA JUVENTUD (1971). «*Y los padres algunas veces se equivocan*». *Encuesta introductoria sobre la cultura de la juventud femenina*. México: CEJ-COPARMEX.
- CÉSPEDES DEL CASTILLO, Guillermo (1957). «La sociedad colonial americana en los siglos XVI y XVII». En Jaume Vicens Vivens (ed.), *Historia social y económica de España y América* (volumen 3) (pp. 387-578). Barcelona: Teide.
- CIEZA DE LEÓN, Pedro (1985). *El señorío de los incas*. Madrid: Historia.
- COLOMBRES, Adolfo (1989). *A los 500 años del choque de dos mundos*. Buenos Aires: Ediciones del Sol / Centro de Estudios Históricos Antropológicos y Sociales Sudamericanos.
- COMISIÓN ECONÓMICA PARA AMÉRICA LATINA (1972). *Boletín estadístico de América Latina*, 9(1-2).
- CRAWFORD, William R. (1994). *A Century of Latin America Thought*. Cambridge: Harvard University Press.
- DEBRAY, Régis (1984). *La puissance et les rêves*. París: Gallimard.
- DEGREGORI, Carlos Iván (1981). «Reflexiones sobre el movimiento popular y la forja de un movimiento popular en el Perú». En *América Latina 80: democracia y movimientos populares* (pp. 241-254). Lima: Desco.
- DURAND, José (1948). «La biblioteca del Inca». *Nueva Revista de Filología Hispánica*, 2(3), 239-264.
- DURAND, José (1974). «El influjo de Garcilaso Inca en Túpac Amaru». En Julio Ortega (selec.), *Realidad nacional* (tomo 2) (pp. 208-215). Lima: Retablo de Papel Ediciones.
- DURAND FLORES, Luis (ed.) (1881). *Los procesos a Túpac Amaru y sus compañeros* (tomo 3). Lima: Comisión Nacional del Bicentenario de la Rebelión Emancipadora de Túpac Amaru.
- ESCRIBANO, Pedro (8 de agosto de 2008). «“Estado no considera a intelectuales”». Entrevista a Edgar Montiel». *La República*.

- ESPINOZA, Victoria (1988). «Cimarronaje y palenques en la costa central de Perú, 1700-1815». En *Primer seminario sobre poblaciones inmigrantes. Actas. Lima, 9 y 10 de mayo de 1986* (tomo 2) (pp. 29-42). Lima: Concytec.
- FALS BOLDA, Orlando (1968). *Las revoluciones inconclusas en América Latina (1809-1968)*. México: Siglo XXI.
- FISCHER, Joseph (1963). «The University Student in South and South-East Asia». *Minerva*, 2(1), 39-53.
- FLORES GALINDO, Alberto (1982). «El militarismo y la dominación británica». En Carlos Aranibar y Heráclito Bonilla (eds.), *Nueva historia general del Perú* (pp. 107-123). Lima: Mosca Azul.
- FRANCO, Carlos (1985). «Nación, Estado y clases: debate en los 80». *Socialismo y participación*, (29), 1-18.
- FREITAS SANTOS, Mayke de (2008). «La hora de la biblioteca: los libros de Francisco de Miranda». *Cuadernos americanos*, (126), 117-133.
- FREZIER, Amadée François (1959). «Lima, 1713». En Juan Bromley y Luis Málaga (eds.), *Viajeros, edición antológica*. Lima: Concejo Provincial de Lima.
- FUENTES, Manuel Atanasio (1867). *Lima. Apuntes históricos, descriptivos, estadísticos y de costumbres*. París: Librería de Firmin Didot.
- FUENZALIDA, Fernando y MAYER, Enrique (1974). *El Perú de las tres razas*. Nueva York: Instituto de las Naciones Unidas para la Formación Profesional e Investigaciones.
- GILLETTE, Arthur (1972). *Chile: actividades de la juventud*. París: Unesco.
- GUERRERO, Javier (1983). «La virgen que forjó una patria: guadalupanismo y cultura nacional». *El Buscón*, (7), 27-45.
- HANKE, Tadeo (1959). «Lima, 1801». En Juan Bromley y Luis Málaga (eds.), *Viajeros, edición antológica*. Lima: Concejo Provincial de Lima.
- HART, Stephen (1987). *Religión, política y ciencia en la obra de César Vallejo*. Londres: Tamesis Books Limited.

- HARTH-TERRÉ, Emilio (1961). «El artesano negro en la arquitectura virreinal limeña». *Revista del Archivo Nacional del Perú*, (25), 360-430.
- HARTH-TERRÉ, Emilio (1971). *Presencia del negro en el virreinato del Perú*. Lima: Universitaria.
- HUERTAS, Lorenzo (1988). «Esclavitud y economía regional: Huamanga, 1577-1855». En *Primer seminario sobre poblaciones inmigrantes. Actas. Lima, 9 y 10 de mayo de 1986* (tomo 2) (pp. 13-28). Lima: Concytec.
- JOUSSELLIN, Jean (1972). *Les contestations des jeunes dans le monde. Hypothèses de travail et suggestions en vue d'une recherche comparée*. París: Unesco.
- KAPSOLI, Wilfredo (1990). *Rebeliones de esclavos en el Perú*. Lima: Ediciones Purej.
- KONETZKE, Richard (1962). *Colección de documentos para la historia de la formación social de Hispanoamérica, 1493-1810*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- LECHTMAN, Heather y SODI, Ana María (selec.) (1981). *Runakanap Kawsayninkupop Rurasgankunaka. La tecnología en el mundo andino*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- LOCKHART, James (1982). *El mundo hispanoperuano. 1532-1560*. México: Fondo de Cultura Económica.
- MACCHI, Fernanda (2009). *Incas ilustrados: reconstrucciones imperiales en la segunda mitad del siglo XVIII*. Madrid: Iberoamericana.
- MACERA, Pablo (1975). *Las plantaciones azucareras en el Perú, 1821-1875*. Lima: Biblioteca Andina.
- MARIÁTEGUI, José Carlos (1969). *7 ensayos de la interpretación de la realidad peruana*. Lima: Biblioteca Amauta.
- MARTÍNEZ MONTIEL, Luz María (1982). «Lazos culturales entre América Latina, el Caribe y África». En *África en América* (pp. 43-48). México: Centro de Estudios Económicos y Sociales del Tercer Mundo / Universidad Nacional Autónoma de México.

- MILLONES, Luis (1973). *Minorías étnicas en el Perú*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- MIRÓ QUESADA, Aurelio (1976). «Prólogo». En Inca Garcilaso de la Vega, *Comentarios reales* (volumen 1) (pp. IX-XLI). Caracas: Biblioteca Ayacucho.
- MONTIEL, Edgar (1974a). «Jóvenes peruanos en Cuba: un diálogo con Fidel». *Vistazo*, (34).
- MONTIEL, Edgar (1974b). «La guerra del 14 hasta nuestros días». *Vistazo*, (38), 38-41.
- MONTIEL, Edgar (1978a). *América Latina: desarrollo participativo y movilización juvenil. Estudio para la división de la juventud*. París: Unesco.
- MONTIEL, Edgar (1978b). *Mariátegui, universidad: ciencia y revolución*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos / Amauta.
- MONTIEL, Edgar (1979). «A Peruvian Pioneer of Social Analysis: J. C. Mariátegui». *International Social Science Journal*, 31(1), 175-181.
- MONTIEL, Edgar (1990). «Geopolítica de las conciencias. Cultura latinoamericana y relaciones internacionales». *Revista de la Academia Diplomática del Perú*, s. n., 152-166.
- MONTIEL, Edgar (1992). «Amérique-Europe: le miroir de l'altérité». *Diogène*, (159), 28-40.
- MONTIEL, Edgar (2000). *El humanismo americano. Filosofía de una comunidad de naciones*. Lima: Fondo de Cultura Económica.
- MONTIEL, Edgar (2009a). *Gobernar es saber. Formar hombres y mujeres de Estado para la nación*. Lima: Fondo de Cultura Económica.
- MONTIEL, Edgar (2009b). «Los intérpretes de la realidad. Saludo a José Carlos Mariátegui». En *Ponencias del Simposio Internacional 7 ensayos: 80 años*. Lima: Minerva.
- MONTIEL, Edgar (2010a). «Garcilaso Inca y la independencia de las Américas». *Visionario*, (4).
- MONTIEL, Edgar (2010b). «Los retos de las humanidades ante la realidad latinoamericana». *Revista Cultura de Guatemala. Jornadas*

- Humanísticas Landivarianas. El rol de las humanidades en el siglo XXI*, (3).
- MONTIEL, Edgar (2010c). *El poder de la cultura. Recurso estratégico del desarrollo durable y la gobernanza democrática*. Lima: Fondo de Cultura Económica.
- O'PHELAN GODOY, Scarlett (1995). *La gran rebelión de los Andes: de Túpac Amaru a Túpac Catari*. Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas.
- ORELLANA VALERIANO, Simeón (1988). «La pachahuara en Acolla, una danza de los esclavos negros en el valle de Yanamarca». En *Primer seminario sobre poblaciones inmigrantes. Actas. Lima, 9 y 10 de mayo de 1986* (tomo 2) (pp. 67-76). Lima: Concytec.
- ORTEGA, Julio (1988). *Crítica de la identidad. La pregunta por el Perú en su literatura*. México: Fondo de Cultura Económica.
- PORRAS BARRENECHEA, Raúl (1957). «El Imperio incaico y el Cuzco en los recuerdos de infancia y juventud del Inca Garcilaso». En *Inca Garcilaso de la Vega, Recuerdos de infancia y juventud* (pp. 9-15). Lima: Patronato del Libro Peruano.
- RALEIGH, Walter (1993). *El Dorado*. París: UTZ / Unesco.
- RAMÍREZ REYNA, Jorge (2001). «Testimonio pronunciado en el acto de incorporación de los afroperuanos a la Comisión Nacional de Pueblos Andinos y Amazónicos (Conapa)». *Concertando para el Cambio*, (2).
- REAL ACADEMIA ESPAÑOLA (2001). *Diccionario de la Real Academia Española*. Madrid: Espasa Calpe.
- REYES, Alfonso (1978). *Notas sobre la inteligencia americana*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- REYES FLORES, Alejandro (1988). «Esclavitud en Lima, 1800-1840». En *Primer seminario sobre poblaciones inmigrantes. Actas. Lima, 9 y 10 de mayo de 1986* (tomo 2) (pp. 43-65). Lima: Concytec.
- RIVA AGÜERO, José de la (1965). *Obras completas IV. Estudios de historia peruana. La historia en el Perú*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

- RIVARA DE TUESTA, María Luisa (1970). *José de Acosta, un humanista reformista*. Lima: Universo.
- RODRÍGUEZ, Carlos A. y HAMMEN, María Clara van der (2000). «Biodiversidad y manejo sustentable del bosque tropical por los indígenas Yukuna y Matapi de la Amazonía colombiana». En Gustavo López Ospina y Roberto Arturo Restrepo Arcila (eds.), *El vuelo de la serpiente: desarrollo sostenible en la América prehispánica* (pp. 86-107). Bogotá: Siglo del Hombre Ediciones.
- ROMERO CEVALLOS, Raúl R. (2005). *¿Cultura y desarrollo? ¿Desarrollo y cultura? Propuestas para un debate abierto*. Lima: Unesco / Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo.
- ROWE, John H. (1954). «El movimiento nacional inca del siglo XVIII». *Revista Universitaria*, 43(107), 17-47.
- RUEDA, Pedro J. (2005). *Negocio e intercambio cultural. El comercio de libros con América en la Carrera de Indias (siglo XVII)*. (Tesis doctoral). Universidad de Sevilla, España.
- SAFIER, Neil (2004). «“...To Collect and Abridge... Without Changing Anything Essential”. Rewriting Incan History at the Parisian Jardin du Roi». *Book History*, (7), 63-96.
- SALA-MOLINS, Louis (1992). *Les Misères des Lumières. Sous la raison, l'outrage. Essai*. París: Robert Laffont.
- SARMIENTO DÓNATE, Alberto (selec.) (1988). *De las Leyes de Indias (antología de la recopilación de 1681)*. México: SEP.
- SARTIGES, E. de (1959). «Lima, 1834». En Juan Bromley y Luis Málaga (eds.), *Viajeros, edición antológica*. Lima: Concejo Provincial de Lima.
- SARTORI, Giovanni (1987). *The Theory of Democracy Revisited* (2 volúmenes). Chatham: Chatham House Publishers.
- SIMMONS, Merle E. (1983). *Los escritos de Juan Pablo Viscardo y Guzmán, precursor de la independencia hispanoamericana*. Caracas: Universidad Católica Andrés Bello.

- SOTELO, Ignacio (1975). «La recepción de la sociología en América Latina». En *Sociología de América Latina* (pp. 2-33). Madrid: Tecnos.
- STOKES, Will S. (1960). «The “pensadores” of Latin America». En George B. de Huszar (ed.), *The Intellectuals: A Controversial Portrait* (pp. 422-429). New York: Free Press.
- TEJADA RIPALDA, Luis (1993). «Límites y posibilidades de la democracia. El caso de las organizaciones populares del Perú». En *Economie sociale. Les organisations populaires au Pérou*. París: Cooperative d' Editions de la Vie Mutualiste.
- TEMPLE, Ella Dunbar (1949). «Notas sobre el virrey Toledo y los incas de Vilcabamba: una carta de Titu Cusi Yupanqui y el testamento inédito de su hijo don Felipe Quispe Titu». *Documenta. Revista de la Sociedad Peruana de Historia*, 2(1), 614-629.
- VALCÁRCEL, Carlos Daniel (1961). «Túpac Amaru y la prohibición de los *Comentarios reales*». *Revista Nacional de Cultura*, (144), 101-105.
- VALCÁRCEL, Carlos Daniel (1966). «Garcilaso Chimuoclo». *Boletín de la Biblioteca Nacional*, 10(37-38), 7-11.
- VALDENEBRO Y CISNEROS, José María de (1900). *La imprenta en Córdoba. Ensayo bibliográfico*. Madrid: Sucesores de Rivadeneyra.
- VEGA, Inca Garcilaso de la (1976). *Comentarios reales* (2 volúmenes). Caracas: Biblioteca Ayacucho.
- VILLORIO, Luis (1972). «Perspectivas para la filosofía en México para 1980». En *El perfil de México en 1980* (volumen 3) (pp. 605-617). México: Siglo XXI.
- ZAVALA, Silvio (1979). *El servicio personal de indios en el Perú: extractos del siglo XVI*. México: El Colegio de México.
- ZEA, Leopoldo (1974). *Dependencia y liberación en la cultura latinoamericana*. México: Joaquín Mortíz.

Se imprimió el mes de octubre de 2018
en los talleres gráficos del Centro de Producción
Imprenta de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos
Jr. Paruro 119, Lima, Perú. Teléfono: 619 7000, anexo 6009.
Correo electrónico: ventas.cepredim@unmsm.edu.pe
Tiraje: 300 ejemplares

El libro presenta una selección de ensayos escritos a lo largo de cuatro décadas y publicados en revistas de Europa y América. A través de un diálogo con figuras simbólicas de nuestra tradición interpretativa, como el Inca Garcilaso de la Vega y José Carlos Mariátegui, Edgar Montiel problematiza el rol del intelectual en una América Latina globalizada que demanda una relectura de los fenómenos sociales y culturales propios de su región.

El autor reflexiona en torno a la naturaleza y las posibilidades del género ensayístico —«centauro de los géneros»—, el cual funciona como herramienta para repensar nuestra realidad continental; la situación de la juventud latinoamericana y su impacto como agente de cambio social en las instituciones políticas; el reconocimiento de la interculturalidad como componente esencial de la gobernanza global; y la práctica del pensamiento estratégico con miras a formular las futuras políticas de la modernidad.

Edgar Montiel

Doctor en Economía y magíster en Filosofía Política por la Universidad de París I Panthéon-Sorbonne. Ha realizado trabajo intelectual y profesional en la Unesco, donde sirvió como funcionario internacional por 25 años. Además, fue jefe de la sección de Políticas Culturales de dicha institución entre los años 2002 y 2009. Ha promovido el concepto de «economía creadora», idea expuesta en sus libros *El poder de la cultura. Recurso estratégico del desarrollo durable y la gobernanza democrática* (2010) y *El poder ciudadano. Rumbo al Bicentenario, nuevas clases medias y economía creadora reinventan el Perú* (2015).