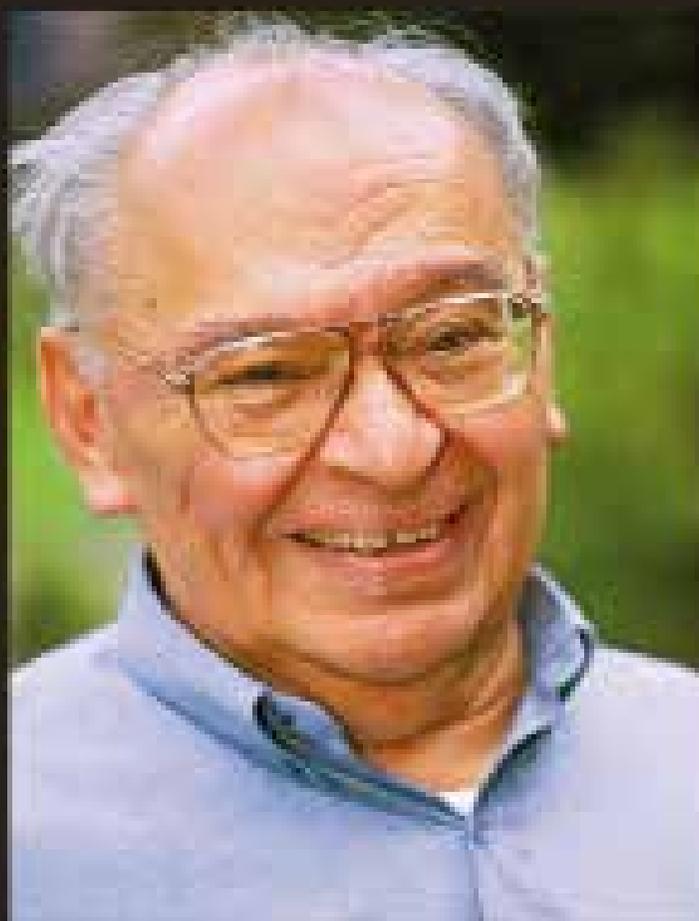


ENTRE LA TORMENTA Y LA BRISA

HOMENAJE A GUSTAVO GUTIÉRREZ



Catalina Romero y Luis Peirano

EDITORES

ENTRE LA TORMENTA Y LA BRISA
HOMENAJE A GUSTAVO GUTIÉRREZ

ENTRE LA TORMENTA Y LA BRISA

HOMENAJE A GUSTAVO GUTIÉRREZ

Catalina Romero y Luis Peirano
editores



PONTIFICIA **UNIVERSIDAD CATÓLICA** DEL PERÚ

**FONDO
EDITORIAL**

40
cep
AÑOS



instituto
bartolomé
de las casas

CEP - 339 – 2010

Entre la tormenta y la brisa
Homenaje a Gustavo Gutiérrez
Catalina Romero y Luis Peirano, editores

© Catalina Romero y Luis Peirano, editores, 2010

De esta edición:

© Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2010

Av. Universitaria 1801, Lima 32 - Perú

Teléfono: (51 1) 626-2650

Fax: (51 1) 626-2913

feditor@pucp.edu.pe

www.pucp.edu.pe/publicaciones

© Centro de Estudios y Publicaciones (CEP), 2010

Camilo Carrillo 479, Jesús María

Apdo. 11-0107, Lima 11, Perú

cepu@amauta.rcp.net.pe

Tienda virtual: www.cep.com.pe

© Instituto Bartolomé de Las Casas, 2010

Belisario Flores 687, Lince

Apdo. 11-0273, Lima-Perú

Telf.: 472-3410 Fax: 472-5853

E-mail: bartolo@bcasas.org.pe

<http://www.bcasas.org.pe>

Cuidado de la edición: Andrés Gallego

Diseño de cubierta y diagramación de interiores: Fondo Editorial PUCP

Primera edición, agosto de 2010

Tiraje: 500 ejemplares

Prohibida la reproducción de este libro por cualquier medio,
total o parcialmente, sin permiso expreso de los editores

ISBN: 978-9972-42-937-8

Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú N° 2010-10977

Impreso en Tarea Asociación Gráfica Educativa

Pasaje María Auxiliadora 156, Lima 5, Perú

Contenido

Biografía cronológica de Gustavo Gutiérrez	9
Presentación	
<i>Catalina Romero</i>	21
Un diálogo entre la fe y la vida	
<i>Juan Acevedo</i>	27
Teología y comunicación. Un testimonio sobre Gustavo Gutiérrez	
<i>Luis Peirano</i>	31
La reinención de la historia desde abajo: autoría y lectoría	
<i>Sinesio López Jiménez</i>	47
Ética de la estética arquitectónica	
<i>Frederick Cooper</i>	93
Redoble por Luis Buñuel	
<i>Federico de Cárdenas</i>	119
La contemplación y la evolución dentro de la escena teatral, experimentadas desde la perspectiva de la dirección	
<i>María Amelia Fort de Cooper</i>	133
Educación, memoria y derechos humanos	
<i>Salomón Lerner Febres</i>	145

Desarrollo económico y humano en América Latina Progresos, retrocesos y responsabilidad de la economía <i>Javier María Iguñiz Echeverría</i>	163
Ética y deuda reconsideradas desde el lado de los deudores internacionales <i>Óscar Ugarteche</i>	183
Dicen que ocurrió en Montilla <i>Max Hernández</i>	199
Liberación y reconocimiento <i>Cecilia Tovar</i>	213
Entre la tormenta y la brisa Desafíos al catolicismo en América Latina <i>Catalina Romero</i>	229
Bibliografía general	245

BIOGRAFÍA CRONOLÓGICA DE GUSTAVO GUTIÉRREZ

- 1928 Nace en Lima, el 8 de junio, hijo de Gustavo Gutiérrez y de Raquel Merino.
- 1939-1944 Estudia en el colegio San Luis Maristas de Barranco.
- 1947-1950 Estudia en la Facultad de Medicina de la Universidad Nacional Mayor de Marcos (Perú).
- 1948-1949 Sigue estudios en la Facultad de Letras de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- 1951-1955 Estudia Filosofía y Psicología en la Universidad Católica de Lovaina (Bélgica).
Obtiene la Licenciatura en Psicología con la tesis *Sources et premiers développements de la notion de conflit psychique chez Sigmund Freud*.
- 1955-1959 Estudia Teología en la Universidad Católica de Lyon (Francia) y obtiene la licenciatura en Teología.
- 1959 Es ordenado sacerdote.
- 1959-1960 Cursa estudios de Teología en la Universidad Gregoriana de Roma (Italia).
- 1962-1963 Sigue estudios de Teología en el Instituto Católico de París (Francia).

- 1964 Participa en el Encuentro de Teólogos Latinoamericanos realizado en Petrópolis (Brasil).
- 1965 Participa en la cuarta sesión del concilio Vaticano II en Roma.
- 1968 Asiste al Encuentro sobre Pastoral Misionera en América Latina en Melgar (Colombia).
Asiste, en su calidad de teólogo, a la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano celebrada en Medellín (Colombia)
- 1969 Asiste al Encuentro internacional de teólogos en Cartigny (Suiza),
Presenta el trabajo *Notas para una teología de la liberación*.
- 1974 Funda el Instituto Bartolomé de Las Casas.
- 1976 Participa en el Encuentro ecuménico de teólogos del Tercer Mundo de Dar es Salaam (Tanzania), del 8 al 12 de agosto.
- 1977-1978 Concorre a la convocatoria y preparación de la III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano de Puebla (México).
- 1978 Participa en la reunión y la redacción del documento de la Comisión de Derechos Humanos de Sao Paulo (Brasil).
- 1979 Asesor personal de varios obispos latinoamericanos en la III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano realizada en Puebla (México).
- 1980 Se realiza el IV Congreso Internacional Ecuménico de Teología en Sao Paulo (Brasil).
- 1984 Enero 6: 25º Aniversario de su ordenación sacerdotal. El diario *La República* lo elige Hombre del Año.
- 1985 Obtiene el Doctorado en Teología en la Universidad Católica de Lyon.
- 1986 Asiste al Seminario de Quilmes, en Argentina (del 2 al 9 de marzo) y dicta un curso sobre *Evangelización y opción para los pobres*.

- 1988 La Escuela de Teología de Maryknoll organiza un encuentro internacional de teología con motivo de sus sesenta años y de los quince años de la primera edición en inglés del libro *Teología de la liberación* (Nueva York).
- 1990 Participa, en Lima, en la Mesa Redonda *Seis Horas con el Siglo XX*, que reúne personajes representativos de corrientes políticas e intelectuales: Luis Alberto Sánchez, Luis Bedoya Reyes, Jorge del Prado, Francisco Miró Quesada Cantuarias, Alfredo Bryce, en Lima.
- 1991 Dicta el curso *Las Casas y la controversia de las Indias*, organizado por el Instituto Bartolomé de Las Casas con motivo del V Centenario del descubrimiento de América.
- 1994 Recibe el homenaje de la Federación Médica Peruana en el 46º aniversario de la Federación.
- 1995 Es elegido miembro de la Academia Peruana de la Lengua.
- 1997 La Municipalidad de Trujillo (La Libertad, Perú) le otorga la Medalla de la ciudad de Trujillo.
- 1999 Asiste al Coloquio Internacional en Homenaje a Gustavo Gutiérrez organizado por la Universidad de Fribourg (Suiza), del 14 al 16 de abril.
- 2003-2006 Dicta curso en la Universidad Angelicum (Pontificia Studiorum Universitas Sancto Thoma Aquinate), Roma.
Dicta curso en el Dominican Studium, Lille.
En junio, la Orden Dominica le otorga el grado de Maestro en Sacra Teología.
- 2010 La Pontificia Universidad Católica del Perú le otorga la medalla Padre Jorge Dinthillac.

CARGOS

Profesor de la Cátedra John Cardinal O'Hara en la Universidad de Notre Dame (Indiana)

Presidente del Instituto Bartolomé de Las Casas (Lima)

Miembro de la Academia Peruana de la Lengua

Asesor nacional de la Unión Nacional de Estudiantes Católicos (UNEC) (1960-1990)

Miembro del Equipo Teológico-pastoral del CELAM (1967-1979)

Asesor del Movimiento de Profesionales Católicos (1983-2000)

Encargado de la iglesia Cristo Redentor del Rímac (Lima, Perú)

Profesor del Departamento de Teología de la PUCP (1960 a la fecha)

Asesor de la Conferencia Episcopal Peruana (1969-1980)

Director de las Jornadas de Reflexión Teológica de la PUCP (1971-2000)

Miembro del consejo de redacción de la revista Concilium (1972-1973)

PROFESOR VISITANTE

Union Theological Seminary (Nueva York)

Universidad de Michigan (Ann Arbor)

Universidad de Harvard

Universidad de California en Berkeley

Boston College

Universidad de Georgetown (Washington, D.C)

Mexican American Cultural Center (San Antonio, Texas)

Universidad de Cambridge, Cátedra Simón Bolívar (Gran Bretaña)

Universidad de Stirling (Escocia)

Universidad Complutense (Madrid)

Universidad de Comillas (Santander)

Universidad de Nimega (Holanda)

Institut Catholique de Paris

Universidad de Montreal

Universidad de Saint Paul (Ottawa)

Universidad de Saint Michael (Toronto)

Universidad de Sao Paulo

Universidad de Sophia (Tokio)

Universidad Católica de Lyon
Universidad de Munich
Universidad de Friburgo de Brisgovia (Alemania)
Universidad de Tubinga
Universidad de Friburgo (Suiza)
Universidad de Uppsala
Universidad Angelicum (Pontificia Studiorum Universitas Sancto Thoma Aquinate), Roma
Dominican Studium, Lille

DISTINCIONES

Condecoración de la Legión de Honor en el Grado de Caballero (Francia)
Medalla de Honor en el grado de Gran Cruz (Congreso de la República del Perú)
Medalla de la ciudad de Trujillo
Hombre del año (1984), designación del diario La República (Perú)
Premio Padre Lebrél (Francia)
Pluma de Oro, otorgada por la Asociación Nacional de Periodistas del Perú
Premio Marianista de la University of Dayton (Estados Unidos)
Huésped ilustre de la ciudad de Chimbote (Perú)
Miembro honorario del Colegio de Psicólogos del Perú
Premio Virgilio Elizondo de la Asociación de Teólogos Cristianos (Estados Unidos)
Premio Juan Mejía Baca por el libro *En busca de los pobres de Jesucristo*
Prohombre del siglo XX, elección de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos
Premio Príncipe de Asturias en Comunicación y Humanidades (España)
Profesor emérito de la Pontificia Universidad Católica del Perú
Doctor honorario en Humanidades y Letras de la Loyola University (Chicago)
Medalla de la Defensoría del Pueblo
Medalla Padre Jorge Dinthillac de la Pontificia Universidad Católica del Perú
Maestro en Sacra Teología de la Orden Dominica

DOCTOR HONORIS CAUSA DE

Universidad de Nimega (Holanda)
Universidad de Tubinga (Alemania)

Universidad Albert Ludwigs de Friburgo de Brisgovia (Alemania)
Universidad de Friburgo (Suiza)
Universidad Nacional de Buenos Aires (Argentina)
Universidad Nacional Mayor de San Marcos (Perú)
Universidad Nacional de San Agustín de Arequipa (Perú)
Universidad Nacional de Ingeniería (Perú)
Universidad Nacional Simón Bolívar (Trujillo, Perú)
Haverford College (Pennsylvania, Estados Unidos)
King's College (Estados Unidos)
Universidad del Estado de Nueva York, Escuela de Teología Maryknoll (Estados Unidos)
College of the Holy Cross (Massachusetts, Estados Unidos)
Catholic Theological Union (Chicago, Illinois, Estados Unidos)
Saint Norbert College (Wisconsin, Estados Unidos)
Southern Methodist University, Perkins Divinity School (Dallas, Texas, EE.UU.)
Universidad de Brown (Providence, Rhode Island, Estados Unidos)
Universidad de Notre Dame (Indiana, Estados Unidos)
Universidad de Saint Michael (Toronto, Canadá)
Universidad de Montreal (Canadá)
Universidad Católica Santa María (Arequipa, Perú)
Universidad Central de Bayamón (Puerto Rico)
Universidad de Yale (Connecticut, Estados Unidos)

PROFESOR HONORARIO DE

Universidad Nacional de Cajamarca (Perú)
Universidad Nacional de San Antonio Abad del Cusco (Perú)
Escuela de Periodismo Jaime Bausate y Mesa (Lima, Perú)

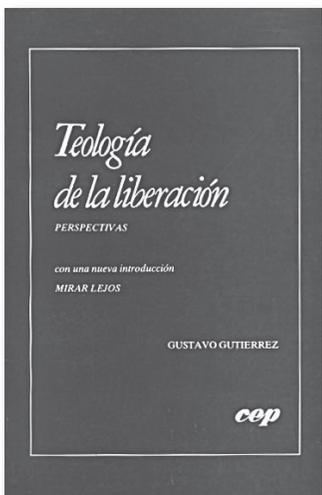
PRINCIPALES PUBLICACIONES DE GUSTAVO GUTIÉRREZ

Líneas pastorales de la Iglesia en América Latina

Montevideo: Centro de Documentación del MIEC-JECCI, 1969.

Lima: CEP, 1970.

Traducido al francés por Les Éditions Du Cerf, 1971.



Gustavo Gutiérrez

La verdad los hará libres

confrontaciones



Instituto Peruviano de las Ciencias

cep

Dios o el oro en las Indias

siglo XVI

Gustavo Gutiérrez



EL DIOS DE LA VIDA

Gustavo Gutiérrez



Teología de la Liberación, Perspectivas

Lima: CEP, 1971.

La obra ha sido publicada en los siguientes idiomas: castellano (Perú, España); inglés (Estados Unidos, Filipinas y Gran Bretaña); francés; italiano; alemán; portugués; holandés; polaco; coreano; japonés; vietnamita; yugoslavo y chino. Reeditado en 1988, con una nueva introducción: «Mirar lejos».

Liberation and change (en coautoría con Richard Shaull)

Atlanta: John Knox Press, 1977.

La fuerza histórica de los pobres

Lima: CEP, 1979.

La obra ha sido publicada en los siguientes idiomas: castellano (Perú, España); inglés (Estados Unidos, Filipinas y Gran Bretaña); francés; italiano; alemán; portugués; coreano y japonés.

Beber en su propio pozo. En el itinerario espiritual de un pueblo

Lima: CEP, 1983.

La obra ha sido publicada en los siguientes idiomas: castellano (Perú, España); inglés (Estados Unidos y Filipinas); francés; italiano; alemán; portugués; holandés; coreano; japonés; húngaro; catalán; yugoslavo y sueco.

Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente.

Una reflexión sobre el libro de Job

Lima, Instituto Bartolomé de Las Casas-Rímac-CEP, 1986.

La obra ha sido publicada en los siguientes idiomas: castellano (Perú, España); inglés; francés; italiano; alemán; portugués; holandés; coreano; japonés; catalán; yugoslavo; sueco y chino.

La verdad los hará libres

Lima: Instituto Bartolomé de Las Casas-Rímac-CEP, 1989.

La obra ha sido publicada en los siguientes idiomas: castellano (Perú, España); inglés; italiano; portugués; holandés.

Dios o el oro en las Indias

Lima: Instituto Bartolomé de Las Casas-Rímac-CEP, 1989.

La obra ha sido publicada en los siguientes idiomas: castellano (Perú, España); francés; italiano; alemán; portugués; coreano y japonés.

El Dios de la vida

Lima: Instituto Bartolomé de Las Casas-Rímac-CEP, 1989.

La obra ha sido publicada en los siguientes idiomas: castellano (Perú, España); inglés (Estados Unidos, Filipinas, Gran Bretaña); francés; italiano; portugués; holandés; coreano y japonés.

Entre las calandrias. Un ensayo sobre José María Arguedas

Lima: Instituto Bartolomé de Las Casas-Rímac-CEP, 1990.

Compartir la palabra. A lo largo del año litúrgico

Lima, Instituto Bartolomé de Las Casas-Rímac-CEP, 1995.

La obra ha sido publicada en los siguientes idiomas: castellano (Perú, El Salvador, España); italiano; japonés e inglés (Estados Unidos, Australia, Nueva Zelanda e India).

Teología: acontecimiento, silencio, lenguaje (en coautoría con Luis Jaime Cisneros)

Lima: CEP, 1996.

Densidad del presente

Lima, Instituto Bartolomé de Las Casas-Rímac-CEP, 1996.

La obra ha sido publicada en los siguientes idiomas: castellano (Perú, España); inglés e italiano.

¿Dónde dormirán los pobres?

Lima: Instituto Bartolomé de Las Casas-Rímac-CEP, 2002.

Gustavo Gutiérrez. Acordarse de los pobres. Textos esenciales

Presentación de Rolando Ames y selección y notas de Andrés Gallego

Lima: Fondo Editorial del Congreso de la República, 2003.

Del lado de los pobres. Teología de la liberación (con Gerhard Ludwig Müller)

Lima, Instituto Bartolomé de Las Casas-Rímac-CEP, 2005.

Gustavo Gutiérrez



Entre las calandrias
Un ensayo sobre José María Arguedas

Luis Jaime Cisneros V.
Gustavo Gutiérrez

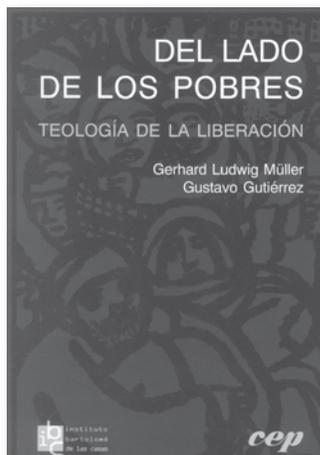
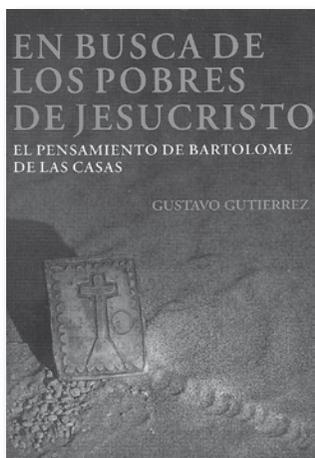
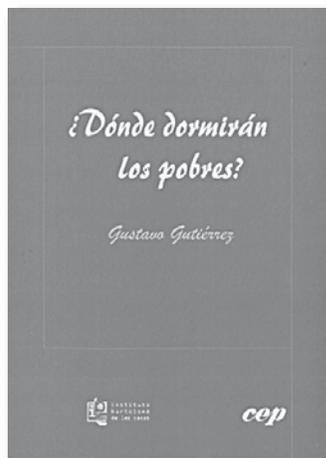
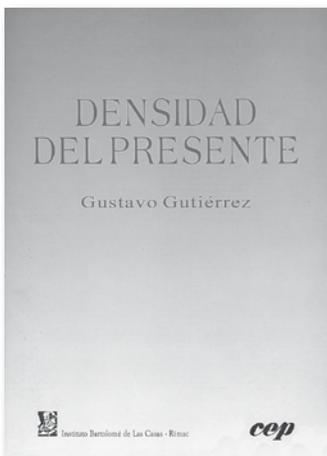
**Teología:
acontecimiento
silencio
lenguaje**



cep



**COMPARTIR
LA PALABRA**
Gustavo Gutiérrez



PRESENTACIÓN

(Yavé) le dijo: ‘Sal y ponte en el monte ante Yahvé’. Y he aquí que Yahvé pasaba. Hubo un huracán tan violento que hendía las montañas y quebrantaba las rocas ante Yahvé; pero no estaba Yahvé en el huracán. Después del huracán, un temblor de tierra; pero no estaba Yahvé en el temblor. Después del temblor, fuego, pero no estaba Yahvé en el fuego. Después del fuego, el susurro de una brisa suave. Al oírlo Elías, cubrió su rostro con el manto, salió y se puso a la entrada de la cueva. Le fue dirigida una voz que le dijo: ‘¿Qué haces aquí, Elías?’

(I Reyes 19, 11-13).

Pocas personas logran desarrollar integradamente tantas dimensiones personales como lo hace Gustavo Gutiérrez. Gran amigo, lector, jugador de ajedrez, conversador y amante del cine desde joven, desarrolló sus habilidades científicas e intelectuales iniciando sus estudios en medicina para luego pasar a las humanidades y, finalmente, encontrar la pasión de su vida en el conocimiento y comprensión de Dios en su relación con las personas concretas con las que se encontraba cada día, estudiando teología y entregándole su vida.

En 1959 se ordenó como sacerdote en Lima, cuando monseñor Juan Landázuri Ricketts era el arzobispo, y comenzó a enseñar teología —no religión— en la Pontificia Universidad Católica del Perú. Además de enseñar aceptó la asesoría pastoral de la Unión Nacional de Estudiantes Católicos (UNEC), en donde apoyaría al P. Gerardo Alarco quien había sido su asesor unos años antes. Se ausentó de Lima por corto tiempo para terminar sus estudios en Europa y luego regresó a seguir enseñando y

apoyando al arzobispo en su participación en el concilio Vaticano II que ya se preparaba y que se inauguró en 1962 y clausuró en 1965. En esos años Gustavo fue secretario de la Comisión para la Doctrina de la Fe de la Conferencia Episcopal Peruana, siendo un teólogo muy preparado en quien el arzobispo confiaba plenamente.

Nada de esto sabíamos sus alumnos de la Facultad de Letras. Recién salidos del colegio, y luego de un enorme esfuerzo para ser aceptados en una de las pocas universidades que existían en el país, llegábamos ansiosos de aprender y de discutir lo que ocurría en el país. En la PUCP estudiamos con grandes maestros y jóvenes prometedores que hoy muestran sus frutos: Luis Jaime Cisneros daba clases de lengua y literatura jugando con el idioma de una manera que no habíamos imaginado que fuera posible; Onorio Ferrero, hombre ilustrado, quien disfrutaba la vida de patio prolongando las clases con sus alumnos; el hermano de La Salle Noe Zevallos enseñaba filosofía; Javier Pulgar Vidal, geografía; el padre Mac Gregor, ética; José Antonio del Busto, historia; y Jorge del Busto, sociología. Dejo a muchos sin mencionar, pero la idea era solo traer a la memoria algunos de los profesores que tenía la universidad, entre los cuales estaba Gustavo.

Gustavo llegaba de Europa con muchas ideas y proyectos y con el entusiasmo de haber vivido una Iglesia católica en pleno proceso de autorreflexión y de cambio. En la Universidad Católica se enseñaba religión, pero Gustavo sugirió que se cambiara el nombre a teología, que era más apropiado para el nivel universitario y la edad de los estudiantes, lo que permitía un acercamiento más reflexivo al conocimiento de Dios.

La mayoría de los que estudiamos con Gustavo y los que lo hemos conocido fuera de las aulas y entablado una relación de amistad estarán de acuerdo en que él fue y es un maestro para nosotros. Sus clases eran desafiantes, personales, profundas, exigentes. No era el curso de religión que estábamos acostumbrados a tener en los colegios, con normas de comportamiento obligatorias, reglas y nombres a memorizar y rituales a veces incomprensibles. Se trataba de entender que el cristianismo es una

propuesta de vida, que podía dialogar con confianza con cualquier otra propuesta, fuera ésta mundana, como el existencialismo, el marxismo, el liberalismo, o fuera religiosa. Nos invitaba a entender el cristianismo como un llamado, una vocación y, si no se compartía la fe, cosa frecuente en los jóvenes de entonces y de hoy, a entender cuál era el mensaje, por si éste los convocaba a una manera de vivir.

Gustavo enseñó en la universidad relativamente poco tiempo, desde la década de 1960 hasta inicios de 1980. Estábamos «en el umbral de una gran transformación» en la Iglesia y en América Latina, algo importante estaba sucediendo y Dios tenía que ser parte de ese movimiento con toda seguridad. Gustavo organizaba retiros para los estudiantes que querían conocer a Dios más cercanamente, trabajaba con los estudiantes los textos bíblicos para entender mejor esa presencia cercana de Dios que él intentaba transmitir, hacía grupos de estudio y cine-forum. Todos los que vivimos esa época recordamos la película de Buñuel, *Nazarín*. El gran argumento era que no bastaba amar al prójimo por «caridad», entendida como una obligación, sino con pasión o compasión, por sentimiento humano, amar por amor. Entendimos que ser cristiano era ser plenamente humano, vivir la vida con sentido y con pasión. Gustavo elaboró esta idea y la publicó en un pequeño librito, editado por la UNEC, llamado *Caridad y amor humano*, que presentaba un estudio bíblico sobre el tema.

Pero la vida de Gustavo no transcurría solo en los ambientes académicos y eclesiales. Su labor pastoral lo llevaba a las nuevas parroquias de Lima, donde sus amigos sacerdotes, limeños y provincianos, trabajaban con los misioneros de Europa y Norteamérica que llegaban a un país de católicos bautizados, sumidos en una enorme marginación y pobreza. Los mayores habían aprendido su teología antes del concilio Vaticano II, y algunos continuaron ejerciendo su misión de la misma manera, pero muchos se sintieron desafiados por el nuevo mundo que encontraban y buscaban entender los «signos de los tiempos» de los que hablaba el concilio y acercarse a los «gozos y esperanzas» de los hombres y mujeres

de todos los pueblos. Había que compartir también con estos sacerdotes la búsqueda de Dios en los acontecimientos y en las personas de todo el país y de América Latina.

Gustavo participó en esos años activamente en el trabajo pastoral no solo en la diócesis de Lima, sino en el país y en América Latina. Se trataba de hacer planes pastorales, de pensar una «pastoral de conjunto» en la que los «gozos y esperanzas» de toda la gente, principalmente los pobres, fueran tomados en cuenta por la comunidad de creyentes, y había que construir esas comunidades. Por eso, una de las experiencias más importantes para Gustavo ha sido su propia parroquia, Cristo Redentor, donde construyó comunidad en la amistad de cada día.

El mundo de los pobres, indígenas, nativos, mineros, campesinos, trabajadores, migrantes, hombres y mujeres, niños y jóvenes constituía un desafío tremendo para la evangelización. ¿Cómo hablarle de Dios al inocente que sufre? ¿Cómo aceptar, siendo creyentes, la injusticia de la muerte antes de tiempo de miles de niños por hambre y enfermedades curables? Esta vinculación entre la práctica pastoral de Gustavo y su capacidad de reflexión teológica lo ha convertido, para nosotros, en un maestro que transmite con el ejemplo de su vida y la pasión de su discurso el sentido de la fe cristiana.

Pero no se trata de hacer una biografía informal de Gustavo en este espacio, sino de dar cuenta de una época en la que la mayoría de los que participamos en este libro lo conocimos. Antes de ser un teólogo de talla internacional, de ser cuestionado y duramente criticado por quienes veían su manera de vivir y creer desafiada, Gustavo era ya un maestro de vida y esperanza. Para muchos de nosotros, lo que hacía más desafiante la palabra de Gustavo era su sensibilidad ante el sufrimiento de los demás y su profunda fe en el Dios de la vida, presente en la historia, a quien se le puede entender también racionalmente, pero fundamentalmente en la práctica de la justicia, la solidaridad y el simple amor.

En el mes de noviembre del 2009, los dominicos, orden religiosa a la cual Gustavo se sentía muy cercano desde su formación teológica, por

los maestros dominicos que habían contribuido a su formación, como Schillebeeckx, Chenu, Congar, y a la cual ingresó en su edad madura, le han otorgado el título de Maestro en Sagrada Teología¹ en reconocimiento a su obra teológica.

En la Carta del Maestro de la Orden Dominica en la que se comunica esta decisión, él dice:

Santo Tomás de Aquino dice que la teología no es solo especulativa sino también práctica. Como reflexión de un creyente, la teología es siempre práctica, debe traducirse para el mismo teólogo en el crecimiento de su fe cristiana, que implica una práctica o nueva forma de vivir siguiendo a Jesucristo; y un compromiso en la transformación de la realidad o en la llegada del reino de Dios. En la teología de fray Gustavo Gutiérrez, teoría y práctica se articulan en el dinamismo propio de la fe, pues «la práctica es el lugar de verificación de nuestra fe en el Dios que libera, estableciendo la justicia y el derecho a favor del pobre, de nuestra fe en Cristo que dio su vida por anunciar el reino de Dios luchando por la justicia». Así lo afirma en su libro *La fuerza histórica de los pobres*.

Hoy nos alegramos de que en sus ochenta años de vida y con cincuenta años de sacerdote haya sido reconocido como Maestro por la Orden Dominica, tan importante en la Iglesia, reconocimiento que nosotros compartimos no solo por sus cursos de teología sino por sus lecciones de vida y compromiso con la justicia, la libertad, la solidaridad, en la práctica cotidiana y en la opción por los pobres. Somos muchos sus amigos, aunque solo algunos hayamos podido escribir en este libro. Lo que hemos querido hacer es presentar los temas que nos han interesado toda la vida y que han marcado una trayectoria personal de compromiso. Ellos recogen de alguna manera las sensibilidades de Gustavo desde las

¹ «El magisterio en sagrada teología se confiere a los frailes a quienes se reconoce eminentes en la promoción de las ciencias, sobre todo sagradas. Esta excelencia se comprueba por la capacidad de suscitar y orientar la reflexión e investigación doctrinal, y también por sus trabajos de eximio valor publicados y por la autoridad conseguida en el campo científico, incluso fuera de la Orden» (LCO, no 96).

diferentes vocaciones que cada uno ha desarrollado. Compartimos con él en este libro diferentes intereses, gustos y saberes, como son el arte, el cine, el teatro, la historia, las ciencias sociales, la filosofía... Escriben: Salomón Lerner Febres, Frederick Cooper, María Amelia Fort, Max Hernández, Javier Iguíñiz, Óscar Ugarteche, Cecilia Tovar, Federico de Cárdenas, Luis Peirano y Catalina Romero.

El título del libro *Entre la tormenta y la brisa*, hace referencia al texto de la Biblia que citamos al comenzar esta presentación. Es un texto que Gustavo ha trabajado mucho en retiros, prédicas y cursos. Nos recuerda que Dios no solo se hace presente en los momentos importantes de la historia y de la vida de las personas, así como no se trata de acordarse de Dios solo en los momentos fuertes y de prueba. Él está presente en todos los momentos de la vida, también en aquellos que son como la brisa, que es difícilmente perceptible, pero puede traer consuelo y alivio en la ternura y el afecto que encontramos en la familia, en los amigos, en la naturaleza en calma, en los pequeños gestos que nos hacen amables y nos muestran la capacidad de amar de los demás.

Este es un saludo a nuestro amigo y maestro, y agradecimiento por el testimonio de su vida y los caminos que nos ha abierto.

Catalina Romero

UN DIÁLOGO ENTRE LA FE Y LA VIDA

Juan Acevedo¹



¹ Estudió Letras y Artes Plásticas en la PUCP e Historia del Arte en la Universidad de San Marcos. Publica sus historietas y dibujos de humor desde 1969 y su método para aprender a hacer historietas ha dado lugar a cientos de talleres en Latinoamérica y Europa. Creador del Cuy, personaje emblemático de la historieta peruana, es Profesor Honorífico del Humor por la Universidad de Alcalá.







TEOLOGÍA Y COMUNICACIÓN.
UN TESTIMONIO SOBRE GUSTAVO GUTIÉRREZ

*Luis Peirano*¹

El secretario de la universidad:

Por decirlo claramente, las matemáticas son un arte poco lucrativo.

Y no porque la República no las estime sobremanera.

*No son tan necesarias como la filosofía ni tan útiles como la teología,
pero dan infinitas satisfacciones a quien se dedica a ellas.*

Bertolt Brecht, *Galileo Galilei*

El último año de mis días de colegio (1963) lo marcó el afán de discutirlo todo, especialmente con los profesores jesuitas. Creo que lo hacíamos tanto para probar cuánto sabían y podían enseñarnos como por el afán juvenil de hacer evidente nuestro afán contestatario y polémico. Fue entonces que descubrimos a un personaje histórico singular: Galileo Galilei, a quien varios siglos atrás las máximas autoridades de la Iglesia habían hecho retroceder en sus afirmaciones científicas sobre el orden del universo. Varios de mis compañeros recuerdan todavía esta larga

¹ Doctor en humanidades, sociólogo y especialista en temas de comunicación y cultura. Ha sido fundador y primer decano de la Facultad de Ciencias y Artes de la Comunicación de la PUCP y de las maestrías en esos campos. Ha dirigido producciones culturales, especialmente en el ámbito del teatro. Actualmente es Director Académico de Relaciones Institucionales en la Pontificia Universidad Católica del Perú.

polémica surgida de la afirmación de un texto escolar —cuyo autor no recuerdo— que afirmaba que Galileo había muerto en la hoguera. El profesor jesuita fue tajante y nos pidió corregir el libro de manera contundente. No había duda alguna de que Galileo había sido castigado por la Iglesia, pero era absolutamente falso que hubiese sido quemado por hereje, y eso debía quedar claro. Todos de acuerdo. Algunas semanas más tarde descubrimos por cuenta nuestra que había sido Giordano Bruno quien había corrido esa suerte. «Tenemos que investigarlo todo», fue el gran acuerdo. Estábamos saliendo del colegio.

Por esos tiempos, y a pesar de nuestra buena formación cristiana, eso de estudiar teología en la universidad no era para nada atractivo. Si bien llegábamos a la universidad con todas las medallas de la catolicidad dentro y fuera del pecho y pudimos aceptar sin reticencias la matrícula obligatoria en el curso de teología, no andaba yo tampoco exento de cierta renuencia frente al tema. Tenía entonces yo también cierta distancia frente a los cursos de filosofía, pero Salomón Lerner se encargó de limpiarla antes de llegar a la universidad, en esa especie de academia preuniversitaria que organizamos con él y otros profesores muy jóvenes, mis amigos Javier de Belaúnde, Rómulo Franco y José María Salcedo. En los años siguientes, Luis Felipe Guerra y Óscar Zevallos curaron totalmente mis prejuicios con la filosofía, e incluso cumplí con diligencia y verdadero interés la lectura de *El Criterio* de Balmes, tan desprestigiado entonces entre mis compañeros de años superiores en la Facultad de Letras.

Digamos, para resumir, que la importancia de las disciplinas académicas había cambiado enormemente desde los tiempos de Galileo y que las ciencias habían tenido un avance arrollador, llegando a inspirar, acicatear y contagiar el pensamiento sobre el hombre y la sociedad, hasta el punto de haber producido lo que se habría de llamar las ciencias sociales, y que desde los tiempos del colegio fueron mi interés principal en el campo académico.

Gracias a mi primer profesor de sociología, Luis Soberón, me interesé muy pronto en estudiar esta disciplina, que —sin dejar de lado su utilidad y el enorme campo de aplicaciones prácticas que lucía como su atractivo principal en los cambiantes tiempos de entonces— exigía, fundamentalmente, pensar cómo funcionan los sistemas sociales de diverso tipo, desde los más pequeños hasta los más grandes. La sociología clásica había buscado convertirse en una disciplina comparable a la biología y demás ciencias exactas. ¡Menuda pretensión, que a mí me parecía más que justificada! Para esto había ensayado muchas maneras de hacer ciencia, pero sin desligarse del pensamiento abstracto indispensable para pensar la sociedad. Me interesaba entonces el estudio de la adscripción de modelos y patrones propios de cada cultura a los miembros de toda comunidad humana, garantizados por un proceso diverso y complejo de socialización. De igual manera, el análisis de la dinámica social consecuente con el desempeño de los miembros adultos de cada comunidad, en función de sus talentos y habilidades, como de las oportunidades que su propia historia les ofrece. El estudio de los grupos sociales y la clasificación de los roles que ellos cumplen —bien sean de pertenencia, en función de la herencia social; o de referencia, en función de las aspiraciones de sus miembros y de la adquisición de roles en función de lo que se aspira a ser y cumplir socialmente— me tenía francamente embelesado.

Fue entonces cuando conocí personalmente a Gustavo Gutiérrez, a propósito de que algunos estudiantes lo obligásemos a terciar en una discusión sobre este tema, recogido, claro, de una clase de sociología y llevado a su extremo más libre en el patio de Letras. No recuerdo cómo resolvió el dilema que le presentamos, pero debe haber sido bastante ecléctico y juguetón en su respuesta, tratándose de una típica discusión de estudiantes en el patio universitario. Pero sí guardo buena memoria de su frase final: «No te lo tomes tan en serio, muchacho —me dijo—, los sociólogos son simplemente periodistas con algún conocimiento de estadística». No me gustó nada su broma, porque, además, yo trabajaba entonces a tiempo parcial como asistente en la página cultural de

El Comercio. Pero mi disgusto no impidió que buscara atender sus clases, fascinado por su bien ganado prestigio por vincular lo individual y lo social en su afán de hacer teología como pensamiento y palabra humana en relación con Dios.

Durante los primeros años de estudios universitarios ratifiqué mi interés por la sociología y tuve que aceptar separarme de mis entrañables compañeros de colegio que iban todos (todos, ¡qué horror!) a estudiar en la Facultad de Derecho y mudarme hasta el fundo Pando, muy lejos del centro de Lima, donde se había abierto, por fin, la flamante Facultad de Ciencias Sociales de nuestra universidad. El plan de estudios entonces no era flexible, como hoy, en un sistema de créditos abierto a la elección del estudiante. Entonces uno no escogía cursos y créditos, sino que tomaba obligatoriamente todo un paquete de cursos en cada semestre. El primero de estos paquetes tenía un nuevo curso de teología a cargo de Gustavo Gutiérrez. Fue entonces cuando pude reconocer, en el sentido más vital del término, la importancia del quehacer teológico.

El profesor Gutiérrez enseñaba teología teniendo como referencia principal el evangelio y la doctrina de la Iglesia, claro, pero considerando de manera didáctica las inquietudes intelectuales de los estudiantes, así como sus preocupaciones por la cultura, el arte y la política. Puedo decir sin temor a exagerar que sus clases de teología me cambiaron la vida y me ayudaron a pensar mejor lo que hacía en la universidad en relación con lo que pasaba en mi entorno. Creo que esto sucedió con muchos de mis compañeros.

Tampoco fue un reencuentro fácil. En una de sus clases y a propósito de una referencia siempre repetida sobre la gratuidad del amor de Dios, se me ocurrió preguntarle sobre las diferencias —que enseñaba el catecismo que yo había aprendido de niño— entre el concepto de atrición, es decir, de temor a Dios, y el de contrición, o el de amor a Dios, referidos al arrepentimiento. Su respuesta fue inteligente y cuidadosa, pero recuerdo más claramente su actitud y el golpe cariñoso en mi espalda al abandonar el aula mientras que, luciendo su amplia y cálida

sonrisa, me decía: «Nada más importante que el amor para entender tu relación con Dios».

No fui muy buen estudiante en su curso, debo admitirlo. No lo fui, en todo caso, en el sentido de sacarme una buena nota. Recuerdo mucho cómo sudé la gota gorda en el examen de fin de curso, que era oral, donde no era posible hablar sobre lo que uno no había leído y estudiado detenidamente y donde se hacía evidente aquello que repetía en clase: «No me digan que no saben cómo decir lo que saben. Uno habla claro si tiene las ideas claras y sabe lo que habla». Pero en sus clases encontré siempre una referencia a mis preguntas sobre Dios y convencerme de algo que me pareció medular, esto es, que ya no podía tener en mi pensamiento solamente la imagen de Dios que guardaba de cuando era niño —de aquel niño que lloraba porque no era capaz de tener una «contrición perfecta»— sino que debía elaborar una imagen más cabal y auténtica sobre esa misma imagen de Dios a partir de mi propia experiencia e historia personal. Esta resolución fue vital y me ha permitido conservar y enriquecer el regalo de la fe, poniendo a la vez algo de inteligencia y voluntad a su servicio.

Pensar nuestra propia condición individual y grupal, pensar el Perú, era importante para hacer teología. Pero no para reemplazarla por otro afán sino justamente para darle sentido en un mundo propio y real. Encontrar a Dios en mi actividad académica, profesional —y por qué no, también en mi experiencia artística— fue desde entonces, más que una obligación, una necesidad; más que un dictado de reglamento, un motivo de alegría y creatividad. Escribo esto y temo exagerar. Pero lo leo y lo releo y siento finalmente que me quedo corto.

Debo aclarar que mis encuentros con Gustavo Gutiérrez han sido más bien esporádicos y que no he tenido luego una intensa relación intelectual, religiosa ni política, aunque creo tener una buena, aunque lamentablemente poco cultivada amistad. ¡Claro que me hubiese gustado y honrado cultivarla más! Pero debo a sus clases de teología, y a su obra, que luego he seguido con atención, no solamente el afán de conocer

mejor el evangelio —cosa importante sin duda y que requiere siempre de estudio— sino darle sentido vital en el quehacer cotidiano. Más allá de recomendaciones espirituales, en las que también sé de buena fuente que es inspirador en su calidad de buen sacerdote, cura y pastor de almas, Gustavo Gutiérrez ha ofrecido siempre ejemplo y grandes motivaciones para vivir y comunicar desde el mensaje cristiano un compromiso personal con el tiempo que nos tocaba vivir.

Convencido de que el pensamiento y la labor de Gustavo Gutiérrez debería llegar a la mayor cantidad de personas, le pedí en marzo del año 1980 que me permitiera entrevistarle para la flamante revista *QueHacer*, que acabábamos de fundar hacía muy poco tiempo en DESCO, el Centro de Estudios y Promoción del Desarrollo, donde trabajábamos varios de su ex alumnos. El asunto no hubiese sido nada excepcional si no fuese porque él no había dado nunca una entrevista a un medio de comunicación. Salvo sus clases, el púlpito (por llamar de alguna manera el lugar desde donde hablan los sacerdotes), sus libros o sus famosos cursos o talleres de verano, él se mantenía ajeno a los medios. Pero luego de la Conferencia del Episcopado Latinoamericano en Puebla y de la virulencia con la que se atacó a algunos obispos que tenían un punto de vista comprometido con los sectores populares, nos pareció importante entrevistarle. En esa ocasión, aunque un poco forzado por la presión nuestra, hace gala de sus notables dotes de comunicador.

No está demás aclarar que la de Gustavo Gutiérrez no era mi única referencia dentro de la Iglesia. Yo venía de un hogar absolutamente católico y un colegio jesuita. Tenía —y tengo todavía, por suerte y, mejor dicho, gracias a Dios— tres hermanos religiosos: dos monjas del Sagrado Corazón y un jesuita. Mis hermanos laicos son también en su vida cotidiana hombres y mujeres de Dios y de fe. De modo que lo que yo veía y veo en el P. Gutiérrez fue algo distinto, que consistía en una manera extraordinaria de articular el contexto académico con las vivencias de la fe y el mundo que me rodeaba y que producía notables efectos positivos en los estudiantes universitarios, incluso entre los que

no tenían una práctica cristiana o rechazaban cualquier vínculo religioso. Algunos profesores de mi colegio fueron muy importantes en mi afán de vincular el mundo académico y de la creación artística con el de la fe, tales como José Luis Rouillón y, más tarde, Alberto Rodríguez, que estaba en la universidad y congregaba en ACUP a compañeros como Rómulo Franco y Julio César Mezzich, que luego seguirían rumbos tan distintos. Pero Gustavo Gutiérrez tomó esa posta tan necesaria para mí de una manera explícita y extensa.

Las referencias al cine, el teatro, la narrativa y poesía eran muy frecuentes en sus clases y cursos, como lo son en sus artículos y libros. La cultura esta siempre en su obra íntimamente ligada a la fe, incluso por encima de la política, a la cual de alguna manera se le ha vinculado de manera más fácil, por su compromiso con los pobres y el incuestionable vínculo entre su teología y el interés que ella ha suscitado entre los movimientos sociales más propicios al cambio.

El interés por la cultura se hacía evidente desde aquellos años sesenta en las permanentes citas y referencias a la obra de escritores y creadores de todo el mundo. Para quienes estudiábamos ciencias sociales, su voz fue siempre de alerta para no olvidar las humanidades y el arte. De aquí la permanente costumbre de poner notas literarias o de arte en general a pie de página en sus textos. O los «paréntesis», las digresiones que hacía en sus clases magistrales para hablar de creación mientras hablaba de Dios. Su vínculo con el arte universal ha sido y es intenso y a menudo utiliza películas, poemas o textos literarios como motivos para iniciar sus reflexiones teológicas. Creer en el Dios de la vida es también creer en el poder de la imaginación y la capacidad de creación artística, volcarse a la esperanza de una salvación que no es otra cosa que vivir en el sentido más pleno que puede tener la vida.

Durante ese primer año de ciencias sociales yo «descubrí» una nueva especialidad que no se enseñaba en nuestra facultad y que era la de la comunicación. Digo con cierta vergüenza esto de «descubrí» porque yo no sabía que ya en muchas universidades del mundo se había abierto

un campo de trabajo con ese rótulo y que habría de producir una de las grandes dimensiones de la vida académica y profesional las décadas siguientes. Mientras tanto, yo combinaba lo mejor que podía mi amor al teatro y demás artes escénicas con mi interés por las ciencias sociales y, curiosamente, el curso de teología era uno de esos espacios de articulación de intereses que me proporcionaba mayor satisfacción.

Me parece que el cine y la poesía han merecido la atención principal de Gustavo Gutiérrez, y acaso su preferencia. Lo prueban los muchísimos pies de página que tienen sus escritos. Pero no desdeñó nunca, para nada, el teatro en sus diversas manifestaciones. Tal vez por esto, o por motivaciones que aún desconozco, casi veinte años después, a principios del año 1985, me llamó por teléfono para proponerme un proyecto que de nuevo marcó rumbo en mi trabajo.

En un café de la residencial San Felipe, en el distrito de Jesús María, adonde llegamos no sé bien cómo, tuve varias veces la ocasión de encontrarme con el P. Gutiérrez y disfrutar de verdaderas clases magistrales sobre un libro de la Biblia que yo conocía solo vagamente; mejor dicho, que yo creía que conocía, pero que en realidad desconocía totalmente: el libro de Job.

Él venía preparando una nueva edición de sus famosos cursos de verano en el que Job era centro particular de atención, así como los materiales de un libro que luego se publicó bajo el título que define de una estupenda manera qué es hacer teología: hablar de Dios (Gutiérrez, 1985) y me aseguró enfáticamente, y con un entusiasmo casi juvenil, que no había mejor manera de presentar sus clases que con una obra de teatro.

Durante varias semanas trató de convencerme de hacerla, mientras yo disfrutaba de sus clases particulares tomando notas sobre su interpretación de la historia de Job. Pero yo tenía entonces demasiado trabajo y preocupaciones, que no es del caso reseñar aquí, como para embarcarme en un nuevo proyecto de creación teatral.

Como argumento definitivo para explicarle por qué debía desistir en la tarea sin causar mucha desazón en quien llamé, haciendo gala de

la misma ironía que él derrama, «mi nuevo compañero de teatro», le cité la primera línea de la presentación que hacían Luis Alonso Schökel y Juan Mateos —los traductores y editores de la Biblia que él mismo me había regalado con una generosa además de picante dedicatoria (Ediciones Cristiandad, Madrid y Ediciones Verbo Divino, Navarra, 1975. Edición popular 1982).

Alonso Schökel y Juan Mateos introducen el libro de Job como «un drama con muy poca acción y mucha pasión». Es decir, todo lo contrario a lo que sabemos debe ser una obra de teatro; que es —le decía yo— acción antes que pasión, y donde se pide, en todo caso, que la pasión sea consecuencia de la acción que ella presenta. No se puede hacer una obra de teatro de este texto, le dije, aunque debo confesar que debí decir: no puedo hacerla, y por ello no temo confesar ahora públicamente que me apenó mucho no acompañarlo en este proyecto, del cual saqué un impulso muy grande para estudiar la literatura bíblica, que aún conservo.

No sabía entonces cuál era la motivación de Gustavo Gutiérrez para interesarse en hacer teatro hasta el extremo de proponer ideas sobre el vestuario, especialmente los sombreros que debía llevar cada uno de los personajes. Ahora que conozco el libro puedo decir que lo hizo porque lo reconocía como un drama arquetípico y que —como han señalado algunos autores, del cual recuerdo especialmente a Jorge Luis Borges haciendo referencia a la impresionante traducción en verso de fray Luis de León— puede equipararse a las grandes tragedias griegas. Pero entonces yo asumía una motivación más formal, expresada en la presentación de los mismos traductores como «un drama en cuatro actos» cuya acción principal se desarrolla entre un prólogo y un epílogo, cada uno dividido en dos partes, una en el cielo y otra en la tierra, y «en cuatro tandas de diálogo» (1982. p. 987). Pero entonces llegué incluso a pensar que durante esos meses me vio por allí un tanto cabizbajo y decidió hacer conmigo una suerte de apostolado inventándose aquella propuesta. No lo sé aún. Pero su llamada hizo que me contara en vivo y en directo, a mí solo, en ese café de San Felipe, su curso de verano,

que luego publicó en ese pequeño libro extraordinario titulado *Hablar de Dios*. Dicho encuentro fue muy importante para mí y me ha llevado a interesarme por cuenta propia en los textos bíblicos, a hacer varios montajes teatrales fuertemente vinculados al tema de la identidad y la fe, así como a estudiar muchos textos que para entonces estaban fuera de mi interés y alcance.

En el nivel de la teología, mi seguimiento del libro de Job desde entonces me ha llevado a pensar muchas veces el tema de la cultura en relación con la fe, porque lo que el autor de esa historia plantea con enorme vitalidad literaria es algo que constituye y anuncia a la vez la misma esencia del mensaje cristiano y que tiene que ver también precisamente con mis dilemas juveniles sobre la atrición y la contrición. El amor de Dios prevalece sobre el temor a Dios en la medida en que se corresponda con la gratuidad de la fe, en primer lugar, y con la esperanza, como factores clave que nos hacen mantener una fidelidad a aquello en lo que se cree.

No pretendo para nada hacer teología cuanto dar testimonio de cómo el análisis que Gustavo Gutiérrez hace de este libro guarda absoluta coherencia con lo mejor del mensaje cristiano y, en todo caso, dar cuenta de su efecto en mi trabajo. La necesidad de una nueva lectura del libro de Job no era una idea totalmente nueva y estaba presente en el mismo libro milenario, que no es tan fácil de entender como parece, y que, además, ha merecido una cantidad de estudios muy considerable. Pero Gustavo Gutiérrez piensa y analiza el libro desde nuestra condición actual en el Perú, ofreciendo la gran oportunidad de repensar lo aprendido, de vivir mejor aquello que se piensa.

No era poco aquello que motivaba al autor del libro de Job, como señala el propio Gustavo Gutiérrez, al plantear el tema de clave de cuestionamiento de la doctrina de la retribución temporal. Enraizada en los avances de la civilización humana que ya se tenía por altamente desarrollada y que se hacía explícita en el «ojo por ojo, diente por diente», la idea de una cultura justiciera que le diera a cada uno lo que se merece

en función de su obra, esto es, la doctrina de la retribución temporal, parecía realmente incuestionable. Si uno hacía mal o hacía bien, era obvio que merecía castigo o premio. No había lugar a dudas. «¿Quién ha pecado?», le preguntan los apóstoles a Jesús cuando se les acerca un ciego, «¿él o sus padres?». Esa era la forma natural de pensar la razón de algún padecimiento o desgracia. El sufrimiento como castigo.

El autor anónimo de este libro es un poeta, enmendador y profeta, pero no está aislado o solo en su propósito y, por eso, Gustavo Gutiérrez se empeña en señalar muchas coincidencias con salmos y textos de profetas presentes en el Antiguo Testamento para hacernos ver la mejor manera de entender la relación de un fiel creyente con Dios. Y, por supuesto, con el mensaje cristiano por excelencia presente en los evangelios y el Nuevo Testamento en general.

El libro de Job nos presenta la historia de un hombre que era rico y feliz, pero que súbitamente, por un reto satánico detonante del caso, aparece signado por un sufrimiento inexplicable. Para todos sus amigos, que lo quieren y lo estiman, es claro que algo debe de haber hecho mal para merecer tal castigo. Uno a uno, los doctores, «los que saben», se acercan primero a consolarlo, pero de inmediato a decirle que no hay nada que hacer, que debe haber hecho algo malo, que debe pedir perdón y resignarse. Pero lejos de aceptar los consejos de estos sabios amigos suyos, Job hombre se impacienta y protesta, maldice su suerte, grita y se queja por las calamidades que lo afectan sin razón alguna y se enfrenta para esto al propio Dios, aunque sin insultarlo ni dejar de perder la esperanza. Son muy precisos los límites de su protesta: ¡se trata de Dios! Y eso Job lo tiene muy claro.

Confieso que cuando Gustavo Gutiérrez me contó la historia, en un primer momento me pareció estar de acuerdo con la actitud de los tres amigos que vienen a consolarlo pidiéndole resignación ante el designio divino. Me parecía —como se suele decir— bien en primera instancia. Recuerdo claramente esta sensación porque, cuando empecé a entender el sentido de su acción y ellos empiezan a cargar su discurso sobre la

obligación de Job de reconocerse como culpable sin que lo fuera, me pareció ver claro el problema. No es que él insistiera en estar libre de pecado, ¡qué va!, nadie se escapa de esa pena y Gustavo Gutiérrez insiste en señalar que Job no comete jamás ese error, pero estos doctores le piden algo sin fundamento; esto es, que asuma total responsabilidad por algo que no era cierto para nada y eso le parece inadmisibile.

Job era honrado y honesto, fiel seguidor de principios y empeñado en el amor a Dios. No merecía castigos tan crueles y tremendos como los que venía sufriendo y que le hacen desear no haber nacido y pedir incluso que se termine con su vida. ¡No hay derecho que esto ocurra! Pero los tres amigos teólogos insisten en que sí lo hay, que si le sucede algo malo es por alguna razón e insisten en que Job se declare culpable y acepte ser merecedor del castigo, porque ¿cómo, si no, ha de explicarse lo que le sucede? Para colmo, no es uno quien lo dice, son tres. ¡Y los tres son doctores!

Cuando tantos personajes entran a representar lo mismo en una escena —esto es, a pedir el mismo efecto, a cumplir el mismo objetivo— es porque el autor quiere dejar muy en claro dos cosas. En primer lugar, que aquellos a quienes representan son muchos, y podría decirse que representan el pensamiento de la gran mayoría. De igual manera, se hace obvio que el autor quiere decir que el propósito que los anima es muy, pero muy difícil de lograr. Ambas cosas son ciertas. Tres contra uno son mucho. Lo son en la vida y mucho más en la literatura y el teatro. Para colmo, se añade, sin previo aviso, un último profeta, Elihú, doctorcito también, del cual me acuerdo muy bien el nombre porque cuando Gustavo Gutiérrez me lo presentaba me parecía que se refería a él con cierto cariño, como si se tratara de alguno de sus estudiantes, audaces y buenos polemistas, aunque equivocados.

Este joven personaje, tan fugaz como beligerante, es quien de alguna manera proyecta en el tiempo y el espacio esa forma de pensar. Este último joven teólogo había seguido la acción en silencio, pero entra a tallar en el debate al comprobar la ineficacia de los viejos doctores en

convencer a Job de que acepte su culpa. Le pide incluso algo que forma parte del espíritu religioso de siempre, esto es que asuma el sufrimiento como una manera de llegar a Dios, pero para esto debe pedir perdón sin condiciones. Con actitud presuntuosa y altanera, el más joven y marginal personaje de esta historia, plantea argumentos nuevos e interesantes todos contra el pobre Job, quien no da su brazo a torcer e insiste en rebelarse contra la injusticia reclamando su inocencia.

Job prefiere morir a reconocer algo que no le parece justo y apela directamente a Dios. Su deseo de justicia hace posible incluso aquello que no se creía alcanzable, esto es, que Dios acceda a ser su interlocutor y salvador. Job enfrenta con miedo pánico la presencia divina, claro que sí, pero su fe es más fuerte y está decidido a asumir su presencia aunque el golpe de su vista lo aniquile.

¡Y Dios se hace presente! Y, para sorpresa de todos, reprende a los doctores, les reprocha su equivocación y permite la recuperación de Job que vive largos años feliz protegido por notable descendencia. Dios proyecta en Job no solo su amor sino también su ternura de padre generoso. Está de por medio, obviamente, la fe, sin la cual nada de lo que imaginamos a partir del texto poético tiene sentido y hasta puede parecer a alguno un tanto ridículo.

Pero la protesta de Job ante Dios exige no solamente fe, sino también «inteligencia, discernimiento, conocer la verdad de las cosas». La revelación del plan de Dios, recibida con criterio, debe hacer ver a Job que la clave para comprender el universo no es la doctrina de la retribución, ella solo puede dar lugar a una relación interesada y chata con Dios y con los demás. La razón para creer «por nada» —el asunto planteado al comienzo del libro— es la iniciativa libre y gratuita del amor de Dios» (1982, p. 158).

No nos queda duda de la importancia de la llamada doctrina de la retribución temporal en los tiempos en los que se escribió el libro, pero a quien siga la historia con un poco de atención no le quedará duda tampoco de que esta manera de pensar con respecto a Dios continúa

vigente muchos años después, cuando Jesús de Galilea empieza su prédica y se encuentra con muchos doctores que seguían pensando igual que los amigos de Job. De alguna manera esta confirmación nos alerta explícitamente sobre la vigencia de esta forma de pensar en nuestros días. Hoy mismo pervive esta tendencia a revitalizar la llamada doctrina de la retribución temporal. Max Weber la había hecho evidente a su manera al establecer una relación directa entre la ética protestante y el espíritu del capitalismo. Y sobran ejemplos que de alguna manera confirman que esta vivencia funciona en la vida contemporánea. Quién no ha escuchado decir: «Con su enfermedad está pagando sus pecados», o acaso no ha dicho de sí mismo, medio en broma-medio en serio: «Me está pasando esto porque me he portado mal».

Pero el asunto es ciertamente más trágico cuando resulta obvio al lector que éste no es un caso único en la historia. Job es el prototipo del hombre que sufre injustamente, y quien mejor se identifica con Job es el pobre. Fiel a su vocación y formación cristiana, a Gustavo Gutiérrez le interesa hablar de Dios desde la propia situación que uno vive. El sufrimiento del inocente no está lejano en el tiempo de la historia. Por el contrario, está aquí, en donde vivimos, en América Latina, en el Perú y, específicamente, en el momento en que él dicta el curso, en Ayacucho, que vivía tiempos terribles de sufrimiento por la pobreza y la violencia política que se desataba allí, extendiéndose luego a todo el país.

Veníamos en las últimas décadas de una tradición justiciera, propia de una época de confrontaciones y guerra. Lo «normal» era pensar en la recompensa y el castigo como factor básico de ordenamiento de las relaciones sociales e incluso cierta prédica cristiana no difiere mucho de la de los «doctores de la ley», que usualmente esconden bajo su manto de autoridad la vocación por mantener un poder por encima de la gente común y corriente. Por encima del amor.

Gustavo Gutiérrez fue siempre un gran comunicador y ha insistido siempre en que sus alumnos lo fueran. Cuando repetía en clase que no creía en esa frase tan común en el aula: «yo sé de qué se trata, pero

no sé cómo decirlo», hacía honor a ese interés porque nos preocupáramos por saber decir bien lo que pensábamos. «Quien sabe bien una idea, la sabe mejor porque es capaz de decirla». Esa característica lo ha guiado tanto en sus clases como en sus escritos.

Por eso no me extrañó que le dieran el año 2003 el Premio Príncipe de Asturias de Comunicación, acompañado del gran periodista, reportero y entrevistador Ryszard Kapuscinski.

La comunicación, desde tiempos remotos, se nutre de todas las fuentes de conocimiento humanas. De todas las artes y las ciencias. Hay condicionantes fortísimos de la comunicación que son materia de la filosofía y también de la teología. El gran tema de la cultura ancla y sobrevuela a la comunicación a lo largo y ancho de los tiempos. Y Gustavo Gutiérrez lo supo siempre muy bien.

Por esto lo invitamos el año 1966 a dar una clase en la entonces flamante Maestría en Comunicaciones de la PUCP, convencido de que también la teología tenía mucho que decir con respecto a los grandes dilemas de la comunicación contemporánea.

Para ello tomó textos de la Biblia para referirse a cómo funcionaba la comunicación entonces y explicar qué es vital en dichos textos desde el punto de vista de la comunicación. De manera semejante al caso de Job y sus interlocutores, planteó en cada oportunidad cómo era fundamental reconocer dos cosas. En primer lugar, lo fundamental que era ubicar en cada pasaje de los textos bíblicos el sentido o propósito de quien se comunica, esto es, la posición, el lugar desde donde cada uno de los personajes de los diferentes libros de la Biblia hace y habla. Con esto recordaba un factor clave en la llamada teoría de la comunicación, que a veces se olvida, pero que se nutre de varias vertientes y que cualquier académico o simplemente especialista interesado en la comunicación puede reconocer sin problema alguno. Si alguien quiere comunicar debe tener la necesidad de hacerlo, debe tener la intención de comunicar. Y debe hacerlo señalando el lugar desde el que se expresa. De lo contrario, su conducta lo hará por uno, aunque esto fuese el mero afán de no querer comunicar.

Desde su perspectiva, la comunicación es tributaria de la situación que uno vive, del lugar que uno ocupa en el momento en que se compromete con ella. Existe en la comunicación, como han señalado algunos especialistas como Watzlawick, Beavin y Jackson (1967) una especie de meta-comunicación en el sentido de que hay un nivel relacional que la fundamenta y en la gran mayoría de los casos la condiciona, si es que no la determina o marca de manera definitiva. No hay comunicación sin sociedad, y es por esto que ella se explica en función de las maneras que tenemos de entenderla. Algunos han llevado esto a su extremo, lo que tampoco es válido, porque deja de lado otros factores muy importantes en la comunicación, como es el peso que tienen la creatividad e incluso el azar. Pero estas deformaciones no pueden desmerecer la validez de la tesis.

Las convenciones sobre las que se sustenta la comunicación son en este sentido meta-comunicativas y es en ellas que se sustenta tanto el contenido como las formas que le suceden. Para entender la comunicación, hay que entender la cultura y la sociedad a la que ambas se deben. La comunicación supone reconocer las diversas maneras de pensar y de hacer en cada comunidad. Y a los variados tipos de comunicación corresponden consecuentemente varias formas de pensar. Esto vale tanto para el hacer como para el pensar en toda la gama que ofrece el pensamiento humano. De todas las teorías y métodos de aproximación al fenómeno de la comunicación humana, pocos axiomas resultan tan inobjetables como éste, que, por lo demás, es su anclaje en una posición filosófica. En el caso de Gustavo Gutiérrez, incuestionablemente teológica.

Acaso la más importante lección de la teología en el campo de la comunicación se cifra en la constatación del valor de la fe y la esperanza como propias del dominio interno de cada sujeto y de cada comunidad. El afán de reconocer un vínculo tan fuerte como es el que resulta de referirse a Dios en relación con los demás no puede guiarse solamente por imposiciones externas que no calen en la esencia misma de la persona.

LA REINVENCIÓN DE LA HISTORIA DESDE ABAJO: AUTORÍA Y LECTORÍA¹

Sinesio López Jiménez²

En este breve ensayo examino la posible relación entre los autores de la coyuntura intelectual y editorial de los 80 y los lectores de la coyuntura del 2000. Mi interés se centra en la producción bibliográfica más relevante e innovadora en el campo de la sociología, la antropología, la política y la historia de esa década y en los modos a través de los cuales los lectores de comienzos del siglo XXI se apropian, recodifican y resignifican los libros que leen a partir del contexto y de los códigos culturales que ellos comparten. Mi hipótesis es que ambas coyunturas pertenecen a un mismo tiempo cultural, que el desfase cronológico entre ellas no es significativo, debido a que los tiempos culturales se desplazan lentamente y que la radical transición económica y estatal de los 90, en la medida en que fue inducida desde fuera e impuesta por los poderes fácticos, tampoco afectó esa unidad cultural.

¹ Este artículo fue publicado originalmente en *Libros y Artes*, revista de cultura de la Biblioteca Nacional del Perú, Nº 30-31, febrero de 2009.

² Doctor en sociología y profesor principal de las facultades de ciencias sociales de la PUCP y la UNMSM. Se ha especializado en teoría política, política comparada, democracia y ciudadanía. Ha sido director de la Biblioteca Nacional del Perú entre 2001 y 2006 y autor de los libros *El Dios Mortal*, *Ciudadanos Reales e Imaginarios* y *Los tiempos de la política*. Es columnista del diario La República.

LA INVERSIÓN DE LA HISTORIA OFICIAL

En la década del 80 del siglo pasado, luego de los masivos movimientos populares de los 60 y los 70, aparecieron diversas y sugerentes visiones del Perú en las que las clases populares jugaban un papel protagónico. En esa década se publicaron los siguientes libros: *Nueva historia general del Perú*, de Carlos Aranibar Serpa, Luis Guillermo Lumbreras y otros (1979); *Buscando un Inca* (1986), de Flores Galindo; *El otro sendero*, de Hernando de Soto (1986); *Conquistadores de un nuevo mundo, de invasores a ciudadanos en San Martín de Porres*, de Carlos Iván Degregori, Nicolás Lynch y Cecilia Blondet (1986); *Los caballos de Troya de los invasores, estrategias campesinas en la conquista de la gran Lima*, de Jurgen Golte y Norma Adams (1987); *El desborde popular* (1987), de José Matos Mar; *Nacimiento de una utopía, muerte y resurrección de los incas* (1988), de Manuel Burga; *Identidad clasista en el sindicalismo, su impacto en las fábricas*, de Carmen Rosa Balbi (1989); *El Perú desde la escuela*, de Gonzalo Portocarrero y Patricia Oliart (1989), y *La otra modernidad*, de Carlos Franco (1991). A este ciclo intelectual pertenece también el exitoso libro de Julio Cotler, *Clase, Estado y Nación* (1978), que ha tenido varias ediciones y una docena de reproducciones en las décadas posteriores. La primera edición tiró 10.100 ejemplares, cifra muy significativa si se considera el estrecho mercado del libro peruano.

Existen algunos elementos comunes en el conjunto de estas visiones. En primer lugar, todas ellas reconocen el papel protagónico de las clases populares en el Perú del siglo XX y elaboran discursos para explicar ese protagonismo. En segundo lugar, ellas constituyen una revolución copernicana en esa historia que comienza a ser mirada y construida desde los de abajo, revirtiendo el sentido elitista de la historia oficial. Este rasgo tiene algunos antecedentes ilustres en las dos décadas anteriores. El primero es *La emergencia del grupo cholo en la sociedad peruana* (1967), de Aníbal Quijano. El otro antecedente es la *Teología de la liberación*, de Gustavo Gutiérrez (1971), que invierte la relación religiosa en la Iglesia

católica, mirándola no ya desde la jerarquía eclesiástica sino desde el mundo de los pobres. En tercer lugar, la mayoría de ellas son ensayos que combinan diagnóstico y propuesta, explícita o implícitamente. En este sentido, esas obras, en su mayoría, constituyen una especie de manifiestos, lo que les otorga un atractivo especial para los lectores. Algunos de estos libros, portadores de estas lecturas y visiones del Perú, fueron éxitos de librería en la década del 80 y han sido varias veces reeditados y reproducidos o masivamente fotocopiados. Algunos de ellos (*El otro sendero*, de De Soto, y *Clases, Estado y Nación*, de Cotler) han sido, incluso, pirateados, lo que para libros de esta naturaleza, más allá del delito implicado, constituye una especie de consagración. En cuarto lugar, todas estas visiones se desarrollan en un contexto nacional complejo y contradictorio de una frágil consolidación democrática, post dictadura velasquista: la presencia de una izquierda legal vigorosa (IU), el despliegue de la violencia terrorista por parte de Sendero Luminoso y del MRTA y el agotamiento de la industria sustitutiva de importaciones como modelo de desarrollo. La coyuntura editorial de los 80 se asentó sobre un mercado del libro más abierto y competido si se le compara, por ejemplo, con la década de los 60.

1. La emergencia del cholo

Casi es un consenso hoy en las ciencias sociales que, desde los años 50, la población indígena inició un camino cultural propio que Aníbal Quijano ha llamado la cholificación (Quijano, 1967). Se trata de una estrategia de aproximación —de tensión entre la integración y la conquista— a lo que se puede denominar una «comunidad política nacional», redefiniendo su propia identidad indígena sin asumir totalmente la identidad de la cultura criolla occidental, dando lugar a una identidad nueva: el cholo. El móvil principal de esta opción ha sido lo que Carlos Iván Degregori ha llamado el mito del progreso y los caminos utilizados han sido principalmente los movimientos campesinos, la demanda y la extensión

de la educación en las localidades rurales, el comercio y la migración voluntaria a las ciudades a partir de los años 50.

En efecto, una de las corrientes más importantes que incrementaron el caudal de la ciudadanía fue la transformación del indio en campesino-indígena, primero, y de campesino-indígena en ciudadano, después. La primera transformación fue un proceso de larga duración generado por la Conquista y la Colonia, que transformaron un imperio organizado como el incaico en una clase campesino-indígena (Spalding, 1974; López, 1979). La segunda es un proceso más corto, que comenzó en la década del 50 de este siglo y consistió en la evolución cultural, social y política del campesino en general y del campesino-indígena en particular hacia una nueva condición cuyo punto terminal ha sido un nuevo ciudadano de origen campesino.

Varias han sido las principales rutas que recorrieron los campesinos para desembocar en la conquista de la ciudadanía: los movimientos campesinos, sobre todo aquellos que vivían en relaciones de servidumbre, las migraciones rural-urbanas, el mercado y el cambio cultural impulsado por el alfabetismo, el incremento del nivel educativo y el consumo creciente de medios de comunicación social. Estas rutas se abrieron cuando el campo tradicional, dominado por el gamonalismo, entró en un proceso de descomposición debido principalmente a la centralización de la autoridad estatal y al desarrollo del mercado interno, procesos que tuvieron lugar después de los años 50. Gracias a estos procesos, el campesinado-indígena no se encapsuló en sí mismo convirtiéndose en movimiento indígena, como en otros lugares de América Latina, sino que se lanzó a buscar y organizar nuevas alternativas de vida social, la más importante de las cuales ha sido la conquista de las principales ciudades del país (Degregori, 1993). Todas estas rutas implicaron un cambio económico y social —expresado en diversas opciones ocupacionales tanto campesinas como urbanas—, otro de carácter sociopolítico —el tránsito de siervo a ciudadano—, pasando por un cambio de identidad: de campesino-indígena a cholo.

Ha sido Aníbal Quijano, si no el primero, uno de los primeros sociólogos que prestó especial atención a lo que él llamó la emergencia del grupo cholo en la sociedad peruana. Quijano señaló que el contexto de este fenómeno era «una sociedad *de* transición» de la sociedad tradicional a una sociedad que buscaba ser moderna gracias al proceso de industrialización. La cholificación misma, que toca a un sector importante de la masa indígena, es, para Aníbal Quijano, una cultura de transición, como lo es el acriollamiento, que afecta a una parte de la población indígena y chola, y como lo es también la modernización, que toca a la sociedad en su conjunto, principalmente a los criollos. El punto terminal o la comunidad política y cultural al que se llegue depende de las fuerzas sociales, políticas y culturales y de los proyectos que logren establecer un nuevo sistema institucionalizado y estable de dominación social.

El sentido que tiene actualmente el término cholo es distinto al de la Colonia. En ésta predominaba un criterio racial y étnico, pues se llamaba cholo al mestizo cuyos rasgos físicos eran muy parecidos al indio. En la República se ha añadido, a la caracterización colonial, la característica social de pobre, superponiendo, de ese modo, los criterios de casta con los de clase, con un predominio étnico. A partir de los 50, el término cholo ha ido perdiendo poco a poco su sentido racial para asumir un significado principalmente cultural. Cholos son los portadores de la cultura indígena que, por lo demás, no es la cultura indígena original de la época de los incas, sino una cultura que ha ido cambiando a lo largo de la historia como producto de la interacción con la cultura criolla y occidental. Según Aníbal Quijano, lo que caracteriza a la cultura indígena es un tronco indígena prehispánico, una integración a un conjunto cultural distinguible de los otros y el hecho de que sus portadores actuales tengan un entroncamiento con la población indígena prehispánica.

A partir de los años 50 comienza a emerger en el Perú un sector de la población «que se diferencia al mismo tiempo de la población indígena y de la occidental, en términos de ciertas características externas fácilmente visibles y de elementos psicológico-sociales más

sutiles». Este sector nuevo, que los antropólogos comenzaron a llamar cholo, «se desprende de la masa del campesinado indígena y comienza a diferenciarse de ella adoptando o elaborando ciertos elementos que conforman un nuevo estilo de vida, integrado tanto por elementos de procedencia urbano-occidental como por los que provienen de la cultura indígena contemporánea. El fenómeno de la ‘cholificación’ es un proceso en el cual determinadas capas de la población indígena campesina van abandonando algunos de los elementos de la cultura indígena, adoptando algunos de los que tipifican la cultura occidental criolla, y van elaborando con ellos un estilo de vida que se diferencia al mismo tiempo de las dos culturas fundamentales de nuestra sociedad, sin perder por eso su vinculación original con ellas» (Quijano, 1976: 19).

Lo que diferencia a los cholos de los otros grupos étnicos es el desempeño de ciertos roles —obrero de minas, albañil, chofer, pequeño comerciante, mozo, sirviente, jornalero agrícola—, el bilingüismo, una vestimenta occidentalizada, el alfabetismo y un nivel elemental de educación, la migración permanente, ciertos patrones urbanos de consumo (relojes, radios portátiles). Hacia los años 50, los jóvenes eran cholos, los adultos entraban en un proceso de cholificación y los viejos se mantenían como indios. Los cholos ocupan una posición ambigua, pues, procediendo de la población indígena, tienden a diferenciarse de ella y, asumiendo elementos de la cultura criolla, no se identifican con ella. La población indígena, a su vez, los percibe semejantes a ella por la raza y la cultura, pero distintos por las ocupaciones y el idioma; mientras los criollos los perciben étnicamente distintos, aunque se vinculan a ellos por las ocupaciones que desempeñan. Los cholos combinan criterios étnicos con criterios de clase en su propia constitución como grupo: «Por una parte, los cholos resultan ser la capa más alta de la población indígena; por la otra, es la parte de la población obrera o de las capas bajas de la clase media rural o urbana, y en conjunto participan de ambas características, en un conjunto no separable en la realidad» (Quijano, 1967: 23).

Esta ambigüedad comienza a ser superada en la medida en que el grupo cholo toma conciencia de que participa en una situación social común y se autoidentifica como un grupo distinto de la población indígena y de los criollos.

Aníbal Quijano señala que los principales canales de emergencia del grupo cholo son el Ejército, en el que reciben educación y aprenden cierto roles ocupacionales nuevos y del que vuelven a su comunidad como licenciados; los sindicatos, en los que reciben cierto tipo de entrenamiento para la acción; las organizaciones políticas, que difunden en el campo elementos culturales provenientes del mundo urbano; los clubes provincianos, que constituyen redes de apoyo y de adaptación de los migrantes a las ciudades.

Existen, sin duda, otros canales de cholificación. La mayoría de los estudios sobre los movimientos campesinos de los años 50 en adelante han señalado que ellos comenzaron cuestionando los abusos y las relaciones de autoridad y de explotación de los gamonales, avanzaron poniendo sobre el tapete la cuestión de la propiedad de la tierra y culminaron tomando posesión de la misma y exigiendo al Estado la legitimación de ese acto de posesión mediante la reforma agraria. Los movimientos campesinos fueron actos de protesta social que reivindicaban un derecho: la propiedad de la tierra. Lo que no sabemos es si la tierra fue demandada como un derecho civil o como un derecho social. Se sabe, sin embargo, que muchos campesinos demandaban la recuperación de sus tierras, que estaban en las manos de los gamonales, con títulos coloniales bajo el brazo, títulos que se referían a una posesión común de las tierras por parte de un *ayllu* o una comunidad. Si eso era así, es probable que muchos campesinos hayan reivindicado la tierra como derecho social y colectivo. En todo caso, algunos proyectos de reforma agraria y la ley aprobada por el Gobierno del general Velasco consideraron la demanda campesina no como un derecho civil que otorga un derecho de propiedad sobre un bien de libre disponibilidad, sino como un derecho social, esto es, como un derecho acotado que se expresaba en la consigna: «la tierra para quien la

trabaja». De ese modo, la tierra no entraba al mercado y a la economía de mercado, sino que era un elemento definitorio de la sociedad rural que no era, obviamente, una sociedad de mercado, en la medida en que los campesinos no entraban al mercado de trabajo. Esto no impedía, sin embargo, que los campesinos produjeran para el mercado. Pese a los grandes cambios económicos, ocupacionales y políticos que implicaron los movimientos campesinos, este camino es quizás el que menos cambios produjo en la identidad de los campesinos, en la medida en que para recorrerlo no tuvieron que salir de su hábitat ni fueron inducidos por ninguna agencia externa a algún tipo de etnocidio.

2. La teología de la liberación

Gustavo Gutiérrez es uno de los pocos intelectuales universales del Perú actual. Y con razón. Su obra es leída, estudiada, comentada y criticada no sólo por los teólogos de la Iglesia católica sino por los académicos de las principales universidades del mundo. Su obra más conocida, *Teología de la liberación, Perspectivas* (1971), lleva ya varias ediciones y reproducciones en español y ha sido traducida a varios idiomas.

Gustavo Gutiérrez no es sólo un teólogo sino un destacado intelectual que administra varios registros a la vez: se mueve con facilidad en el terreno de la filosofía, trata con erudición los temas de la psicología y del psicoanálisis, está al día en los grandes debates de las ciencias sociales, especialmente de la sociología, la política y la cultura, se desplaza con fruición en el vasto campo de la literatura. Lo que quiero decir es que Gustavo Gutiérrez es un humanista, uno de los pocos con que cuenta el Perú de hoy. Y como todo humanista, Gutiérrez es lo que Isaiah Berlin llamaba un intelectual erizo, un pensador con mirada de águila que ama la síntesis y que sube sobre los hombros de los intelectuales zorros para desarrollar una perspectiva de largo aliento.

Su pensamiento y su obra acompañan el *aggiornamento* de la Iglesia católica en el mundo y el tránsito de la Iglesia conservadora a la Iglesia

reformista de los 60 y los 70 en el Perú. Es la época de profundas transformaciones económicas, sociales, políticas y culturales y de grandes movimientos sociales que cambiaron, en gran medida, la historia del Perú del siglo XX: el Estado oligárquico se quebró, la economía se modernizó, la sociedad se reestructuró, dando origen a nuevas clases sociales, la educación de todos los niveles se masificó, la esfera pública y la sociedad civil se ensancharon y la ciudadanía irrumpió en el mundo oligárquico cerrado, despedazándolo. El clima cultural cambió y alentó la emergencia de nuevos intelectuales en diversos campos de la ciencia, del arte y la literatura. Gutiérrez es uno de los adelantados de esas nuevas generaciones intelectuales. Su obra toda está en permanente diálogo con esos cambios y esas nuevas realidades.

El rasgo más saliente de su pensamiento es la gran autonomía intelectual que él revela no sólo en la selección de los temas de reflexión y en la forma crítica y creativa de tratarlos sino también en la originalidad radical de sus apuestas. La teología de la liberación es el resultado del diálogo crítico de la teología con los grandes cambios sociales del siglo XX y de la apuesta a leer esos cambios desde el mundo de los pobres. La autonomía intelectual, propia de todo pensamiento reformador, ha sido mal entendida por los sectores conservadores y privilegiados, que han visto en ella la punta emergente de una nueva herejía religiosa.

Gutiérrez ha producido en el pensamiento católico peruano y latinoamericano una revolución copernicana: gracias a su obra, los cristianos del Perú y América Latina han comenzado a mirar el mundo social y religioso desde abajo, desde el mundo de los pobres. Este vuelco social, intelectual y religioso es probablemente su más importante contribución al desarrollo de la cultura, la religión y la política.

Apelando a una de las primeras obras de Jurgen Habermas, *Historia y crítica de la opinión pública burguesa*, se puede sostener que, con el concilio Vaticano II y con los pensadores cristianos como Gustavo Gutiérrez, la Iglesia ha pasado de la publicidad representativa, propia del mundo feudal, a la publicidad moderna, del estatus jerárquico y la

fastuosidad religiosa al diálogo y a la deliberación crítica, combinando la fe con la razón. Los cambios en los ritos religiosos revelan las profundas transformaciones en la esfera pública. El tránsito de la misa en latín celebrada por sacerdotes que dan la espalda a los fieles a la misa en el idioma de cada país o región y con los sacerdotes mirando a los creyentes, es toda una revolución. Gracias a ese tránsito se ha construido un público moderno, basado no sólo en la fe, sino también en el diálogo y en la argumentación crítica y racional. Hoy la Iglesia ya no tiene sólo fieles, sino también públicos modernos deliberantes que combinan la autoridad de la fe con la crítica de la razón.

Los más destacados intelectuales del mundo medieval eran clérigos. En el mundo moderno, ellos fueron sustituidos por los pensadores laicos. En el Perú republicano pocos clérigos han brillado en el firmamento intelectual. En el siglo XIX, Bartolomé Herrera es quizá el clérigo intelectual más importante. En el Perú del siglo XX, Gustavo Gutiérrez es, sin duda, el intelectual religioso más descollante. Hombres de signo distinto y hasta contradictorio. Ambos eran teólogos, preocupados por los asuntos terrenales, por lo que los pensadores medievales llamaban el *saeculum*. Sólo en eso radica su semejanza, en todo lo demás difieren. Herrera era conservador, Gutiérrez es un reformador; Herrera apostaba a las élites, Gutiérrez apuesta a los hombres y mujeres del pueblo; Herrera excluyó al indio, Gutiérrez lo incluye en su reflexión y en su acción; Herrera quería una nación de criollos, Gutiérrez, como su dilecto amigo José María Arguedas, quiere un Perú de todas las sangres.

Gustavo Gutiérrez no es sólo un pensador original sino también un difusor y un organizador de la cultura actual. Su participación activa en la creación de varias instituciones culturales, su desempeño brillante como profesor universitario en la PUCP, su papel de asesor de varias organizaciones católicas, el impulso de varias publicaciones estrechamente vinculadas a la difusión de su pensamiento, su labor de párroco en la humilde parroquia Cristo Redentor del populoso y pauperizado distrito del Rímac constituyen un fehaciente testimonio de su activismo cultural.

En la introducción de la primera edición de *Teología de la liberación* escribe que «no se trata de elaborar una ideología justificadora de posturas ya tomadas, ni de una afiebrada búsqueda de seguridad ante los radicales cuestionamientos que se plantean a la fe, ni de forjar una teología de la que se «deduzca» una acción política. Se trata de dejarnos juzgar por la palabra del Señor, de pensar nuestra fe, de hacer más pleno nuestro amor y de dar razón de nuestra esperanza desde el interior de un compromiso que se quiere hacer más radical, total y eficaz. Esto es lo que busca la llamada *teología de la liberación*» (p. 9). Para Gustavo Gutiérrez la teología es, ante todo, una reflexión crítica. Del mismo modo que Gramsci afirma que todos somos filósofos, Gutiérrez sostiene que todos los creyentes son de alguna manera teólogos. La inteligencia de la fe, según Gutiérrez, está en todos los creyentes de la palabra de Dios. Ella es «el suelo en el que la reflexión teológica hunde tenaz y permanentemente sus raíces y extrae su vigor» (p. 15).

La teología de la liberación no es una mera sabiduría de las Escrituras, tampoco es sólo un saber racional que articula la fe y la razón (Tomás de Aquino). Estas son las tareas clásicas y universales de la teología. La especificidad de la teología de la liberación es, sin embargo, que ella recoge las manifestaciones actuales de la razón: «La inteligencia de la fe comienza a hacerse también, en nuestros días, siguiendo pistas inéditas: las ciencias sociales, psicológicas, biológicas. Un pensamiento teológico que no presente este carácter racional y desinteresado no sería verdaderamente fiel a la inteligencia de la fe» (p. 19). La teología de la liberación es una reflexión crítica sobre la praxis histórica de la comunidad cristiana (la caridad, la espiritualidad, aspectos antropológicos de la revelación, la vida de la Iglesia como lugar teológico, la acción humana como punto de partida de toda reflexión, el pensamiento marxista centrado en la praxis) y «debe ser un pensamiento crítico de él mismo, de sus propios fundamentos» (p. 27). El pensamiento crítico no se refiere sólo a una perspectiva epistemológica, sino también «a una crítica de los condicionamientos económicos y socio-culturales de la vida y reflexión de

la comunidad cristiana...» (p. 28). Como reflexión crítica, la teología cumple una función liberadora del hombre y de la comunidad cristiana.

La teología de la liberación está en un permanente diálogo con los discursos que provienen de las disciplinas de las ciencias sociales. En el segundo capítulo del libro, Gutiérrez examina los diversos enfoques que han elaborado las ciencias sociales sobre el desarrollo, analiza sus limitaciones y discute sus alternativas críticas (la revolución social) para formular luego una propuesta de liberación humana: «Liberación, expresa, en primer lugar, las aspiraciones de los pueblos, clases y sectores sociales oprimidos, y subraya el aspecto conflictual del proceso económico, social y político que los opone a los pueblos opulentos y grupos poderosos. Frente a esto, el término desarrollo y, sobre todo, la política llamada desarrollista, parecen algo escépticos y, por consiguiente, falseando una realidad trágica y conflictual. La cuestión del desarrollo encuentra, en efecto, su verdadero lugar en la perspectiva, más global, más honda y más radical, de la liberación; sólo en ese marco, el desarrollo adquiere su verdadero sentido y halla posibilidades de plasmación» (p. 58). La concepción de la historia como un proceso de liberación humana, en la que el hombre asume su propio destino, ensancha el horizonte de los cambios que se desean.

Pero una historia propiamente humana supone romper con todas las manos invisibles (Dios, mercado, la fatalidad o la suerte) que la amarran y que le impiden ser verdaderamente libre. Tengo la impresión de que Gutiérrez se ubica en el límite entre una historia propiamente humana y una historia de Dios que comprende el pecado, la redención y el *saeculum*, esto es, el tiempo y el espacio en el que habitan los hombres. La teología de la liberación de Gutiérrez es una perspectiva radical del *saeculum*, pero que no deja de ser, por eso, una parte de la historia de Dios y no llega a ser una historia propiamente humana. La teología de la liberación de Gutiérrez forma parte de un diálogo tenso entre la razón crítica y la autoridad de la fe. Este tema es discutido a profundidad en el capítulo IX, que trata justamente de la relación entre liberación y salvación.

3. Clase, Estado y Nación

Julio Cotler es uno de los más destacados intelectuales del Perú actual. Pertenece a la generación de los 50, cuyos integrantes brillan con luz propia en las diversas disciplinas intelectuales que cultivan. Estudió etnología en la Facultad de Letras y Humanidades de la UNMSM y tuvo como profesores destacados a Luis E. Valcárcel y Jorge Muelle. A mediados de los 50 viajó a Europa e hizo el doctorado en sociología política en la Universidad de Burdeos, bajo la dirección de François Bourricaud. Su generación forma parte de los contingentes de la clase media urbana que pudo acceder a la UNMSM gracias a la transformación de la universidad oligárquica en una institución relativamente democrática dentro de un país sometido, sin embargo, a la dominación oligárquica y a la dictadura de Odría. En ese contexto, la rebeldía juvenil en la que participó activamente Julio Cotler es explicable y justificable. La represión, la cárcel y el destierro eran los riesgos inevitables para los que participaban y sobre todo para los que dirigían los movimientos estudiantiles de izquierda, como fue el caso de Julio Cotler. Los debates políticos e intelectuales desbordaron las aulas y el célebre patio de Letras de la vieja casona de San Marcos para prolongarse en las calles y en el mismo Palermo, el inolvidable café de las tertulias de los jóvenes sanmarquinos de los 50 y los 60.

Cotler es etnólogo y sociólogo, pero es principalmente la sociología política la disciplina que mejor ha cultivado y con la que ha producido las contribuciones más importantes en el campo de las ciencias sociales. Desde esta perspectiva ha iluminado diversos temas y problemas con los resultados de sus investigaciones: las élites, los partidos políticos, los movimientos sociales, la educación, la cultura política, el Estado, las transiciones democráticas, las políticas públicas. La búsqueda de una mejor comprensión de los fenómenos políticos lo condujo a la sociología histórica comparada en las mejores tradiciones intelectuales de esta perspectiva teórica y metodológica: Barrington Moore, Reinhart Bendix, Samuel Huntington, Samuel Eissentadt, Thedda Skócpol, Charles Tilly.

Julio Cotler no se ha encapsulado en una sola teoría, en sólo una doctrina, en una sola perspectiva metodológica. Su inteligencia estuvo siempre abierta a las diversas explicaciones teóricas y a los distintos enfoques metodológicos. Los criterios para optar por determinadas opciones teóricas y metodológicas parecen haber sido la mayor capacidad para explicar determinados fenómenos y procesos y la expectativa de obtener resultados más consistentes en las investigaciones. En sus obras pueden encontrarse influencias marxistas, weberianas y estructural-funcionales. Una perspectiva que influyó sobre todos los científicos sociales de América Latina de los 60 y los 70, entre ellos Julio Cotler, fue el de la dependencia en la forma más elaborada que relacionaba en forma compleja los actores, las estructuras y los procesos internos con los externos. Pero, más allá de las diferentes perspectivas teóricas y metodológicas, Julio Cotler ha rechazado siempre todo tipo de reduccionismo, sea éste economicista, culturalista, psicologista para buscar las articulaciones complejas y las causaciones circulares que presentan frecuentemente los fenómenos sociales y políticos. En la vieja tensión entre los enfoques de sistemas y estructuras y los de los actores, Julio Cotler ha logrado superar los enfoques meramente institucionalistas y los de la teoría de los juegos para buscar las complejas relaciones entre actores individuales y colectivos con los sistemas y las estructuras. Esta opción teórica y metodológica, puede ser claramente percibida en los estudios de las transiciones a la democracia, en cuyos análisis Julio Cotler está más cerca de Terry Lynn Karl que de Guillermo O'Donnell, me refiero al Guillermo O'Donnell de las transiciones desde un gobierno autoritario, especialmente del cuarto tomo de las conclusiones hacia una democracia incierta, en el que campea un indeterminismo total.

Sus contribuciones al conocimiento del Perú son numerosas y todas ellas muy valiosas. Si hoy conocemos el Perú un poco más que antes se lo debemos, en gran medida, a Julio Cotler, que prefirió siempre el trabajo duro de las investigaciones empíricas a la comodidad impresionista y generalizadora de los ensayos. No voy a hacer un recuento detallado de

todas sus contribuciones al conocimiento del Perú y al desarrollo de las ciencias sociales. Me voy a limitar sólo a algunas explicaciones que, a mi juicio, son centrales para entender al Perú. En la *Mecánica de la dominación interna y del cambio social en el Perú*, que es a mi juicio una de las explicaciones al mismo tiempo más imaginativas y más sólidas de la dominación oligárquico-gamonalista, encontramos algunas claves interpretativas del Perú tradicional en un contexto de cambios y de movilización social. El colonialismo interno, más que el dualismo estructural, explica la relación entre la costa y la sierra; la estratificación de castas más que la estratificación de clases caracteriza la jerarquización social de la sociedad tradicional; el triángulo sin base, que articula en forma asimétrica el vértice dominante de los hacendados con los disgregados colonos que disputan los favores de éstos, es la forma de dominación básica del gamonalismo; la privatización del poder político es la forma de relación del gamonalismo con el Estado; la incorporación segmentaria es la forma que utiliza la dominación oligárquica para neutralizar a los sectores sociales movilizados; la ruralización urbana y la urbanización rural y la cholificación constituyen los principales cambios culturales de la sociedad tradicional.

Esta primera lectura del Perú tradicional en proceso de cambio se enriquecerá posteriormente con la categoría del patrimonialismo para explicar las actitudes y la conducta no sólo de los líderes políticos sino también de la cultura política del país. El patrimonialismo es justamente una de las grandes continuidades del Perú a lo largo de su historia, que se mantiene victoriosa pese a los diversos cambios que el país ha experimentado. Esta idea está presente en su libro ya clásico, *Clases, Estado y Nación en el Perú*, y ha sido desarrollada en sus escritos posteriores. La historia de este libro es interesante y el mismo Julio Cotler la ha explicado en la introducción del libro: el autor pretendía escribir en un capítulo los antecedentes del Gobierno militar de Velasco, pero en la búsqueda de explicaciones sólidamente fundadas se encontró, a través de una larga y compleja estructura de remisiones, con la vigencia y la continuidad de

la herencia colonial en sus dos facetas: como dependencia del sistema capitalista internacional en sus diversas fases y como relaciones de explotación y de dominación de la población indígena a través de diversas formas extraeconómicas. Estos rasgos centrales impidieron la formación de una clase dirigente cuya «incapacidad para organizar políticamente al conjunto de la sociedad, otorgarle al Estado poder para centralizar y cohesionar a la población, e institucionalizar la autoridad, impidió la creación de un gobierno estable y ordenado» (1978: 388).

Clases, Estado y Nación no sólo nos ofreció una nueva y consistente visión del Perú y, en ese sentido, contribuyó al desarrollo de la historia de las ideas, sino que también ha contribuido, me parece, a la historia social dado su éxito editorial. El libro no sólo es estudiado y discutido en las aulas universitarias, sino también en los colegios secundarios más prestigiados en donde se imparte una educación de calidad.

La producción sociológica de Julio Cotler se ha realizado principalmente dentro de los marcos institucionales del IEP, uno de los mejores centros de investigación social que tiene el país, del cual Julio es animador y ha sido director en diversas oportunidades. La vasta producción bibliográfica del IEP es única en su género. Este centro albergó y alberga a los más destacados investigadores de las ciencias sociales del Perú. Por él han pasado un sinnúmero de graduandos y los investigadores sociales más destacados de algunas universidades extranjeras. Todos ellos han contribuido al debate académico, al avance de las investigaciones y a la producción de las ciencias sociales en el Perú. A lo largo de sus casi treinta años de vida, el IEP ha organizado importantes debates académicos sobre los diversos campos de las ciencias sociales, debates que muchas veces han desbordado el ámbito académico para proyectarse al campo de la política.

Además de investigador, Julio Cotler es un destacado profesor universitario. Ha sido profesor de sociología, primero en la Facultad de Letras y luego en la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Entró en 1964 y pidió su cese en señal

de protesta el día en que los militares ingresaron a controlar la vida universitaria, en 1994, con el pretexto de combatir al terrorismo. Ha sido profesor visitante de varias universidades norteamericanas y europeas. Como profesor, es un ameno y excelente expositor, un erudito de los temas que trata, un maestro exigente en el rendimiento de sus alumnos y un hombre abierto al diálogo y a la discusión. Las clases en la que no había discusión le parecían muy aburridas. Julio Cotler nos enseñó a los jóvenes impetuosos y propensos con frecuencia al dogmatismo que el blanco y el negro no son los únicos colores de las cosas, que los matices existen y que la teoría, como decía el Fausto de Goethe, es gris, pero el árbol de la vida es verde.

Julio Cotler no es sólo un académico puro e incontaminado. Como ciudadano e intelectual ha participado y participa en las luchas por la construcción y consolidación de la democracia en el Perú; en la juventud contra la dominación oligárquica y la dictadura de Odría desde las posiciones de la izquierda; a fines de la década del 60 y comienzos de los 70 contra la dictadura reformista y populista del general Velasco Alvarado, a la que combatió desde las trincheras de la revista *Sociedad y Política* y del socialismo democrático, lo que le valió la deportación a México; en los ochenta, contra el terrorismo y contra la violación de los derechos humanos, y en los noventa contra el gobierno autoritario de Alberto Fujimori desde las trincheras del Foro Democrático.

Julio Cotler no es un liberal sino un demócrata liberal, tal como es entendida esta opción por Norberto Bobbio y Robert Dahl. Para Cotler la democracia no sólo es la liberalización y el respeto de los derechos civiles, sino también el respeto de los derechos políticos, así como la inclusión y la participación de los ciudadanos en la vida política del país.

A caballo entre los antecedentes de las nuevas visiones del 80 y la nueva historia del Perú se ubica la producción de Hugo Neira Samanez. En 1964 publica en *Expreso*, uno de los diarios reformistas de esa época, una serie de crónicas brillantes de los movimientos campesinos en Cuzco. Con un estilo ágil y ameno, informa con precisión y a la vez

hace agudas observaciones sobre el protagonista central de la vida social y política de las décadas 50 y 60. Con diferentes dinámicas, ritmos y formas de lucha y negociación, los movimientos campesinos mostraron una enorme capacidad de reestructuración de la sociedad y de la política. Debilitaron la gran propiedad en la sierra, multiplicaron la pequeña propiedad e impulsaron la salida del gamonalismo de la coalición social y política que organizaba y sostenía al Estado oligárquico. En el mismo año, Populibros, con un gran sentido de oportunidad, sacó estas crónicas del mundo de lo efímero, que es el periodismo, y las colocó en el reino de lo eterno, propio de los buenos libros. *Cuzco, tierra y muerte* es el título vendedor del libro. En 1975 publica *Huillca, habla un campesino peruano*, con el que obtiene el premio Casa de las Américas. A fines de los 80 emprende la elaboración de una obra de largo aliento, *Hacia la tercera mitad, Perú XVI-XX, ensayos de relectura herética*, que se publica recién en 1996. Trata de la historia, pero no es un libro de historia, sino una reflexión sobre ella utilizando las teorías y las herramientas de la sociología. Neira estudió historia bajo las orientaciones de Raúl Porras, de quien fue uno de sus destacados discípulos. Luego hizo el doctorado en Sociología en la Universidad de París (École Pratique des Hautes Etudes). Fue integrante de la famosa aplanadora del Sinamos en los tiempos de Velasco, director de *Correo* entre 1974 y 1976 y profesor de la Université Française du Pacifique en Tahiti.

4. Una nueva historia

Un libro que abrió las puertas a la década del 80 fue *Nueva historia general del Perú*, que tuvo varias ediciones en la década del 80 y fue leído con mucho interés no sólo en el mundo universitario sino también en los colegios secundarios, especialmente en los de las clases medias y altas. El libro presenta una visión general del Perú a través de diez artículos escritos por especialistas e investigadores sobre las diversas épocas de la historia peruana. Sin trabas eruditas, el libro fue pensado por los editores

de Mosca Azul para un público amplio, sin que por ello pierda el rigor científico necesario. Se trataba de presentar los resultados de investigaciones innovadoras sobre la historia del Perú, superando las perspectivas metodológicas y políticas conservadoras. Seis de los autores eran historiadores de profesión (Luis Guillermo Lumbreras, Carlos Aranibar, Manuel Burga, Alberto Flores Galindo, Heraclio Bonilla y Waldemar Espinoza Soriano), tres eran sociólogos (Julio Cotler, Ernesto Yepes del Castillo y Sinesio López) y uno era filósofo (José Ignacio López Soria). La formación de los historiadores provenía de dos fuentes, independientemente si estudiaron en otras universidades nacionales y extranjeras. Algunos fueron discípulos de Raúl Porras Barrenechea (Aranibar, Lumbreras, Espinoza) y otros fueron formados por los historiadores de los *Annales* franceses (Bonilla, Burga y Flores Galindo). Los sociólogos eran egresados de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos (de etnología, en el caso de Cotler, y sociología, en los casos de Yepes y López) con estudios de doctorado en Europa (Yepes en Universidad de Manchester, Cotler en la Universidad de Burdeos y López en la Universidad de París). La mayoría de los autores tenía una orientación marxista y casi todos, sobre todo los sociólogos, habían recibido una influencia decisiva de los enfoques dependentistas latinoamericanos, especialmente de la corriente encabezada por Fernando Henrique Cardoso.

El libro tiene, sin duda, evidentes limitaciones, algunas de ellas conscientemente asumidas, tales como la ausencia de citas y referencias bibliográficas y la negativa a un tratamiento extenso de los temas que trata. Pero presenta al mismo tiempo algunas virtudes que lo hacen atractivo a los lectores. En primer lugar, la argumentación breve y concisa de los artículos, que permite condensar en un solo tomo de 263 páginas toda o casi toda la historia del Perú. En segundo lugar, la presentación de ideas innovadoras y frescas, que ofrecen una visión de la historia peruana diferente a la tradicional. En tercer lugar, el enfoque predominante de actores colectivos, instituciones, procesos y estructuras en el análisis histórico, dejando de lado la privilegiada atención a los personajes y los

hechos de la historia tradicional. Este rasgo emparenta la historia con la sociología histórica clásica (Montesquieu y Tocqueville) y moderna (Barrington Moore, Theda Sckócpol y otros).

Lumbreras es uno de los principales investigadores en el campo de la arqueología. Ha publicado varios libros de su especialidad y ha formado a varias generaciones de arqueólogos en la UNMSM. Su artículo, «El Perú prehispánico», es una visión de síntesis de esa época desde que el hombre llegó a sus territorios, hace más o menos veinte mil años, hasta la llegada de los españoles. Resume sus propias investigaciones y las de varios investigadores nacionales y extranjeros sobre la etapa que presenta en siete períodos: los recolectores de alimentos, de la economía recolectora a la producción de alimentos, del *ayllu* al Estado, los Estados teocráticos, el imperio huari, los estados regionales tardíos y el imperio de los incas. Influida por la perspectiva de Gordon Childe especialmente, pero abierto a los grandes y plurales descubrimientos de la arqueología y sobre todo conocedor profundo y sistemático de los restos y huellas dejadas por los hombres y mujeres en nuestro territorio, Lumbreras ha logrado analizar las características económicas, sociales y políticas de las diversas etapas de la historia prehispánica, examinar sus desafíos, tensiones y contradicciones, estudiar sus cambios y establecer los linderos más o menos precisos de los distintos períodos que ella comprende.

Carlos Aranibar fue uno de los discípulos predilectos de Porras y uno de sus colaboradores más cercanos. Pese a que tiene mucho que enseñar gracias a su erudición, Aranibar ha sido y es, sin embargo, renuente a la enseñanza universitaria. Esa renuencia obedece probablemente a una mezcla de timidez, modestia y exigencia académica. Es una lástima que varias generaciones de estudiantes de San Marcos no hayan podido gozar de sus enseñanzas y de su erudición histórica. Carlos Aranibar y Pablo Macera son, sin duda, los dos más brillantes historiadores discípulos de Porras que, pese a su escasa obra publicada, brillan con luz propia. Los integrantes de su generación esperaban de ellos una obra orgánica mayor. Es una deuda intelectual que ellos todavía están a tiempo de saldar.

Todos los que admiramos su inteligencia les agradeceremos siempre si llegan a cancelar esa deuda. Aranibar escribe *El principio de la dominación* (1531-1580) que se despliega «entre los dos nombres famosos: Pizarro, el soldado, Toledo, el burócrata. Principio y término de la implantación, por violencia y ajustes, de una situación colonial que nacía para durar siglos». Aranibar no sólo es un erudito, un humanista, sino que posee una pluma admirable. Su estilo es ameno, directo y preciso al mismo tiempo. Su análisis se nutre de las contribuciones de la etnohistoria desarrollada por John Murra, John Rowe, Juan Ossio, Franklin Pease, entre otros. Aranibar resume con agudeza la nueva historia que está naciendo: «La historiografía clásica de la invasión española, hasta nuestros programas escolares anteriores a la Reforma Educativa, amparó siempre una suerte de sinécdoque histórica, que tomaba la parte por el todo. A la visión de los vencedores le sale al frente, en estos años, como correctivo y complemento, la búsqueda de la visión de los vencidos. La están construyendo con laboriosidad los científicos sociales jóvenes... Si el Perú ha de ser algo más que una noción geográfica prolongada en el tiempo, entonces esa voluntad de mirar nuestro pasado con ojos nuevos tiene algo del afán con que se escruta una amarillenta fotografía de familia, algo del tanteo visual que busca recuperar la propia imagen cuando la refleja, tenue, un espejo antiguo que ha deslucido el tiempo. Que son las urgencias del presente las que a eso conducen, lo intuía Goethe al recomendar que cada generación reescribiese por entero la historia universal» (pp. 61-62).

Manuel Burga, de cuya obra y virtudes me extiendo más al tratar la utopía andina, escribió el artículo «La sociedad colonial (1580-1780)». Tres años antes, Burga había publicado en IEP *De la encomienda a la hacienda capitalista. El valle de Jequetepeque del siglo XVI al XX*. (1976), obra que fue su tesis doctoral en la Universidad de París bajo la dirección de Ruggiero Romano. Su artículo recoge, en gran medida, los hallazgos de esa tesis y las principales contribuciones de otros historiadores nacionales y extranjeros sobre la época. José Ignacio López Soria se encargó del proceso de independencia con el artículo «La época del rompimiento

(1780-1824)». Doctor en filosofía, profesor y ex rector de la Universidad Nacional de Ingeniería, López Soria se ha especializado en historia de las ideas. Ha escrito más de veinte libros sobre historia, filosofía, educación y cultura. Analiza el contexto internacional que favoreció la independencia de las colonias españolas y examina el juego de intereses de los criollos y los españoles que produjo lo que John Lynch ha llamado una revolución ambigua. Los criollos querían proclamar la independencia sin abjurar de la Colonia. López Soria examina con mucha atención el complejo juego de fuerzas nacionales e internacionales que dieron lugar al proceso independentista y se cuida de presentarlo como mera consecuencia de las relaciones internacionales de fuerza de entonces. La independencia no fue ni un regalo, como sostienen las versiones más extremas del dependentismo, ni una conquista autónoma, como subraya el nacionalismo extremo. López Soria estudia, por eso mismo, las expresiones ideológicas que acompañan el proceso emancipador, las guerras separatistas y la formación del Estado postcolonial, mostrando sus posibilidades y sus límites.

Alberto Flores Galindo, el más brillante historiador de la generación del 70, tempranamente desaparecido, escribió sobre «El militarismo y la dominación británica (1825-1845)», artículo en el que recoge las principales contribuciones de su tesis doctoral (*Aristocracia y plebe*) en la Universidad de París bajo la dirección de Ruggiero Romano. En el mejor estilo de los *Annales*, el artículo comienza con una descripción vivaz del contexto, de la disgregación del territorio predominantemente rural y de su refeudalización. Analiza luego las pretensiones de los criollos (aristócratas, clases medias e intelectuales) de crear un orden burgués y liberal en un contexto social refeudalizado, lo que dio origen a la inestabilidad política y al militarismo. Las únicas instituciones que tenían un alcance nacional eran la Iglesia católica y el Ejército, asediadas permanentemente por bandoleros y montoneros. El guano, las deudas y el comercio con Gran Bretaña organizaron un eje de articulación del Perú con el mercado europeo e inició el dominio de la dominación británica.

A Heraclio Bonilla le tocó escribir sobre «Guano y crisis en el Perú del XIX», un tema al que le dedicó varios años de investigación, uno de cuyos resultados fue la tesis doctoral en la Universidad de París. Bonilla estudió antropología en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, pero ha dedicado su vida académica y de investigación a la historia, especializándose en la historia económica. Fue docente durante varios años en la Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP), profesor visitante de universidades europeas y norteamericanas e investigador del Instituto de Estudios Peruanos (IEP). El guano, gracias a la demanda inglesa, fue el producto que permitió tanto la integración tardía del Perú independiente al mercado internacional como la emergencia de una élite comercial y la integración incipiente del territorio nacional. Pero también fue la fuente de la crisis: «Guano y burguesía, ha escrito Bonilla, fueron los dos términos de una ecuación que colocaron al Estado peruano en una situación particularmente vulnerable frente a las crisis financieras internacionales. Por otra parte, la política de precios fijada por el Gobierno peruano para la venta del guano estimuló la búsqueda en Europa de abonos alternativos al fertilizante peruano, tanto naturales como sintéticos. Ambos procesos tuvieron dramático desenlace a comienzos de la década del 70...» del siglo XIX.

Ernesto Yepes del Castillo escribió el artículo «El desarrollo peruano en las primeras décadas del siglo XX», en el que contrasta el desarrollo principalmente agrario de las dos primeras décadas con el predominantemente minero de la tercera década. Desde la perspectiva de las élites dominantes, Yepes distingue tres momentos en las cuatro primeras décadas del siglo XX: el segundo civilismo, la alianza de los sectores medios con el capital imperialista (el leguismo) y el civil-militarismo (después de los 30). Yepes estudió sociología en la UNMSM y estuvo estrechamente asociado tanto en la docencia como en la investigación con el ingeniero Jorge Bravo Bresani, profesor de economía en la Facultad de Letras y Ciencias Humanas de San Marcos y en la Universidad Agraria. Su artículo resume una parte de su importante libro *Perú 1820-1920*,

un siglo de desarrollo capitalista (1971) y sus investigaciones posteriores en Londres y Manchester, en cuya Universidad obtuvo el Ph.D. en historia. Sus investigaciones posteriores se han orientado hacia la historia de los límites del Perú.

Julio Cotler cierra la nueva visión de la historia peruana con «La crisis política 1930-1968», artículo que resume, para esta etapa, las principales contribuciones de sus investigaciones que dieron origen a su libro *Clases, Estado y Nación* (1978). Cotler examina los cambios económicos, sociales y políticos que se produjeron en el Perú gracias a la depresión del capitalismo en los años 30 del siglo XX. Esos cambios se expresaron en agudos conflictos sociales y políticos, en la manifiesta incapacidad de las élites dominantes para enfrentar la situación y en la emergencia de nuevos actores políticos de clases medias y populares que fueron también incapaces para enfrentarla y resolverla. La tesis de Cotler es que la crisis política entre 1930 y 1968 es el resultado de esta doble incapacidad de las clases sociales y sus representantes políticos. Cotler analiza los intereses y el juego complejo de un conjunto denso de protagonistas en alianza y conflicto —personajes, líderes políticos, poderes fácticos nacionales (Fuerzas Armadas, gremios empresariales, periódicos) e internacionales, movimientos sociales, Estado y gobiernos— que dan origen a gobiernos de distinto signo (dictaduras y democracia precarias) y a políticas públicas (particularmente económicas) también de diferente orientación (principalmente liberales) en todo este largo período marcado por la inestabilidad permanente y por la crisis política continua.

Nueva historia general del Perú culmina con una especie de apéndice sobre la sociedad andina con sendos artículos de Waldemar Espinoza Soriano y de Sinesio López Jiménez. Waldemar Espinoza escribe «La sociedad andina colonial y republicana (siglos XVI-XIX)» y Sinesio López, «De imperio a nacionalidades oprimidas Notas sobre el problema nacional indígena». Waldemar Espinoza estudió historia en la UNMSM y tuvo como maestros destacados a Raúl Porras y a Luis E. Valcárcel, quienes influyeron decisivamente en su vocación de historiador y en sus

futuras investigaciones. De esa doble influencia nace su predilección por la etnohistoria. Su estadía en el Archivo General de Indias de Sevilla durante cuatro años consolidó su apuesta por la etnohistoria y le permitió acceder a información valiosa, que fue la materia prima de sus posteriores artículos y libros de historia. *La destrucción del Imperio de los Incas. La rivalidad señorial y política de los curacazgos andinos* (1973), uno de sus libros más importantes que ayuda a entender la conquista española, es el resultado de informaciones de dos curacas huancas que descubrió en el Archivo General de Indias. Espinoza examina la conformación de las dos repúblicas (de indios y de españoles), la organización de la encomienda y los tributos, la sobrevivencia de la comunidad andina y su recreación por Pedro de La Gazca, así como el sistema administrativo que canalizaba la explotación colonial del mundo andino. Describe y analiza con detalle las diversas formas de explotación y de servidumbre de los indígenas y el sistema social que emerge de esas formas.

El artículo de Sinesio López trata el mismo tema del trabajo de Waldemar Espinoza, pero desde la perspectiva de la sociología histórica. El interés de explicar la exclusión total del campesino indígena de los 70, especialmente el del Sur Andino, me indujo a indagar sobre las estructuras, procesos, coyunturas y factores que subyacen y canalizan el lento proceso de transformación del Imperio de los Incas en una clase campesina indígena del siglo XX. Examinando las más importantes contribuciones históricas, antropológicas, económicas, políticas y culturales sobre el mundo andino, me propuse detectar y analizar los principales hitos de ese proceso de transformación, mostrando las peculiaridades de cada uno de ellos. El rol de las contradicciones dinásticas andinas en la destrucción del Imperio Incaico, la transformación de la sociedad andina en campesinado feudal-colonial, la derrota del movimiento nacional-indígena (con Túpac Amaru) y el inicio republicano de la opresión del campesinado indígena, la identificación del problema nacional-indígena con el problema agrario-campesino constituyen los hitos más importantes de esa historia. Sinesio López estudió filosofía en el Seminario de Santo

Toribio, Sociología en la UNMSM e hizo estudios completos de doctorado en la Universidad de Paris (École Pratiques des Hautes Etudes) bajo la dirección de Alain Touraine y se graduó de doctor en San Marcos. Se ha especializado en los temas de la teoría política combinando la perspectiva filosófica con la sociológica y con la ciencia política. Es profesor en la PUCP y en la UNMSM. Fue director de *El Diario de Marka* (1981-1983) y director de la Biblioteca Nacional del Perú (2001-2006).

5. La utopía andina

Alberto Flores Galindo fue, sin duda, el historiador de los vencidos. Y lo fue tanto por ciencia como por conciencia, por interés científico y por apuesta. Sus estudios sobre los movimientos campesinos, las luchas de los mineros y de otros sectores populares expresan no sólo un vivo interés científico por comprender el papel jugado por las clases subalternas en el proceso histórico, sino también su preocupación ética por rescatar la memoria de los derrotados a los que la historia oficial les ha negado y les niega el derecho a la memoria. Incluso cuando analiza el papel de las élites sociales, la aristocracia criolla, la oligarquía, la burguesía, lo hace para entender mejor su polo opuesto: las clases populares excluidas y expoliadas.

La mirada de la historia desde abajo no le impidió a Flores Galindo escribir una historia total o con pretensiones de totalidad, como le enseñaron sus maestros en la École Pratique de Hautes Etudes, donde estudió el doctorado en historia: ubicar el fenómeno estudiado en su contexto y en su perspectiva temporal de corta, mediana y larga duración, analizarlo en su especificidad, mostrarlo en sus múltiples dimensiones y relaciones, señalar sus límites y desplegar todas sus potencialidades, prestar atención a las mentalidades. Flores Galindo aprendió esta perspectiva no sólo de la escuela histórica francesa de los *Annales*, sino también del marxismo. Sus grandes maestros, directos o indirectos, fueron Lucien Febvre, Ferninand Braudel, Alan Labrousse, Jacques Le Goffe, Leroy Ladrurie, Ruggiero

Romano, Pierre Vilar. A los que hay que añadir el historiador inglés, de orientación marxista, Eric Hobsbawm. Pierre Vilar y Ruggiero Romano fueron asesores de su tesis de doctorado.

Flores Galindo tuvo maestros, pero fue un historiador original. La originalidad lo condujo a la heterodoxia en el campo del marxismo y valoró enormemente a los heterodoxos como Benjamin, Gramsci y Mariátegui. Rechazó el determinismo ortodoxo y el marxismo oficial y apostó más bien a un historicismo creador y a los marxistas disidentes. Como Gramsci, creía que la revolución rusa era una revolución contra *El capital*, la obra mayor de Marx, en la medida en que ella condensaba la rigidez estructural y el determinismo. De Marx prefería los escritos juveniles y algunos escritos marginales de madurez sobre la posible incidencia de la comunidad rusa en el socialismo del futuro.

Estas preferencias le ayudaron a entender y valorar la obra de Mariátegui como intelectual y como revolucionario. *La agonía de Mariátegui* es una obra fundamental de Flores Galindo, que busca rescatar no sólo la originalidad del pensador peruano sino también las apuestas políticas imaginativas de Mariátegui, aunque ellas chocaran con los dogmas oficiales del marxismo. En *La agonía de Mariátegui* se percibe claramente la influencia de José Aricó, uno de los más brillantes intelectuales marxistas argentinos, quien, además, compartía con Mariátegui algunos rasgos característicos que los definían: autodidactas muy cultivados, marxistas heterodoxos, editores, publicistas, periodistas, conferencistas. Las visitas que José Aricó hizo a Lima, por invitación de Sinesio López, a la sazón coordinador de la maestría en sociología, dejaron huella en muchos de nosotros, pero sobre todo en Alberto Flores Galindo, con quien cultivó una profunda amistad.

Una de las preocupaciones intelectuales y políticas de Alberto Flores fue la relación compleja entre la nación y el socialismo. En realidad, los marxistas más destacados, comenzando por Marx mismo, se plantearon este problema y le dieron distintas y hasta contradictorias soluciones. Marx constató que la nación y el socialismo marcharon separados en

el siglo XIX: la burguesía liberal reivindicó la nación y los obreros revolucionarios, el socialismo. Solo en 1871, con la Comuna de París y con la invasión de Francia por los alemanes, los obreros unieron los dos problemas, en la medida en que ellos fueron los que realmente lucharon contra esa invasión y defendieron la nación francesa de entonces.

Buscando una respuesta a este complejo problema, Flores Galindo analizó el indigenismo y los indigenistas, centrándose en la obra antropológica y literaria de Arguedas. La versión de José María Arguedas del indigenismo presenta dos etapas. En una primera etapa, Arguedas recogió parcialmente las diversas versiones del indigenismo: la racista radical de Valcárcel, la marxista y socialista de Mariátegui y la integradora de Uriel García. Esta versión imprecisa y múltiple se encuentra desparramada en sus primeras obras literarias. En una segunda versión, presentada como una reflexión sistemática sobre el tema en el coloquio de escritores de Génova en 1965, Arguedas desarrolló sus propios puntos de vista y tomó distancia del hispanismo de los arielistas, así como del racismo de Valcárcel, valoró las grandes contribuciones de Mariátegui, pero señaló sus limitaciones provenientes de su falta de información sobre la cultura indígena, otorgó al indigenismo un sentido étnico y asumió el mestizaje cultural y su carácter integrador, que buscaba recoger los valores más importantes de ambas culturas de las que procedía, las cuales habían sufrido, sin embargo, profundas transformaciones como producto de su mutua, aunque contradictoria, coexistencia.

En mi libro *Ciudadanos reales e imaginarios* he señalado que la utopía andina de Alberto Flores Galindo constituye el intento más serio de superar las diversas versiones del indigenismo y su carácter inorgánico y de comprender la dinámica del mundo andino desde la etapa final de la dominación colonial hasta la actualidad, apelando a los cambios sociales y políticos internos de ese mundo y al enorme repertorio de su imaginario cultural que lo dotaba de unidad y de identidad. La utopía andina es el conjunto de mitos, leyendas, creencias, sueños, festividades y formas religiosas que, apelando al pasado y al retorno del imperio incaico,

orienta, da sentido e impulsa la acción colectiva del mundo andino derrotado por la Conquista y oprimido y explotado por la Colonia y la República. Gracias a la utopía andina, el fragmentado mundo indígena actual puede recomponer su identidad y constituirse como sujeto de acción colectiva. Los diversos componentes de la utopía andina van cambiando con la historia. Unos mitos se extinguen, otros mantienen su vigencia. Se pueden debilitar algunas creencias y leyendas en la memoria colectiva, pero ciertas formas religiosas mantienen encendida la llama de la fe. El mundo andino tampoco permanece inmóvil. La dominación y el conflicto lo han transformado a lo largo de la historia colonial y republicana. Lo que caracteriza actualmente al mundo andino es la fragmentación. Apelando a los elementos de la utopía andina, ese mundo fragmentado puede constituirse como sujeto colectivo con una determinada identidad cultural: «La utopía andina son los proyectos (en plural) que pretendían enfrentar esta realidad. Intentos de navegar contra la corriente para doblegar tanto la dependencia como la fragmentación. Buscar una alternativa entre la memoria y lo imaginario: la vuelta de la sociedad incaica y el regreso del Inca. Encontrar en la reedificación del pasado la solución a los problemas de identidad» (Flores Galindo, 1986: 14).

Flores Galindo sostenía que la utopía andina desborda los Andes para instalarse en la cultura popular del Perú. Una expresión de ese desborde sería la valoración positiva que los escolares de la educación secundaria provenientes de las diversas clases sociales tienen del imperio incaico. Esta valoración positiva del imperio incaico y de la justicia y la armonía que, según los escolares encuestados, lo caracterizaban es, sin embargo, como el mismo Flores-Galindo lo reconoce, una forma de negar el presente más que un deseo de volver al pasado.

6. Los informales

En 1986 se publicó el libro de mayor éxito editorial en el Perú: *El otro sendero*, de Hernando de Soto. En noviembre de ese año se editaron 6000 ejemplares, que se agotaron en pocos días. En el mismo mes de noviembre se reeditaron otros 5000 ejemplares, que desaparecieron prontamente del mercado, lo que obligó a los editores a publicar una tercera edición en diciembre del mismo año de 10.000 ejemplares. El éxito editorial del Perú se repitió en Colombia, donde se realizaron dos ediciones, una de 8000 ejemplares en febrero de 1987 y otra en marzo del mismo año de 7500 ejemplares. En marzo de 1987 se publicó en el Perú una sexta edición de 20.000 ejemplares. Además de las múltiples ediciones en el Perú y en otros países de América Latina, *El otro sendero* ha sido traducido a varios idiomas.

¿A qué se debe el éxito editorial de *El otro sendero*? De Soto es, sin duda, un excelente marketero de sí mismo y de su obra. Avisos de página entera en los principales diarios anunciando la obra y su importancia; comentarios de personajes destacados de la cultura y la política peruana, latinoamericana y mundial; convenios con diversos gobiernos de América Latina y de otros continentes para impulsar las políticas conducentes al desarrollo, todo este paquete de medidas publicitarias han contribuido decisivamente al éxito editorial de *El otro sendero*. No se puede dejar de lado, sin embargo, el contenido mismo del libro y su mensaje optimista sobre el papel importante de los informales en el proceso de desarrollo.

Más que un libro científico, *El otro sendero* es un manifiesto liberal. Historiadores, economistas y sociólogos han discutido la validez de sus principales tesis y han cuestionado su argumentación teórica y metodológica, pero el libro sigue en pie y continúa editándose con éxito. También ha sido pirateado, lo que evidencia su éxito editorial. Llama la atención que, siendo un manifiesto liberal, el libro sea dedicado, sin embargo, a sus amigos izquierdistas.

Hernando de Soto nació en Arequipa. Hizo su postgrado en el Instituto Universitario de Altos Estudios Internacionales de Ginebra. Ha sido economista en el Acuerdo General sobre Aranceles Aduaneros y Comercio (GATT), presidente del Comité Ejecutivo de la Organización de Países Exportadores de Cobre (CIPEC), director del Banco Central de Reserva del Perú y presidente del Instituto Libertad y Democracia (ILD), director de empresas peruanas y miembro del Comité de Planificación del Desarrollo del PNUD.

El otro sendero analiza a los pobres de las ciudades como informales, como producto de los altos costos de la formalidad. La pobreza no es producto de factores económico-sociales, sino de los altos costos de la ley: «Como fruto de todo ello ha quedado en evidencia que vivimos en una sociedad costosa, en donde tanto los formales como los informales desperdician un gran número de recursos. Así hemos visto cómo se producen las invasiones, aumenta la congestión vehicular, se multiplican los accidentes de tránsito, existe una permanente inestabilidad jurídica que distrae de la producción una enorme cantidad de recursos, esfuerzo e ingenio para dedicarlos más bien a una acción política que permita evitar las sanciones legales y obtener el reconocimiento de los derechos extralegales adquiridos.

Por lo general, se ha querido ver las causas de tales problemas en múltiples factores, como las migraciones, la distribución del ingreso, el desempleo y aun el clima. Sin embargo, a medida que el IDL profundizaba sus investigaciones, fue quedando en evidencia que ninguno era suficiente para explicar satisfactoriamente la magnitud y complejidad de los problemas. Las migraciones pueden explicar el incremento de gente que vive en la capital. La distribución del ingreso puede explicar por qué ocurren tales migraciones. A su turno, el desempleo puede explicar por qué hay oferta de mano de obra disponible. Y, por su lado, el clima sólo puede justificar por qué cierto tipo de desarrollo urbano es posible en un contexto geográfico determinado. Empero, ninguno de estos factores puede explicar por qué la gente opta por invadir terrenos para edificar

sus causas, ocupar calles para comerciar o apropiarse de rutas para prestar el servicio de transporte. En suma, ninguno puede explicar por qué algunos prefieren la formalidad y otros la informalidad ni determinar las consecuencias que resultan de semejante proceso.

Fue así que decidimos al respecto con los informales mismos y descubrimos que sus quejas estaban referidas fundamentalmente a la ley y que sus esfuerzos estaban dirigidos a obtener el reconocimiento del sistema legal. Por eso procedimos a examinar el marco legal con el fin de determinar su influencia sobre las decisiones individuales de escoger la informalidad o la formalidad y sobre los rendimientos resultantes de tales elecciones. De esta manera, el ILD decidió llevar a cabo una serie de trabajos de campo y análisis para identificar y cuantificar su influencia»³.

Desde el punto de vista de una actividad económica, existen fundamentalmente dos momentos en los que las personas evalúan su relación con la formalidad: el del acceso a la actividad y el de la permanencia dentro de ella.

Para denominar esos dos momentos, el ILD acuñó dos conceptos correspondientes: «Los costos de acceso» y «los costos de permanencia», con el propósito de examinar el conjunto de requerimientos que deben satisfacer los ciudadanos para obtener el derecho de realizar legalmente determinada actividad económica y posteriormente el conjunto de requerimientos para conservar esa legalidad. En ambos casos, la idea fundamental consistió en averiguar si esos costos influyen en las elecciones de los individuos y, en caso de no poder ser asumidos, se estimulan la opción por la informalidad⁴.

De las actividades económicas que el ILD ha examinado, ninguna se puede ejercer legalmente si de antemano no se cumple un conjunto de requisitos de diversa naturaleza. Para determinar cuáles eran y qué

³ Hernando de Soto en colaboración con E. Ghersi y M. Hibellini, *El otro sendero*, ILD. Lima, 1987, sexta edición.

⁴ *Ibidem*.

costos implicaban, el ILD investigó cuatro áreas específicas con grandes problemas de informalidad: la industria, la vivienda, el comercio y el transporte.

«A medida que se comprobaba la existencia de los costos de la formalidad, dice de Soto, comprendíamos no solamente por qué los informales operaban al margen de la ley sino también la verdadera trascendencia de la normatividad extralegal. Si querían establecer un nuevo orden normativo, era porque algo perdían por estar al margen y aun en contra de la ley. Esto nos puso en la necesidad de examinar qué era lo que, en efecto, estaba perdiéndose: Así, fuimos descubriendo que la informalidad no era el mejor de los mundos, que había enormes costos involucrados, que la gente intentaba compensarlos a través de fórmulas originales pero notablemente insuficientes, que la evasión de la leyes no es una situación de beneficio neto, y que el aparente caos, el derroche de recursos, las invasiones, el coraje de todos los días, no eran otra cosa que el desesperado y emprendedor intento de los informales por construir un sistema alternativo a aquel que les había negado su amparo y protección»⁵.

7. La construcción de ciudadanía desde abajo

Carlos Iván Degregori ha señalado que «entre las décadas de 1920 y 1960, y sobre todo a partir de mediados de siglo, entre la mayoría del campesinado el mito del Inkarrí había empezado a ser reemplazado por el mito del progreso» y que uno de los caminos que habían descubierto para avanzar hacia él era «el mito de la escuela, recogido y relatado en diversas ocasiones por Rodrigo Montoya: la ausencia de la escuela, el no saber leer y escribir, aparecen en él como sinónimos de oscuridad, noche (*tuta*); con la escuela y la alfabetización se hace la luz, llega el día (*punchau*)» (Degregori, 1986: 50-51). Además de la escuela, los campesinos se lanzan a la conquista del futuro y del progreso a través del

⁵ Hernando de Soto, *Ibidem*.

comercio, de algunos bolsones de trabajo asalariado y de la migración a las ciudades. Esos diversos caminos a la modernidad los han conducido a la conformación de una nueva identidad en la que generalmente han sacrificado «la lengua y las vestimentas tradicionales, los dos principales signos exteriores por los cuales los indios resultaban fácilmente reconocibles y además despreciados en tanto la discriminación es más cultural que estrictamente racial», pero han mantenido y preservado la tradición de ayuda mutua y trabajo colectivo, algunas manifestaciones culturales como la música, el canto, la danza, la fiestas patronales de los pueblos de origen, un cierto regionalismo, e incluso han potenciado la plasticidad de la familia extensa, los mecanismos de reciprocidad y el pragmatismo y la versatilidad en el aprovechamiento de un máximo de pisos ecológicos (Degregori, 1986: 52-53).

Pero son las migraciones a las ciudades el factor más importante que ha transformado tanto a las ciudades como a los migrantes mismos. Las ciudades han sido transformadas en grandes laboratorios de democratización y de peruanidad en la medida en que en ellas se encuentran pobladores que nunca antes habían tenido comunicación alguna —ni siquiera a través del mercado— ni habían tenido el sentimiento de una comunidad más amplia. Gracias a la acción de las ciudades, los migrantes cambian de identidad: ellos dejan de ser indios o campesinos indígenas para devenir no criollos urbanos, sino cholos. El resultado final no es una comunidad homogénea y uniforme, sino «la unidad de lo diverso».

Los movimientos campesinos, el movimiento obrero, sobre todo el clasismo, los movimientos de pobladores han jugado un papel central en el proceso de formación ciudadana a través de una estrategia que Bryan Turner, analizando otros casos, ha llamado una estrategia de construcción de la ciudadanía desde abajo (Turner, 1992).

El movimiento campesino reivindicó la propiedad de la tierra, no como un derecho civil, sino como un derecho social: su demanda era «la tierra para quien la trabaja». La propiedad de la tierra era reivindicada, no para tener la libertad de comprar y venderla, sino para trabajarla.

El derecho de propiedad estaba acotado y condicionado. La reforma agraria recogió esa demanda campesina que se concretó en las cooperativas, las SAIS, las comunidades campesinas. El neoliberalismo actual recorre el camino contrario: la transformación actual de las cooperativas en sociedades anónimas o en sociedad de interés limitado es la transformación de un derecho social en un derecho civil.

Desde las conquista de las ocho horas en 1919 hasta la estabilidad laboral, el movimiento obrero ha jugado un papel central en la ampliación de la ciudadanía en el Perú. Ha sido sobre todo el clasismo, como movimiento igualitarista, el que conquistó importantes derechos sociales bajo la bandera ética de respeto a la dignidad del trabajador y contribuyó decisivamente a democratizar y modernizar las relaciones laborales en las fábricas (Balbi, 1989), desbordándolas para influir en los demás movimientos sociales y en la cultura política misma.

Los movimientos de pobladores han sido igualmente una palanca central en la democratización de las segregacionistas ciudades criollas y en la extensión de la ciudadanía a las clases populares (Degregori, Blondet y Lynch, 1986). El proceso es complejo. En una primera etapa, la conquista de la ciudadanía pasa por una etapa de cooptación de los pobladores por parte de las élites políticas tradicionales (Collier, 1971) y, en una segunda etapa, se transforma en un movimiento de conquista de algunos derechos sociales que tienen que ver con la vivienda y sus servicios, así como con la salud y la educación.

Del conjunto de movimientos sociales, han sido los informales los que no han logrado conquistar los derechos demandados, pese al reconocimiento y al elogio que han hecho de ellos algunos políticos e intelectuales y pese al alto grado de autonomía que ellos han desarrollado, debido a su situación social peculiar (De Soto, 1986; Franco, 1991, 1993; Golte, 1987). En realidad, el mundo de la informalidad es heterogéneo y complejo. En ese mundo es posible distinguir claramente dos sectores: un primer sector informal exitoso, que ha devenido pequeño empresario y ha logrado un alto nivel de integración económica, social y política,

y otro sector, que vive en distintos niveles de pobreza y que experimenta diversos grados de marginación y de exclusión social. El relativo fracaso de este sector en el proceso de integración tiene que ver quizá con el tipo de derechos demandados y con el aislamiento y fragmentación actual de los movimientos de protesta social. Teniendo en cuenta el hecho de que es difícil brindar a la mayoría de los informales un trabajo estable bien remunerado, el Estado puede reconocerles el derecho a la libertad de trabajo, pero es difícil que reconozca el ejercicio de ese derecho en el espacio público, sobre todo en un período en que las clases medias ya no respaldan más esas demandas. Esa falta de reconocimiento de derechos ha dado lugar quizás a lo que Pásara ha llamado el achoramiento o Rospigliosi ha denominado la cultura *combi*, rasgos culturales que son, no exclusivos, pro sí predominantes en la informalidad marginal y que implican un rechazo no sólo de los buenos modales sino también una violación de los derechos de los otros.

Una peculiaridad de la ciudadanía desde abajo es que el contenido básico de sus demandas está conformado por un conjunto de derechos sociales (tierra, vivienda, trabajo y mejores condiciones de trabajo, salud, educación, etc.), desde los cuales demandan los derechos civiles y políticos, en la medida en que éstos contribuyen a la conquista de aquellos. Como ya ha sido señalado, los trabajadores de las mimas y de las plantaciones azucareras demandaban alzas de salarios, mejores condiciones de trabajo y respeto a la jornada de las ocho horas —que son derechos sociales—, al mismo tiempo que exigían el reconocimiento de su sindicato y libertad de huelga, que son derechos civiles. A diferencia de los países desarrollados, aquí los derechos sociales no constituyen la culminación de la formación ciudadana, sino su comienzo, y no son el resultado de un desarrollo económico sostenido y de la presión de un poderoso movimiento obrero organizado, sino más bien de la pobreza extrema, de la necesidad de sobrevivencia y de la discriminación.

Uno de los procesos sociales poco subrayados que vive el país desde hace cuatro décadas es la emergencia de nuevas energías sociales

desbordantes que antes se encontraban, de alguna manera, contenidas y reprimidas. Las expresiones más visibles de esa emergencia son los actores sociales y la liberación creciente de la subjetividad, tanto en términos individuales como colectivos (Rodríguez Rabanal, Portocarrero y Cánepa, María A.1994). En un primer momento —las décadas de los 50 a los 70— esos actores sociales se desarrollaron en gran medida dentro de determinados patrones económicos —la formalidad—, sociales —las clases—, políticos —los partidos— y culturales: lo andino, lo criollo-mestizo. Posteriormente —en la décadas del 80 y del 90— desbordaron esos patrones de encuadramiento, que entraron en una crisis profunda, para emerger como informales con pretensiones hegemónicas.

Gonzalo Portocarrero ha subrayado la gran autonomía que muestran estos nuevos actores, especialmente el grupo cholo, que es el más abierto al cambio, el más movilizado y el más modernizante y que ha dado origen al capitalismo informal, a una pléyade de líderes populares y a Sendero Luminoso (Rabanal, Portocarrero y Cánepa, 1994). La autonomía de este grupo se expresaría en la política —sus organizaciones, sus decisiones y apuestas pragmáticas y utilitarias, su democracia local—, en la economía —la informalidad—, y en la cultura: la identidad chola.

Otro rasgo importante de los nuevos actores, especialmente del grupo cholo, es el desarrollo de la individualidad y la búsqueda del progreso individual, sin que, por eso, ellos pierdan el sentido de la fiesta ni la valoración de la familia y el parentesco.

En resumen, tres han sido las vertientes que han contribuido a la construcción ciudadana desde abajo en la década del 50 en adelante:

1. En las décadas del 50 y del 60 se desarrolló una vasta movilización campesina y popular que, a través de amplias e intensas luchas campesinas, masivas migraciones internas del campo a las ciudades y de invasiones urbanas, canalizó una revolución de las identidades en el Perú y transformó al indio en campesino, a éste en migrante y luego en ciudadano (Degregori, Lynch, Blondet, 1986; Franco, 1991; López, 1986\1990).

2. En la década del 70 se desarrolló un pujante movimiento clasista y popular que fue también una palanca impulsora de democratización y de conquista de los derechos ciudadanos (Balbi, 1989; Alarcón, Franco y Montoya, 1992).

3. En la década del 80 se hicieron presentes en el escenario social y político los informales que, colocados en el mercado, desplegaron iniciativas autónomas y propuestas individualistas.

A diferencia de esta última vertiente, la reivindicación ciudadana de las dos primeras fue más social que política y civil: ella estuvo más asociada a la reivindicación de derechos sociales que a la exigencia de libertades civiles y de participación política. En todo caso, éstas fueron reivindicadas a medida que la reivindicación de los derechos sociales lo exigía. El gobierno de Velasco, primero, y la Constitución de 1979, luego, recogieron parcialmente el contenido de las reivindicaciones ciudadanas de esta etapa.

Una de las virtudes de la construcción ciudadana desde abajo es que ella no sólo permite conquistar con mayor energía los derechos ciudadanos, sino que también ayuda a romper los nudos subjetivos que atan la conciencia de millares de campesinos indígenas secularmente oprimidos y despreciados. No basta que sean objetivamente ciudadanos, es necesario también que se sientan y actúen como tales para que sean realmente ciudadanos. Mientras menos complejos de inferioridad existan en la cultura popular de los migrantes, ellos serán más libres y mejores ciudadanos (Portocarrero, 1993).

8. El desborde popular

La idea de desborde constituye una lectura de la historia peruana desde los de abajo, desde los que nunca han tenido una historia porque ésta es, generalmente, la historia de los vencedores y no la historia de los vencidos. Éste el mérito de la obra de Matos y de las obras de otros autores que escribieron sus propias visiones del Perú en la década del 80 del siglo

pasado. Pero la idea del desborde está estrechamente ligada a otras dos ideas centrales. Por un lado, a la idea de movimientismo, que pasa por encima de todo el complejo institucional del país —los movimientos sociales, la sociedad civil, los partidos políticos y el Estado— para instaurar no sabemos qué. Por otro lado, al paradigma de la revolución, que implica, a su vez, tres ideas básicas: la relación intensa amigo-enemigo, la confrontación violenta y la imposición del actor victorioso en todos los campos de la vida social. Este artículo discute las ideas de movimientismo y de revolución y propone dos miradas alternativas: un juego complejo entre actores no institucionalizados con actores institucionalizados y la idea de incursiones democratizadoras, esto es, un cambio democrático institucionalizado⁶.

El argumento del libro de Matos Mar es el siguiente: existen dos Perúes que discurren paralelamente dándose de topetazos, pero sin converger en un curso histórico común: el Perú oficial y el Perú marginal. El primero impone reglas de juego excluyentes para bloquear la incorporación de las clases populares a los diversos campos de la vida social oficial. El segundo pugna por incorporarse al mundo oficial cambiando las reglas de juego o ensanchándolas, objetivo que no siempre consigue. Cuando esto sucede y los movimientos populares son masivos, ellos desbordan a las instituciones oficiales y emergen la inestabilidad en unos casos, en otros la convulsión social o, finalmente, la anomia social. Matos reconoce, sin embargo, que a partir de los años 50 del siglo pasado, debido a las grandes transformaciones sufridas por el Perú (industrialización, urbanización, reforma agraria, migraciones, etc.), se multiplicaron los contactos entre los dos mundos, el oficial y el marginal, cambiando el rostro del Perú y dando origen a una serie de productos sociales nuevos: la informalidad económica, la barriada, la identidad chola, la cultura chicha. Carlos Franco ha señalado que, pese

⁶ Estas perspectivas de análisis han sido desarrolladas en diversos trabajos del autor de este artículo y sobre todo en el libro *Ciudadanos reales e imaginarios*, 1997, Lima.

a haber obtenido algunos logros en sus desbordes, fueron incapaces de crear su propia representación política y terminaron apostando a líderes políticos ajenos. Matos afirma que «los dos Perús se interpenetran en Lima, exhibiendo en primer plano y a escala magnificada los encuentros, antagonismos e interpenetraciones que se producen a escala nacional» (p. 104). Esta multiplicación de contactos no ha producido, sin embargo, la integración nacional, sino que ha potenciado más bien el desborde, generando términos de intercambio desfavorables para el Perú oficial, que ha terminado tolerando, sin aceptarlas, reglas propias del mundo informal.

Matos busca darle al tema del desborde una perspectiva histórica de larga duración y sugiere buscar las raíces del mismo en la Conquista y en la Colonia, en las que se forman los dos Perús, el Perú de los españoles y criollos y el Perú de los indios. En esto coincide con *Buscando un Inca*, de Alberto Flores Galindo. Lo que llama la atención es que, en esta perspectiva de larga duración, Matos sitúe el primer desborde en la década del 60 con los masivos movimientos campesinos que impulsaron la reforma agraria y puso en cuestión el poder del gamonalismo en la sierra del Perú. ¿Y la revolución de Túpac Amaru en 1780 no constituyó el primer y gran desborde del Perú de indios? Matos pasa de largo por este dato fundamental que muestra que el desborde andino fue desbordado y se transformó en revolución anticolonial.

La tesis del desborde de Matos tiene un fuerte ingrediente cultural. Su matriz es el Perú de indios, que ha ido cambiando en términos sociales y culturales, pero que mantiene básicamente su identidad andina. Lo que llama la atención, en este caso, es la poca o nula atención a lo que Aníbal Quijano llamó la emergencia del grupo cholo en la sociedad peruana en la década de los 50 y los 60 del siglo pasado. Esta perspectiva culturalista de Matos tiene fuertes repercusiones en algunos análisis de los desbordes actuales. El caso de Ilave, por ejemplo, ha sido visto por algunos analistas y políticos como el desborde del Estado y sus instituciones por parte de un movimiento aimara en emergencia. La verdad es que, en el caso

de llave, el ingrediente cultural es un elemento subordinado porque el ingrediente principal es social y político: desborde social, independientemente de la cultura de los grupos movilizados, de las instituciones estatales, partidarias y de la sociedad en una región donde todas ellas no funcionan o funcionan mal.

El enfoque del desborde popular tiene ilustres antecesores en el campo de las ciencias sociales. Analizando el Antiguo Régimen de Francia, Alexis de Tocqueville sostiene que cuando una sociedad produce más movimientos sociales que instituciones genera inestabilidad y caos. Tocqueville no tenía una visión romántica de la sociedad, que es supuestamente buena, pero que la política la corrompe. Todo lo contrario. La única posibilidad de permanencia, de desarrollo, de organizar un orden social y político, de una convivencia social viable es la capacidad que ella, a través de sus grupos, tenga de diseñar y establecer reglas de juego, esto es, instituciones que regulen sus conflictos, potencien el desarrollo de sus capacidades y asignen recursos con equidad.

El libro de Matos Mar señala el desborde de las instituciones en diversas dimensiones de la vida social y examina los resultados en cada una de esas dimensiones, pero se inhibe de precisar los mecanismos precisos a través de los cuales opera. Esta ausencia es más notoria en el campo político, que es fundamental para analizar si efectivamente existe desborde o se trata más bien de procesos de inclusión difícil en la comunidad política. Desde este punto de vista, el desborde se identifica con el movimientismo, que enfatiza el cambio dejando de lado las instituciones y que tiene por objetivo pasar por encima de las instituciones establecidas sin proponer las instituciones de reemplazo.

En el caso peruano, como lo han señalado David Collier y Ruth Berins en *Shaping Political Arena*, los partidos han sido el canal de integración de las clases populares, especialmente los sindicatos, a diferencia de otros países de América Latina, en los que el Estado ha desempeñado el papel integrador. Los partidos han sido también centros de referencia política de los electores entre 1950 y 1989. Tomando como base el año

1963, el electorado se incrementó en 113 en 1978, en 162 en 1980 y en 401 en 1990. En términos porcentuales, el electorado pasó del 2,5% de la población total en 1919 al 25% en 1978 y al 35% en 1990. Hasta 1979, alrededor del 70% del electorado giraba en torno a los partidos y sólo el 30% era independiente. Con el colapso de los partidos, en la década del 90, el porcentaje de los independientes se vio disparado en las elecciones de 1995 a alrededor del 90% del electorado.

9. La otra modernidad

Carlos Franco ha visto a la migración como el origen de la «otra modernidad», uno de cuyos componentes fundamentales es la identidad chola. Franco sugiere ver y analizar la migración no sólo como un producto de factores objetivos de expulsión o de atracción, sino también como proceso subjetivo complejo que libera la subjetividad y que culmina en una decisión. Desde esta perspectiva, el acto de migrar es una acción moderna, en la medida en que los migrantes optan «por sí mismos, por el futuro, por lo desconocido, por el riesgo, por el cambio, por el progreso, en definitiva, por partir... Y al hacerlo, sin ser conscientes de ello, cerraron una época del Perú para abrir otra» (Franco, 1991: 86-87). Los actos de migrar, sin embargo, no se toman en abstracto sino en contextos sociales más o menos precisos. Está demostrado que los actos de migrar —tanto para emigrar como para inmigrar— están estrechamente vinculados al grado de modernización de los contextos donde los migrantes toman la decisión de emigrar o de inmigrar. En efecto, existe una relación directa entre las tasas de emigración y de inmigración y el grado de modernización de las provincias: con la excepción de Lima para la inmigración, en general salen y entran más gentes de las provincias más modernas. Esta relación directa significa que, en este caso, la modernidad está estrechamente vinculada con la modernización. Franco interpreta la migración como fundadora de la otra modernidad en el Perú —una modernidad popular— a partir de los siguientes criterios:

«a) en su carácter de ruptura de la sociedad rural; b) en la liberación que produjo de millones de peruanos del determinismo de la tradición; c) en su construcción de un nuevo sentido del espacio y del tiempo; d) en el cambio de las orientaciones de valor, patrones conductuales y estilos culturales de sus protagonistas; e) en su capacidad para producir o, mejor dicho, coproducir los procesos de urbanización, la economía informal, la cultura chola y la organización popular del Perú actual» (Franco, 1991: 91). Los migrantes produjeron o coprodujeron estos últimos procesos por intermedio de la modernización y a través de la transformación de ellos mismos como sujetos. En virtud de esa transformación, ellos, los migrantes, devinieron pobladores urbanos, productores informales, cholos emergentes, organizadores populares y ciudadanos. En efecto, los millares de migrantes han fundado ciudades, han transformado las existentes y han auto construido más viviendas que el Estado y las urbanizadoras privadas; han formado miles de empresas informales que los han autoempleado al costo de la auto explotación; han forjado miles de organizaciones vecinales, gremiales, empresariales, de sobrevivencia, etc., que dinamizaron la sociedad civil y la vida política del país; y finalmente se han auto convertido de indios en cholos, modificando el mapa cultural del país. Franco constata asimismo una gran «ausencia»: la estructura de un discurso propio y de una representación política propia. Ello se explica, según el mismo Franco, por el establecimiento eficaz y oportuno de alianzas pragmáticas con otros discursos y otras representaciones. El problema aparece cuando éstas, por efectos de la crisis, ya no funcionan. Esa ausencia y esa ineficacia pueden dar pie a la anomia y a conductas políticas contrapuestas.

En el proceso de producción de estas grandes creaciones culturales, los migrantes han apelado a una estrategia cultural estrechamente vinculada a sus experiencias anteriores y actuales: la organización de una red de apoyo a los migrantes que los apresta para su adaptación y confrontación con el mundo criollo y urbano; la articulación de esa red «de llegada» con las localidades «de partida»; la unificación de la relación de

parentesco con la relación productiva en la unidad económica familiar, combinado la afectividad con la racionalidad instrumental; el cultivo de la ética del trabajo, el ahorro, la planificación del futuro y de una filosofía elemental del progreso; el establecimiento de una racionalidad económica que les permita reproducir su familia, su empresa y obtener una cierta rentabilidad; una combinación adecuada de los intereses familiares y colectivos, individuales y asociativos y, finalmente, un estilo político pragmático, adaptativo y contestario, clientelístico y conflictivo, según las circunstancias y los objetivos buscados.

Lo que los diversos analistas del fenómeno de la cholificación discuten es el tipo de relación que ésta establece con la comunidad política realmente existente. Para algunos investigadores, los migrantes no constituyen una identidad propia, sino que se someten a un proceso de acriollamiento y se integran conflictivamente en la vida urbana sin que sus integrantes lleguen a establecer algún tipo de conocimiento y de comunicación: «Los criollos de El Terminal (La Parada) tienen una visión vaga de los limeños, como si todos fueran de clase alta, mientras que la mayoría de los miembros de la clase alta amontonan a los serranos, acriollados, criollos y limeños pobres en la categoría de «cholos». La mutua ignorancia y la falta de contacto entre los dos grupos conducen a la ficción de las diferencias raciales; así las barreras sociales contra la movilidad se refuerzan» (Patch, 1973: 77). Los investigadores sociales más jóvenes lo ven como un fenómeno de exclusión, de discriminación y de desprecio (Cosamalón, 1993: 279-284), o como una identidad negada que conduce generalmente al ahoramiento, especialmente en los sectores juveniles (Acha, 1993: 313-327); los investigadores más experimentados parecen ser también los más optimistas, pues unos los ven como conquista de un espacio en la comunidad política y en la ciudad (Degregori y otros, 1986; Golte y Adams, 1987), otros como ensanchamiento de los márgenes de la sociedad y de las instituciones modernas (Franco, 1990: 96); un penetrante analista los ha imaginado como un laberinto en el que «todos los caminos están entrecruzados y simultáneamente bloqueados,

casi» (Nugent, 1992: 18); y no han faltado quienes, moviéndose entre el temor conservador y el tremendismo revolucionario, lo han visto como desborde popular debido, por un lado, a «una retracción acelerada de la presencia de las instituciones de gobierno en las barriadas y barrios populares» y, por otro, a las multitudes movilizadas que tratan «de sobrevivir y alcanzar seguridad por vías de la propia iniciativa individual y colectiva, sin tomar en cuenta los límites impuestos por las leyes y las normas oficiales» (Matos, 1984: 90-91). Según Carlos Franco, el ensanchamiento de los márgenes de la modernización institucionalizada funcionó mientras el sistema económico, social y político permitió esos ensanchamientos debido a tasas relativamente altas de crecimiento económico cuyo fuerte dinamismo derivaba por goteo algunos beneficios a los de abajo. El problema surge cuando las tasas de crecimiento después del 80 se aproximan a cero. Como en el caso del vacío político, esta situación de crisis abre las puertas a la anomia, a comportamientos políticos contradictorios y a nuevas búsquedas de adaptación.

Desde una perspectiva cultural, el Perú ha pasado desde la polarización colonial entre lo criollo y lo indio hacia una dinámica más bien centrípeta del acriollamiento, por un lado, y de la cholificación, por otro. Pese al racismo soterrado que aún existe, esta despolarización cultural que controla las fuerzas centrífugas hace posible que el Perú tienda puentes crecientes entre los acriollados y los cholos, con la finalidad de conformar una comunidad diversa, pero unida.

ÉTICA DE LA ESTÉTICA ARQUITECTÓNICA

Frederick Cooper¹

*Para Gustavo Gutiérrez, amigo queridísimo y referente ejemplar
en el difícil derrotero de buscar la coherencia moral
en la actividad profesional y social de nuestras vidas.*

El desaforado hedonismo que caracteriza a un amplio segmento de los arquitectos contemporáneos —particularmente ostensible en la obra de algunos de sus protagonistas más notorios— induce a reflexionar sobre aspectos de ese milenarismo oficio que parecen haberse extraviado en el proceso de adecuarlo a los cambios provocados a partir del siglo XVIII; primero, intelectualmente por la Ilustración; luego; política y socialmente por la Revolución Francesa; económicamente, por la Revolución Industrial y, finalmente, artísticamente por el romanticismo. Desafiada profesionalmente por el advenimiento de la transición de la producción artesanal a la industrial (un proceso que trasladó a la burguesía y el

¹ Arquitecto por la UNI y magíster en humanidades por la PUCP. Ha sido profesor principal de la UNI; fundador de la facultad de arquitectura de la PUCP; presidente del Instituto de Arte Contemporáneo; fundador y director de la revista ARKINKA y socio fundador del estudio de arquitectura CCGMS. En 1983 recibió el Hexágono de Oro del Colegio de Arquitectos del Perú. Es colaborador frecuente en diarios y revistas peruanos y extranjeros y profesor visitante en universidades peruanas y extranjeras. Actualmente es decano de la facultad de arquitectura de la PUCP.

proletariado el protagonismo cultural anteriormente detentado por la aristocracia y la Iglesia), la arquitectura ha ido deslizándose hacia una concepción cínica de su responsabilidad intelectual, un comportamiento al que contribuyó la influencia, en torno a la mitad del siglo XX, de la sociología moderna en su pedagogía, así como la prosperidad global de las naciones mayormente industrializadas al cabo de la Segunda Guerra Mundial.

De allí que, en la actualidad, la producción cada vez más extendida de arquitecturas lúdicas o frívolas, de edificios o sectores urbanos sintonizados formalmente sobre todo con la avidez de una burguesía voraz y consumista (que busca saciar sus apetitos existenciales volcándose a la transitoriedad de la satisfacción fugaz o a los dictados de ese instrumento contemporáneo del sometimiento psicológico, la publicidad) obre en desmedro de los valores de la estabilidad, la permanencia, la reflexión y aquel sentido del tiempo, perdurable e intelectualmente lúcido y gratificante, que la humanidad había ido cultivando y perfeccionando a través la historia. Esta evidente mutación es apreciable notoriamente en la arquitectura, una actividad que encarnó, desde su más remoto origen, tanto un fundamental sentido de pertenencia respecto a su marco físico y su entorno social como la necesidad de darle a su afán de trascendencia una dimensión inteligible y simbólica.

Desde la prehistoria, la arquitectura supuso la transformación de una necesidad elemental —la de la edificación— en una actividad cargada de un sentido perdurable, una instancia que, a través de la identificación del hombre con el artificio mediante el cual fue instrumentando su inserción en su marco ambiental y social, fue adquiriendo aquella dimensión emocional e intelectual que dio lugar a lo que entendemos por arquitectura. De allí que sus obras resulten especialmente útiles para la cabal comprensión de la densidad cultural de cualquier sociedad o época y su ejercicio conlleve una importante responsabilidad moral.

La necesidad de construir proviene de una reacción instintiva del ser humano ante el desafío de tener que hacer frente a las adversas

condiciones naturales que supone su inserción en la realidad física. Primitivamente, este desafío provenía de dos circunstancias esenciales: de un lado, de las diversas maneras que adoptaba su dependencia respecto de las dimensiones múltiples que adquiriría la seguridad que debía lograr para atender a sus necesidades básicas: la alimentación, el cobijo, la protección, la defensa. De otra, y desde que su evolución hacia formas más eficaces de supervivencia le exigieron construir sus refugios (y no seguir obteniéndolos en base a aprovechar cobijos naturales), la necesidad de tener que idear maneras de contrarrestar la gravedad para albergarse, o el desafío que presupone sostener un techo o construir formas de sustentarlo para procurarse espacios habitables y seguros, lo indujeron a identificar los recursos naturales más aparentes para la edificación —árboles, follaje o piedras— mediante la observación y transformarlos en recursos para la edificación. Este rasgo primitivo de la arquitectura —indudablemente uno de sus fundamentales y más críticos— supuso una domesticación de la naturaleza para transformar sus materiales aparentes en estructuras capaces de lidiar eficazmente con la gravedad. Edificar exigió, pues, originalmente, saber aprovechar los primeros destellos de inteligencia que generó el despertar de la conciencia creativa en la condición humana, para intervenir en el medio ambiente, de modo de poder insertarse en él productivamente, esto es, haciendo un uso eficiente de las posibilidades de extractarle los medios para generar estructuras que lo aislaran de ella.

Desde sus inicios, esta tarea demandó enormes esfuerzos físicos, lo que condujo a procurar dispensarlos cautelosamente. Ello, explicablemente, generó un instinto básico respecto a la economía de la producción de los bienes esenciales necesarios para su supervivencia (en el caso de la construcción, su transformación en estructuras que sirvieran al cometido de brindarle seguridad y albergue). Por tanto, prehistóricamente el hombre se inicia en la tarea de modificar su marco natural para, aislándose de él, proveerse de los artificios necesarios para asegurarse un espacio propio que atendiera a sus elementales requerimientos antropológicos. Se entiende que esta tarea le demanda desarrollar un sentido básico de eficiencia

en el uso de los materiales para construir y en la forma de compaginarlos para instrumentar los recintos que lo arroparan espacialmente frente a la inclemencia de un entorno natural agreste, agresivo o inhóspito. Esta experiencia le forja un talante austero y en principio sabio respecto al aprovechamiento de una energía que le era esencial para atender a los múltiples y amenazantes desafíos que le imponía su supervivencia, un rasgo que fue afianzándose a medida que fue dominando mejor el oficio de la arquitectura, hasta llegar a constituir un aspecto que llegó a ser inseparable de su persona. Este texto busca demostrar cómo es que en esta eficiente austeridad radica la base del quehacer arquitectónico y llamar la atención sobre la gravedad que tiene el que vastos sectores del liderazgo arquitectónico actual lo estén ignorando.

El límite impuesto por la insuficiencia de la fortaleza física y mental del hombre primitivo para atender a los desafíos de su exposición a las contingencias de una incipiente actividad productiva y de transformación, lo llevaron a buscar relacionar la angustia que acarrea la precariedad de su dependencia frente a los imponderables del entorno físico —la incertidumbre respecto de su comportamiento impredecible— con el esfuerzo constructivo, una actividad que deviene en un recurso para vincularse con lo sobrenatural. Esta urgencia (por lo demás ya claramente existente en sus antecedentes cavernícolas, en los testimonios de un arte rupestre que evidentemente procuraba igualmente saciar una instintiva ansia de seguridad y certidumbre) adquirió, cuando se atrevió a desafiar con un artificio los riesgos que conllevaba —y aún ahora muchas veces conlleva— la exposición al orden natural (como fue la inicial inserción en el paisaje de edificaciones hechas a su propia escala), la dimensión simbólica de la forma construida. La inclusión de estructuras que transformaban insumos orgánicos o inorgánicos en fabricaciones de rasgos formales impuestos por sus exigencias tectónicas —formatos por lo general geométricos, abstractos o eclécticos de habitaciones destinadas a albergar, preservar o depositar— no tardó en infundirles un sentido religioso, al vincular sus primitivos fines utilitarios a rangos superiores

ligados a su recientemente descubierta necesidad de trascendencia. Esta dimensión simbólica se origina, por tanto, en la conjunción de unas raíces telúricas que, provenientes del orden doméstico, van a irse imbuyendo de un fundamental sentido religioso, lo que iría impregnando a sus nomenclaturas funcionales y estructurales con trascendentales significados simbólicos. Una demostración de este origen arcaico de la arquitectura, y de su natural evolución hacia primitivos fundamentos religiosos, es aún apreciable en las metáforas arquitectónicas subyacentes en las estructuras domésticas de pueblos contemporáneos primitivos ajenos a los procesos de civilización conocidos, construcciones aún concebidas a partir de patrones formales claramente inspirados en motivos antropológicos ligados a evidentes razones simbólicas.

Esta remota necesidad de vincular la construcción con instintos religiosos arcaicos fue determinando los orígenes de la arquitectura, como expresión de una taumaturgia de la edificación llamada a labrar sus bases formales a partir del manejo de repertorios constructivos cifrados, primero en la identificación de recursos materiales naturales aparentes para la edificación, y luego en su transformación en insumos idóneos para la fabricación de estructuras tectónicas. Esta progresiva evolución hacia temáticas arquitectónicas cada vez más vinculadas a fines representativos repercutió en la necesidad de elaborar vocabularios definidos, repertorios volumétricos espaciales y estructurales típicos, los que a su vez exigían gramáticas formales y constructivas específicas, articuladas con las de las tipologías domésticas de las que provenían. La casa deviene así el antecedente universal de los dilatados procesos que conducen al templo, una progresión que, al requerir elaboraciones formales que dotaran a las estructuras de un sentido trascendente, fueron cifrando en sus composiciones las claves universales de la arquitectura.

Los fines simbólicos que adquirieron las primitivas estructuras domésticas determinaron así que en sus orígenes sus realizaciones fuesen configuradas de modo que sus armaduras tectónicas encarnaran lenguajes formales inteligibles, vale decir, que portaran el sentido fundamental

de la aspiración a proyectar los contenidos que se buscaba representar mediante la edificación. Ligado muy primitivamente a la caracterización monumental de la arquitectura, la condición de ofrenda, de homenaje, acordada a la arquitectura, partía de su armadura, esto es, de un orden constructivo consumado a través de la concertación entre los fundamentos materiales, climáticos y laborales disponibles según las circunstancias, y los requerimientos simbólicos de la finalidad testimonial a la que respondía. La arquitectura nace, pues, como consecuencia de una alianza estética entre lo estructural, lo constructivo y lo ritual, una matriz a la que lo ornamental solo concurre como aspecto complementario, como un aditamento para incorporar al diseño los complementos narrativos que podían hacer más explícita la ofrenda religiosa y su muy remota asociación con el poder político, originalmente inseparable de aquel que acarreó la inquietud religiosa. Esta característica impregna indiscutiblemente toda la primitiva producción arquitectónica, determinando de ese modo sus rasgos esenciales, vale decir, un contenido encarnado fundamentalmente en la expresión formal de su matriz constructiva, cuyas nomenclaturas portaban las claves de una simbología llamada a transmitir un contenido religioso autónomo o ligado al poder político religioso, o lo que en términos primitivos habría que llamar más propiamente una aspiración a testimoniar modos de establecer vínculos formales con un orden sagrado o dominante que se presentía encarnado en la naturaleza.

Establecidos los fundamentos entre estructura y trascendencia mediante la formulación de prototipos elementales recurrentes —túmulos, pirámides, recintos amurallados o aporricados—, portadores de sentidos formales configurados según los diseños estéticos derivados de las propias circunstancias naturales, sociales o productivas, concurrentes toda vez que los grupos humanos transitaron de lo tribal a lo social, acontece la arquitectura o el arte de articular esos diversos componentes para acceder estéticamente al orden superior ansiado. Establecido el patrón arquitectónico y consagrados sus fundamentos formales esenciales —volumetría, materialidad, estructuración, sentido de la luz y del espacio—,

sobreviene la necesidad de añadir a sus edificaciones repertorios narrativos que hicieran más explícito el sentido de ofrenda o conmemoración implícito en sus matrices estructurales. Muros, columnas o techos irán siendo revestidos con relieves o aplicaciones destinadas a hacer inteligibles los rituales o costumbres a través de los cuales los grupos humanos buscaban esa aproximación a lo divino, o apaciguar o halagar al poder religioso o político. Los muros de ladrillo o adobe serán aparejados o recubiertos con relieves pintados o inscritos en baldosas de piedra, ladrillo o cerámica; las columnas o paredes de piedra y los pórticos, techos u obeliscos serán esculpido; y los revoques en las estructuras compuestas posteriormente adoptarán la pintura y escultura para narrar los acontecimientos ordinarios o excepcionales que eran ofrendados.

Desde su origen, por lo tanto, la arquitectura constituyó la premisa estructural o volumétrica portadora de unos hechos estéticos a través de los cuales los grupos humanos —o las propias personas— buscaban superar un sentido de inferioridad o de misterio respecto al orden natural. El tratamiento superficial de sus matrices esenciales —su andamiaje estructural y los efectos formales de sus requerimientos constructivos—, mediante la aplicación de recursos pictóricos o escultóricos, tuvo y tiene como finalidad comunicar, narrar unos acontecimientos o evocar a personalidades vinculadas al culto o al poder, pero no encarnarlas. Indiscutiblemente, el sentido esencial —religioso o político— de la tipología arquitectónica, desde las viviendas o ciudadelas primitivas, las pirámides, templos, catedrales o palacios, hasta los teatros, monasterios, bibliotecas, escuelas o museos que compusieron el repertorio arquitectónico previo a la modernidad, radicó en el formato arquitectónico y solo complementariamente —aunque con frecuencia esos aditamentos hayan alcanzado por sí mismos calidades estéticas eximias— en sus aspectos accesorios. Esta condición fundamental de la arquitectura, la de ser la portadora esencial del contenido de la obra construida, resulta especialmente explícita a través del riguroso análisis de sus formatos básicos, de la terminología estructural, espacial, constructiva

y volumétrica que, labrada conjuntamente con el sentido de la luz y del color adoptados circunstancialmente, aparece meridianamente clara en los casos paradigmáticos de los templos o pirámides egipcios o prehispánicos, en la obra grecorromana o en la medioeval, renacentista, barroca o neoclásica. Porque, no obstante la calidad estética y la amplitud de los relieves, escultura y pintura con que en el antiguo Egipto se recubrió a sus templos o recintos funerarios, es en el modelado de los muros y columnas que conforman los recintos de Sakarat, Karnak, Luxor o Deir el Bahari, donde radica lo esencial de su valor monumental. La misma apreciación se aplica al templo griego, cuya nomenclatura estructural y constructiva —la magistral conformación del andamiaje aporticado mediante el cual accede a una perfección estética acorde con la que se atribuía a su entorno natural y a la que aspiraba su filosofía— preside claramente a la igualmente insuperable calidad de sus relieves y esculturas, los que, no obstante su propio valor artístico, aparecen supeditados a la matriz arquitectónica. El mismo juicio es aplicable a la valoración de la obra romana, cuyos monumentales y complejos edificios religiosos, sepulcrales o públicos, no obstante la abundancia de sus aditamentos, afirma sobre todo su calidad estética en el manejo del espacio, rasgo aún hoy apreciable, por ejemplo, en el Panteón, el Coliseo y en los vestigios de la obra neroniana y adriana, lo que también es válido tanto respecto a ese prodigio arquitectónico bizantino que es la Capilla Palatina de Santa Sofía como a la obra religiosa monástica románica o a las catedrales góticas. En todos estos casos, no obstante la importancia de sus aditamentos decorativos (relieves, mosaicos, pinturas, esculturas o vitrales), resulta incuestionable que el fundamento estético radica en la exacta compaginación entre lo estructural, lo constructivo y lo espacial, cuya orquestación resulta de la compleja interpretación tectónica de unos contenidos que sus arquitecturas plasman a partir de una inquietud estética que se origina en el dominio pleno de sus circunstancias religiosas, políticas, sociales y artísticas. La reinstauración del orden clásico a que da lugar el Renacimiento, y del cual habrán de desprenderse ulteriormente

el barroco, el neoclasicismo y sus derivaciones, mantendrá el mismo principio, no obstante el incremento del rol de la ornamentación en buena parte de su arquitectura.

En toda esa experiencia histórica, la forma arquitectónica mantuvo un rol predominante en la formulación de la obra construida, por encima de aquel que aparentemente pudo haber ido adquiriendo la narración u ornamentación decorativa. Y esa condición se mantuvo incólume porque la arquitectura nunca abdicó de su importancia como gestora de la forma a través de la edificación. Concebir, pues, un edificio suponía idearlo a partir de una cierta maestría técnica y de unos recursos culturales —un orden imaginativo poblado por un rico acervo arquitectónico y una curiosidad por el conocimiento artesanal y técnico— cifrados en un sentido artístico que no admite la escisión entre la forma y su viabilidad y exposición estructural y constructiva. Hacer arquitectura ha sido siempre, y sigue siendo, sobre todo el arte de construir, es decir, de idear la forma construida como una experiencia enraizada en su esencial orden telúrico, cuyo valor estético y gratificación profesional radican fundamentalmente en el potencial con que esa experiencia es procesada, realizada y expuesta. No obstante, tener su origen en una noción de forma que debiera provenir de un fundamento estructural y constructivo, no puede atribuirle a esa condición formal una preeminencia estética ajena a su materialidad específica, a su configuración tectónica, no solo porque ello constituye una desviación que debilita inexorablemente su potencial estético, sino porque relega al arquitecto a un rol subsidiario que, además, lo priva de uno de los aspectos principales de su oficio, cual es el de gestar sus ideas estéticas a partir de unos fundamentos cuya vigencia, tanto en la etapa de su formulación como en la de su realización, deberían requerir de su plena conciencia.

Esta apreciación de la arquitectura conlleva una valoración moral de su ámbito estético, porque si su formulación radica en la estrecha concurrencia de los factores materiales y técnicos en base a los cuales el arquitecto tendría que idear su orden formal, el debilitamiento de su

lealtad hacia esos principios resulta inevitablemente en la desnaturalización de su trabajo y, por tanto, en la inautenticidad de su tarea. En efecto, la legitimidad arquitectónica supone una observancia estricta de sus raíces técnicas, el andamiaje de su materialidad, una fidelidad cuya inexistencia descalifica éticamente a su formulación estética. Una edificación que ignora, encubre o deprime sus raíces tectónicas, al incurrir en un orden estético ajeno a su oficio, no solo está enajenándolo de sus principios básicos, sino está entregando a sus usuarios una obra insustancial y apócrifa. Esta imputación conlleva un cargo ético, por cuanto señala una desviación crucial respecto de la motivación central en que debe inspirarse la elección de la forma, la exclusión de la austeridad como un valor central para su gestación, una categoría que le es esencial porque es consustancial a su identidad artística y estética.

La austeridad estética que toca observar a la arquitectura no implica en modo alguno una limitación formal. Supone, eso sí, que su legitimidad genérica se mantenga adscrita a sus fuentes primigenias, pudiendo éstas formularse dentro de unas retóricas que no necesariamente tienen que limitarse a la abstracción o al minimalismo estético. Es por ello perfectamente legítima la utilización de lenguajes arquitectónicos que busquen idealizar el sustento tectónico de una concepción formal, con la finalidad de acceder a niveles de representación que aspiren a un mayor rango estético. De hecho, las varias derivaciones del clasicismo griego —el romano, el del Renacimiento, el barroco, manierista y neoclásico—, cifradas en la elaboración formal de su nomenclatura con la finalidad de acceder metáforas tectónicas acordes con sus diversas circunstancias culturales e históricas, demuestran la legitimidad de esta aproximación. Así, a la estricta correspondencia entre andamiaje estructural y constructivo que se observa en el clasicismo ateniense que culmina en la arquitectura de sus templos a mediados del siglo V A.C., corresponde su traslación a una nueva retórica en el caso romano, producto de requerir ampliar el ámbito de su original trayectoria tectónica e idealista, y pasar a un ámbito cívico y público en el que la necesidad de implementar espacios

interiores y públicos para los fines sociales y urbanos requeridos por la expansión romana, impuso la insurgencia del espacio interior y colectivo como instrumento formal y plástico, indispensable para su legitimidad arquitectónica. El carácter centrífugo y hermético del clasicismo griego fue así suplantado por otro centrípeto y abierto, una transformación que pudo sustentarse no solo mediante la incorporación de un nuevo acervo tecnológico —fundamentalmente la incorporación del ladrillo y el hormigón como materiales asociados a la piedra en la edificación— sino en la ampliación de la semántica clásica a un ámbito espacial de otra complejidad y sentido. El arco, la bóveda y la cúpula fueron así incorporados al repertorio clásico, no solo como los elementos que permitirían instrumentar la mutación del sentido extrovertido de la espacialidad griega a la introversión de la romana, sino como recursos susceptibles de ser realizados formalmente en términos semánticos, mediante la adecuación de la nomenclatura clásica a la amalgama de sus requerimientos estructurales y estéticos. De allí que la concepción arquitectónica de edificios tan ambiciosos y extraños al clasicismo griego, (no solo por su sentido utilitario, sino por su mayor escala y fundamental sentido cívico) como el Coliseo, el Panteón o el virtuoso eclecticismo de las edificaciones de la Villa Adriana, formularan su identidad arquitectónica adoptando al lenguaje clásico como el andamiaje formal de unas estructuras que fueron modeladas, en términos semánticos, incorporándolos a la retórica del andamiaje clásico. La instrumentación arquitectónica de la mayor altura, densidad estructural y constructiva, y comprensión visual que exigía la realización de un local colosal como es el Coliseo, pudo llevarse a cabo mediante el uso concertado de unos órdenes clásicos que, ampliando el espectro semántico del repertorio helenístico —sobre todo en lo que aportó respecto al uso de aquellos recursos de procedencia oriental, el arco, la bóveda y la cúpula— permitió transmutar la restricción temática del régimen aporricado griego a la nomenclatura más diversa requerida por la compleja densidad estructural de la múltiple altura del perímetro elíptico de la obra romana, apilando un obstinado desarrollo de arquerías

montadas sobre órdenes hábilmente trabados por su propia estructura y mediante la utilización de la ampliación del repertorio romano con aquellos recursos complementarios a los de la nomenclatura griega: pilstras, arquerías y bóvedas, y cornisas, capiteles y frisos tramados y compuestos. Similarmente, en el Panteón no solo el tema estructural del encasetonado clásico es transferido de su matriz horizontal a la forma hemisférica de su amplísima cúpula, sino que el repertorio aporricado permitió a su concepción transitar sensiblemente del vacío espléndido de su espacio encorvado a la estricta planicie de su piso continuo. En la Villa Adriana, la compleja retórica de una arquitectura que evidentemente procuró conciliar el equilibrio estático del repertorio griego con la fluida dinámica de un sentido espacial para entonces ya constituido como ingrediente de una plasticidad que aspiraba alcanzar expresiones eximias, logran una riqueza temática y estética que constituiría la matriz conceptual del nuevo potencial que habría de despuntar en el Renacimiento.

Sea en estos ejemplos, o en el espectro amplísimo de la tipología que llegó a generarse en el período romano, fue siempre inseparable la concepción tectónica de la intención formal o representativa. Es decir, no hubo brechas entre la estructura, la edificación y la expresión formal de los órdenes clásicos, en tanto en ellos radicaba la realidad efectiva de su entraña espacial, funcional o estática. La ornamentación o el histrionismo formal —que entonces empezaron a adquirir mucha más importancia en la formulación del hecho arquitectónico— nunca aspiraron a alcanzar un rol preponderante respecto al contenido. La grandeza espacial, volumétrica o cívica, o aquella lograda en el orden doméstico, siempre estuvo cifrada en el manejo estricto de la nomenclatura de los muros y pórticos, arquerías, cúpulas, bóvedas o artesonados. La ornamentación —los relieves, pinturas o aderezos escultóricos— siempre se limitó a hacer más legibles —o a ambientar mejor— la noción del espacio o la volumetría. Todo ello presupone una austeridad cifrada esencialmente en la estricta observancia del sentido tectónico que incumbe a un edificio, al valor esencial que toca asumir tanto a la estructura como a la construcción

como generadores de aquellos elementos —la escala, las proporciones, la luz, el recorrido o el manejo visual de un sentido histriónico que le es inherente— a quienes corresponde aspirar a alcanzar su sentido poético. En la estética clásica subyace, por lo tanto, una ética formal que no admite turbar su nitidez tectónica con añadidos superfluos que empañen la lectura de su grandeza plástica, una característica que estriba en la escala, la expresión concurrente de la luz y el color y de las proporciones. El rol del decorado incumbe al complemento de su valor semántico, a hacer más inteligible su identidad social o interés anecdótico.

Las mismas conjeturas se pueden formular respecto a las variantes que adoptó el clasicismo con posterioridad, sea en la Edad Media, en el Renacimiento, en el período barroco o en el neoclasicismo (y en las variantes múltiples que los antecedieron o que los sucedieron). Con mayor claridad, en la identificación entre estructura y forma, tanto en la obra románica hecha en los monasterios como en las catedrales de las ciudades góticas, se hace muy evidente la equivalencia estricta entre estructura y forma, porque en ambos casos resulta inseparable de la arquitectura su matriz constructiva, la estructura y el proceso de su edificación. En la obra monástica del período feudal, como en las catedrales de la alta Edad Media, resulta inseparable la obra arquitectónica de la estructural, aunque la concepción formal entrañe manejos específicos de complementos escultóricos, luz, el color, la escala y proporciones, todos los cuales sin embargo aparecen claramente supeditados a la predominancia del hecho arquitectónico como el fundamento estructural y constructivo de su realización. No obstante la grandeza estética, cívica, técnica o religiosa de estos edificios, su intensidad poética radica claramente en la austeridad de sus recursos plásticos, en la exactitud del rol arquitectónico que toca a aquellos básicos —al porte estructural, las justas proporciones, su materialidad, el valor de la luz, el color y el silencio— y al papel subalterno de la ornamentación en la generación de la emotividad que aporta la experiencia de sumergirse en ellos.

La intermediación del colapso romano y el difícil proceso que supuso imbricar los cambios etnológicos que acarreó el asiento de la ocupación nómada en el ámbito físico del espacio Imperial despojó felizmente a la larga experiencia de forjar el lenguaje de una arquitectura que aliara los vestigios del mundo grecolatino, a los frescos instintos de unas poblaciones ajenas a los retos de la edificación en el ámbito clásico. De allí que en los monasterios y en las catedrales el repertorio clásico subyazca transmutado en unas estructuras en las que su gramática se allana a los designios de nuevo orden laico para el que la cultura de lo espiritual exigía imponerse mediante un andamiaje tangible y simbólico. El ansia por lograr espacios protegidos cuya sacralidad pudiera ser expuesta con emotividad y claridad visibles se asoció a la pérdida de la capacidad de observar los rigores de la ordenación clásica. Se instrumentó así un sentido espacial, sonoro y visual ajeno a los designios de los usos romanos. La experiencia ajena a la severidad del andamiaje clásico permitió elaborar un nuevo orden tectónico cifrado en la indagación del potencial tectónico, constructivo y plástico del arco y la bóveda concebidos en piedra, una esforzada alquimia que consagró al espacio como una dimensión, encarnada y visible, del ideal cristiano de la fe y el misterio de acto eucarístico. La estructura devino así paradójicamente el medio instrumental para lograr un ámbito en que la sociedad pudiera transmutar la realidad tangible en la experiencia física de una divinidad a la vez colectiva e íntima, mediante estrategias que, exaltando el valor de la edificación y empleando la luz como un ingrediente de la misma importancia, lograron anular el valor presencial de la armadura física para transubstanciarla en la plena experiencia del sentimiento puro, sensorial y poético.

Las mismas condiciones, aunque naturalmente con un sentido distinto, se dan en la arquitectura del nuevo clasicismo que surgió al cabo de la Edad Media. En el Renacimiento, el clasicismo adopta los rasgos estilísticos forjados en el período del Imperio Romano, aunque comprometidos con ideales laicos y un nuevo realismo en el que la trascendencia buscaba encarnarse en el entorno físico. Paradójicamente,

el neoplatonismo se hizo aparente sobre todo en la obra pictórica de artistas convencidos de la expectativa de anclar lo trascendente en la dimensión física de la naturaleza. Esta preocupación, inicialmente clara en la obra del Giotto, y luego más marcada en la de Masaccio, se haría más patente en las de Piero Della Francesca y Paolo Uccello, quienes, al emplear la arquitectura como un instrumento para hacer evidente el potencial estético del espacio, entendido como una dimensión del orden natural no menos trascendente que el espiritual, brindaron un recurso de representación de gran valor semántico para la comprensión de nuevo sentido del orden religioso. La utilización de la arquitectura como un recurso plástico para la apropiación de un marco sensorial en el ámbito físico requirió, por supuesto, una nueva retórica, un lenguaje formal que hiciera posible forjar el andamiaje de un manejo ideal —pero muy encarnado— de la naturaleza. La recuperación de la evidencia culta del clasicismo grecolatino —de su filosofía y su idealismo estético— y el reconocimiento de los muchos vestigios de la arquitectura y la ciudad romanas en Italia produjeron la evidencia a partir de la cual comenzó a urdirse una nueva lectura de la teología, un orden racional que alentó transitar hacia recursos técnicos que hicieran viable fraguar la dimensión del nuevo orden formal que había que forjar para domesticar el ámbito infinito de la naturaleza, mediante artificios que hicieran posible asirla formalmente. Esta inquietud produjo ese eximio recurso que es la perspectiva, una óptica formal que hacía posible la representación de un orden ideal dentro del mundo físico mediante un andamiaje lógico y geométrico que podía proyectarse a la ciudad y el paisaje. Esta tecnología produjo un recurso que debía enfundarse en un lenguaje estético no solo inteligible, sino afín al propósito del nuevo realismo —ideal y abstracto— que quería alcanzarse. La estilística clásica aportó ese recurso, generando el marco funcional y semántico para implementar un sentido viable para dominio ideal de la naturaleza y la sacralidad. La obra de Brunelleschi —la capella Pazzi, la iglesia de Santo Spirito o la de san Lorenzo, en la nueva Florencia— o la de Bramante, pocos años después, en San Pietro

en Montorio o en la Cancillería, en la Roma papal, trasladó al edificio lo que Paolo Uccello o Piero Della Francesca habían ensayado en sus frescos y cuadros: mediante arquerías, tramos apoticados, cúpulas o paredes crearon andamiajes que plasmaron el ideal estético de un nuevo orden laico decidido a transmutar la informalidad física de la naturaleza en hechos volumétricos, espaciales o plásticos, cuyas exactas proporciones y precisión tectónica infundiera en las obras un sentido poético espiritual y plástico. No obstante la aparente incongruencia entre la base estética de un lenguaje formal que buscaba aprehender un orden trascendente mediante una retórica ajena a su sustrato material y tectónico (el exacto andamiaje de sus órdenes clásicos podía no coincidir con la fábrica física de sus muros y vanos), el sentido ideal de sus fachadas o interiores clásicos reflejaba un sustrato material y estático que los planos simbólicos de sus composiciones, o las orquestaciones de sus espacios prístinos, buscaban encumbrar metafóricamente. La noción ideal propuesta por Alberti sugeriría así lograr la exactitud del equilibrio estático plasmada en sus paredes, artesonados o bóvedas, volcando al exterior nomenclaturas clásicas que simbólicamente tramaran visualmente el alma estructural de la edificación. Esta disociación sugería en efecto la seria convicción de que la arquitectura debía enarbolar la condición ideal de su entraña estática, es decir, encarnar metafóricamente en sus frentes y espacios la realidad banal de su inexorable gravitación física. El hecho arquitectónico buscó así desligarse de la imagen prosaica del muro, la columna, el volumen o el techo, mediante un lenguaje —el grecolatino— que, al incorporarlos a la vertiente culta de su ancestro clásico, lograba inscribirlos dentro de una retórica muy representativa de su interioridad constructiva y estática. Aquí la identidad del hecho arquitectónico antepone la imagen a la exterioridad del hecho construido. La real contextura de la edificación se muestra sublimada en una apariencia plástica que permite apreciar la esencia tectónica de su fábrica plástica. Esta vinculación supone, igualmente, la exacta supresión de la ingerencia estética de los aditamentos (la pintura o relieves que podían emplearse en sus recubrimientos) en

la formulación del ideal tectónico, ya que la aspiración a alcanzar el ideal de una aspiración supuesta a afrontar la ley de gravedad mediante el artificio de la edificación supone reducir al andamiaje básico de su estructura física la lectura esencial de su valor estético.

En el período barroco esta exigente práctica fue puesta al servicio de la Contrarreforma, ampliando el espectro del aprovechamiento de la nomenclatura de inspiración romana, reacondicionada para los fines propios de una Iglesia católica urgida de adoptar una simbología estética que afirmara su estirpe religiosa y cristiana. Columnatas, arquivoltas y bóvedas devinieron así recursos para instrumentar un sentido histriónico ampuloso y dogmático, un autoritarismo que la arquitectura forjaría para ampliar el potencial de expresividad que había en la retórica del instrumental clásico y así alcanzar un vuelo simbólico y estético que le diera a la Iglesia una presencia física cargada de dramatismo y misterio teológico. Esta finalidad pudo ser alcanzada liberando los elementos clásicos que ataban el estilo a formatos precisos y muy disciplinados —cornisas, arquivoltas, arquerías y bóvedas, columnas y pilastras— que, puestos a labrar efectos espaciales mediante orquestaciones de carácter histriónico, pusieran al servicio de efectos escénicos, el empleo dinámico de la luz y el color. El rigor estilístico del clasicismo ascético que fuera recobrado por el Renacimiento fue así suplantado por otro orientado a otros contenidos, nuevamente adscritos a fines religiosos, y más bien distanciado del espíritu laico que lo originó al cabo de la Edad Media. Ciertamente es que este impulso surgió de la irrupción que impuso Miguel Ángel al arte de su tiempo, en especial el uso de recursos dramáticos para hurgar en las fuentes de un nuevo humanismo —más intenso y dramático—, mediante el cual buscó acercarse a los límites del perfil religioso que enmarcaba su tiempo. Su propia obra y el manierismo en que desembocó franquearon un lenguaje arbitrario y audaz que abrió el clasicismo a un ámbito libérrimo, excitante y sensual. Esta opción conllevó una audaz reflexión respecto a los alcances de la sensualidad, lo que acarrió a la Iglesia una apertura a un cauce terrenal y político que

la enajenó de la ética cristiana original y austera. Impulsiva y dramática, la obra de Miguel Ángel forzó la rigurosa estética de un Renacimiento cifrado en el orden y el equilibrio artístico, pasando hacia un territorio en que el orden formal se atrevía a hurgar en la profundidad de una ambición humana desmedida e insolente. Con admirable audacia, desafió el sentido del equilibrio estético del espacio preciso, ideal y poético que urdieron Brunelleschi, Alberti y Bramante, para contradecirlo con sus propios recursos, es decir, extremando el empleo ordinario de los órdenes clásicos. Esta imputación aparece muy clara en el pequeño espacio que urdió magistralmente para el alto vestíbulo que sirve al ingreso de la Biblioteca Laurenziana, en Florencia. Concebido evidentemente para urdir un planteamiento que en términos estrictamente arquitectónicos expusiera su inquietud respecto a los excesos de un humanismo para entonces carente de límites existenciales, configura un recinto espacial que aloja un portal del que se desprenden haces de columnas montadas sobre un basamento que, a manera de un zócalo espeso y sincopado, brota del pavimento, plisándose y plegándose en torno a los desplomes de los paños rectangulares que conforman las paredes circundantes, una orquestación que, a partir del mandil de una breve escalera que asciende hacia la sala de lectura, genera el andamiaje abigarrado y sofocante de un orden toscano enrarecido por la severidad de sus contornos y detalles. Precisa e incolora, esta arquitectura contagia al transeúnte de una ansiedad claramente inducida, un efecto equívoco que conjuga la imagen portentosa de una columnata austera y elegante con la de una estrechez concomitante, producto de su escala, obviamente excesiva, densa y apabullante, de la sequedad de sus perfiles afilados y de la contundencia de su solemne claroscuro. Aunque esta composición pueda parangonarse con otras realizadas en el período barroco, su sentido dramático presagia la intención de que la arquitectura sirviera a unos propósitos profundamente ásperos, a una desarmonía intencional y crítica, todo ello formulado con una propiedad tectónica y estética que no admite dudas respecto al propósito de urdir un andamiaje por un lado altivo y por

otro agobiante. Invoco este caso porque creo que encarna el potencial estético que entraña un diseño concebido en términos esencialmente tectónicos, y, aunque naturalmente porta un contenido que alude claramente a unas convicciones sumamente severas respecto al valor de la armonía estética en esas circunstancias, cifra su testimonio en una alegoría potente y aséptica de aquel dominio físico —el de la perspectiva— que en el Renacimiento había sido forjada como un recurso virtual para afrontar la vida y la naturaleza. La negación frontal de este recurso en el estrecho espacio en que se yergue su adusto orden toscano —sus agobiantes proporciones, su artificialidad tectónica y la factura exacta de sus aristas y contornos circulares—, al cuestionar la validez del andamiaje arquitectónico para aprehender el orden físico, y en cambio emplearlo para intimidarlo o cuestionarlo, expone audaz y convincentemente una inquietud profunda respecto al sentido del orden natural y de la vida. Este cuestionamiento fluye escuetamente de la extrema austeridad con que su arquitectura se apropia del espacio, anula el recorrido y obliga a la imaginación a interpretar su estricto orden formal. Vale decir, no hay nada accesorio entre el lenguaje arquitectónico elegido —su oscuro y desnudo orden toscano— y un contenido estético de una profundidad compleja y misteriosa.

Si bien, por cierto, podría en general decirse que la arquitectura barroca se ubica en las antípodas de la de Miguel Ángel en cuanto a su lenguaje, respecto a sus fundamentos emplea usualmente un sentido expresivo de signo equivalente. La catedral de Cusco, por ejemplo, luce una fachada en la que su orden clásico, deliberadamente más retórico y denso, porta unos contenidos diametralmente distintos, la legitimidad de una jerarquía religiosa que acoge a la feligresía haciéndole recordar su altiva e indiscutible autoridad. Puesta sobre el muro desnudo de su fachada desplegada, el espeso entramado de la gramática serliana, empleada para alzar su porte arquitectónico, enarbola un portal cuya abstracta semántica —cornisas encorvadas, fustes labrados con escamas y grecas, pedimentos quebrados— construye formalmente una metáfora

del rango eclesiástico que se le impone esotéricamente al ciudadano humilde. Como en la Biblioteca Laurenziana, blandiendo una retórica perfectamente intencional y controlada, la arquitectura carga de un contenido inusitado a un hecho constructivo, una invención que, a través de un lenguaje abstracto pero inteligible visualmente, ajeno por completo a la intermediación decorativa, expone un sentido metafórico de honda significación estética.

La misma reflexión podría hacerse respecto a la arquitectura del poder a la que con tanta eficacia sirvió el orden barroco. La de Versailles, por ejemplo, exalta el absolutismo utilizando la retórica albertiana y palladiana para instrumentar los dilatados frentes a través de los cuales Jules Hardouin Mansart, su ilustre arquitecto, no solo absolvió la endiablada transición entre la escala deprimida de su fachada hacia el jardín y las terrazas —inevitablemente larga pero de insuficiente altura— y la amplitud de un parque extensísimo, a través de un lenguaje abstracto, pero inteligible visualmente y ajeno por completo a la intermediación decorativa, sino consiguió equilibrarlo en base a un manejo estrictamente arquitectónico. Valiéndose de la categoría tripartita instaurada por Alberti y luego enriquecida por Miguel Ángel y Andrea Palladio para instrumentar los frentes de los palacios en el Renacimiento florentino y veneciano, despliega un exquisito orden jónico cuya elegante doble altura brota de un almohadillado desbastado para exaltar su altivez aristocrática, sobrevolado por un espeso arquivado perforado que asienta la altivez de su porte monárquico. Mullida cromática y escultóricamente, la atrevida elevación concilia la importancia de instalarse frente a la amplitud del inmenso *parterre* que la sostiene, afirmando su rango con un formato clásico de proporciones cuidadosamente elegidas. Aquí el color, los materiales, la elección de las texturas, su calculada escala y el obstinado ritmo de una composición asimilada a la inusual longitud de sus elevaciones proyectan una categoría que encarna el sentido de la autoridad aristocrática borbónica: universal, altiva, elegante y culta.

La Ilustración trajo consigo una profunda revisión del clasicismo como fundamento semántico para la expresión arquitectónica. Si bien la radicalidad que alcanzaría ese cuestionamiento no lograría su plenitud hasta que Claude Nicolás Ledoux y Etienne Boullée formularan sus sorprendentes diseños visionarios, indiscutiblemente cierta obra de algunos ilustres predecesores —como Ange Jacques Gabriel— porta ya sus premisas. No de otro modo puede entenderse, por ejemplo, la obra del Petit Trianon en Versailles, una minúscula estructura —al menos comparada con la escala monumental del palacio precedente— cuyo sentido arquitectónico indiscutiblemente deja de provenir del andamiaje calculado de los órdenes clásicos para volcarse hacia la exaltación de un modelado abstracto de las exactas proporciones del virtuosismo volumétrico y de la pureza geométrica. Porque, indiscutiblemente, en el Petit Trianon la elegancia poética de su precisa forma cúbica proviene del modelado ciego de los muros, al que un sumiso orden corintio resalta aportando, mediante la aplicación superficial de una cuadrícula de aperticados llanos y vanos concurrentes, un contenido ideal y casi abstracto. Su arquitectura torna así nuevamente centrífuga la estilística clásica, volcando al exterior la pureza ideal de sus exactas proporciones. Al interior, su funcionalidad se ajusta al rigor geométrico de su volumetría, disponiendo su única escalera y sus habitaciones, según las exigencias de sus elevaciones y no a partir de los requerimientos de una espacialidad interior aparentemente superada. Esta vertiente se ve extremada en las composiciones visionarias de Ledoux y Boullée, que oponen a la naturaleza la pureza formal de sus colosales geometrías, evidentemente empeñados en trascender las contingencias semánticas de la formalidad clásica en busca de alcanzar un ideal romántico estilísticamente ascético y estéticamente radical y depurado. Leales a las raíces racionales de su ancestro clásico, ejercitaron un romanticismo intelectual y muy severo que los llevó a privilegiar el valor de la pureza formal sobre el de la utilidad, la verosimilitud, la afectación o el realismo. De allí que prefirieran la experimentación libérrima de una profesionalidad ajena al compromiso constructivo, lo que les

permitió labrar una arquitectura de formatos perfectos, de descomunales esferas, pirámides, cilindros o volúmenes cónicos, o de monumentales espacios desolados cuya enorme escala buscaba el efecto arrobador del impulso romántico en la impoluta pureza de sus exultantes geometrías. No obstante el evidente sentido artificial de sus diseños, en ningún caso abdicaron de los fundamentales rasgos tectónicos que incumben a toda genuina arquitectura, en tanto sus exquisitas formas aparecen siempre estructuradas dentro de un realismo constructivo expresado en las correctas proporciones de sus paredes, columnas y techos, y en la insinuación del sustrato material edificado. La supresión total del ornamento confirma la búsqueda de una austeridad fundamental, una depuración que congenia sintomáticamente con las audaces exploraciones visionarias de sus temas, cenotafios, prisiones, fábricas o proyectos especulativos de grandes obras públicas cuya naturaleza servicial —ajena a la de la arquitectura religiosa y cortesana que dominaba al oficio— no solo congeniaba con la severa parquedad que predicaban, sino apuntaba a la exigencia que habría de resurgir poco después de consagrar la estructura y la edificación como las fuentes primordiales de la forma.

La Revolución Industrial, al producir la escisión entre la arquitectura y la edificación realizada mediante recursos industriales, generó una ruptura que transfirió al campo de la ingeniería su vertiente tectónica, relegando su expresión a un rol ornamental y apócrifo. De allí que su evolución disociara, a lo largo del siglo XIX, el rol de la edificación del de la forma, una segregación que es puesta en evidencia en la concomitancia de realizaciones contemporáneas como el Palacio de Cristal o el edificio del Parlamento Británico, en Londres, o la Ópera de París, obras que corroboran el radical distanciamiento que se había instaurado entre la arquitectura y la edificación. Este divorcio no solo alimentó la vocación decimonónica por la especulación teórica respecto a la legitimidad arquitectónica, sino alentó la orientación conciliadora iniciada fundamentalmente por Karl Friederich Schinkel en Alemania y Henri Labrouste en Francia, cuyas obras no solo incorporan la materialidad

industrial a sus acerbos históricos, sino insinúan los derroteros de un entendimiento de la forma construida a partir de consideraciones ajenas a la semántica estilística. Esta innovación adquiere una notoriedad moderna en la manera como eran dibujados sus proyectos, de modo que a través de ellos pudieran resolverse la multiplicidad de sus requerimientos, conciliándose así sus raíces estructurales, sus huellas constructivas y su expresividad arquitectónica. Sobre todo en Schinkel, la lucidez de esta aproximación adquiere rasgos premonitorios de enorme trascendencia al indagar, mediante la exploración formal a que conduce la exhaustiva representación de espacios y volúmenes, la esencial naturaleza —tectónica y formal— de la arquitectura. Esta aproximación produjo, como se aprecia claramente en el Altes Museum de Schinkel en Berlín, o en la Biblioteca de Santa Genoveva de Labrouste, en París, la evidencia de que la forma arquitectónica no debería admitir ninguna intermediación gratuita o retórica entre la edificación y su resolución estética.

Estos antecedentes condujeron a que el cuestionamiento de un historicismo, reacio a admitir la realidad social e industrial sobrevenida en torno a la disolución del orden cortesano, desembocara en una arquitectura orientada a proveer a la nueva burguesía y al proletariado nacido de esas circunstancias de un nuevo repertorio, inicialmente conformado por edificios públicos y luego predominantemente por viviendas. Si bien este nuevo escenario tuvo sus claros prolegómenos en la obra académica realizada a consecuencia de la gestación de las metrópolis, no llega a perfilarse definitivamente hasta que en Alemania se constituye la República de Weimar y se da rienda suelta a las expectativas utópicas de la generación expuesta a la Primera Guerra, de cuya emergencia nació el atrevimiento a desafiar —quebrado el orden social y cultural que había provocado la hecatombe— la retórica académica. Evidentemente espoleados por los estimulantes precedentes suministrados por las diversas disidencias incubadas las décadas previas al conflicto —la nueva arquitectura doméstica británica, la Secesión Vienesa, el Art Nouveau belga y francés, el Futurismo italiano y aun por la remota influencia de

la inédita arquitectura norteamericana de Chicago— los arquitectos prusianos herederos del linaje de Schinkel y de Semper sintonizaron con la ruptura cultural que acarreó la derrota de Alemania, para impulsar un nuevo rigor arquitectónico, una experiencia que indiscutiblemente encuentra en la *Bauhaus* su institucionalidad más definida. A la evidencia de que a la arquitectura tocaba enfrentar en esa nueva época una nueva demanda —aquella exigida por un orden social mayoritariamente obrero y democrático—, se acopló la de un nuevo orden artístico, el de la austeridad semántica de un neoplasticismo cuyo rigor y sentido lingüístico se avenía idealmente a la necesidad de reemplazar la nomenclatura clásica. Brotan así las primeras viviendas colectivas, los multifamiliares nacidos del uso del concreto armado y de una noción residencial esencialmente vecinal y económica. Desnuda, esquelética, profundamente funcional, de escuetos contornos cúbicos, albina o constructivamente impúdica, esta arquitectura retoma un clasicismo llano y consistente con su naturaleza social y estructural, una nueva retórica cifrada en la eficacia, la mancomunidad y la economía su fundamento estético. Adoptado igualmente por la arquitectura institucional y de servicios —hospitales, escuelas, bibliotecas, oficinas o fábricas—, esta aproximación forjó un lenguaje perfectamente adscrito al carácter social de una nueva cultura, a un orden gregario que, al expandirse vertiginosamente, encontró en la vertiente racional de este nuevo diseño el mecanismo para instituirse cívica y formalmente.

Nacida de los fundamentos tectónicos de sus antecedentes clásicos, esta nueva semántica —despojada de los excesos retóricos de sus desviaciones— mantuvo su consistencia básica, el equilibrio entre materia y forma instituida desde sus fundamentos griegos. Basada en el ladrillo o en el formato aporricado que acarreó el concreto armado, la arquitectura instrumentó un nuevo orden funcional que se ajustó conceptualmente a sus requerimientos constructivos, instituyendo así una austeridad que no solo testimoniaba su identidad tectónica, sino que expresaba un nuevo sentido ético, el de la armonía estética entre la humilde nobleza de nuevo

anonimato burgués y obrero y la expresión adusta de una arquitectura cifrada —como había sido toda vez que fue íntegra— en la retórica de un orden construido.

Al cabo de la Segunda Guerra, la aparente bonanza de las naciones que emergieron material y científicamente estimuladas por el esfuerzo de la reconstrucción, y por la experiencia tecnológica que conllevó el conflicto, no tardó en generar un nuevo orden social producto de las desigualdades que acarreó el rápido acceso a nuevas formas de riqueza y el resentimiento de los valores éticos que hasta entonces habían sostenido la evolución social que los produjo. Esta desviación explica el hedonismo cultural acuñado el último medio siglo, ese culto al placer, lo transitorio, lo inmediato y lo efímero, un debilitamiento que, al generalizarse, ha infiltrado igualmente a la arquitectura, que no ha tardado en proveerlo con los recursos expresivos necesarios para complacer los apetitos de una comandada irradiación mediática nutrida del comercio y la publicidad. Esa desenfrenada búsqueda de la satisfacción irreflexiva, de la constante gratificación, del derecho a la autocomplacencia, ha acarreado a un arquitecto de signo equivalente, a un nuevo oficio que, recusando la lucidez y la memoria, emplea sus atavismos para instrumentar las apariencias que le son exigidas por una colectividad visualmente frívola y culturalmente alienada. Absorbida por esa demanda excitante, procura enarbolar sus formas de modo que destaquen sobre la competencia, diseminando un individualismo involutivo y narciso. Mayoritariamente, se exige y se consiguen arquitecturas complacientes o impactantes, sea porque lucen cifradas en lo incidental y lo diferenciado y no en lo consistente ni en lo solidario, o porque la desnaturalización de sus valores constructivos ha acarreado el debilitamiento de sus fundamentos tectónicos, afectando así los valores de su permanencia material y estética y, consecuentemente, su significado como referente antropológico estable.

He querido efectuar una reseña selectiva e histórica de los fundamentos de la arquitectura para demostrar que su genuina concepción artística exige un manejo estricto y austero de la forma, entendida la austeridad

como un rasgo que garantice la correcta expresión de su esencia estructural y constructiva. Ello supone el ejercicio de una parquedad estética que deslinde su fisonomía de las deformaciones epidérmicas que tienden a serle impuestas por intereses ajenos a su esencia, sean éstos de índole comercial, política o cultural. Aunque estas desviaciones han sido, por cierto, recurrentes en su historia, contemporáneamente han adquirido una preeminencia y una naturaleza que amenazan seriamente con socavar las bases del oficio, una debilidad que es preciso enfrentar rigurosamente a efectos de evitar que la naturaleza de una actividad tan importante para el orden social y cultural de toda civilización se extravíe y se vea desbordada por influencias ajenas a su razón de ser. Este enjuiciamiento no es, por cierto, ajeno a las circunstancias culturales o sociales predominantes en nuestro tiempo, una época cuyo mayor distintivo ontológico radica en la masificación del ser humano llevada a límites insospechados, no solo a través del insaciable proceso de urbanización que nos aqueja, sino de la propagación de la información y de la aceleración de las comunicaciones. Consecuencia de ello es la vulnerabilidad a la que se ven expuestas actualmente la sociedad y la naturaleza, producto de estarse pretendiendo enfrentar el flagelo del anonimato y de la sumisión a que da lugar el extravío de la individualidad, dentro del magma de una colectividad global adormecida por la irrupción de un hedonismo anestésico que aliena a la persona respecto de los valores centrales de la solidaridad, la intimidad y lo trascendente. Siendo la arquitectura una expresión notoria y compartida de esta inquietante situación, toca a sus intérpretes encarar la complicidad del oficio respecto al deterioro moral que pesa sobre nuestras actuales circunstancias. Este ensayo pretende reflexionar sobre los fundamentos de la arquitectura, en el convencimiento de que en ellos la austeridad constituye el ingrediente sustancial de su naturaleza estética, un aspecto especialmente crítico en nuestro tiempo, a la luz de la injusticia que supone nuestra incapacidad para asumir la identidad social y democrática que se proclaman como símbolos de nuestra época.

REDOBLE POR LUIS BUÑUEL

Federico de Cárdenas¹

Para Gustavo, buñueliano fiel, recordando que fue por recomendación suya que vi Nazarín, cinta que me hizo descubrir el cine de don Luis.

Raros son, en verdad, los hombres que son capaces de dejar una trayectoria igualmente íntegra y respetada en los diversos países que habitaron. Luis Buñuel, que fue artista de varios países y culturas, pertenece a semejante estirpe. Nacido con el siglo XX, confesaba recordar su infancia y adolescencia como perdidas en la Edad Media. Sin embargo, por lo que cuentan sus biógrafos, es forzoso concluir que se trató sin duda de una infancia feliz.

La casa de los Buñuel, familia de comerciantes prósperos vinculados a Cuba, se encuentra en la plaza mayor de Calanda (Aragón), aquel pueblo famoso por su costumbre de aporrear tambores en Semana Santa —entre el viernes a las tres de la tarde y la primera hora del domingo—, un espectáculo que siempre fascinó a Buñuel, que empleó los redobles de esos

¹ Periodista y crítico de cine. Ha colaborado en las revistas *Hablemos de Cine* y *La gran ilusión* (Lima), *Nuestro Cine* (España) y *Positif* (Francia). Es autor del libro *Una visión crítica del Perú. El cine de Francisco Lombardi* (de próxima aparición) y ha contribuido con ensayos en libros colectivos sobre Luis Buñuel y Rainer W. Fassbinder. Mantiene una página semanal de crítica en el diario *La República* (Lima).

tambores como fondo sonoro en varias de sus películas, especialmente en el final de *Nazarín*.

Los Buñuel fueron una familia numerosa, integrada por siete hermanos, dos hombres y cinco mujeres. En algún momento de su adolescencia, el padre decide enviar a Luis, segundo de sus vástagos, como alumno del internado de los jesuitas en Zaragoza, experiencia de la que el futuro cineasta recordará siempre la rigidez doctrinal y su temprana pérdida de la fe religiosa. Los seguidores de Loyola, ya se sabe, suelen marcar a fuego, suscitando santos o ateos, y Buñuel fue de estos últimos hasta el fin de su vida, aunque tuviera amistad cercana con varios curas de la orden dominicana.

Entre 1917 y 1925, Buñuel reside en Madrid, siguiendo la carrera universitaria de Filosofía y Letras (que acabará dejando) y teniendo como alojamiento la famosa Residencia de Estudiantes, que es el lugar donde coincide y entabla fuerte amistad con los miembros de la que luego sería denominada como «Generación del 27», a la que corresponde por edad. Federico García Lorca, Rafael Alberti, José Bergamín, Dámaso Alonso o Salvador Dalí se cuentan entre sus íntimos. Como ellos, escribe poemas y algunos ensayos; además, tiene una columna de crítica en *La gaceta literaria* y la animación del que es considerado como primer cineclub español.

Esta afición por el cine se consolida y, desde 1925, con dinero que le adelanta su madre, pasa temporadas cada vez más largas en París, donde logra que el realizador Jean Epstein lo incorpore como asistente de dirección en dos de sus películas.

Es el momento en que André Breton publica los sucesivos manifiestos surrealistas y con sus amigos Louis Aragon, Benjamin Péret, Paul Éluard y otros, pintores y escritores en su mayoría, funda el movimiento del mismo nombre. Buñuel los frecuenta y hace amistad con todos ellos, aunque solo después del estreno de *Un perro andaluz* fue invitado a integrarse formalmente al surrealismo. Si bien la militancia de Buñuel se limita a poco más de tres años —hasta 1932—, permanecerá por el resto de su

vida fiel a su poética y a su moral. «El surrealismo me reveló que existe un sentido moral que el hombre no puede permitirse ignorar. Gracias a él, he descubierto que en realidad el hombre no era libre», declara.

Del surrealismo extrae Buñuel la alianza entre realidad y sueño que puebla de imágenes incandescentes su obra fílmica, a comenzar por el que debe ser el plano más famoso de la historia del cine: aquel que muestra un ojo vaciado por una navaja, que provocó desmayos en el estreno de *Un perro andaluz* (1928), su carta de presentación como realizador. Extrae también del surrealismo el intento de hacer que su cine funcione sustentado en mecanismos no racionales: el azar, el asombro, la ensoñación, el erotismo, etc., que tienen todos que ver con las fuerzas del inconsciente, que utiliza con entera libertad.

También es de raigambre surrealista el humor, sardónico o juguetón, que hace que en su cine la ferocidad y la extrañeza den paso frecuentemente a la ternura y la sonrisa. En tanto que *Un perro andaluz* asocia onirismo y deseo erótico, *La edad de oro* (1930), a cuyo estreno acudió Buñuel con piedras en los bolsillos para repeler una posible agresión de los espectadores, es un manifiesto espléndido, el perfecto equivalente fílmico de los afiebrados pronunciamientos de André Breton y una denuncia de gran fuerza contra los obstáculos que la sociedad burguesa y la moral cristiana oponen a la felicidad de una pareja, a lo que se une también un homenaje blasfemo a Sade.

Quien ha visto esta película jamás podrá olvidar planos como el de los curas y el piano de cola arrastrados en un salón. Las agresiones que aguardaba Buñuel no se produjeron, pero organizaciones de extrema derecha protestaron y muy pronto fue prohibida por el prefecto Chiappe, episodio que Buñuel recuerda, más de 30 años después, al final de *Diario de una camarera*. Los surrealistas defendieron la película en un manifiesto que, entre otras cosas, afirmaba: «Buñuel ha formulado una hipótesis sobre el amor y la revolución que toca lo más profundo de la naturaleza humana».

BUÑUEL REPUBLICANO

El cineasta retorna a España y pasa casi un año rodando *Las Hurdes* (también conocido como *Tierra sin pan*), documental que presenta aspectos de la vida cotidiana en una región marginal y desheredada en la que la miseria sobrepasa todo límite. Como en sus anteriores cintas, hay imágenes inolvidables —quién no recuerda las del asno muerto y las abejas— que se graban a fuego en el espectador.

En los años siguientes, Buñuel se convierte en hombre clave de la empresa Filmófono, que quiere producir películas populares de calidad. En esa línea, trabajará como productor ejecutivo de cuatro largometrajes. Luego, estalla la guerra civil y Buñuel se pone a disposición de las autoridades del Gobierno republicano, para el cual edita un documental recientemente descubierto que se titula *España* (1937).

Conforme avanza la rebelión de Franco, el cineasta realiza frecuentes viajes entre Madrid y París, trabajando como propagandista de la república y actuando en defensa del que estima es el gobierno legítimo de la península. Cuando ya no le es posible seguir, se le pide que permanezca en el extranjero y continúe su labor. Pero entretanto se produce el triunfo franquista, que lo encuentra en Estados Unidos, no quedándole sino optar por el camino del exilio.

Siguió una época azarosa y difícil, que lo mantuvo alejado de la realización. Buñuel llega a Estados Unidos casado y como «consejero técnico» para versiones españolas de cintas de Hollywood. Como este proyecto no cuaja —entre otras razones porque se elige subtítular las películas—, se pone a trabajar en el Museo de Arte Moderno de Nueva York, participando en el montaje de películas de propaganda antinazi en el marco de la Segunda Guerra Mundial. Pero las autoridades del Museo descubren que tienen como colaborador al director de una cinta «atea» llamada *La edad de oro* y es despedido.

Este hecho, la aceptación que logra el cine con subtítulos y el fracaso de una adaptación de *La casa de Bernarda Alba* (pieza teatral de su

amigo Federico García Lorca) hacen que dé por concluida su aventura norteamericana y se traslade a México, un país que será el suyo por el resto de sus días y cuya nacionalidad tomará en 1949. Como se sabe, más de un millón de españoles republicanos, expulsados de su país por las represalias franquistas, fueron acogidos por México.

LA EXPERIENCIA MEXICANA

Ya en México, Buñuel incorpora poco a poco la tercera gran influencia cultural de su universo filmico. Cuando llega, ha pasado 15 años sin dirigir una película y su prestigio como surrealista es por completo desconocido. El productor Oscar Dancingers le pide ponerse al frente de *Gran casino* (1947), producción con Jorge Negrete y Libertad Lamarque que contiene no menos de 20 canciones (se cuenta que Buñuel quería titularla *A ver quién canta más*). La película fue un gran éxito, apoyada por los seguidores de los dos ídolos de la canción que en ella trabajaban (se puede ver en ella a un joven Fidel Castro, por entonces exiliado en México, haciendo de extra), y la siguió otro compromiso taquillero y menor: *El gran calavera* (1949).

Buñuel sabe que está comenzando de nuevo a sus 49 años, y lo hace con alegría, profesionalismo y humildad. Pero no ha olvidado por ello sus ambiciones, y muy poco después se produce el campanazo de *Los olvidados* (1950), que pone otra vez el nombre del realizador en boca de la crítica mundial. Esta crónica poética y violenta de la infancia en una gran urbe latinoamericana sigue siendo una de sus obras maestras y añadiría que lo es del cine todo, tal como lo ha reconocido la Unesco en 2002 al incluir el negativo del filme en su Programa Internacional Memoria del Mundo. Nadie que la haya visto puede olvidar el desamparo del «Ojitos», su protagonista, la ruindad de Jaibo o el terrible ciego que encarna estupendamente el actor Miguel Inclán. En sus breves años de permanencia en México, Buñuel ha hecho suya la cultura del subdesarrollo y la pobreza, sin abjurar de ninguno de sus principios surrealistas.

En un libro muy reciente, *Los olvidados. Guión y documentos*, fruto de una investigación de dos años hecha por Carmen Peña Ardid, docente de la universidad de Zaragoza, se descubre que durante seis meses y hasta días antes del inicio del rodaje, Buñuel recorrió disfrazado de indigente los arrabales de Ciudad de México (Nonoalco, Tlalpan, Tacubaya, etc.) y fotografió mercados, avenidas y gente para que les sirvieran a él y a su coguionista —luego también realizador—, Luis Alcoriza, como sustento del filme y que, a partir de esas fotos, el cineasta rodó en no pocos casos en escenarios naturales. De allí la verdad documental que brota de las imágenes, que alterna con aquellas otras, oníricas, asociadas con animales, en especial gallinas.

También se nos descubre en ese libro la reacción negativa que tuvo el filme al momento de su presentación: «Ayer se estrenó en México la película *Los olvidados*. Ya se consumó la ignominia. Buñuel se salió con la suya, con su injusta actitud para con México, para con la sociedad y para con los pobres olvidados», escribió el cronista de *Ovaciones* en una crítica que titulaba «Sadismo cinematográfico». Así se explica que la cinta fuera exhibida acompañada de un letrero paternalista introductorio y que el productor Oscar Danzingers, temiendo una prohibición, pidiera al realizador un final alternativo y optimista, completamente opuesto a la filosofía del filme, que Buñuel rodó sin quejas y no se descubrió hasta 1996, pues felizmente no hubo necesidad de utilizarlo.

Es posible que *Los olvidados* hubiera puesto fin a la carrera fílmica de Buñuel en México de no mediar lo que ocurrió en Cannes, en mayo de 1951, cuando el filme obtuvo la prestigiosa Palma de Oro al mejor director y el Premio de la Crítica Internacional, y, muy poco después, 11 premios Ariel otorgados en el certamen nacional mexicano. Ello obligó a una reposición triunfal del filme y a que no pocos intelectuales y artistas mexicanos se replantearan su visión previa del mismo. Encabezó esta reacción el poeta Octavio Paz, quien, como miembro del jurado de Cannes, desempeñó un rol capital en la obtención del premio que puso

las cosas en su lugar. También la crítica francesa, con un famoso texto de André Bazin, valoró de inmediato el filme.

En los siguientes ocho años, Buñuel dirigirá una docena de cintas. Hay de todo en ellas y el propio realizador lo reconoce: «Me ha ocurrido hacer películas malas, pero siempre han sido dignas. La necesidad de comer no justifica la prostitución del arte». En efecto, aunque no encontramos ninguna cinta que sea irrescatable (hasta su fallida adaptación de *Cumbres borrascosas*, exhibida como *Abismos de pasión*, tiene la estupenda secuencia en la que Heatcliff, encarnado por Jorge Mistral, violenta una tumba para extraer de ella el cuerpo de su amada Catalina y darle un último beso), basta mencionar las espléndidas *Él*, *Ensayo de un crimen* o *Subida al cielo* para demostrar que la garra buñueliana no se cubre de terciopelo y sigue intacta.

La repercusión que obtiene *Ensayo de un crimen* en Francia (donde se exhibe como *La vida criminal de Archibaldo de la Cruz*) da paso a que el realizador pueda rodar tres coproducciones francomexicanas: *Esto se llama la aurora*, *La muerte en este jardín* y *Los ambiciosos*. Los resultados son irregulares: las historias tocan temas políticos, pero con demasiados esquematismos y la pesadez del cine francés de la época (aunque dos de ellas estén rodadas en México). El lado positivo de la experiencia es que permite a Buñuel dirigir a intérpretes como Gérard Philippe o Simone Signoret y establecer amistad duradera con otros como Georges Marshal y Julien Bertheau, que serían infaltables en la última parte de su obra.

Mejor le va con las dos coproducciones que rueda con Estados Unidos: *Robinson Crusoe*, su primera cinta en color, muy fiel al espíritu del libro y cargada de detalles buñuelianos (el arrojado de la antorcha al mar; la borrachera de Robinson) y *La joven* (*The Young One*), propuesta al realizador por el mismo equipo con el que trabajó en *Robinson* y cuya acción también transcurre en una isla.

La joven es un logro total y una de las más difíciles de ver en el conjunto de obras de Buñuel. Hablada en inglés, pertenece a la tradición

southerner del cine norteamericano. En la isla hay únicamente tres habitantes: un guardabosques, una adolescente y un pastor, quien llega en busca de un negro fugitivo a quien acusan de haber violado a una mujer.

La relación erótica entre adultos y adolescentes aparece varias veces en la obra del realizador (*Los olvidados*, *Tristana*) y aquí surge con particular intensidad, gracias a la sensualidad de la actriz Kay Meersman. Controlada de principio a fin y completamente buñueliana en su clima y personajes, *La joven* porta además las famosas «marcas de estilo» del realizador: la entrada de un zorro a devorar una gallina ante el terror del corral o la mirada entomológica sobre las abejas se incorporan a la historia sin forzamientos y contribuyen a la instalación de su clima de violencia. Fiel a su mirada de solidaridad con los más débiles, Buñuel se centra en la relación entre la adolescente y el negro y deja sentada claramente su posición antirracista.

Esta incesante actividad a lo largo de los años 50 gana a Buñuel un lugar en la escena del cine internacional y, desde *Nazarín*, cada nueva cinta suya es un acontecimiento de gran repercusión. Tanto *Nazarín* —que interpreta Francisco Rabal— como *Viridiana* —su contraparte femenina, encarnada por Silvia Pinal— nos transmiten cada una su punto de vista más acabado y complejo sobre la religión.

Sin que se trate de manifiestos ateos, ambas cintas minan sutilmente dos de los pilares del cristianismo, presentándonos la insuficiencia de la fe como explicación del mundo, a la vez que el fracaso de la caridad. «Cielo no, Juan», dirá al padre Nazario una moribunda a quien desea confesar (la escena está inspirada en el monólogo del sacerdote y la pecadora, del marqués de Sade) y la escena final de *Nazarín*, con el personaje rechazando y después aceptando la limosna que le ofrecen; y, en *Viridiana*, los mendigos en la mesa en la posición de Cristo y los apóstoles según Leonardo, mientras suena el coro del *Aleluya* de Haendel, son momentos magistrales, este último solo comparable a ciertas visiones esperpénticas de Goya, una de las principales influen-

cias pictóricas del cineasta aragonés. Pese a que esta última cinta ganó la Palma de Oro en Cannes, permaneció prohibida hasta finales del franquismo en España.

Citemos, para acabar con la parte mexicana, otras dos de sus obras maestras, *El ángel exterminador* y *Simón del desierto*, parábolas de humor negro que subvierten el comportamiento social al narrar, la primera la historia de un grupo de personajes que, por alguna razón inexplicable, se encuentran impedidos de salir de una residencia a la que han sido invitados a cenar y en los que esta situación hará aflorar comportamientos inesperados y regresivos; la otra, la historia de un anacoreta que vive sobre una columna y es sometido a todo tipo de tentaciones por Satán (la actriz Silvia Pinal), incluidas algunas que son muy contemporáneas.

LAS OBRAS FINALES

A partir de 1967, la obra de Luis Buñuel se traslada a Francia —salvo el paréntesis hispanofrancés de *Tristana*, sin duda una de sus obras maestras—, país donde el realizador, ya reconocido como uno de los grandes autores vivos del cine, encuentra condiciones ideales para trabajar, tanto a nivel de colaboradores regulares (el productor Serge Silberman, el guionista Jean-Claude Carrière) como a nivel de intérpretes, pues los mejores actores y actrices europeos rivalizan entre sí por trabajar en sus películas. En este momento su cine adquiere una serenidad de tono y un soberbio clasicismo —erosionado, es verdad, por chispazos de humor surrealista— totalmente adecuados a la madurez de su discurso fílmico.

Imposible analizar en detalle en este texto *Bella de día*, *La vía láctea*, *Tristana*, *El discreto encanto de la burguesía*, *El fantasma de la libertad* y *Ese oscuro objeto del deseo*. Diré solamente que no se caracterizan por sus innovaciones formales, un terreno en el que Buñuel jamás pretendió revolucionar nada desde sus incursiones en la vanguardia, más allá de

subvertir con ironía los géneros del cine mexicano (en especial el melodrama) o recrear el cine clásico. No, los aportes de Buñuel se sitúan en la incorporación de ese flujo inconfundible que, en el ámbito de la imagen —es decir, del encadenamiento de los fragmentos de realidad que recoge la cámara— trata de integrar en un mismo *continuun* los mecanismos oníricos y documentar a la vez ciertas manifestaciones del inconsciente.

Es así como en sus películas sueño y realidad se convierten en vasos comunicantes. Buñuel revuelve las cartas, diluye las reglas del relato, que aparta de su lógica cartesiana; deja a un lado el psicologismo para definir a sus personajes y, a la vez, confunde las coordenadas del tiempo y el espacio, trazando falsas pistas que obligan al espectador a replantearse la historia que le cuentan, nos dice Paulo Antonio Paranagua. Su puesta en escena se caracteriza por una cámara en constante movimiento, pero imperceptible, sin arabescos ni figuras, limitándose a ponerse al servicio de una manera funcional pero reconocible de contar una historia, que es lo que se entiende por clasicismo.

Así, aunque se base en obras literarias: Benito Pérez Galdós para *Nazarín* y *Tristana*, Octave Mirbeau para *Diario de una camarera*, Joseph Kessel para *Bella de día* o Pierre Louys para *Ese oscuro objeto del deseo*, ese anclaje cuenta poco, pues sus adaptaciones abarcan cambios profundos y un abandono de la progresión dramática, que reemplaza por una estructura en episodios, apoyados a menudo sobre la figura del viaje, típica de la novela picaresca, que el viejo cineasta adoraba (*La vía láctea* y el camino de Santiago, el viaje en tren en *Ese oscuro objeto del deseo*, los personajes en la carretera en *El discreto encanto de la burguesía*, etcétera).

Otro aspecto formidable del cine del maestro aragonés es la inmensa galería de personajes que nos ha dejado: librepensadores o herejes, burgueses o desheredados, hay una voluntad de comprensión que preside la mirada que el realizador posa sobre ellos. Nadie es bueno o malo, justo o pecador por un determinismo previo, sino por lo que descubre en su

actuar respecto de los cánones de una moral muy neta, cuyos grandes principios Buñuel describió infatigablemente: el derecho a la libertad y al deseo; el hombre como centro de curiosidad y a la vez como prisionero de las estructuras sociales que construye; el mundo del sueño, tan real como el de la vigilia; lo verdadero como contingente y toda «gran» verdad como frágil y provisoria. Para Buñuel el único escándalo inaceptable es el de la injusticia.

PARÉNTESIS VENECIANO

Una tarde de canícula en el Lido, la pequeña delegación hispanoamericana que asistía al festival de Venecia decidió ir a visitar a Luis Buñuel al hotelito que ocupaba en la isla de San Cipriano, lo suficientemente alejado y discreto como para desanimar las intrusiones del periodismo mundano.

Recuerdo, como si fuera hoy, su sonrisa fatigada, su pronunciada sordera (había que hablarle en turnos y solo de uno en vez) y su marcado escepticismo ante el premio que le otorgaban (sin embargo, completamente justo): «Maestro en el arte del cine», que para él era producto de la gentileza de sus anfitriones italianos.

Noches más tarde, abrumado por los vivas y aplausos de la barra hispano-latinoamericana al momento de la entrega del premio, giró hacia nosotros y vino a dar la mano a cada uno de aquellos que celebrábamos el premio como si fuera propio.

Esas fueron las dos únicas ocasiones, breves pero inolvidables, en que estuve en presencia del maestro.

TEMAS Y VARIACIONES

Ya he dicho que Buñuel no fue un innovador formal pasado su periodo de militancia surrealista. Insisto en que, luego de su subversión astuta de los géneros del cine mexicano, su obra derivó hacia un clasicismo de

buena ley que se servía de la forma, del poder de la imagen, para decir unas pocas cosas, pero decir las bien. El discurso expresivo buñueliano se niega a distinguir cartesianamente los límites del mundo de la realidad y el mundo del sueño; ubica los males de la sociedad en la religión, el orden burgués y la moral tradicional, rechazando por atentatorios contra la libertad estos tres corsés restrictivos y cualquier tipo de fanatismo o represión. Para realizarse como ser social, el hombre ha de poder afirmar su derecho al erotismo y ha de poder rebelarse siempre contra un orden injusto.

Estas obsesiones se plasman en cada cinta suya a través de personajes en los que encontramos de todo: ricos y pobres, nobles y burgueses, hombres libres y esclavos, seres inteligentes o idiotas, pero sin que el poder, la imaginación o la libertad estén necesariamente del lado de aquel que lo tiene todo. Lo formidable del cine de este maestro que se negaba como tal es su acercamiento libérrimo a cada uno de sus personajes: en su visión del mundo no hay un juicio previo que los redima o condene. Eso queda al espectador, que aplicará su propio criterio.

En el cine de Buñuel hay una rica tradición hispánica; una línea de personajes que desciende de la novela picaresca del Siglo de Oro y de la novela realista del siglo XIX: los Lazarillos y el Buscón, Pérez Galdós y Valle Inclán. Su admisión de la violencia como uno de los motores sociales esenciales lo liga visualmente a los esperpentos, a Goya y a Velásquez. Pero también encontramos en su obra ese chisporroteo incandescente de raigambre surrealista: el gusto por el acto gratuito, por el misterio, lo inmotivado y lo asombroso. Y al mismo tiempo un erotismo que deriva de sus lecturas de Sade y Laureamont.

Una mezcla tan variada y rica de elementos, aplicada con coherencia, haciendo gran uso del humor —siempre irrespetuoso hacia lo tradicional y sus convenciones bobas—, se volcó completamente a elaborar un discurso expresivo que tuvo por centro al hombre y su lucha por conquistar la libertad durante su breve experiencia terrestre (aunque no solo pocas veces la alcance, sino que deba contentarse con su fantasma).

Pero, en el fondo, las películas de Buñuel nos reiteran siempre la misma moral, frente a la cual nadie es bueno o malo, justo o pecador por un determinismo sino por la manera como reaccione ante algunos grandes principios, sobre todo la libertad y el deseo.

Ya que hemos hablado del humor, este es el elemento que relativiza lo mostrado e impide la solemnidad. Es también el filtro que evita que, incluso abordando los temas más serios, Buñuel pueda caer en el cine «demostrativo o de tesis», que destestaba. Así, los enfrentamientos teológicos (*Simón del desierto* y *La vía láctea*), la crítica a la concepción patriarcal y posesiva del amor burgués (*Tristana*, *Ese oscuro objeto del deseo*), la dependencia femenina (*Diario de una camarera*, *Bella de día*, *Tristana*), los comportamientos de una cierta clase social privilegiada cuyos ceremoniales son vistos como reiterativos y ridículos (podemos citar diez títulos, desde *La edad de oro* a *El discreto encanto de la burguesía*, pasando por *El ángel exterminador* y *El fantasma de la libertad*) dan lugar a una mirada severa, pero a la vez risueña.

Es verdad que conforme el cineasta fue avanzando en edad se fue haciendo cada vez más escéptico: sus últimas obras nos muestran que el hombre crea la sociedad que lo aprisiona y que muchas veces se equivoca en su revuelta; que es obligado por la sociedad burguesa a vivir de modo inauténtico, a adoptar disfraces y máscaras, a asumir rituales y jerarquías vacíos de sentido. Nos dice también que una de las formas de liberación consiste en luchar contra el orden social injusto y confiar en el poder del inconsciente.

Su cine fue poético y rebelde, dedicado a sacudir al espectador de su pasividad, a inquietarlo o maravillarlo; en todo caso, a no permitir que se adormeciera en su butaca. Muy pocos realizadores han confiado al cine tan alta misión y casi ninguno con igual sentido moral, con tal grado de responsabilidad. Como afirmó Carlos Fuentes, Luis Buñuel es «el destructor de las buenas conciencias, el cineasta de la esperanza en el hombre».

Fiel a sus obsesiones, rebelde por naturaleza, maravilloso artista y, por encima de todo, hombre libre, Buñuel nos hace falta. Su ausencia ha sido y es una de las que ha pesado en los años transcurridos desde su muerte. Lo hemos recordado, como bien dijo Octavio Paz, consolándonos en la obra que nos ha legado y en su altísima lección estética y moral. Treintidos películas y ese extraordinario libro de memorias, *Mi último suspiro*, cuentan a la posteridad la gloria de un artista llamado Luis Buñuel. Felices nosotros, que llegamos a alcanzar su tiempo y valorar su ejemplo.

LA CONTEMPLACIÓN Y LA EVOLUCIÓN DENTRO
DE LA ESCENA TEATRAL, EXPERIMENTADAS
DESDE LA PERSPECTIVA DE LA DIRECCIÓN

María Amelia Fort de Cooper¹

*A mi amigo, el sacerdote Gustavo Gutiérrez, a quien debo mucho.
Su formación y aquella que me ha ido transmitiendo,
siempre han sido fundamentales en mi vida y
en los trabajos que yo haya podido realizar.*

La dirección teatral es algo a lo que dediqué varios años de mi vida.

Al principio, cuando no había comenzado a hacerlo en serio, creía inocentemente que la puesta en escena debía prepararse antes del primer ensayo. Para esto, había que tener todos los movimientos anotados, todos los gestos, los tonos de voz, etc. Así es como los actores debían seguir aquello que en mi mente yo tenía preparado “a priori”. Poco a poco fui dándome cuenta de que de esta forma podía destruirse todo lo creativo y nuevo que podía aparecer en cada ensayo, y en su lugar irrumpirían muy posiblemente formas rígidas y mecánicas, que impedirían que fueran llegando a la escena formas dinámicas e incluso estéticas, actuadas por los personajes, y también por la interacción que iría produciéndose entre ellos y la dirección.

¹ Con estudios de filosofía y teología en el Perú y en Francia, ha sido directora ejecutiva del Instituto de Arte Contemporáneo de Lima, profesora y directora de teatro y colaboradora en distintos medios sobre temas culturales.

Antes de ensayar, tenía que, naturalmente, haberse escogido la obra. Para mí esto siempre resultaba difícil. Luego, la obra seleccionada, al principio era tan sólo un texto: palabras escritas en un papel o en páginas impresas en un libro. Recién entonces se estudiaba el guión, se interpretaba y luego, pensando en los actores con quienes contaba, observaba el rol que podría ser el más adecuado para cada uno de ellos. También había que decidirse por toda una escenografía mandada a hacer especialmente —en el caso de que ésta facilitara la comprensión del texto y la viabilidad de la actuación— o se optaría por un lugar propicio para la obra, que podía ser en cualquier escenario o en uno que se improvisara. Cuando empezaban los ensayos —en el lugar que se había escogido desde el principio— se debía tratar de descubrir y captar en cada escena ensayada, por dónde iría el interés del público, o sea, el de las otras personas que no fuésemos nosotros. Esto tendríamos que tenerlo siempre muy presente. De igual manera, también habría que percibir por dónde podíamos provocar lo contrario: el desinterés y, por lo tanto, también el aburrimiento, experiencias que tiene todo ser humano y que en el teatro, cuando se dan, es cuando se tiene la sensación de que no han sido atrapados por la acción. Si el público empieza a moverse, o a toser, o la gente a hablarle a alguien que esté cerca, o a bostezar, esto querrá decir que no están siendo ganados por la obra, sino por el cansancio y el tedio. Si, en cambio, el grado de atención es alto, si el público guarda silencio, la obra se insinúa bien encaminada.

Hay varios tipos de silencio. Por ejemplo, aquel que se transforma en un grito o de repente en una carcajada. Es tan intensa la atención que puede sobrevenir a la emoción que ha sido provocada. Entonces, cada actor deberá buscar su propia capacidad de interesarse o aburrirse y, aunque no todos tienen la misma capacidad de experimentar estas cosas, algunos recursos pueden ser comunes a todos, lo que puede ser siempre un buen punto de partida.

De otro lado, aunque es cierto que no se debe siempre buscar lo que pueda interesar, hay que estar conscientes de que existen diferentes tipos

de intereses. Por ejemplo, se puede entretener al espectador haciéndolo suspirar, y hasta llorar, como suele pasar en un intenso melodrama, o se le puede divertir haciéndolo reír a carcajadas con una comedia fácil e irreverente. Estos tipos de puesta en escena suelen darse en el teatro comercial. No sucede lo mismo con el teatro como arte, cuyo objetivo no es gustar a toda costa y a cualquier público, o tener éxito a cualquier precio; es algo más sutil e importante. De todos modos, el teatro debe saber emocionar y hacer reír; divertir e interpretar; entretener y cultivar. Estas cosas, que casi siempre se dan separadas, deberían estar siempre juntas. Esto es lo que hace que el teatro sea un arte y que Samuel Beckett sea el dramaturgo que fue.

El verdadero objetivo del teatro consiste sobre todo en hacer que aparezcan los verdaderos y más íntimos significados respecto a la condición humana, la vida, sus emociones y circunstancias, y que éstos se vayan entendiendo dentro de todo un clima de misterio, donde puede estar presente el suspenso —que siempre resulta interesante y entretenido—, pero donde siempre debe haber una búsqueda de significado. También debemos reconocer que el misterio es esencial y que lleva la mayoría de veces al asombro, algo parecido a lo que experimentaron los antiguos griegos cuando, al contemplar el misterio de la naturaleza, se asombraron y buscaron sus significados. Pienso que debieron sentir el latido de una profunda vitalidad que dio significado a un vivir dentro de todo un proceso de desarrollo y crecimiento, que los llevó a comprender y elaborar una filosofía que perdura hasta ahora.

Este teatro, en que hay misterio, búsqueda y asombro, no es únicamente —ni principalmente— comercial, pero tampoco tendría por qué no serlo. Claro está que depende mucho del público y de la forma cómo se ha desarrollado el montaje. Es por eso que el tema en la obra tiene que saber exponer una necesidad esencial, cuya universalidad debe alcanzar a todo el público.

También es importante que la dirección sepa determinar el tono y el estilo que piensa destacar, aunque al principio sólo lo haga de una forma general.

Otra cosa que hay que saber ver es el uso del tiempo, o del doble tiempo. Por ejemplo, en una parte del guión se puede hablar de que una acción ha durado tres años; en otra se puede decir que ha ocurrido en año y medio, cuando en realidad tan sólo ha tomado unos pocos minutos. También, dos actores pueden sólo necesitar tres minutos para decir lo que en la vida real les llevaría tres horas. Hay una condensación del tiempo que un buen escritor de teatro puede realizar y un buen montaje puede reproducir en la escena.

Quiero ahora ocuparme de un dramaturgo que conozco bien: Samuel Beckett. Escribo ahora sobre él porque, entre todas las obras que dirigí, incluso *Milagro en el mercado viejo*, de Oswaldo Dragún, que me entusiasmó, y *Fin de partida*, del gran autor irlandés, nacido en Dublín en 1906, amigo y discípulo del autor de *Ulises*, James Joyce, fue la que más me cautivó, primero a mí y luego a quienes la actuaron.

Beckett no es fácil ni pretende gustar de cualquier manera, pero a los actores y a mí —que iba a dirigir— nos sedujo desde la primera lectura. Creo que este entusiasmo nos llevó a estudiarla bien y a tratar de seguir el mismo patrón que adoptó Beckett: darle importancia a cada palabra, a cada silencio aislado y también a aquellos que precedían o seguían a las palabras. Surgieron así simultáneamente los contenidos psicológicos, psíquicos y espirituales más recónditos, sin que se perdiera su realidad más prosaica. Para todo esto se requería de un ritmo muy especial, que lo fuimos buscando entre todos, y así juntos, ellos y yo, lo fuimos encontrando.

Otra experiencia que tuvimos los que conformábamos el elenco era lograr que se produjera la hazaña de convertir en presente todo lo que ocurría en la escena, lo que podría ser una decisión, una angustia, una pena, un desacuerdo, cualquier cosa que fuera parte de una experiencia que se vivió o que se viviría. Como el tiempo real no existía, el proceso

podría haberse dado en un pasado muy lejano, pero, al ser representado, se iba convirtiendo en un presente. Ésta es una de las hazañas de la representación.

Samuel Beckett fue autor también de *Esperando a Godot*, *Acto sin palabras* y *Los bellos días*, entre otras excelentes obras maestras teatrales, aunque también fue autor de magníficas novelas y poemas. Por todas ellas le concedieron en 1969 el Premio Nobel de Literatura.

Era un autor bilingüe (inglés y francés), pero prefirió escribir sus obras en francés. Decía que el inglés, al ser su lengua natal (que habría aprendido desde niño), había crecido con ella y, por eso, en cierta forma, el inglés lo dominaba a él. Por eso prefirió abandonarlo y escoger el francés. Era un idioma nuevo que tuvo que aprender poco a poco y, por eso, le era más fácil dominarlo, y no que fuera el francés la lengua que lo dominara.

También abandona toda conversación realista. Quería que salieran a flote aquellas fuerzas subterráneas que luchan por tener contacto con la realidad, en lugar de permanecer embebidas dentro de una interioridad pasiva y pesimista. Allí el hombre no se integra dialécticamente ni con los demás ni con él mismo; entra en conflicto con todo lo que no es su propio yo. Y entonces entre él y los demás lo que buscan es eliminarse mutuamente, dividiéndose y llegando a una parálisis cada vez mayor. Esto pasa siempre en todas sus obras teatrales, por lo tanto, también en *Fin de partida* —o *Final de partida*—, que a mí me pareció la más linda y por eso la escogí para dirigirla. Luego, a todos los demás en el elenco que elegí les pasó lo mismo. Los personajes están como encerrados en un lugar en el que prácticamente no se comunican para nada con el mundo exterior; están en una especie de sótano o refugio, fuera del cual sólo cabe la muerte. Es ahí simplemente donde esperan, esperan y esperan. Es su incapacidad de vivir lo que los lleva a un no poder actuar sobre la realidad, a encerrarse en sí mismos, lo que los aísla no sólo de los otros seres humanos y del mundo sino también de ellos mismos. Este aislamiento hace que sus vidas no evolucionen sino

que vayan regresionando hasta su origen, porque no pueden encontrar otro final posible.

Cuando empezamos a pensar en la escenografía, queríamos que fuera lo más parecido a lo que Beckett sugería, porque un buen dramaturgo sugiere la forma de usar un ambiente, de tal manera que dé origen a una revelación. Encontramos —¡oh sorpresa!— muy rápidamente lo que queríamos, y nos asombramos. Me acuerdo de que nos reíamos muy entusiastamente. Nuestra escenografía consistía en un cuarto aislado oscuro o, al menos, alumbrado con una luz grisácea y cenicienta que se encontraba en un rincón del inmueble del Instituto Goethe, que era el que se encargaba de la producción de nuestra obra. Teníamos que hacerle poquísimas modificaciones. Aunque el cuarto en el que habríamos de escenificarla no era grande, pudimos sin embargo dividirlo en dos partes, una más alta que la otra; la más baja miraba a la más alta y contaba con una puerta que era por donde el público entraba y, posteriormente, salía. La parte más alta resultó así porque se le puso un tabladillo con tres escalones para que los actores pudieran subir y bajar. Así se instauró nuestro escenario, sin nada más que lo que ya había, que era todo lo que Beckett había mencionado: allí, en la parte del fondo, pegadas a la pared, estaban las dos ventanitas con sus cortinas viejas, las que, vistas desde el público —que se instalaría en la parte baja del cuarto—, estaban situadas a la izquierda, una un poquito más alta que la otra, pero ambas cerca del techo. Mirando siempre desde el público, en la pared de la derecha había una puerta que daba a una cocina, por la que Clov, uno de los personajes, era el único que entraba y salía. Junto a esta puerta, más hacia el fondo, había un cuadro puesto al revés. Cerca de la pared de la izquierda estaban juntos en el piso dos grandes tachos de basura.

Cuando empieza la función, aparecen en la escena cuatro personajes: Hamm, Clov, Nagg y Nell.

Hamm es el dueño de casa, un inválido confinado a su silla de ruedas. Se piensa que su nombre podría venir del personaje de *Hamlet*, de William Shakespeare, porque era bastante inactivo y pensaba mucho

más de lo que actuaba. Además, ambos, el personaje “Hamlet” y el autor Shakespeare, eran muy apreciados por Samuel Beckett. Efectivamente, en Hamm habían rasgos parecidos a los de Hamlet, pero también habían diferencias.

Clov es el personaje que sirve a Hamm. Éste no puede sentarse ni dejar de moverse; es hiperactivo y tiene un físico ágil; es más corporal que mental, teniendo entonces una mayor relación con el “afuera”.

Nagg y Nell son los padres de Hamm; están todo el tiempo metidos cada uno en uno en los tachos grandes de basura. Sobre todo el padre, Nagg, era gordo y siempre estaba pidiendo cosas para comer. Los dos, padre y madre, conversan muchas veces entre ellos. Nagg le cuenta a Nell su historia del sastre y le relata escenas de cuando se casaron. Él quiere entretenerla; hubiera querido estar cerca de ella para besarla y abrazarla, pero como ellos nunca salían del tacho y éstos eran altos, era imposible que estuvieran muy cerca uno del otro. Sólo hablan. Él hubiera querido hacerla reír con su cuento y hubiera sido feliz si ella riera, pero esto no pasa. Cuando habla Nell, siempre es de cosas profundas, muy profundas, y los fondos de lo que relataba eran blancos, con fondos blancos tan claros, que eran clarísimos. No quiere reírse, pero siente que ha sido feliz una tarde de abril en el lago de Como, al día siguiente de su boda. Nagg hace sus chistes y ríe.

Mientras estos hablan, Hamm grita de pronto, harto: “¡Basta!”. Se exaspera con los dos y cuando Clov abre la puerta y regresa de la cocina, entrando a este cuarto inhóspito, Hamm le grita a Clov que bote esos tachos de basura, que los arroje al mar. Hamm ni siquiera sabe dónde está el mar, si está lejos o cerca. Hamm no se ubica ni se mueve, por eso insiste en que Clov los bote. Y son su origen, son sus padres a los que quiere botar; ellos no han podido ser incorporados por Hamm. Clov, sin embargo, no lo obedece y no los bota; permanecen ahí... pero siempre en la basura. Estos cuatro personajes viven en un mundo absurdo, de donde quisieran escapar, pero no pueden. Se han quedado atrapados porque no han podido desarrollar su capacidad de creación.

Este podría ser el tema dentro del argumento. Podría decirse que no hay un argumento, porque si lo hubiera habría una hilación; cuando se camina se va a algún sitio. Esto aquí no pasa, o pasa poquísimos; menos aún se puede decir que exista una historia, porque no pasa nada histórico, o sea, el tema es definitivamente algo abstracto: podría ser la interpretación encarnada de una depresión, de una neurosis, o quizás psicosis, con el consiguiente sufrimiento. Puede darse en un ser individual, o aun en algo más simbólico, que podría ser si se da en todo un país.

Por eso es que todo el montaje requería de un ritmo muy especial e indispensable. También de unas actuaciones que tenían que ser asimiladas por los actores dentro de sus personajes, buscando la originalidad que exigía cada nuevo instante, y el reto al público que debía darse a través de ellos.

En los ensayos, los actores con quienes trabajé, dos arquitectos jóvenes, Reynaldo Ledgard y Juan Gutiérrez (Ham y Clov), y los otros dos (Nagg y Nell), iban creando a sus personajes y, en medio del aislamiento, la soledad, la falta de comunicación y de desarrollo, que eran infernales, habían cosas que resultaban muy cómicas dentro de la tragedia en que estaban insertadas. Esta parte cómica debía ser bien subrayada por los actores, porque el sentido del humor es lo único redentor en esta obra.

Cada uno de los actores era responsable de la vida de su escena y, de otro lado, tenían que estar entrenados para saber que si las palabras exactas, en ocasiones, podían fallar, había que saberlas reemplazar con los significados, que son siempre más esenciales que las palabras. Fue muy interesante ver cómo esto iba desarrollándose en los ensayos, con mi acuciosa dirección.

Ahora bien, el que yo eligiese una obra como ésta me demuestra un interés definitivo por el teatro. No es de las que necesariamente entretienen, sobre todo cuando no se entiende bien. Si pasa lo contrario y se comprende, puede llegar a ser entretenida e interesante. Tampoco es de las que envían un mensaje fácil, porque en esta obra se reta al espectador para que las personas comprendan que algo tiene que cambiar en cada

uno, pero también a su alrededor y en el mundo entero. Sólo así podría desarrollarse para todos una vida más humana y podría haber progreso y alegría en la mayoría de las personas. Por eso suele temerse trabajar en obras como ésta, en obras en las que aparentemente no pasa nada. Son vistas como negativas y pesimistas, ya que las preguntas, los quehaceres, las conversaciones, en suma, los días, todos los días y toda la vida, son lo mismo, lo mismo y lo mismo. Hay un estancamiento que parece no poderse o no quererse superar y entonces se mantiene la imposibilidad de desarrollar.

En los ensayos iba viendo, crecientemente, cómo cada actor se iba convirtiendo en su personaje, porque siempre tiene que haber una tercera persona que los dirija para que no suceda lo que a veces puede pasar, cuando dos actores ensayan juntos sin nadie más que ellos mismos. Hamm y Clov, por ejemplo, podían haberse encerrado en una única relación dual; por eso siempre hace falta una tercera persona. Tiene que haber alguien que los vea mientras no aparezca la verdadera tercera persona, que es el público.

Es curioso cómo los actores siempre notan la mirada de esa tercera persona y a veces miran rápida y disimuladamente para que no se advierta esa curiosidad. Esa mirada, primero a quien dirige y luego al público en general, es la que ayuda a que el actor sea cada vez más su personaje. Con esta mirada, el actor deja de mirarse a sí mismo o a observarse ante un espejo. Habrá un “otro” fuera de la escena, un “otro” real y no alguien que no sea verdaderamente un “otro” sino es la proyección de su propio yo.

Al empezar la representación de *Fin de partida* se prende una luz fuerte en el escenario y permanece oscuro el lugar donde está el público. Hamm está al centro, en su silla de ruedas, inmóvil, con unos anteojos negros, se quita un pañuelo —que ya es un trapo— que cubre su cara. Descubierto, mira al público sin mirarlo y empieza hablando en medio de bostezos. Está aislado, tanto de sus progenitores como de su compañero que lo sirve y a quien incluso maltrata. Está también incomunicado de la realidad, sin que haga nada para componer esta situación. Sólo contempla

su propia desdicha, que lo encierra aún más en su propio “yo”. No es capaz de salir de allí, donde está solo, deprimido y sin poder ser sujeto de una acción creadora, sigue siendo objeto de su propia enajenación.

Clov está moviéndose por ahí, oyendo a Hamm. Clov, hemos visto, es la antítesis de Hamm; no podía estar quieto, estaba en un movimiento continuo, pero este caminar y hacer cosas de un lado para el otro tampoco servía para mucho, salvo para jalar la escalera que estaba por ahí y ponerla primero en una ventana, subir, abrir la cortina, mirar afuera y luego bajar la escalera. Después poner la escalera en la otra ventana, volver a subir, abrir la cortina, volver a mirar y luego bajar nuevamente. De este modo podía ver el único “afuera” que le era posible, lo miraba con su catalejo y luego contaba lo que había visto a Hamm y a los otros personajes. Clov se rasca todo el tiempo, es inquieto, y esto lo hace repetidas veces, una y otra vez.

Con estas repeticiones en la acción de Clov se me ocurrió que hablara, gesticulara, caminara, en suma, que actuara girando todo el tiempo repetitivamente alrededor de Hamm, siempre haciendo un círculo y otro y otro, todo el tiempo, sin parar, salvo en las escasas ocasiones en que tenía que hacer algo para Hamm, para Nagg o para Nell, en que, saliéndose del círculo, su caminata se volvía lineal.

Tanto Hamm como Clov tienen una incapacidad para vivir que es más notoria en Hamm, aunque en Clov es también bastante evidente; da vueltas y vueltas sobre lo mismo y no llega a ningún sitio, más allá de la cocina o de las ventanas. Es muy dependiente de Hamm a pesar de que éste lo maltrata, pero Hamm y sus padres eran aun más dependientes de Clov, quien les tiene que hacer todo. Hamm es más mental que Clov, pero Clov es ágil y tiene un físico mucho más adaptado que el de Hamm o que el de sus padres, que vivían semienterrados en los tachos de basura. Pero ahí Nagg y Nell, semimuertos, hablan a veces pareciendo que se llevan bien, porque ellos ya ni siquiera se podían llevar mal. En cambio, Hamm y Clov no se integran el uno al otro para nada. Clov está un poco más sobre la tierra que Hamm, que está sobre todo centrado

en sí mismo. Clov está todo el tiempo con los bichos que guarda en el bichero. Hamm no quiere a estos bichos, porque dice que se reproducen muy fácilmente y esto a Hamm no le convenía para nada.

Los pleitos y divergencias entre Ham y Clov van cada vez más en aumento. Fue allí que yo pensé que deberían hacer actuar más al movimiento. En una de sus confrontaciones, Clov se voltea violentamente dándole la espalda a Ham, quien, a su vez, haciendo que chirrién las ruedas de su silla, se da la vuelta, quedando ambos de espaldas entre sí y en un silencio sepulcral que duró un buen rato.

A partir de esta escena, le perdí miedo al montaje, porque me sorprendí entusiastamente: había logrado que el movimiento hablara. La comunicación pareció haber sido desterrada de por vida y el cara a cara suprimido. Entonces —un poco después de eso— Clov parte para empezar una caminata —esta vez definitivamente lineal— bajando las gradas del escenario a través del pasillo central de la sala. Abre la puerta posterior y desaparece. Hamm se cubre la cara con su trapo-pañuelo y, en silencio, él y los viejos en los tachos se quedan esperando... *el Final de partida*. Se produce entonces el apagón final o la escisión definitiva entre lo mental de Hamm y lo corporal de Clov, un perfecto símbolo teatral de la extinción de ambos, o una compleja metáfora de un crítico sentido de la existencia humana.

Se ha dado el fin de la obra. Beckett, como un profeta laico, sabe mirar, no como mago ni como adivino, sino como todo aquel que mira en profundidad, y puede por esto profetizar lo que podría llegar a ser la situación humana, aquella en la que no sucede ningún cambio, ninguna innovación y no hay historia.

EDUCACIÓN, MEMORIA Y DERECHOS HUMANOS

Salomón Lerner Febres¹

Para Gustavo Gutiérrez, maestro y amigo

En el mundo secularizado en que vivimos —un mundo surgido, como sabemos, del pensamiento y la sensibilidad del humanismo de los siglos XV y XVI—, en ocasiones se han buscado fuentes de normatividad dentro del propio reino de lo humano terrenal. Sin embargo, para que ello ocurriera, tal realidad humana hubo de ser entendida en un sentido superior al de la escueta dimensión material y utilitaria de la existencia, e incluso, yendo más allá de las propiedades intelectivas y racionales del ser humano, debió ser asumida como naturaleza de contenido espiritual y, más precisamente, como entidad esencialmente ética y, aunque no se lo diga, de naturaleza trascendente. Somos, en efecto, seres morales, poseedores de una dignidad innata e inalienable que recibe sus especiales calidades de una naturaleza que es de suyo contingente y que reclama un fundamento superior. A esa compleja y rica condición rinde tributo la doctrina y la sensibilidad que se hallan contenidas en la Declaración Universal de los Derechos Humanos.

¹ Filósofo. Rector emérito de la PUCP. Profesor principal de esa casa de estudios en el departamento de humanidades. Ha sido presidente de la Comisión de la Verdad y Reconciliación (2001-2003). Es actualmente presidente del IDEHPUC, Instituto de Derechos Humanos de la PUCP.

Esta declaración, así como el pensamiento y los consensos que ella condensa, constituyen, ciertamente, un campo de reflexión sumamente amplio y profundo y, en cuanto tal, podría ser abordado desde muy diversas aristas. Comentarlo desde un ángulo específico, que es el de su relación con los procesos colectivos de memoria y la realidad institucional de la educación, es el propósito de este artículo.

La asociación aludida supone desde un inicio una serie de consideraciones. En primer lugar, hay que resaltar en qué medida la preocupación por la memoria se presenta como una ampliación relativamente reciente, pero decisiva, en la cultura de los derechos humanos, un avance que incorpora como preocupación la reconstrucción moral de las sociedades que han atravesado por experiencias de violencia armada o de autoritarismo. Esta inquietud sobre el pasado y acerca de su gravitación sobre el logro de sociedades respetuosas de los derechos humanos no ha sido siempre evidente. Hoy, a diferencia de hace dos o tres décadas, somos, por fortuna, más conscientes de cómo nuestros proyectos de paz y democracia —esto es, nuestras miradas hacia un futuro mejor— se hallan asociados fuertemente a las cualidades de nuestra memoria, es decir, a nuestras visiones o representaciones compartidas de un pasado indeseado y hasta vergonzoso y lacerante. La memoria de un pasado violento se ha convertido, pues, en un elemento de ineludible preocupación para toda reflexión sobre el porvenir de los derechos humanos en el mundo. En segundo lugar, tal preocupación ha debido encontrar cauces concretos en los cuales manifestarse. La memoria de la violencia es, ciertamente, un asunto que atañe a la vida cotidiana al igual que a la existencia institucional de la sociedad. La memoria está presente siempre, sin necesidad de que se manifieste en normas, reglas o actividades de carácter oficial. Sin embargo, ella necesita y se encuentra asociada siempre a aquellos aspectos de la organización social encargados de la transmisión de ideas y valores en una sociedad, eso que los científicos sociales suelen denominar la reproducción simbólica. De entre ellos, tiene importancia sobresaliente el sistema educativo, pues es ahí donde sucede principalmente —además

de en el hogar— el proceso de inducción de las personas en el mundo cultural de su sociedad. Educación y memoria constituyen, así, una pareja de fenómenos que no pueden ser ignorados hoy en día en toda reflexión preocupada por la futura vigencia de los derechos humanos.

Me ocuparé por tanto de ambas materias de manera secuencial. Así pues, me parece útil reflexionar, en primer término, sobre el valor de la verdad y de la memoria en sociedades que han salido de periodos de violencia armada y de autoritarismo. Esta reflexión estará inevitablemente marcada por una experiencia muy cercana como es el trabajo de la Comisión de la Verdad y Reconciliación del Perú. Luego, desearía vincular ese problema a una consideración del papel de los sistemas educativos en países en trance de consolidar su democracia, y lo haré poniendo énfasis en la cuestión de la equidad en educación. Finalizaré con unos breves comentarios sobre las formas en las que el encuentro entre educación y memoria es relevante para el futuro de la democracia en nuestra región.

VERDAD Y MEMORIA: EXAMEN DEL PASADO

Todo intento de construir una sociedad pacífica y justa después de un periodo de autoritarismo o de violencia está obligado, si es un intento sincero y lúcido, a examinar el pasado para rescatar una verdad oculta, por un lado, por el fragor de los hechos y, por otro, por el interés de los más poderosos o de los victimarios. En las últimas décadas ese primer paso ha sido emprendido por una conjunción de iniciativas civiles y estatales y ha sido encargado en diversas partes del mundo a un tipo particular de organizaciones llamadas comisiones de la verdad. Estas son cuerpos de carácter estatal o internacional caracterizados por su independencia de los gobiernos de turno o de los intereses e inquietudes de las partes involucradas en el conflicto y en los hechos de violencia. Esas comisiones —usualmente desprovistas de facultades jurisdiccionales— han cumplido la función —ya sea en Argentina, Chile, Guatemala o El Salvador, para mencionar casos de nuestro continente— de poner a

sus sociedades un espejo que nunca es agradable mirar: el espejo donde se reflejan atrocidades, violaciones de los derechos humanos y, en ocasiones, crímenes de lesa humanidad, y donde quedan descritas las responsabilidades personales e institucionales por esos crímenes, además de las graves fallas históricas en las que tales atrocidades pudieron tener lugar. Las comisiones de la verdad, por otro lado, no solamente rescatan el pasado y corrigen el registro histórico; al hacerlo, recuperan una verdad antes negada o deformada y, de ese modo, proveen a sus Estados, gobiernos y sociedades de un instrumento insustituible para el ejercicio de la justicia. Memoria, verdad y justicia se convierten, así, en los tres eslabones que engarzan las comisiones de la verdad para iniciar el camino hacia la reconciliación.

Se podría afirmar, a partir de ese trío de conceptos, que la restitución de la verdad es la piedra de toque de todo esfuerzo de pacificación justa. Pero es forzoso considerar de inmediato que el concepto de verdad, en el contexto del cual hablamos, está muy lejos de ser simple. Es, en principio, una verdad impregnada de contenido y de efecto moral y esa condición le imprime ciertas exigencias o coloraciones particulares. En primer lugar, se trata de una verdad que trasciende el terreno de lo cognitivo para proyectarse sobre el campo de la moral práctica. Es una verdad que busca realizar un potencial pragmático: inducir acciones, motivar transformaciones, fundamentar decisiones en el reino de la vida pública. El desvelamiento de la verdad, que es una labor paralela y convergente con una construcción social de la verdad, posee en última instancia, como criterio de su validez social en una sociedad que sale de la violencia y tiende hacia la paz y hacia la democracia, la misión de fecundar políticas públicas de reforma del Estado y sus instituciones. La segunda derivación que es necesario subrayar es el parentesco que hay entre esa concepción de verdad y la actividad interpretativa legítima. Al quererse presentar una verdad que vaya más allá de los hechos empíricos, la labor de producción de verdad se desembaraza de los parámetros positivistas. Esto no quiere decir que se renuncie a construir verdades respaldadas por la episteme científica contemporánea;

implica, más bien, que, por un lado, la concepción de esa episteme es más amplia y compleja y, por otro, que ella convive con otros requerimientos de carácter normativo o ético también asumidos como componentes de esa verdad moral que se ha propuesto recuperar o elaborar. Tal percepción abre el camino a la edificación, por medio interpretativo, de un conjunto de mensajes a partir de las verdades fácticas encontradas, mensajes cuya finalidad es ser una fundamentación, al mismo tiempo que una exigencia, de ciertos cambios institucionales y sociales. Ellos son una prolongación hermenéutica de la verdad.

Ahora bien, el tema de la verdad, en este orden de problemas, se encuentra asociado de manera indisoluble con la memoria, y al entrar en este asunto me acerco al centro de la materia que deseo someter a examen. Los ejercicios de elaboración de una memoria veraz, incluyente y aleccionadora sobre la violencia han cobrado en las últimas décadas, alrededor del mundo, una forma institucional particular que es, como se ha dicho, la de las comisiones de la verdad. Éstas son mecanismos de una práctica que se ha dado en llamar justicia de transición, esto es, la búsqueda de la convergencia entre las restricciones políticas propias de una transición y el imperativo jurídico y moral de atender los derechos de las víctimas a la verdad, la justicia y las reparaciones. En el centro de esa práctica está el rescate de la verdad sobre atrocidades pasadas y la promoción de un autorreconocimiento de parte de las sociedades o poblaciones que han sido protagonistas o escenario de la violencia.

El trabajo que realiza una comisión de la verdad es, de esta forma, un ejercicio de memoria, pero con la particularidad de tratarse de una práctica institucional, oficial y en algunos casos estatal de la memoria. Esa condición coloca a las comisiones de la verdad en una situación potencialmente paradójica: la de escribir desde la oficialidad un relato sobre el pasado que puede contradecir la historia oficial; es más, un relato que está llamado a contradecir y rectificar la versión oficial del pasado, que es, normalmente, una versión escrita desde el poder y a costa de las experiencias de las víctimas.

Siendo así, conviene preguntarse en este punto qué aporta específicamente un ejercicio institucional de búsqueda de la verdad sobre el pasado y cuál puede ser el vínculo entre memoria de la violencia, derechos humanos y democracia. Para llegar a ello, quisiera detenerme brevemente sobre la tarea específica que se espera que cumpla una comisión de verdad. Originalmente, estas organizaciones fueron entendidas como un precedente, un complemento o, en el peor de los casos, un sustituto de la acción judicial ahí donde, por restricciones políticas y materiales, ésta no era posible de realizarse plenamente o resultaba del todo inviable. En este espíritu, las comisiones, y la verdad que ellas se encargaban de buscar, fueron comprendidas como una vía para esclarecer los hechos ocurridos durante un pasado de violencia o de represión autoritaria. Su dominio era el de la realidad fáctica. Su contribución, a primera vista, era la de sentar las bases para el funcionamiento de una política democrática institucional después de una guerra o de una dictadura cruenta. Poco a poco, pero con firmeza, se ha ido extendiendo la naturaleza y la concepción de una comisión de la verdad y se la ha hecho ir mucho más lejos del territorio de la investigación forense.

La actividad de las comisiones de la verdad, el producto de su trabajo y la perspectiva que ellas abren han sido reconocidos cada vez más como procesos culturales, como instancias de creación o de recreación simbólica de la sociedad. Si todavía es posible debatir acerca de cuán objetiva o cuán plena es la verdad que una organización de este tipo aporta, se reconoce en cambio, con plenitud, que toda comisión es productora de una memoria y que su trabajo mismo —entrevistas con víctimas, audiencias públicas, confrontaciones con los actores armados de la violencia— tiene una clara dimensión performativa: la investigación constituye por sí misma la puesta en acto de un proceso de reivindicación y de reconocimiento de las víctimas silenciadas y un desafío a las herméticas narrativas oficiales de la violencia.

Ahora bien, ¿qué clase de producción cultural pone en acto una comisión de la verdad cuando elabora una narrativa de la violencia?

Tal narrativa es, desde este punto de vista, una derivación y una superación de la rendición científica de los hechos con pretensiones de objetividad. De hecho, el relato de la violencia que ella produce tiene diferentes estratos. En algunos de ellos se pretende cumplir con el principio de objetividad desde una concepción ilustrada y positivista de la verdad. Esto ocurre, por ejemplo, en el intento de ofrecer mediante procedimientos de análisis e inferencia estadística una estimación certera de la cantidad total de víctimas tal como, notoriamente, lo hicieron la Comisión de la Verdad y Reconciliación del Perú y la Comisión de Esclarecimiento Histórico de Guatemala. En otro estrato, la búsqueda oficial de la verdad apela a otras formas de la objetividad o, más bien, de la verosimilitud: aquí se encuentra el discurso jurídico de una comisión, que se sustenta, por un lado, en las evidencias encontradas y, de otro lado, en un pensamiento categorial y sujeto a reglas de inferencia muy estrictas, mediante las cuales se otorga un significado y se reclaman unas consecuencias para tales evidencias: la tipificación de ciertas conductas como crímenes internacionales y las teorías penales que sustentan la atribución de responsabilidad a ciertos individuos. En un tercer estrato se encuentra la elaboración de una interpretación sociohistórica de los hechos: aunque se basa siempre en los datos encontrados, ella depende fuertemente de los marcos teóricos y del conocimiento acumulado en las comunidades académicas nacionales y extranjeras. Aquí, sin embargo, la narrativa comienza a aproximarse a un último estrato: el de la interpretación político-moral de los hechos, la que se realiza desde una toma de partido a favor de ciertos valores que son las posiciones de principio desde el cual se realiza la búsqueda oficial de la verdad: respeto de los derechos humanos, democracia, paz, igualitarismo, equidad, humanitarismo. En este último plano, la narrativa de la violencia no solamente habla de las responsabilidades y el sentido social de la tragedia, sino que también expresa un reclamo moral cuyo núcleo son las nociones de democracia, de reconocimiento y de dignidad.

Está de más señalar que en el relato final, comprensivo, que se termina por confeccionar, todos estos estratos se hallan interrelacionados. Las verdades presentadas en uno de ellos se apoyan en la verdad señalada en otros de ellos. Finalmente, la articulación de todos esos aspectos pasa a ser una operación de producción de sentido: se concreta en una narrativa que, sin embargo, en cuanto objeto cultural, es todavía un objeto estrictamente textual.

Ahora bien, si la narrativa pertenece al mundo de lo textual, ella requiere otro tipo de existencia social para convertirse en una fuerza transformadora de la cultura y la política de una sociedad. El objeto textual que denominamos narrativa se ve complementado, expandido y activado por una experiencia social —una práctica— que llamamos *memoria*.

LA PECULIAR DENSIDAD DE LA MEMORIA

Las relaciones entre narrativa y memoria son problemáticas. El problema a que me refiero puede ser planteado resumidamente así: una narrativa de la violencia fiel a los hechos y, al mismo tiempo, acorde con ciertos valores ético-políticos puede ser producida como parte de los arreglos institucionales propios de la transición política. Sin embargo, esa narrativa, una vez producida, no pasa a alojarse en un espacio desocupado sino que encuentra previamente instalada una o varias narrativas previas. Esas narrativas, que por lo general están asociadas a los intereses o a la visión del mundo de ciertos grupos sociales, pueden ser más o menos poderosas. Aquella que ha logrado conquistar cierta hegemonía —esto es, que disfruta de cierta legitimidad simbólica que la convierte en socialmente válida— constituye, al mismo tiempo que objeto textual, un objeto social, esto es, una memoria. Por esa razón se suele hablar de una batalla por la memoria como un proceso contencioso que se desarrolla durante y después de la elaboración de una narrativa de la verdad. Una vez existente el texto, la tarea más ardua es conquistar para

él cierta eficacia social, esto es, convertirlo en memoria: representación social compartida que no es solamente un conjunto de contenidos — de enunciados con pretensiones de verdad sobre el pasado violento o represivo— sino también, y fundamentalmente, una fuente de crítica y deslegitimación de ciertas prácticas sociales precedentes —cierto tipo de relaciones entre Estado y sociedad; cierta forma de encarar la lucha política; ciertos hábitos y retóricas que determinan la relación entre las diversas clases sociales y conglomerados étnicos de la nación— y, naturalmente, una demanda de transformación de dichas prácticas. En sus aspectos más formales y más apegados al lenguaje político institucional, esas demandas cobran la forma de recomendaciones atinentes al *nunca más*: reparaciones, procesamiento penal de los crímenes, garantías de no repetición, reformas institucionales. En sus aspectos menos formales y asibles, pero de mayor consecuencia para una transformación cultural de la sociedad *para la democracia*, esa memoria quiere obrar y presionar sobre la dimensión simbólica de las relaciones entre las personas: se orienta a retrasar las fronteras de lo decible y de lo pensable, estigmatizar la retórica y el léxico del autoritarismo y la discriminación, inducir a una nueva y distinta articulación del discurso público.

Por cierto, siempre existe como posibilidad teórica y como opción política el olvido. Pero, desde la perspectiva de la construcción de una democracia de ciudadanos, el olvido no es jamás un remedio sino un proceder agravante que profundiza el mal. La razón de ello es clara: en la actitud de aquel que finge que nada ha ocurrido, en la postura timorata o interesada que condena la conmemoración, y que hemos visto en acción en tiempos recientes, se halla latente en el fondo una renuncia a la facultad de dar sentido. Preconizar el olvido implica escudarse en la indiferencia frente al daño y traicionar así el principio de solidaridad que se encuentra en los cimientos de la vida civilizada. No solo es una actitud cómoda y fácil de resignación frente al daño ocasionado, sino también el desperdicio de la oportunidad de hacernos efectivamente dueños del pasado, de luchar contra la eternidad de los hechos. En última instancia,

es aceptar una mirada frívola sobre el presente porque no se tiene el coraje de escarbar en sus raíces para, allí, intentar purificarlo.

Frente a ese olvido, el ejercicio deliberado de la memoria aparece como una forma más valiente, más honesta, más eficaz de hacer frente a aquello que duele y que ya no puede ser sustraído a la cadena de lo existente. Esa memoria es, ciertamente, un atributo individual. Cada uno de nosotros sabe rescatar de su pasado los hechos que resultan importantes para su propia historia de vida. Sin embargo, en el caso de esa violencia que se ejerce a contrapelo de la comunidad política, la memoria ha de ser también colectiva. Así como el diálogo, en su necesaria pluralidad, funda la comunidad humana, ésta, en relación con su pasado, necesita también descansar sobre un legado de recuerdos compartidos.

Habría que hablar, a este respecto, de una memoria ética, una memoria ejercida desde nuestra radical e inalienable libertad. Así, toda rememoración ha de ser un movimiento deliberado de conciencias autónomas: se elige recordar y, una vez que se ha hecho esa elección, los recuerdos comparecen en consonancia con las solicitaciones de nuestra identidad. Nadie puede recordar por nosotros; nadie nos puede imponer trozos de nuestro pasado como un patrimonio afectivo decidido externamente. De ahí que, para las comisiones de la verdad, la elaboración de la narrativa que aspira a ser memoria tiende a descansar sobre la toma de testimonios de las víctimas. Si la reconstrucción del pasado ha de ser asumida como propia por la gente, ella no puede ser resultado de un trabajo de gabinete sino el fruto de un diálogo amplio, es decir, de un ejercicio de ciudadanía.

Por consiguiente, esa memoria ética, además de ser libre, tendrá que ser respetuosa también de nuestra condición de seres sociales. Es difícil que haya jirones de pasado que nos pertenezcan solo a nosotros. Y eso es del todo imposible cuando la materia del recuerdo es una historia de violencia. Ese pasado es común y, por tanto, la memoria, para tener relevancia colectiva, ha de ser fruto de un diálogo intersubjetivo, de una suerte de pacto de nuestros afectos. Pero ese diálogo, precisémoslo, no se

dirigirá a seleccionar los hechos, sino a expresar de manera aceptable para todos la experiencia de esos hechos. Es en esa confluencia, y solo en ella, donde será posible la *con-memoración* y no únicamente la *re-memoración* de lo *in-olvidable*. Ese recordar juntos la violencia abre las puertas también para un condolerse, para la experiencia de un padecimiento compartido y de un arrepentimiento sincero que signifique, por último, la promesa de la reconciliación.

Esa memoria ética será, pues, un acto de encuentro y no de aislamiento, de integración y no de exclusión. Estará animada, en primer lugar, por el principio del reconocimiento y, en un segundo término, deberá conducir a expresiones tangibles del «estamos recordando» que, en su mismo quehacer, señalan una voluntad que se halla dispuesta a asumir una verdadera reconciliación. Ese es, sin duda, el sentido de los sitios de memoria como aquel que, combatido en un inicio, se encuentra hoy felizmente en curso de realización.

MEMORIA Y EDUCACIÓN

Ahora bien, si la verdad y la memoria están llamadas a obrar sobre la dimensión simbólica de la existencia colectiva, su conexión con el sistema educativo resulta muy evidente. Siendo la institución de la educación la principal fuerza socializadora en toda sociedad, es a través de ella que la población ha de adquirir y desarrollar una representación del mundo compartida. Podríamos incluir en tal representación del mundo no solamente un cierto sentido de la historia sino toda la constelación de valores, deseos y proyectos por medio de los cuales nos vinculamos con los demás. Cuando se dice que el sistema educativo está llamado a ser la base de toda democracia duradera y del respeto de los derechos humanos, se está hablando de una realidad muy profunda: más allá de instituciones y normas, la práctica de la democracia y el respeto de los derechos humanos se hallan vinculados a la sensibilidad pública y constituyen, por tanto, en su esencia, un fenómeno cultural.

La búsqueda oficial de la memoria, tal como la han venido practicando las comisiones de la verdad, tiende progresivamente a incidir sobre el papel del fenómeno de la educación tanto en el desarrollo de los conflictos cuanto en la construcción de paz y democracia. Y ello porque la memoria que conduce a la verdad sobre la violencia debe también asumirse como una memoria crítica del hecho educativo, de las maneras en las que éste aporta las condiciones para el abuso y las violaciones de derechos humanos, así como de las posibilidades de democratización que la relación pedagógica contiene. La memoria de la violencia tiende cada vez más a incidir sobre el necesario papel que la educación debe jugar en los procesos de construcción de la paz y, correspondientemente, en las reformas institucionales necesarias para que el sistema educativo pueda desempeñar de modo fundado tal papel.

Para entender esto de mejor manera, conviene fijar un poco la atención en lo que un proceso de rememoración histórica revela sobre la educación. Y ello es claro en la experiencia peruana.

DESIGUALDAD

Las investigaciones de la CVR subrayaron una lección general —válida para el problema de la educación, pero igualmente para muchos otros campos de la vida nacional— referida a la decisiva gravitación de la pavorosa desigualdad sobre el proceso de violencia experimentado.

Desde luego, la Comisión no adoptó una fácil hipótesis determinista, y al mismo tiempo prejuiciosa, según la cual la pobreza y la exclusión generan por sí mismas comportamientos violentos. Sin embargo, sí es categórica al señalar que la desigualdad ofreció el contexto en el que fueron posibles los abusos y crímenes cometidos. Y ello fue así porque la desigualdad se traduce en toda sociedad en indefensión, en falta de reconocimiento, en negación de garantías para los derechos fundamentales, en hábitos de maltrato históricamente arraigados y en otras formas de relaciones sociales perversas donde el ejercicio arbitrario de la fuerza

puede ser visto como algo normal, y acaso tolerable, a los ojos de muchos cuando las víctimas son los que están del lado perdedor de la desigualdad.

Más allá de la dimensión explicativa de la violencia, la profunda desigualdad de que hablamos impone una muy pesada hipoteca sobre el futuro de una sociedad, ya sea que hablemos de la siempre diferida consolidación de la democracia o de las metas, igualmente esquivas, del desarrollo humano integral.

Me refiero a una desigualdad que, en principio, es material e involucra la privación de acceso a ciertos bienes básicos. Pero esa es una desigualdad que tiene —y esto es lo terrible del problema del que hablamos— la cruel propiedad de arraigarse, expandirse y controlar la biografía entera de las personas que son sus víctimas. Hay que entender, en efecto, el carácter dinámico y proyectivo de la desigualdad: esta representa, en última instancia, una desigualdad de oportunidades.

Esto se entiende de la manera más clara a la luz de la actual concepción del desarrollo humano y su énfasis en la necesidad de cada persona de desplegar sus capacidades y potencialidades. La inequidad —o desigualdad de oportunidades— constituye, precisamente, una mutilación de esas capacidades y potencialidades y, así, una condena de las personas a la pobreza y, tan grave como ello, a la desesperanza.

En este horizonte de desigualdades y negación de oportunidades, la inequidad educativa resulta especialmente pernicioso e injusto, pues —como también es universalmente reconocido— una educación de calidad es uno de los principales factores para hacer realidad el desarrollo de las posibilidades de una persona. Sin ignorar las muchas y variadas formas en que esto se verifica, tal vez convenga recordar que de acuerdo con muchos estudios existe una relación directa entre el aumento del número de años de educación y el incremento de las posibilidades de ingreso económico de las personas. Y según un conocido informe de la Unesco —*Educación para todos: el imperativo de la equidad*—, esta relación se hace todavía más clara y precisa cuando nos preguntamos

no solamente por los años de educación, sino, más estrictamente, por una educación de calidad.

Por otro lado, también es cierto que una educación equitativa, y de calidad, fortalece las posibilidades de constituir sociedades democráticas, esto es, propicias a la protección de las libertades y derechos fundamentales de las personas. En efecto, si una democracia se sostiene, a la larga, por la convicción que los ciudadanos tienen sobre el valor de sus instituciones, habrá que tomar en serio lo mostrado en un estudio del Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo sobre *La democracia en América Latina*, esto es, que la población con más años de educación es también la población que más valora la democracia.

INEQUIDAD, DOGMATISMO Y AUTORITARISMO

Entendido esto, hay que llamar la atención, por tanto, sobre lo siguiente: el Perú, como muchas sociedades que han experimentado violencia masiva, difícilmente puede aspirar a ser una sociedad democrática y abocada al desarrollo si mantiene un sistema educativo con prácticas instituidas de marginación, con contenidos sin pertinencia, con métodos obsoletos y, sobre todo, con una soterrada cultura autoritaria que promueve la docilidad y el conformismo antes que la actitud crítica y una socialización para el ejercicio de la libertad.

Como se hizo antes en Guatemala y en otras sociedades que atravesaron por conflictos armados, la Comisión de la Verdad del Perú realizó un diagnóstico sobre el proceso de la educación en el país y sus nítidas vinculaciones con el desarrollo de la violencia. Tal diagnóstico parte de la siguiente constatación: la universalización de la educación iniciada décadas atrás —como era de justicia— resultó ser en cierta medida una cruel ficción, porque si, por un lado, el Estado llevaba por fin enseñanza formal a todo el país, por el otro, lo que universalizaba era un servicio de muy mala calidad. Esto quiere decir que también en el mundo de la educación, el Estado replicaba esas diferencias que siempre establece entre

ciudadanos de primera clase y ciudadanos de segunda clase. Mientras que la educación básica es uno de los derechos humanos —y según se va entendiendo cada vez mejor, un derecho jurídico plenamente exigible por los ciudadanos—, el Estado parecía entenderlo como un favor, una concesión que hacía a sus ciudadanos más pobres; y así, como ocurría en relación con muchos otros servicios públicos, el Estado parecía sentirse con derecho a entregar un servicio indolente y precario a ciudadanos que, en el mundo de la ideología dominante, no parecían merecer nada en particular y, por tanto, debían agradecer lo poco y malo que se les entregaba.

Esta universalización de una educación ficticia, o por lo menos precaria, ha tenido hondas consecuencias en la vida de varias sociedades como la peruana. El aspecto de la educación que sí llega a todos, sin duda, es su cualidad de generadora de ilusiones y promesas. Acceder a educación en cualquier grado es avistar, siquiera fugazmente, la promesa de la autonomía, de la movilidad social, del trabajo productivo. Sin embargo, al mismo tiempo que pronuncia esa promesa, la educación ofrecida la desmiente: en primer lugar, desde luego, porque no hay salidas reales de la población educada hacia un mundo laboral o profesional dinámico en el que pueda insertarse y, en segundo lugar, porque lo que realmente se da a los ciudadanos, a manera de educación, es muchas veces un simulacro que no prepara a las personas para una vida creativa.

En términos más particulares, la Comisión de la Verdad hizo algunas observaciones sobre la relación entre aquella forma de educación y el problema de la violencia en nuestro país. El nexo que se halló estaba, una vez más, en las peculiares características de la educación ofrecida al calor de la universalización; una educación que fue, y sigue siendo, dogmática en sus contenidos y autoritaria en sus prácticas.

Por un lado estuvo, en efecto, el dogmatismo —que aún existe— de los contenidos y de la relación educativa: exigencia del aprendizaje de memoria, demanda de que los estudiantes repitan con docilidad afirmaciones, visiones del mundo, instrucciones cuyo significado verdadero

pareciera no importar realmente. Todo ello termina por «formar» sujetos que saben que la docilidad mental se premia, mientras que el ejercicio de la crítica es un estigma. Van quedando así sofocadas la inventiva y la búsqueda de la autonomía. Y por el contrario, se instala como un patrón reproducido universalmente una cultura de la conformidad, de las respuestas rápidas e irreflexivas y la tendencia a dejar —casi a preferir— que sean otros los que piensen por uno. De aquí difícilmente surgen personas habilitadas para labrar su propio desarrollo como seres humanos ni para colaborar con el desarrollo colectivo del país. Las capacidades y potencialidades quedan severamente limitadas.

Este carácter dogmático de la educación peruana pasó sus cuentas a la sociedad, también, en relación con la violencia: frente a sujetos socializados —o en trance de ser socializados— para el dogma y la docilidad mental, las posturas simplificadoras y autoritarias de Sendero Luminoso aparecieron como una forma intelectual e ideológicamente válida de situarse ante el mundo social. Los postulados de extrema rigidez mental del senderismo fueron semillas que cayeron en un campo bien preparado para acogerlas por la educación de mala calidad que se estaba impartiendo. El «proyecto educativo» de Sendero Luminoso, cuyo horizonte era la destrucción del Estado, pudo encabalgarse sin problemas sobre el tipo de educación escolar que el propio Estado peruano imponía a su población.

De otra parte, y como complemento de esos contenidos, se hallan las prácticas tradicionales de la educación peruana. Se ha mostrado en diversos estudios hasta qué punto la educación que tenemos es, en sus manifestaciones cotidianas en el aula, en los patios, en la relación profesor-alumno y entre los propios alumnos, una eficaz reproductora del autoritarismo. No es, en efecto, una educación para la ciudadanía, portadora de un proyecto democrático para el país, sino más bien una educación que forma en los hábitos de la obediencia ciega, de la autoridad que ordena y no dialoga, del ejercicio del poder sin compromisos ni rendiciones de cuentas, y en la cual, asimismo, se replican los hábitos de discriminación étnica y de género implegados en la sociedad peruana

en general. Es, finalmente, una práctica educativa que reproduce como experiencia temprana para los niños, niñas y adolescentes del país el esquema de división entre ciudadanos plenos y otros que no lo son.

LA LABOR QUE NOS ESPERA

A la luz de lo señalado hasta aquí, puede resultar claro que la relación entre memoria y educación sigue una doble dirección. La memoria, en cuanto construye y postula una visión crítica e incluyente de un pasado violento, puede ser el acicate para la transformación de los sistemas educativos. Al mismo tiempo, los sistemas de educación constituyen un espacio insustituible para la difusión de la memoria histórica. Si la adopción de las lecciones de la memoria se ubica en el estrato de la socialización, entonces la escuela ha de ser su lugar natural.

Finalmente, y no menos importante que lo anterior, está el asumir que una de las funciones más poderosas que cumple la educación es la construcción de la democracia y con ella la de formar ciudadanos conscientes de sus derechos y de los derechos ajenos, seres abiertos a la solidaridad, a la crítica y a la participación. Todo ello asociado con una forma particular de entender el pasado y de incluirlo en la experiencia actual. La memoria, tal y como hemos de comprenderla —veraz, crítica, colectiva, histórica—, resulta así la condición necesaria para la reinterpretación del pasado como sustrato de la convivencia presente y orientada al futuro. Concebida y transformada en proyecto pedagógico, ella se convertirá en agente insustituible dentro de la tarea de crear democracias donde los derechos humanos sean permanente y plenamente respetados.

DESARROLLO ECONÓMICO Y HUMANO
EN AMÉRICA LATINA
PROGRESOS, RETROCESOS Y RESPONSABILIDAD
DE LA ECONOMÍA

Javier María Iguíñiz Echeverría¹

¿Cómo evolucionan América Latina y el Caribe? Las estadísticas sobre su evolución muestran cifras de signos contrapuestos. Esa contraposición no proviene de una diferenciación creciente de las trayectorias económicas nacionales. A pesar de las diferencias entre los modelos económicos de los países durante estos últimos años, vistas las cosas a mediano y largo plazo, estos modelos parecen más atados a un mismo destino económico que décadas atrás. Habría, pues, por lo menos en ese sentido «una» América Latina. Ciertamente, existen significativas y hasta escandalosas diferencias dentro de los países, sobre todo entre sus áreas urbanas y rurales y, en base a ello, se puede argumentar que sí hay diversas «latinoaméricas». Pero en este trabajo pretendemos una visión muy de conjunto, que muestra signos diversos no según los países o sus regionales geográficas o características étnicas, de género u otras, sino dependientes de qué indicadores se usan para responder a la pregunta anterior.

Una visión de conjunto no puede basarse en muchos indicadores. Por eso, la clasificación principal de las variables-resumen será la que

¹ Doctor en economía. Profesor principal del departamento de economía de la PUCP. Actual presidente mundial del MIIC-Pax Romana. Autor de varios libros.

distingue entre las económicas y las sociales, hoy consideradas parte del denominado «desarrollo humano» en la versión del Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD). Una tarea que se deriva de lo anterior es la de establecer una jerarquía entre los distintos aspectos e indicadores correspondientes que componen esa realidad, poner el acento en aquellos que consideremos más importantes y seguir su evolución. Otra es establecer la relación entre ellos y deslindar responsabilidades respecto de las causas de esa evolución. Tratando de aclarar las cuestiones en juego y preparar la respuesta a esos retos, reflexionaremos en la primera y última parte del presente trabajo. En medio presentaremos evidencias estadísticas de esas evoluciones contrapuestas.

La manera de compatibilizar las tendencias contrapuestas a las que aludimos arriba es empezando por reconocer la multidimensionalidad de las situaciones concretas de las personas y colectivos, incluyendo la situación de pobreza (Iguíñiz, 2001), que es la que más nos va a interesar; también mostrando la relativa autonomía de la evolución en unas dimensiones respecto de otras². Estos recuerdos sirven para mirar con cautela y relativizar las mediciones de la calidad de vida de las personas, basadas en algún indicador único, como el clásico ingreso per cápita o el grado de felicidad que se está midiendo cada vez más. El riesgo contrario es perderse en un cúmulo de variables que evolucionan de distinta manera y que no permiten una evaluación clara de los progresos o retrocesos a lo largo del tiempo o la comparación entre personas. Se puede avanzar más en unos indicadores que en otros y las distintas personas estarán mejor o peor en unas dimensiones de la vida que en otras. El problema de determinar el estado de personas, familias o países es, pues, complejo.

² Es la multidimensionalidad y distinta profundidad de los sufrimientos que supone la pobreza lo que lleva a menudo a aceptar unos a cambio de liberarse de otros. Por ejemplo, lleva a la asunción de riesgos muy grandes para migrar o para meterse en las minas de carbón en condiciones de gran inseguridad, o a la aceptación de enfermedades graves derivadas de residuos tóxicos de la minería a cambio de mantener el empleo y, así, al sacrificio grave de algunas de esas dimensiones para reducir la carga sobre las otras.

Si esta complejidad está siendo cada vez más tomada en cuenta es porque los indicadores sencillos pueden simplificar o sesgar demasiado la visión, distorsionando seriamente el análisis de la situación en que viven las personas y llevar a recomendaciones inadecuadas de política.

Por eso, en la primera parte vamos a recoger una propuesta sobre el enfoque necesario para ordenar, siquiera algo, la visión de las cosas. Ante la complejidad de la realidad, lo único que queda es explicitar en cada análisis los objetivos específicos, los criterios de clasificación y ordenamiento escogidos. En la segunda, presentaremos algunos indicadores elementales que expresan limitaciones graves para que las personas sean sujetos de su propio destino y del de los demás, que son característicos de situaciones de pobreza extrema. Nos referimos a dos ampliamente utilizados, como son la mayor o menor dificultad para superar las edades iniciales de la vida (esperanza de vida al nacer o tasa de mortalidad infantil) y para comunicarse con otros (analfabetismo). Estamos así ante condiciones fundamentales para cualquier aumento de la presencia de los pobres en sociedad. En la tercera queremos mostrar cómo los progresos en esas dimensiones tan elementales pueden lograrse con bastante independencia del grado de desarrollo económico de los países e incluso durante crisis económicas muy grandes. Obviamente, los avances son más rápidos y menos costosos en términos de sacrificio cuando crece la producción y aumenta el acceso al empleo y a mejores remuneraciones, o precios, en el caso de los campesinos. Los grandes deterioros del poder adquisitivo de las familias durante las crisis y la lentitud para reducir la pobreza económica durante las recuperaciones han terminado convirtiendo a las economías latinoamericanas en una traba para el progreso de muchos millones de familias. Por eso se insistirá en que «otra América Latina» es necesaria. En la cuarta parte reflexionaremos sobre la responsabilidad de la economía en la contrapuesta evolución de los diversos indicadores de calidad de vida que utilizaremos. Ilustraremos la argumentación final del trabajo con unos pocos textos de la Conferencia de Obispos de Aparecida para

llevar el homenaje a Gustavo Gutiérrez a un terreno en el que labora habitualmente.

I. EL ENFOQUE, ¿QUÉ MIRAR PRIMERO?, ¿CON QUÉ ACTITUD MIRAR?

Todo hecho tiene distintas facetas y puede ser visto de múltiples maneras. Lo importante es saber a qué hecho o situaciones le damos relativamente más importancia sin necesariamente desvalorar a las demás. En nuestro caso, será la pobreza. Pero definir bien el objetivo, erradicar las situaciones de pobreza no es suficiente, pues para no perder la orientación y tener mayor eficacia a largo plazo es imprescindible interesarse en ella por razones en consonancia con el objetivo; en este caso, la vida y el bienestar del propio pobre. Para Sen, concentrarse en objetivos intermedios, instrumentales, como es la prosperidad económica, suponiendo que si se logra casi todo lo demás vendrá por añadidura, es peligroso. Por eso indica: «Es necesario mirar directamente a aquello que motiva nuestra búsqueda de prosperidad económica»³. No se trata, entonces, de luchar contra la pobreza porque puede dar lugar a una violencia a la que tememos o por la fealdad en el paisaje que trae consigo y que ahuyenta a los turistas o por el peligro que nos significa, de un modo u otro, o por algún deber moral mecánicamente asumido. Es el interés en las personas de los pobres, la empatía hacia ellos lo que constituye el principal anclaje para ser más eficaces o, por lo menos, para tener mejores criterios para evaluar los progresos logrados o, como mínimo, para ser más ordenados en el análisis de esa situación. No negamos que motivaciones subalternas puedan tener su eficacia en la lucha contra la pobreza, pero sostenemos que si el objetivo es erradicar la pobreza actual de la mejor y más rápida manera posible se requiere buscar ese objetivo y evaluar los procesos y resultados de acuerdo con él. De no ser así, se llega

³ Amartya Sen (1999), entrevista a propósito de la anunciada publicación de *Development as Freedom: Human Capability and Global Need* (www.amazon.com). También en el mismo sentido puede verse Sen (1991, pp. 9-23).

fácilmente a justificar la persistencia de la pobreza porque resulta útil para el logro de un objetivo intermedio, como el crecimiento económico⁴ o, incluso, la paz. Hay que tener muy claro que la pobreza es, mucho más que un acicate para actuar, un lastre⁵. Cuando no es así, y la reducción de la pobreza es un objetivo subalterno, se puede llegar a tener altísimos niveles de ingreso per cápita promedio, como en Estados Unidos hoy, sin que se erradiquen sus expresiones más viejas, como son el hambre, el frío, la enfermedad curable o el desamparo. Estar claros en cuanto al objetivo final y ver todo desde ese fin nos parece también una condición para detectar en todo una oportunidad para avanzar. De no ser así, los medios se convierten en fines y uno se conforma con «crear condiciones» para lograr un fin. Esto es especialmente importante hoy para entender la relación entre progreso económico y reducción de la pobreza, que es, en buena medida, el tema que tenemos entre manos. Más adelante nos centraremos en unos pocos indicadores vitalmente muy básicos para asegurarnos de estar cerca de la motivación fundamental mencionada.

A pesar de la enorme gravedad de la desigualdad de ingresos en América Latina y de su importancia para explicar la pobreza en que vive gran parte de su población, consideramos siempre fundamental anclar el análisis en el planteamiento de Sen, en el sentido de que desde el punto de vista de la trayectoria de las libertades de las personas, especialmente en países subdesarrollados, el primer asunto a tomar en cuenta tiene que ser el de la pobreza *absoluta* y no el de la pobreza *relativa*⁶. Esa pobreza absoluta incluye la falta de oportunidades para sostenerse

⁴ Hemos anotado algunas razones por las que es así en «Pobreza como solución», *La República*, 30 de septiembre de 2007, p. 16.

⁵ Es una vieja constatación: «La teoría marxista reconoció pronto que el empobrecimiento no necesariamente provee el piso para una revolución» (Marcuse 1969, p. 15).

⁶ Una versión siempre útil de ese debate puede verse en Sen (1991). En realidad, las dimensiones absolutas y relativas de la pobreza se entrelazan. Por ejemplo, la desigualdad extrema es también y directamente un aspecto de la pobreza absoluta en la medida en que ataca la necesidad de reconocimiento de las personas. Es más probable no ser «nadie» y sentirse así donde las desigualdades económicas u otras son grandes.

en vida y también como persona y ciudadana o ciudadano. Todo ello constituye una grave falta de libertad respecto de muchas carencias y una traba para vivir según el sentido que la responsabilidad y la vocación de cada persona demandan. En efecto, como señalaba un clásico de la economía, Alfred Marshall, el principal lastre del pobre es su pobreza. «Si bien algunos de los males que acompañan por lo general a la pobreza no se derivan fatalmente de ésta, sin embargo, con frecuencia, la perdición del pobre es su pobreza, y el estudio de las causas de la misma viene a ser el de los motivos de degradación de una gran parte de la humanidad» (Marshall, 1963, p. 4). Aunque el clásico autor tiene en mente la pobreza económica absoluta, ésta no se deriva siempre de factores económicos. Por ejemplo, discriminaciones por raza, religión, género, etc. dan lugar a situaciones de carencia económica. Para dicho autor, la economía o teoría económica era importante porque «la resolución del problema depende, en gran parte, de hechos y deducciones que caen dentro de la esfera de la economía y es esta cuestión la que da a los estudios económicos su principal y más elevado interés» (Marshall 1963, p. 5). El análisis de las causas es, pues, fundamental. Sin embargo, en este trabajo plantharemos que, a pesar de la importante relación de causalidad económica, y en razón de las motivaciones para analizar la pobreza a las que aludimos arriba, conviene no perder de vista las expresiones no económicas de la pobreza, como las relativas a la salud, a la nutrición, educación, etc., esto es, los «males que acompañan por lo general a la pobreza», que son las que a fin de cuentas justifican la búsqueda de causas. De ahí el recurso a indicadores relativos a lo «humano»⁷ como garantía de que se mantiene un orden adecuado de fines y medios⁸.

⁷ Hay muchas aproximaciones a «lo humano» y es inevitable que así sea. Algunas de ellas pretenden ser relativamente englobantes de otras. Una de ellas es la que define lo humano en términos de libertad. En la última parte incluiremos una exploración de las causas de la pobreza económica, tomando en cuenta la desigualdad entre ellas.

⁸ En la última parte incluiremos una exploración de las causas de la pobreza económica, tomando en cuenta la desigualdad entre ellas.

Para el pobre, más que para quien no lo es, la vida es una lucha, se va conquistando paso a paso generalmente en una larga marcha⁹. La manera más eficaz de luchar contra la pobreza es la que se basa principalmente en la capacidad de los propios pobres para pelear por su existencia, y esa capacidad depende de sus márgenes de acción, tanto como consecuencia de la dotación de recursos internos que posee como del contexto institucionalizado y, más generalmente, cultural en el que vive. Ello influye en su ubicación en un lugar más o menos visible y destacado en la sociedad. Como insiste Sen, ampliar la libertad real de las personas ya es en sí mismo reducir la pobreza. El pobre, entendido como «socialmente insignificante», aproximación que propone Gutiérrez, recuerda que lograr ser «alguien» y serlo cada vez más también es reducir la pobreza. La libertad para desempeñarse en la vida y ser significativo en la sociedad están muy estrechamente ligados y, a su vez, ambos dependen de muchos factores. Algunos de ellos son más o menos evidentes: el analfabetismo, la salud débil, la discriminación racial están entre ellos. También lo es la pobreza económica. El análisis de la evolución de estos factores es el tema de la segunda y tercera parte del presente trabajo.

Esta combinación de diversos aspectos de la situación de los pobres y de la pobreza fue captada por Robert Heilbroner hace 45 años al definir el desarrollo. «Este es el proceso del desarrollo económico: una lucha mundial para escapar de la pobreza y la miseria, y no menos del desdén y el anonimato, que han constituido hasta ahora ‘vida’ para la vasta mayoría de los seres humanos» (Heilbroner, 1963, p. 9)¹⁰. Las dos cosas nos remiten a la aspiración de la libertad. Sea respecto de la miseria material sea para interactuar y ser alguien en sociedad. No hay lucha contra la pobreza que no se base en la aspiración de los pobres de dejarla en el pasado. Pero ello supone ciertos mínimos, el logro previo de ciertas

⁹ Muchas veces la indignación del pobre o la envidia no es porque el otro tenga más o viva mejor, sino por lo fácil que le es la vida.

¹⁰ Podemos deducir que considera el progreso económico como una manera de obtener reconocimiento, pero también que no ser desdénados e ignorados es un objetivo principal del ser humano.

mejoras, un periodo de progreso económico y social como para abrir el apetito transformador y para reconocer la existencia de posibilidades; cosas que no se logran desde la extrema miseria, en medio de las crisis económicas o de órdenes sociales rígidos. Esas posibilidades se evidencian cuando la desigualdad aumenta y la conciencia de la propia dignidad se homogeneiza porque se constatan más directamente las diferenciaciones en la obtención de beneficios. Por eso, es común encontrar momentos de organización y movilización social durante periodos de crecimiento económico y de aumentos de desigualdad. Esa aspiración es una condición absolutamente necesaria para progresar en la conquista de la libertad y es un rasgo generalizado de los pobres en la medida en que el sufrimiento que trae consigo esa situación es cada vez más materia individual y universal de rechazo. El fatalismo, la adaptación a la miseria¹¹, tienen cada vez menos poder y, para preocupación de muchos, se expanden las aspiraciones, las demandas sociales y la asunción de responsabilidades en la forja del propio destino.

Quizá como expresión de ello, hoy, el desarrollo entendido como expansión de la libertad de las personas, como liberación, diríamos en América Latina, tiene carta de ciudadanía en los debates internacionales de intelectuales, organismos multilaterales, organizaciones voluntarias para el desarrollo y otros medios¹². Con vaivenes, la defensa de las libertades políticas y económicas se amplía en el mundo¹³. En términos generales, una importante restricción al ejercicio de la libertad por las personas es su pobreza absoluta, pero la desigualdad de ingresos y de

¹¹ Esa adaptación (*accomodation*) impresionó a John K. Galbraith durante su estadía en India y es el concepto central en su librito *The Nature of Mass Poverty* (1979).

¹² Una referencia institucional para seguir esos debates incluyendo críticas y desarrollos recientes es la *Human Development and Capability Association* (www.hd-ca.org) presidida por Frances Stewart, en el momento de escribir esto, antes por Martha Nussbaum y en la fundación por Amartya Sen.

¹³ Experiencias como la de India muestran que las libertades políticas pueden tener vigencia en países extremadamente pobres económicamente y que las tiranías no encuentran justificación en la necesidad de elevar rápidamente la riqueza de las naciones pobres.

oportunidades, así como en los hechos, ante la ley que generalmente la acompañan son también cruciales. Esa desigualdad explica muchas veces la «falta de oportunidades» y se refuerza por causa de múltiples discriminaciones, entre las que predomina la racial, pero subsisten la de género, la derivada del lugar de nacimiento, de las maneras de hablar, etc.

II. DESARROLLO HUMANO Y POBREZA ECONÓMICA EN AMÉRICA LATINA

Hay muchos indicadores de pobreza absoluta que buscan expresar parcialmente la situación de los pobres. Los más utilizados son la Esperanza de Vida al Nacer (EVN) y la Tasa de Analfabetismo (TA). Vamos a recoger las cifras elaboradas por Shane Hunt para el siglo XX en América Latina (ALC) y Estados Unidos (2009). El cuadro 1 y el 2 muestran la EVN y la TA en ALC y en Estados Unidos a lo largo del siglo XX.

Cuadro 1. Esperanza de vida en años. América Latina y EE.UU.

Año	América Latina	EE.UU.	Brecha
1900	28,9	48,2	19,3
1910	31,2	51,6	20,4
1920	33,1	56,5	23,4
1930	34,7	59,3	24,6
1940	39,1	63,8	24,7
1950	47,1	68,2	21,1
1960	54,3	69,9	15,6
1970	59,5	70,8	11,3
1980	63,8	73,9	10,1
1990	67,8	75,3	7,5
2000	71,0	77,0	6,0

Fuente: Hunt, 2009.

Se puede observar que la EVN se eleva en América Latina y que lo hace más rápidamente que en Estados Unidos, habiendo comenzado con una brecha de casi 20 años. La mayor brecha ocurre en 1940, pues hubo muy pocos avances en América Latina hasta esa fecha. Luego se reduce rápidamente durante varias décadas y, conforme se acerca a los 70 años, el proceso del avance es menor porque resulta mucho más difícil aumentar el número de años de los ancianos que han sobrevivido. Los avances pueden ser más rápidos cuando ocurren al reducirse la tasa de mortalidad infantil, cosa que es más fácil cuanto mayor sea ésta debido al enorme efecto que tienen medidas sencillas de aseo, acceso a agua potable y vacunas, que dependen más de la cultura familiar y de las políticas públicas que de la situación económica familiar. También influyen la educación de la mujer, la migración rural-urbana y otros factores.

Como puede observarse en el cuadro 2, a comienzos del siglo XX la tasa de analfabetismo era muy alta en América Latina. Desde esa época viene disminuyendo gradualmente y la brecha se reduce.

Cuadro 2. Tasa de analfabetismo. América Latina y EE.UU.

Año	América Latina %	EE.UU. %	Brecha
1900	68,1	11,2	56,9
1910	63,7	8,2	55,5
1920	59,4	6,5	52,9
1930	54,3	4,8	49,5
1940	49,1	4,2	44,9
1950	42,1	2,6	39,5
1960	34,6	2,1	32,5
1970	28,0	1,0	27,0
1980	20,6	0,5	20,1

Fuente: Hunt, 2009.

Por el contrario, en las últimas décadas del siglo XX la brecha económica se amplía. En el cuadro 3 se muestra que entre 1900 y 1973 la brecha se mantiene. Los ocho países más importantes económicamente de América Latina tienen un PIB per cápita que oscila alrededor del 29% del PIB per cápita de Estados Unidos. Luego, hasta 1980, hay una cierta recuperación de terreno, pero en la década que sigue, debido a la gran crisis de la deuda externa, se pierde mucho terreno y se amplían incluso las distancias relativas. El que éstas se amplíen indica que las brechas absolutas, que consisten en la resta de las dos primeras columnas del cuadro 3, se amplían muchísimo.

Cuadro 3. PBI per cápita en América Latina y EE.UU.
(dólares internacionales de 1990)¹⁴

Año	América Latina (8 países)	EE.UU.	Brecha
1900	1.200	4.091	29
1913	1.601	5.301	30
1929	2.034	6.899	29
1950	2.700	9.561	28
1973	4.872	16.689	29
1980	5.886	18.577	32
1990	5.465	23.201	24
2000	6.385	28.129	23

Fuente: Hunt, 2009.

Los informes sobre la evolución de la pobreza de ingreso, esto es, de poder adquisitivo, consisten en comparaciones entre dos puntos en el tiempo. Comparando diversos periodos, por ejemplo, quinquenales, se

¹⁴ Para este cuadro Hunt se ha apoyado en el trabajo estadístico de Angus Maddison (1991) y especialmente en su obra de 2001, *The World Economy. A Millennial Perspective*.

pueden encontrar momentos de mejora en la situación y momentos de deterioro. Por ejemplo, los últimos cinco años son del primer tipo. La elección del punto de partida también influye en los resultados de la comparación. Es muy distinto empezar en 1980, antes de la gran crisis de la deuda externa, que en 1990, tras ella. En lo que sigue hemos optado por el criterio práctico de ir hacia atrás hasta donde la existencia de cifras sobre el pasado lo permite, cosa que nos lleva a los años 60¹⁵. De ese modo, tenemos la libertad de poner e acento en diversos periodos según el objetivo del estudio.

En el cuadro 4 mostramos la evolución de la pobreza de ingresos desde 1960 hasta el 2007, según las estimaciones de la Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL).

Cuadro 4. Pobres en América Latina y el Caribe 1960-2007

Año	Pobres (Millones)	Pobres (%)	Año	Pobres (Millones)	Pobres (%)
1960	110	51	1960	110	51
1970	113	40	1970	113	40
1980	136	41	1980	136	41
1986	170	43	1986	170	43
1990	200	48	1990	200	48
2000	207	42	2000	207	42

Fuentes: NN.UU., CEPAL-CELADA (1993) Población, equidad y transformación productiva. Santiago de Chile, p. 42 / NN.UU., CEPAL (2004), Panorama social de América Latina 2002-2003/ NN.UU., CEPAL (2007), Panorama social de América Latina 2008, Santiago de Chile.

En términos de la pobreza de ingreso, el aumento del número de pobres en América Latina es excepcional en el mundo. En términos porcentuales,

¹⁵ «Albert Berry anota: “The growth record from 1950 to 1970 would suggest that poverty incidence in 1950 [...] was around 65 percent and probably fell between 1970 and 1980 to around 25 percent” (1997, 4)». Citado por Korzeniewicz *et al.* (2000, p. 9).

se han perdido 35 años, en la medida en que recién en 2005 se logra llegar a los niveles relativos de 1970, pero con casi el doble de pobres. En 1960, el número de pobres era aproximadamente 110 millones; en 1970 la proporción bajó, pero el número total aumentó a unos 113 millones, siendo dicho aumento menor que el aumento de la población. Debido a la «crisis del petróleo» y a pesar del enorme endeudamiento externo, que atenuó momentáneamente sus efectos facilitando el crecimiento, la cifra absoluta en 1980 llegó a 136 millones. Debido a los efectos inmediatos de la «crisis de la deuda» en 1986, el número de pobres llegó a 170 millones. En 1990, por efecto de las políticas de estabilización, se llega a 200 millones, para alcanzar 206,6 millones en el año 2000 y a los 221,4 millones en el año 2002. En este último año, la proporción de pobres en América Latina es del 44%. En general, las crisis aumentan mucho más la incidencia de la pobreza que lo que las reactivaciones la disminuyen.

En cualquier caso, América Latina y el Caribe tienen un número de pobres económicos muy alto para la productividad y producto per cápita de sus países. En otros términos, hay bastantes países con economías menos ricas que tienen menores niveles de pobreza. En el momento de especificar las causas de tan altos niveles de pobreza de ingresos, pero también de la lentitud en su reducción, se llega a un rasgo lamentablemente distintivo de América Latina: la desigualdad en la distribución del ingreso. Esa distribución afecta muchas otras inequidades. Como señalan De Ferranti y otros (2003, p. 1), se trata de un fenómeno que invade muchas esferas de la vida.

«América Latina sufre de una enorme desigualdad. El país de la región con la menor inequidad en los ingresos sigue siendo más desigual que cualquier país de la Organización de Cooperación y Desarrollo Económico (OCDE) o de Europa Oriental. Se trata, además de un fenómeno invasor que caracteriza a cada aspecto de la vida, como el acceso a la educación, la salud y los servicios públicos; el acceso a la tierra y a otros activos; el funcionamiento de los mercados de crédito y laborales formales, y la participación e influencia políticas. La inequidad también

es persistente; en su modalidad moderna, el alto nivel de desigualdad se origina en las instituciones excluyentes que se han perpetuado desde los tiempos coloniales y han sobrevivido a los diferentes regímenes políticos y económicos, desde estrategias intervencionistas y de sustitución de las importaciones hasta políticas más orientadas al mercado. Incluso en la actualidad, aún persisten significativas diferencias raciales y étnicas».

No podemos entrar a analizar las diversas aristas que tiene este texto, pero su longitud ayuda a poner de relieve lo profundo y complejo del problema¹⁶.

Aun así, insistimos en que hay aspectos importantísimos de la vida de los pobres que, felizmente, no dependen tanto de la economía en general ni de la extensión de la pobreza económica. En el cuadro 5 mostramos que en periodos de enorme aumento de la tasa de pobreza, como en los años 1980, en los que sube de 41 al 48% de la población latinoamericana, la esperanza de vida se sigue elevando, lo que quiere decir que la mortalidad infantil se reduce.

Vemos así que la evolución de la EVN o de la escolaridad tiene un curso que puede desacelerarse, pero que no es revertido por el deterioro en el poder adquisitivo de las familias. En realidad, influyen mucho las pautas de aseo en el hogar, la vacunación de los niños y niñas, la posibilidad de acceder a servicios públicos de salud, el deseo de los padres de enviar a los niños y niñas a la escuela, etc., etc.

III. DEPENDENCIA Y LIBERTAD RESPECTO DE LA ECONOMÍA

La introducción inicial y las evidencias mostradas no cierran con el tema de la evolución de América Latina; abren, más bien, algunos temas de mayor calibre. Uno que nos interesa destacar a manera de extensión es el problema de la libertad respecto de la economía. La importancia de la economía es hoy vista desde dos ángulos: el de la provisión de bienes

¹⁶ Ante la lista de factores explicativos de la desigualdad habría que decir que también es un fenómeno «invadido» por viejas y modernas relaciones sociales institucionalizadas.

Cuadro 5
Crecimiento económico (PIB) y desarrollo humano (IDH)
en la crisis de la deuda

País	IDH 1980	IDH 1990	Tasa de crecimiento del IHD 1980-1990	Tasa de crecimiento del PIB 1980-1990 (a)	Tasa de crecimiento del PIB 1980-1990 (b)
Argentina	0.799	0.808	1,1%	-19,5%	-25,8%
Panamá	0.731	0.747	2,2%	-6,6%	-6,9%
Costa Rica	0.769	0.787	2,3%	-6,5%	-4,9%
Paraguay	0.699	0.717	2,6%	-0,5%	-1,4%
Uruguay	0.777	0.801	3,1%	-5,7%	-6,4%
Trinidad y Tobago	0.755	0.781	3,4%	-31,5%	-11,3%
Venezuela	0.731	0.757	3,6%	-28,0%	-16,1%
México	0.734	0.761	3,7%	-2,4%	-2,9%
Haití	0.430	0.447	4,0%	-25,3%	-20,7%
Jamaica	0.690	0.720	4,3%	11,6%	14,4%
Ecuador	0.673	0.705	4,8%	-8,3%	-4,6%
República Dominicana	0.646	0.677	4,8%	2,4%	3,8%
Colombia	0.690	0.724	4,9%	17,4%	13,5%
Brasil	0.679	0.713	5,0%	-4,0%	-4,2%
Perú	0.669	0.704	5,2%	-28,5%	-25,8%
Chile	0.737	0.782	6,1%	14,7%	23,2%
Guatemala	0.543	0.579	6,6%	-15,0%	-15,0%
Honduras	0.566	0.615	8,7%	-7,7%	-6,9%
Bolivia	0.548	0.597	8,9%	-17,3%	-17,8%
El Salvador	0.586	0.644	9,9%	-13,7%	-13,7%

Fuentes: IDH, Informe sobre desarrollo humano, PNUD, 2002 / PIB (a) Anuario estadístico de América Latina y el Caribe, CEPAL 2002 / PIB (b) World Development Indicators, Banco Mundial 2002.

y el de la racionalidad para utilizarlos. No hay duda de que un mínimo de bienes es indispensable para la vida y por eso la producción y la distribución directa o por medio del intercambio comercial son actividades muy importantes y de alta legitimidad social. Proveer bienes es la justificación de la economía; su «bien interno» (MacIntyre, 1984). Pero también ha adquirido una gran legitimidad la manera de asignarlos desde el Estado. Esta asignación, basada en criterios de eficiencia, no es solo importante para la actividad económica sino que se está extendiendo a otras esferas de la vida. Se trata de la introducción de criterios típicos de la «economía del derecho» (costo de la ley) en la política, en la provisión de servicios de salud (costo-efectividad), en las iglesias (cálculos de mercado religioso), etc., etc.

El hecho, mostrado arriba, de que se logren avances en aspectos muy básicos de la vida humana, sin que la economía sea necesariamente el factor decisivo, pone sobre la mesa varios asuntos relativos al lugar que ocupa esa actividad humana en el conjunto de esferas de la vida. En este sentido, en realidad, lo interesante de lo recorrido en el trabajo es que debiera ser obvio que hay ciertas desconexiones entre la evolución económica y la que podemos llamar «humana». Pero es todavía común considerar que si a la economía de un país o de una familia le va mejor o peor, lo normal es que gran parte de los aspectos más decisivos de la vida de las personas mejorarán o empeorarán. La economía es vista como el vehículo privilegiado de progreso humano, el principal canal que conduce al bienestar y la felicidad, el paso obligado para ampliar las opciones de vida que tienen las personas y los países. En un mundo tan dominado por la economía, en cierta medida es así. Sin embargo, es necesario recordar lo que los obispos latinoamericanos, en el número 334 del documento elaborado en Aparecida, señalan con firmeza: «El desarrollo, en efecto, no puede reducirse a un mero proceso de acumulación de bienes y servicios, aun cuando fuese en pro del bien común, no es una condición suficiente para la realización de una auténtica felicidad humana». En primer lugar, pues, es una condición, no un fin en sí

mismo. En segundo, no es suficiente, aunque no se niegue que pueda ser necesario. En tercero, como eso es así «aun cuando fuese en pro del bien común», no bastan las intenciones. En realidad, ni los resultados, pues lo que está en juego es el plano en el que se evalúa la vida y ese no es el de los bienes y servicios que provee la economía. Hemos mostrado en la anterior sección que esa acumulación de bienes puede no ser, como mínimo, siempre tan necesaria.

Por otro lado, en el momento de buscar causas, la gran interacción entre los diversos aspectos de la economía y la existencia de una explosión de indicadores económicos estadísticamente elaborados tienden a impulsarnos a buscar causas económicas a los problemas económicos. Esto es importante en términos morales, porque una posible conclusión a derivarse del hecho de que algunos males de la humanidad pueden enfrentarse exitosamente sin recurrir a la economía podría dar lugar a una evasión de responsabilidad de los agentes económicos. Si con poca economía se pueden resolver problemas como las altas tasas de mortalidad infantil, es posible argumentar que, en consecuencia, no debe haber factores económicos entre sus causas. El argumento no termina siendo convincente porque la vía económica, por ejemplo, redistributiva o salarial o de regulación de precios o de empleo, también hubiera podido hacer que esas tasas bajaran al tener las familias más medios económicos. Que una de las vías más baratas en medios económicos para hacerlo tenga, justamente por eso, muy poco aporte de los recursos económicos, no quiere decir que no haya otras más caras y, en ese sentido, menos eficientes. Pero el criterio de la eficiencia no es el final cuando se trata de la vida o la muerte; sí lo es el de la eficacia. A fin de cuentas, de lo que se trata es de salvar una vida y no, en primer lugar, de hacerlo eficientemente, y menos aún de esperar hasta que se encuentre la mejor fórmula que la racionalidad económica propone. La economía no puede evadir la responsabilidad de estar haciendo mucho menos de lo que económicamente podría hacer para reducir la enorme magnitud de problemas tan graves, como el mencionado. En ese sentido, hay que exigir

más a la economía en el momento de enfrentar problemas de pobreza, de enfermedad, etc. y se deben buscar también nuevos enfoques teóricos y nuevas experiencias que organicen las políticas correspondientes. En todo lo que depende de la economía, ésta debe hacer más para erradicar o reducir sustantivamente esos problemas.

A la vez, es necesario ubicar adecuadamente a la esfera económica y ser capaces, en la medida de lo posible, de prescindir de ella. En la medida en que no se haga así, el proceso de absolutización de la economía sigue avanzando. En efecto, en el documento final de la conferencia de obispos de Aparecida se señala en el número 61 que:

Lamentablemente, la cara más extendida y exitosa de la globalización es su dimensión económica, que se sobrepone y condiciona las otras dimensiones de la vida humana. En la globalización, la dinámica del mercado absolutiza con facilidad la eficacia y la productividad como valores reguladores de todas las relaciones humanas. Este peculiar carácter hace de la globalización un proceso promotor de inequidades e injusticias múltiples. La globalización, tal y como está configurada actualmente, no es capaz de interpretar y reaccionar en función de valores objetivos que se encuentran más allá del mercado y que constituyen lo más importante de la vida humana: la verdad, la justicia, el amor y, muy especialmente, la dignidad y los derechos de todos, aun de aquellos que viven al margen del propio mercado.

Los obispos latinoamericanos nos colocan así en el terreno de las causas de una manera precisa y compleja. Las inequidades económicas, que son un factor fundamental en la explicación de otras inequidades, como las que existen en la educación, salud, etcétera, tal y como lo indicó el Banco Mundial (de Ferranti *et al.*, 2003), son, a su vez, resultado de la absolutización de la dinámica del mercado. Y ésta está guiada por criterios para la acción, como la «eficacia y la productividad», que dejan demasiado de lado valores fundamentales y, en consecuencia, «a aquellos que viven al margen del propio mercado». En resumen, ni los

critérios ni los resultados del mercado son la palabra dominante, ante la complejidad y aspiraciones del ser humano.

CONCLUSIÓN

En este trabajo hemos mostrado evidencias de que la relación entre la actividad en la economía y otros desempeños humanos no es siempre tan estrecha o, por lo menos, que se puede relajar cuando se trata de lograr desempeños muy básicos, como el comunicarse con los demás de maneras diversas (alfabetización) o como el desempeñarse corporalmente de manera mínimamente saludable (esperanza de vida).

Desde un análisis que toma en cuenta algunos aspectos de la realidad del pobre, pues no están los políticos, los culturales como las discriminaciones, el desdén con el que se trata a ciertos tipos de persona, etc., nuestro balance sería que la «irrupción del pobre», que Gustavo Gutiérrez destacó en América Latina hace varias décadas (Gutiérrez, 2004, p. IV)¹⁷, sigue su curso, navegando por grandes meandros, cambiando su fuerza y sus formas según las circunstancias, con grandes costos humanos, casi todos innecesarios, pero logrando también avances irreversibles en bastantes aspectos básicos de la vida humana. Hay que insistir en que esos progresos ocurren en medio y a pesar de masivos empeoramientos en algunos aspectos de la vida, a contracorriente, con muchos enemigos, en una batalla por la vida que sigue cobrando muchísimas víctimas innecesarias, sobre todo entre los pobres.

La búsqueda que proponemos es, pues, la de nuevas maneras de hacer las cosas, tanto en el sentido de definir más bien y más profundamente los objetivos, de depender menos de los apoyos económicos y de recurrir menos al tipo de racionalidad que termina determinando qué se justifica hacer y con qué métodos.

¹⁷ «Esa irrupción es la fuente de una espiritualidad, de un caminar colectivo —o comunitario si se prefiere— hacia Dios».

El camino en esa dirección es incierto. Mientras la brecha «humana» se reduce, la brecha de ingresos per cápita entre países se amplía. Al mismo tiempo, es parte de la actual cultura dominante insistir en que el medio adecuado, si es que no el único, para alcanzar el progreso humano es el económico, justamente el medio que diferencia cada vez más a las sociedades nacionales. No es fácil imaginar una evolución sin colisiones en un contexto en el que las expectativas y una conciencia de la propia dignidad humana están en ascenso, mientras que la vía económica hacia su satisfacción profundiza las desigualdades.

ÉTICA Y DEUDA RECONSIDERADAS DESDE EL LADO DE LOS DEUDORES INTERNACIONALES*

Óscar Ugarteche¹

El presente texto de homenaje a Gustavo Gutiérrez lo inicié con una conferencia que brindé en Ginebra a la VI Conferencia Anual sobre Gestión de Deuda de la UNCTAD, en noviembre del 2007. Las cuestiones éticas relacionadas con la deuda de los países en desarrollo se vienen planteando desde la década del 80. La responsabilidad compartida fue invocada en el año 1983 en la conferencia de la Organización de Estados Americanos celebrada sobre este tema en Caracas. La frase se convirtió en una especie de etiqueta en un frasco vacío, ya que se adjudicó toda la responsabilidad a los prestatarios por cuestiones que tenían que ver con shocks exógenos. Este tema es oportuno en este homenaje porque está planteado desde la visión de los pobres y desde la visión de lo que

* La primera versión de este texto fue presentada ante la VI Conferencia Interregional en Gestión de Deuda de la UNCTAD, Ginebra, 19-21 de noviembre del 2007. Le agradezco a Carmen Lora el ejemplar del texto *Teología de la liberación*, de Gustavo Gutiérrez, en su versión de 1996, con la nueva introducción «Mirar lejos».

¹ Doctor en filosofía e historia de la Universidad de Bergen y con grados en Finanzas de la Universidad de Londres y la Universidad de Fordham en Nueva York. Tiene varios libros publicados. Es investigador titular del Instituto de Investigaciones Económicas de la Universidad Nacional Autónoma de México desde el año 2005 y miembro del Sistema Nacional de Investigadores de México desde el 2008. Actualmente trabaja sobre regionalización financiera.

se puede hacer para comprender el empobrecimiento y la pérdida de la esperanza.

Gustavo Gutiérrez nos invita a pensar a partir de tres puntos fundamentales: el punto de vista del pobre, el quehacer teológico y el *Reino* de vida. El presente trabajo contiene al menos el punto de vista del pobre y trata de expresar el Reino de vida como la esperanza de otro mundo posible. Como dice Gutiérrez, «la pobreza en última instancia significa muerte. Carencia de alimento y de techo, imposibilidad de atender debidamente a necesidades de salud y educación, explotación del trabajo, desempleo permanente, falta de respeto a la dignidad humana e injustas limitaciones a la libertad personal en los campos de expresión, lo político y lo religioso, sufrimiento diario». Esta condición se vio acentuada por una inequidad en el sistema internacional y por una profunda injusticia en la forma como el poder manejó los problemas de la economía global que deben de ser resaltados.

Durante la década del 70, las principales economías cayeron en una profunda recesión a medida que las monedas internacionales encontraban sus nuevos niveles y las economías más grandes absorbían el *shock* del fin del sistema de paridades fijas. Esto dio lugar a una ola de préstamos. La existencia de una mayor liquidez internacional afectó las tasas de interés y estas a su vez afectaron a los prestatarios soberanos, quienes advirtieron que podían pedir préstamos gratuitamente y comprar el tipo de proyectos «llave en mano» que pensaban que necesitaban para el desarrollo. El Estado desarrollista estaba en pleno florecimiento y los críticos observaban que las políticas de industrialización conducían a un embotellamiento de la balanza de pagos, al tiempo que la integración industrial hacia atrás no llegaba a registrarse, por lo menos no se registraba en América Latina. Los países asiáticos recién habían comenzado a sustituir exportaciones y en este proceso no utilizaban cantidades sustanciales de préstamos externos, con excepción de Corea del Sur. Más bien presentaban altos índices de ahorro interno, los cuales no se observaban ni en América Latina ni en África.

1. DEFINICIONES DE TASAS DE INTERÉS

Señala Gutiérrez que «Sigue siendo claro y fundamental que no basta describir esa realidad, es necesario referirse a qué la produce» (p. 21). Este acápite va a contribuir a esclarecer elementos externos que agravaron una situación estructural dada y abrieron el camino para el empobrecimiento acentuado de la década del 80. Señala Gutiérrez, en referencia a la conferencia de Medellín; que es imposible encarar los problemas que se enfrentan sin ubicarlos en el entramado contexto internacional, y eso es lo que se pretende con el texto actual, refiriéndonos siempre a los elementos éticos de decisiones tomadas por pocas personas y que afectaron a millones de personas y las empobrecieron. Finalmente, como se va a apreciar, «el mercado» es la metáfora difusa de las decisiones que toman unos cuantos.

En la década de 1970 la tasa de inflación de Estados Unidos era muy alta y sobrevino el estancamiento. A este fenómeno se lo conoció con el nombre de «estanflación» y, si bien se redujeron las tasas de interés para lograr una recuperación de la economía, los consumidores e inversores no hicieron un uso significativo de ello. En su lugar, los prestatarios extranjeros siguieron contrayendo préstamos casi gratuitos hasta que, a finales de la década de 1970, el presidente de la Reserva Federal, Paul A. Volker, decidió aplicar una política monetaria rigurosa para bajar la inflación y, de hecho, lo hizo. Inmediatamente después, en diciembre de 1980, resultó electo Ronald Reagan en Estados Unidos y, en enero de 1981, éste anunció la «Reaganomía», básicamente una política fiscal laxa con reducciones tributarias e incrementos en el gasto del Gobierno. La combinación de ambas condujo instantáneamente a que se dispararan las tasas de interés, las cuales pasaron de un 1,7% al 8,6% en términos reales. Este fue el nivel más alto que hayan alcanzado jamás las tasas de interés en términos reales. Nadie, ni la Reserva Federal ni el Tesoro, osó mirar por el espejo retrovisor para ver si esta maniobra afectaba a otros países. Las consecuencias quedaron inmediatamente a

la vista cuando México cayó en cesación de pagos y luego lo siguieron muchos otros países.

En una circunstancia similar, aunque de menor importancia inicialmente, el aumento de las tasas de interés en Estados Unidos durante el período 2005-2007 derivó en un paquete de rescate para deudores con deudas hipotecarias de más de 417.000 dólares. Sin embargo, en el ámbito internacional no se concibió nada por el estilo. Peor aún, el argumento esgrimido fue que la crisis de la deuda era el resultado de la corrupción, la mala administración y las políticas poco sólidas. No se dijo ni una palabra acerca de las tasas de interés internacionales ni del efecto de los *shocks* externos sobre los países en desarrollo. Claramente, se exportó un problema interno de Estados Unidos —estancamiento y alto nivel de inflación— mediante altas tasas de interés derivadas de la combinación de las políticas anteriormente mencionadas. Teniendo en cuenta este origen, se debería haber asumido algún tipo de responsabilidad compartida, pero no fue así. Al menos, no lo fue en los casos en que una distribución de la carga hubiera hecho perder dinero a los acreedores. La cuestión en materia de crédito bancario y formación de tasas de interés es la siguiente: si una tasa de interés se define como la tasa de interés preferencial más la prima de riesgo, y las cosas salen mal, ¿no debería el acreedor compartir la carga? ¿Acaso no es ésta la finalidad de la prima? O se orienta acaso a una búsqueda de rentas, donde las mayores son pagadas por los países más pobres y el acreedor siempre queda libre de todo riesgo. Esta es una cuestión a ser tratada para poder entender —desde el punto de vista del acreedor— las quejas motivadas por el proceso de gestión de la deuda en el caso de los deudores soberanos.

En la crisis de hipotecas del 2007 se han rescatado hasta 600.000 millones de dólares para prevenir que las condiciones de vida de la población afectada deterioren. Esto no se hizo en 1982, quizás porque, aunque el problema era de ellos, los efectos no los sentían los ricos sino los países pobres, y dentro de ellos las clases más necesitadas y medias.

Para el poder, el «mercado» merece ser cuidado cuando está en los países ricos, pero no en los otros casos.

2. OTRA VEZ LAS TASAS DE INTERÉS: TASAS INTERNAS DE RENTABILIDAD

Cuando se evalúan los proyectos, un sistema consiste en calcular la tasa interna de rentabilidad. Esto se realiza utilizando la tasa de interés probable durante la vida del proyecto. Cuando la realidad resulta ser diferente y el costo de capital se dispara muy por encima de la tasa de interés estimada, estos proyectos se vuelven poco lucrativos. Las variaciones de las tasas de interés son exógenas a la empresa o al gobierno que contrajo la deuda, pero los efectos son padecidos directamente por el comprador. Esta debería ser una segunda razón para compartir la carga. Sin embargo, no se registró ninguna distribución de la carga en el momento en que ésta fue necesaria, es decir, cuando tuvieron lugar los aumentos significativos en las tasas de interés, alcanzando los niveles más altos de toda la historia. Esto generó dificultades en las poblaciones de aquellos países cuyos gobiernos habían contraído préstamos holgadamente a tasas de interés de aproximadamente cero.

3. LOS PRÉSTAMOS

Los préstamos bilaterales tienen un interés creado: promover las exportaciones de los países que generan las garantías de crédito a las exportaciones. En este sentido, podrían considerarse como un subsidio encubierto a la exportación. Durante la década de 1970 y ante el estancamiento que siguió a la subida del precio del petróleo en el mundo desarrollado, se registró una fiebre de préstamos bilaterales relacionados ya sea con proyectos del tipo «llave en mano» o productos militares a ambos lados del espectro ideológico. Los países desarrollados promovieron la exportación de tecnología que iba mayormente camino a quedar obsoleta, al tiempo que se procesaba un cambio tecnológico. Los prestatarios

oficiales compraron tecnología a tasas de interés de cero o casi cero, con la intención de poder liquidar tales préstamos con las ganancias obtenidas por dichas industrias. Durante la década de 1980 se tornó evidente que parte de la tecnología comprada con estos préstamos no servía para nada. La planta de energía nuclear de Bataan, en Filipinas, se pensaba que iba a costar 300 millones de dólares y terminó costando 2.500 millones. La explicación que se difundió fue que Marcos era corrupto y se había quedado con dinero. Todos podemos estar de acuerdo con esto, ya que hay pruebas de que Marcos era corrupto. ¿Se llevó él los 2.500 millones de dólares o había préstamos relacionados con la venta de servicios de ingeniería del establecimiento nuclear y, por otro lado, préstamos relacionados con la propia planta? También había préstamos relacionados con la supervisión de la planta nuclear, ya que ésta debía estar certificada por la Comisión de Energía Atómica de Estados Unidos y el Organismo Internacional de Energía Atómica previo a entrar en funcionamiento. Sin embargo, resultó ser que se produjo una rajadura en la pared y el reactor no pudo entrar nunca en funcionamiento. ¡Había sido construido sobre terreno sísmico! No había garantía de reembolso de dinero en caso de mal funcionamiento (o no funcionamiento). El Gobierno filipino presentó el caso ante un tribunal de Estados Unidos y perdió. La población de ese país está pagando por un bien carísimo que no sirve para nada.

Preguntas: ¿Cómo pudo pasar esto? ¿Nadie fue responsable? Digamos que Marcos se encontraba en pleno conocimiento de que la planta no servía, ¿no son acaso los ingenieros y prestamistas responsables por esto? ¿No tendrían que haber sabido que estaban trabajando sobre terreno sísmico?, o ¿es que el grupo de empresas, Bechtel y Westinghouse y otras involucradas, solo buscaban hacer dinero a cualquier precio a sabiendas de que esto iba a suceder?

También en el año 1974, el Gobierno de Bolivia encabezado por el general Banzer compró una gran fundición metalúrgica para el proyecto que buscaba convertir a Bolivia en el principal exportador de estaño

del mundo. Cuando la planta llegó a Bolivia, si bien todos los estudios habían sido realizados para emplazarla en un determinado lugar, alguien decidió que era mejor reubicarla en otro sitio. Este otro emplazamiento se encontraba a más de 4.000 metros de altura. ¿Qué se puede llegar a fundir a esa altura? También resultó ser que estaba sobredimensionada. Preguntas: ¿los ingenieros alemanes que estuvieron de acuerdo con el cambio de emplazamiento no se dieron cuenta de lo que significaba ese cambio? ¿Acaso no percibieron los asesores del proyecto que un cambio de ese tipo habría de perjudicar al proyecto? ¿Nadie se dio cuenta de que en cualquier caso se lo había sobredimensionado? En ese entonces se dijo que el general Banzer estaba haciendo dinero. Podemos admitirlo. Sin embargo, las que obtuvieron ganancias a pesar del hecho de que el proyecto no funcionó adecuadamente y que Bolivia enfrentó muchos problemas fueron las empresas de ingeniería y las empresas asesoras, con el apoyo de Hermes de Alemania y la financiación de KfW. Hermes se aseguró las ganancias con el productor de la planta y los bolivianos le deben dinero hasta el día de hoy. Esto probablemente se ha visto atenuado en la actualidad mediante los dos programas de reducción de deudas a países pobres altamente endeudados (HIPC) que se han aplicado al país.

La Campaña de Exportación Naviera de Noruega promovida a inicios de la década del 80 constituye otro ejemplo al respecto. Los barcos se vendieron, ya fuera que pudieran navegar o no, de acuerdo con las condiciones de navegación del lugar al que iban a ser destinados. Finalmente, luego de un informe elaborado por Noruega en 1988 acerca de los problemas enfrentados por estos buques y del estudio realizado por la SLUG/Jubileo Ecuador acerca del caso ecuatoriano, el gobierno de Noruega decidió cancelar dichas deudas.

A nivel de bancos se registran los mismos casos. La compra de los buques *Mantaro* y *Pachitea* por parte de la Compañía Peruana de Vapores en 1982 a una empresa panameña que los había adquirido de una empresa italiana se convirtió en un préstamo a largo plazo en 1983 mediante un acuerdo de reestructuración, si bien los barcos nunca

llegaron a navegar. Uno se hundió y el otro se está oxidando en el puerto peruano de Callao, mientras los socios de la empresa panameña andan sueltos. Se trata del vendedor para los italianos y los compradores para la Compañía Peruana de Vapores, quienes se asociaron en la empresa panameña y sabían que esos buques no navegaban en el océano Pacífico y tenían una falla estructural. La deuda se convirtió al 45% en bonos Brady que ahora son otros bonos.

Por último, a nivel de la banca multilateral, Cheryl Payer escribió un estudio en los años 1980 acerca de los proyectos financiados por el Banco Mundial desde la década de 1960 y en general parecían ser desastrosos y algunos afectaban adversamente a la población. Proyectos como los de represas y centrales hidroeléctricas han sido altamente perjudiciales para la población y el medio ambiente y, sin embargo, las deudas generadas siguen allí o han sido reconvertidas en préstamos de ajuste estructural, que extienden los períodos de reembolso mientras se liquidan los préstamos originales. Sin duda, la calidad de los préstamos puede llegar a ser mala con tal de que el público no se percate de lo que está sucediendo.

Hasta ahora el único caso en donde hubo una cancelación del préstamo debido al reconocimiento por parte del acreedor de una mala práctica crediticia es el del gobierno de Noruega. No existe ninguna duda de que fueron los navieros noruegos los que se beneficiaron con la mencionada campaña. No existe ninguna duda de que sin la campaña de SLUG/Jubileo no se habría tomado esa decisión.

Estos son todos préstamos legales aunque ilegítimos. Más que de corrupción se trata de casos de «rentismo», de facilitación de ganancias por parte del Estado para sus empresas nacionales a costa del gobierno deudor que compró los productos. En cierta forma podrían considerarse un fraude por, simplemente, no hacer lo que estaban destinados a hacer. Pero el cliente no se los puede devolver al vendedor.

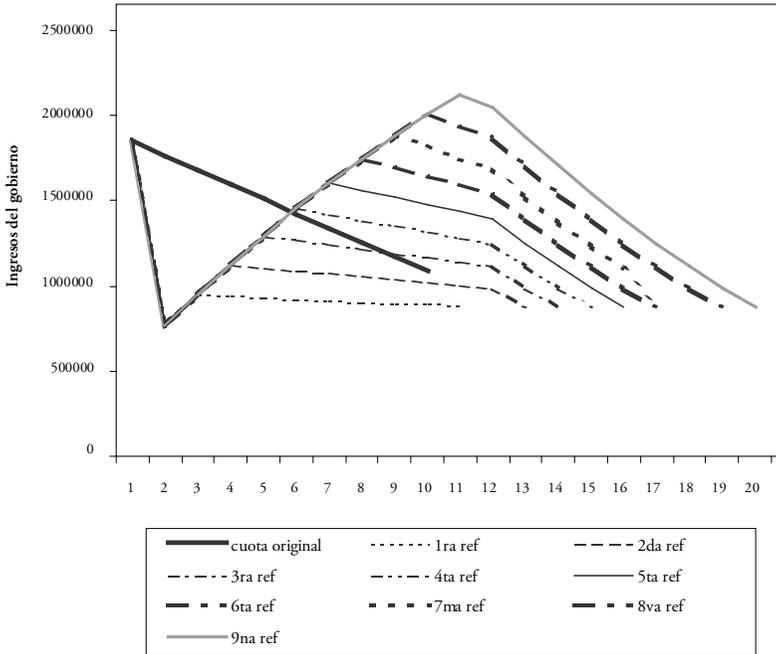
4. EL VIEJO ESTILO DE REPROGRAMACIÓN DE LA DEUDA: EL EFECTO ESCALERA

El sacudón de las tasas de interés a inicios de la década de 1980 condujo a un proceso de reprogramación de la deuda que fue perverso. El capital anual impago se extendió a un período de reembolso de diez años sobre la base de un proceso anual de negociación de la deuda, sumado al servicio de la deuda programado para el monto de deuda restante. Dado que lo anterior se implementó cada año desde 1982 hasta 1990 que se aplicó el Plan Brady, el efecto se parece a una escalera cuando se intenta graficarlo. En el gráfico 1 vemos una línea gruesa negra que representa el programa de reembolso original. Luego se observa una línea fina punteada en la parte inferior que representa el programa de reembolso de deuda con posterioridad a la primera ronda de negociaciones; siendo cada ronda un escalón más alto. Para la tercera ronda, el costo para el prestatario queda igual y ya no importa reprogramar la deuda. De ahí en más, a partir de la ronda cuatro en adelante, se convierte en una carga cada vez mayor. Esto se da como consecuencia de la reprogramación anual de pagos que se llevó a cabo año tras año durante la década de 1980. Se trata de un ejercicio hipotético. El resultado mostrado es que el programa de reembolso se fue volviendo cada vez más empinado en términos de pagos anuales totales. Así fue como la deuda se pagó en su totalidad en los 80 y al final el monto adeudado equivalía al doble de lo que había sido inicialmente en 1980.

Pregunta: ¿se trató esto de una contingencia o fue producido por el hombre? El gráfico 2 muestra el programa de reembolso de la deuda si el saldo hubiera sido reprogramado en 1982 en contraste con la refinanciación anual del gráfico 1 y con el programa original. Lo que queda claro es que, de haberse reprogramado el saldo de la deuda, que figura como la línea gruesa en la parte inferior, se habrían evitado las dificultades en aquellas economías en desarrollo que tenían problemas de deuda.

Gráfico 1

El efecto escalera

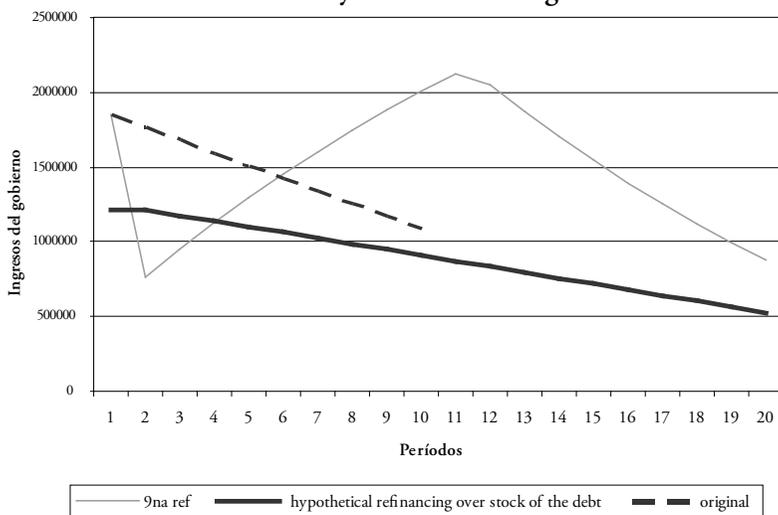


Fuente: O. Ugarteche, *Genealogía de la arquitectura financiera internacional*. Tesis de Doctorado, Universidad de Bergen, 2007. https://bora.uib.no/dspace/bitstream/1956/2319/1/PhD_Thesis_Oscar_Ugarteche.pdf, p. 214.

Pregunta: si el mecanismo de reprogramación fue concebido por el hombre, ¿no se podría haber modificado rápidamente para evitar las dificultades que provocó en varios continentes y el empobrecimiento de millones de personas así como la depresión a la que se denominó metafóricamente como «la década perdida»? Si se podía haber modificado, ¿por qué no se lo hizo? ¿Dónde quedó el principio de equidad? ¿Y la responsabilidad compartida? ¿Dónde quedó el respeto por los pobres que deben de pagar este tipo de argucias financieras destinadas a enriquecer a unos y empobrecer a otros? ¿Dónde quedan las normas internacionales de respeto a los más elementales de los derechos humanos, a comer, vestirse,

Gráfico 2

Refinanciaciones anuales del capital impago, saldo total de deuda refinanciada y el calendario original



https://bora.uib.no/dspace/bitstream/1956/2319/1/PhD_Thesis_Oscar_Ugarteche.pdf, p. 215

ir a la escuela y llevar una vida digna, esperar un mañana mejor, que permitieron este atropello sin reparaciones a las víctimas ni castigo a los beneficiarios? ¿Dónde quedó la verdad cuando se le llamó a los efectos de eso «la década pérdida»? Si indujo una depresión económica en África y en América Latina y una recesión en Europa en la década del 80 por esta razón, no «se perdió» la década, alguien se la llevó y la disfrutó mucho.

Finalmente, la deuda acumulada durante la década de 1980 a causa de esta forma de manejar el problema externo provocado por la subida indebida y singular de las tasas de interés es legal. La pregunta es la siguiente, ¿qué tan legítimo es esto? ¿Cuán ético?

El mecanismo de reprogramación se aplicó con el asesoramiento técnico del FMI, que forzó a los deudores a adoptar estos programas al

tiempo que los obligaba a ajustar las economías para salir adelante. Dado el fenómeno históricamente singular provocado por las tasas de interés en el período comprendido entre 1981 y 1983, ¿no deberían los organismos multilaterales haberse puesto del lado de los deudores, ayudándolos a través de la modificación del proceso de reprogramación? Si el mecanismo de reprogramación fue creado por el hombre, también puede ser modificado por el hombre. La institución citada en lugar de velar por los intereses del hombre, como tal, se preocupó por los intereses del poder.

La consecuencia de haber forzado a los gobiernos deudores a contraer estos acuerdos en lugar de ponerse de su lado contra los acuerdos ha sido el empobrecimiento de millones de personas. Si el objetivo del Fondo era mantener la estabilidad económica mundial, el resultado fue negativo. Una depresión no constituye estabilidad, aun cuando la mayoría de los autores no denominen depresión a la contracción del PBI que tuvo lugar en América Latina y África durante la década de 1980. La mentira encubierta en las etiquetas de los fenómenos económicos provocados no es neutra ni es ingenua. Hubo un traslado de responsabilidades en el que las víctimas terminaron responsables de su desastre, tras un discurso sobre la irresponsabilidad de los gobiernos deudores, su corrupción y su mala gerencia, amén de lo desacertado de las políticas de industrialización por sustitución de importaciones, mientras los beneficiarios se enriquecieron. La referencia a las víctimas yace en que la causa del problema fue externa a las naciones y no endógena a ellas. Es decir, el problema no derivó de las causas señaladas habitualmente, como la invasión de Irak no fue producto de que dicho país tuviera armas de destrucción masiva. El uso de la mentira repetida y del abuso del poder generó víctimas y oprimió aún más a pueblos que ya estaban oprimidos. Los pueblos fueron víctimas de decisiones tomadas por un gobierno en otras latitudes quien luego se benefició. La crisis de la deuda es a Estados Unidos análoga a la invasión a Irak, producto de una mentira, encubierta de medias verdades y con una sola beneficiaria: dicha economía.

5. ACERCA DE CUESTIONES LEGALES Y DE PROCEDIMIENTO

A fines del siglo XIX se planteó una discusión en torno a si debía aplicarse el derecho internacional público o el derecho internacional privado a los préstamos soberanos. Esta discusión surgió a consecuencia de las acciones del canal de Suez emitidas por el Khedive de Egipto, las cuales no se hallaban garantizadas por el Imperio Otomano como tal. La decisión en ese entonces fue que los préstamos soberanos debían considerarse como préstamos privados si los prestamistas eran privados. Cuando los prestamistas son públicos se aplica el derecho público y en el caso de las instituciones financieras internacionales se utiliza una vez más el derecho privado. Ninguno toma en cuenta los principios básicos del crédito al consumidor: «garantizamos su satisfacción o le devolvemos el dinero». ¿Por qué no? Un reactor nuclear no se puede devolver como un televisor, pero un préstamo se puede cancelar y se puede brindar una disculpa con algún reemplazo para compensar por la falta de funcionamiento del proyecto. Mejor aún, préstamos con tasas de intereses variables deben tener el costo del dinero dentro de ciertas bandas para evitar que la irresponsabilidad en el manejo de la política monetaria de parte del que brinda el préstamo termine estrangulando a los deudores. Estas son formas posibles de evitar, en primer lugar, que se otorguen préstamos irresponsables, lo cual no es lo mismo que préstamos insostenibles, y, en segundo lugar, que se deje de echar la culpa a otros por lo que ellos, los prestamistas, hicieron.

En materia de procedimiento, cuando las empresas reprograman deudas bancarias deben presentar un informe de auditoría de las cuentas. Esta empero no es una condición para las reprogramaciones internacionales y, lo que es peor, se considera que las auditorías no son favorables al mercado, como señaló recientemente un clip de noticias de Reuters, acerca de Ecuador. Parece que la ética no se percibe como favorable al mercado. Las auditorías de los préstamos deben ser una precondición para cualquier canje de deuda, refinanciación

o modificación de instrumentos de cualquier tipo. En los casos de refinanciación y modificación de instrumentos como los que se mencionaron anteriormente, que fueron estudiados en la década de 1980, se ha jugado a esconder el polvo debajo de la alfombra.

El principio de «tener que saber» en la banca obliga al prestamista a saber quién está haciendo la operación, cómo se está utilizando el dinero y cuál es el resultado. Obliga al banquero a ser responsable por su operación. Si el banquero no es responsable, entonces se puede emplear la ley estadounidense de Prácticas Corruptas en el Extranjero (1977) a modo de referencia acerca de cómo abordar estas cuestiones si el caso lo amerita. Por ejemplo, los préstamos del Banco Mundial a la Nicaragua de Somoza se otorgaron a través de un banco de inversión conocido como Ultramar Banking Services, con sede en Nassau. Ultramar pertenecía a Somoza y sus amigos. Cada préstamo que adquiría el país para la reconstrucción de Managua luego del terremoto de 1972 incluía una comisión del 5% que iba para Ultramar. Somoza y sus amigos hicieron varios cientos de millones de dólares de esta forma. ¿Hicieron los banqueros privados algo a este respecto? No. Cuando comenzó la negociación de la deuda en 1979, luego de la revolución sandinista, se realizó una investigación y para el informe se consultó con abogados en Washington, quienes manifestaron esencialmente que, de no reconocerse los préstamos, se podrían tomar represalias a nivel internacional. Los préstamos nunca se pagaron, pero fueron reestructurados al menos dos veces y en segundo término fueron sometidos al servicio de la AIF para Nicaragua en 1991. Los bancos comerciales privados nunca más otorgaron préstamos a este país. Desde el punto de vista de los abogados, no existía ninguna responsabilidad que pudiera tener más peso que el costo político de desconocer esos préstamos e iniciar juicio a los banqueros por sus prácticas corruptas.

Esto es similar al caso de los préstamos otorgados por el FMI al Banco Central de Zaire en los 80, cuyo presidente depositó inmediatamente en su cuenta bancaria en Suiza. Estas prácticas eran ampliamente conocidas,

pero el FMI continuó derramando dinero sobre Zaire. Si bien este también es un caso de corrupción conocida, la deuda se pagó al tiempo que los responsables quedaron libres para seguir su carrera internacional. En esencia, las prácticas corruptas cuentan al menos con un marco legal como punto de partida, pero, a menos que se trate de una operación realizada con Estados Unidos, que posee la Ley de 1977, no hay ningún lugar al cual recurrir. La facilitación de las prácticas financieras corruptas a nivel internacional, a través de paraísos fiscales que son inmunes a todo requerimiento legal, hace que se vuelva muy difícil perseguir a los responsables o recuperar los fondos. ¿Se puede acaso cambiar esto? Se debe configurar un nuevo código financiero internacional para redefinir lo que es crédito público y lo que es crédito privado, a modo de incorporar algunos criterios de carácter interno a las operaciones internacionales y abrir los paraísos financieros que constituyen actualmente el centro del lavado del dinero y de los recursos mal habidos.

CONCLUSIÓN

Las cuestiones éticas sobre la deuda se pueden abordar utilizando el principio de equidad o desde el principio de la opresión creciente y la pérdida de la esperanza. Dice Gustavo Gutiérrez que la inteligencia de la fe comienza a hacerse siguiendo pistas inéditas de las ciencias sociales, psicológicas, biológicas. Agrega que la teología es espiritual y saber racional. Es la razón que nutre la fe. La nutre para poder modificar la realidad de los pobres, agrego. En este caso visto puede significar una nueva discusión acerca del derecho financiero internacional y una redefinición en materia de aplicación del derecho público y privado a partir del principio de los beneficiarios y las víctimas en casos de tasas de interés flotantes fuera de los rangos normales.

Puede significar que la verdad se busque. Que las auditorias de los préstamos internacionales deban ser un requisito previo para cualquier tipo de reestructuración de deuda. Por último, la deuda ilegítima creada

por la venta de productos, proyectos o servicios que resultan inservibles debe estar sujeta en primera instancia al principio de los créditos al consumidor: «garantizamos su satisfacción o le devolvemos el dinero». Esto debería aplicarse a todas las instituciones de crédito. Las deudas odiosas, utilizando los principios más conocidos de Zack, deberían someterse a algún tribunal de arbitraje para que se tome una decisión acerca de su anulación. Este consejo arbitral, donde los prestamistas presentarían su caso, podría ser el mismo propuesto para las reestructuraciones de deuda.

Pero más, debería de significar una reparación de daños a los afectados por medidas que tomaron otros y que los oprimieron más aún. Debería de hablarse de la reparación por la injusticia implícita en las políticas monetarias, cercanas de la razón y lejanas de la fe y la justicia.

DICEN QUE OCURRIÓ EN MONTILLA

Max Hernández¹

Esto no es falso, aunque se opone diametralmente a los hechos.

Kenneth Rexroth

Érase una vez un mestizo que vivía en Montilla. Había dejado muy joven el Cusco, su tierra natal, y no había podido o no había querido volver. Apenas llegado a España había reclamado, sin suerte, su herencia. Crió caballos, guerreó en las Alpujarras y dio a la imprenta una traducción del italiano. Por aquella villa andaluza donde se había aposentado pasó un comisario de provisiones de la Armada Invencible —tal vez de sangre no muy limpia, según las malas lenguas— que había nacido en Alcalá, vivido un tiempo en Italia y de quien se decía que la herida que recibió en Lepanto y su cautiverio en Árgel lo habían marcado y curtido. También había dado a la prensa unos cuantos poemas y una novela pastoril.

Quienes se ajustan al corsé documental afirman que en diciembre de 1591, cuando Miguel de Cervantes estuvo en Montilla, Garcilaso Inca de la Vega ya se había instalado en Córdoba. Otros, menos exigentes, insisten en que el encuentro bien pudo haber tenido lugar, aunque

¹ Doctor en Medicina en la especialidad de Psiquiatría por la UNMSM, diplomado en Psicología Médica por el Real Colegio Médico de Londres. Miembro titular de la Sociedad Peruana de Psicoanálisis y miembro asociado del Instituto de Estudios Peruanos. Profesor principal de la maestría en Estudios Teóricos en Psicoanálisis de la PUCP.

—pensándolo bien— parece difícil que el dato se le hubiera escapado a Raúl Porras Barrenechea. Por entonces ni el Inca, que tenía 52 años, ni Cervantes, quien tenía ocho menos, habían dicho al mundo lo que tenían que decir. Los dos hombres de ingenio, pues, habrían tenido más que algo de qué hablar. Parece que el veterano de Lepanto era dado a conversar: las tertulias de los pastores, el coloquio entre Cipión y Berganza o los diálogos entre el ingenioso hidalgo y su fiel escudero que colman sus ficciones podrían ser reflejos de esa inclinación. El mestizo tal vez hubiese preferido escuchar, como lo estaba haciendo con otro veterano, en este caso de la Conquista del Perú, Gonzalo Silvestre.

Cuando la punta de lanza de Occidente atravesó el corazón de la organización estatal andina en Cajamarca, en 1532, se encontraron dos mundos. Cuarenta años antes, las «Indias» habían sido descubiertas. Entretanto, sin el auxilio de la rueda o de la escritura, los incas seguían anexando grandes territorios. Eran parte de una cultura ligada a la tierra y erigida en milenario aislamiento, cuyos mitos de origen abundaban en rivalidades fraternas, con una organización social que se inscribía en el circuito de lo materno-filial y un sistema de parentesco a horcajadas entre lo matrilineal y lo patrilineal. Los tiempos verbales de su idioma, el quechua, daban cuenta de una particular manera de situarse en el curso de la vida. Sus deidades de ambos sexos continuaban vigentes mientras estaba ascendiendo el culto solar. Todo ello había dado lugar a un *ethos* por el cual la supervivencia de la comunidad dependía de la absoluta subordinación del individuo al conjunto social, que a su vez se representaba o, mejor dicho, se encarnaba en el Inca.

En 1492, mientras que en Italia el Renacimiento llegaba a su cúspide, en España los Reyes Católicos estaban terminando la dilatada Reconquista. En los últimos siglos del primer milenio, la Hispania romana ya había dejado paso a una España en la que convivieron tres culturas. Por ello, la toma de Granada y la expulsión de árabes y judíos marcaron un punto de inflexión fundamental que hizo de la religión católica y la «limpieza de sangre» los pilares de la nueva hegemonía. Con la *Gramática*

de Antonio de Nebrija, la primera de una lengua vernácula, el castellano anticipaba su destino imperial. Un grupo de gentes que conjugaba la mirada lejana del visionario, la pericia del navegante y el cálculo del mercader se aventuró a «descubrir» el Nuevo Mundo con el auspicio de la Corona. Hombres solos, marcados por el orden patriarcal, se alejarían de sus tierras de origen movidos por el valor individual, el espíritu de aventura, la fe religiosa y la ambición de riquezas y de gloria. Andando el tiempo, la «hueste perulera», conformada en parte por algunos veteranos de las campañas de Cuba, México y Guatemala, se lanzó en pos de esa químera que llamaban «el Perú».

Los personajes que se encontraron en Montilla habían nacido cuando el proyecto imperial de Carlos V, la monarquía universal, estaba en pleno auge. Gómez Suárez de Figueroa —así lo bautizaron— vio la luz en 1539, en la antigua capital del Tawantinsuyo, en medio del «tumultuoso desarreglo de la conquista». Fue hijo de un conquistador y una *ñusta* perteneciente a las reales *panacas* incas. Desde niño tuvo una voraz curiosidad tanto por las historias y consejas como por los *quipus* y los libros, y una gran ventaja: era bilingüe. Esos recuerdos, la fascinación juvenil por las armas y los caballos, y la impresión que le dejó un breve paso por la Ciudad de los Reyes en 1558, fueron el equipaje con el que se embarcó rumbo a España cuando tenía 19 años. Un temprano desengaño en el Consejo de Indias lo llevó a refugiarse donde su tío en Montilla. De allí salió a guerrear en las Alpujarras y a ganar sus «condutas» de capitán, a la vez que cambiaba su nombre a Gómez Suárez de la Vega y luego a Garcilaso de la Vega. En la edad madura se le había dado por frecuentar a «ingenios», clérigos y anticuarios. No le venía mal la idea de conversar con el visitante.

Miguel de Cervantes había nacido en 1547, en Alcalá de Henares. Cuando tenía tres años se trasladó con su familia a Valladolid, donde estaba por entonces la Corte. Fue el sexto de siete hijos de Rodrigo Cervantes y Leonor Cortinas. Su padre estuvo preso por deudas y sus bienes fueron embargados. La familia fue a Córdoba para recoger una

herencia y alejarse de los acreedores. Quizás por eso es tanto lo que se recuerda cuanto lo que se ha olvidado de su vida. Cuando se hizo hombre anduvo por Italia, estuvo al servicio de un futuro cardenal, recibió honrosas heridas en la batalla de Lepanto, fue parte de las expediciones a Navarino, Corfú, Bizerta y Túnez, sufrió cautiverio en Árgel, quiso ir a América, añadió a su patronímico el Saavedra, fue cobrador de impuestos, sufrió lacerías y fue autor teatral y poeta aceptable. Su breve estancia en Montilla le permitía pasar unas horas con el *pirüano* aposentado allí.

Antes del presunto encuentro, Garcilaso —o, más precisamente, Garcilaso Inca de la Vega, pues ese es el nombre que hace constar en la portada— publicó su primer libro, una traducción de los *Diálogos de amor* del judío sefardita León Hebreo. Cervantes, quien se había nutrido del estilo y del arte italianos, había dado a la imprenta su primera novela, una «égloga en prosa», *La Galatea*, impregnada del espíritu y la letra de los *Dialoghi de Amore* leídos en Roma. Garcilaso conocía la producción de los autores italianos —José Durand, quien escudriñó su biblioteca, da fe de ello— y se había compenetrado con la visión neoplatónica de León Hebreo. De alguna manera intuía que encerraba las simientes de una nueva mirada a la historia de su tierra. En el proceso de traducción de los *Diálogos de amor* había retomado el contacto emocional con la lengua materna que, por falta de práctica, sobrevivía agazapada en los meandros de su memoria. En su fuero interno necesitaba mitigar la feroz violencia de la Conquista y tal vez, incluso, ponerla bajo el signo del amor. Después de todo —se pudo haber dicho en una de sus cavilaciones— la Conquista era parte de un proyecto de evangelización.

Los ecos de los *Diálogos de amor* deben haber resonado en la conversación. ¡Cómo no hablar de un tema tan íntimamente compartido! Garcilaso pudo haber dicho, como de pasada, que el *nom de plume* de Judá Abarbanel, León Hebreo, le había servido de inspiración para llamarse «Inca»; Cervantes tal vez habló de los encontrados sentimientos que le suscitaba el destino del hijo de don Isaac Abarbanel, tesorero de Fernando el Católico, o se detuvo un momento en lo que estaba

ocurriendo con el *espanyol* luego de la expulsión de los sefardíes, pues esta lengua, también conocida como ladino, muy cercana al castellano, pero con incrustaciones del catalán, el gallego, el aragonés, el portugués y el hebreo, se hablaba por doquier en el Mediterráneo. Garcilaso bien pudo añadir que Bernardo de Aldrete, en sus *Varias antigüedades de España*, hacía constar que muchos moriscos usaban la lengua castellana «como los que más bien la hablan de los nuestros»; Cervantes habría acotado que era muy cierto aquello de que salpicaban sus conversaciones con «refranes y agudezas» y «alcanzando cosas escondidas y extraordinarias mucho mejor que muchos de los naturales», al tiempo que comprobaba con sus propios ojos y oídos lo que se decía en las calles de Sevilla: la facilidad y la gracia con que los niños indios de México y del Perú aprendían la lengua española. La corrección con que hablaba su interlocutor fue un cumplido ejemplo de cómo el mestizaje era un factor importantísimo en la difusión de la lengua y cultura españolas.

¿Habría habido lugar para que se contaran el uno al otro sus esperanzas y sus desengaños? A esas alturas de sus vidas ambos mantenían intacta la capacidad de ilusionarse, a despecho de sus muchas decepciones. La melancolía que cada uno adivinaba en el rostro del otro no había hecho sino avivar sus propios recuerdos. Algún resquemor podían compartir contra Felipe II y su gobierno, al que habían recurrido sin éxito. ¿Habló el parco Garcilaso de sus «rincones de soledad y pobreza»? ¿Cervantes le contó a su atento escucha algo de su cautiverio en los baños de Árgel y sus novelescos intentos de fuga o de los pequeños fracasos domésticos y profesionales que interferían con sus anhelos de servir en la milicia o la burocracia imperial? ¿Comentó sobre su afición al teatro, su simpatía por los cómicos y los personajes con que tropezó en su azarosa vida? ¿Inquirió sobre las perspectivas que ofrecían las Indias? ¿Alardearía Garcilaso sobre cuán bien sabía juzgar a los caballos? ¿Se llegaría a crear un clima tal que permitiera confidencias? ¿Se confiaron ambos sus cuitas de amor? ¿Hicieron mención a los hijos habidos fuera del matrimonio, por lo demás, cosa tolerada por los usos y costumbres de la época?

Había muchos asuntos para conversar. Cervantes quería saber «de algunos señalados varones que... viven... en las apartadas Indias» y tal vez le habría preguntado si eran correctos los topónimos de raigambre quechua: Huánuco, Arequipa, etc., asociados los nombres de cepa española de los 11 poetas *pirüanos* que había hecho constar en *La Galatea*. Por su parte, Garcilaso pudo haberle comentado cuánto significó para él poner por título a su libro *La traducción del Indio de los Tres Diálogos de Amor de León Hebreo, hecha de Italiano en Español por Garcilaso Inca de la Vega, natural de la gran ciudad del Cuzco, cabeza de los Reinos y Provincias del Perú*; así aludía a su condición de indio, señalaba su prosapia inca y subrayaba su linaje castellano. Su nuevo nombre, Garcilaso Inca de la Vega, fundía en una sus dos mitades de mestizo, o más bien —como diría Hugo Neira— afirmaba su tercera mitad.

Los hechos de armas habrían exigido su cuota en la conversa. Garcilaso de la Vega había militado bajo el estandarte de Santiago matamoros —Pablo Macera se lo enrostró más de una vez—, el santo de la espada y de la muerte, de la conversión y la Reconquista, el mismo de la enseña que paseó Hernán Cortés en México y que en tierras americanas era Santiago mataindios. Garcilaso combatía por su fe cristiana y porque tal lo habían hecho su padre y su pariente, el poeta toledano homónimo. No le faltaba el valor pero podría haber recordado —avatares de la conversación— que deambulaba solo, que se quedaba entre los últimos de la mesnada detenido por «un extraño sentimiento superior a sus fuerzas». Al menos así lo cuenta Selenco Vega, quien dice que se lo vio «montado en su caballo, con su toledana en ristre y los ojos extraviados... [sin] decid[irse] a atacar [ni saber] qué lo det[enía]... [y cuando] tropeza[ba] con la oscura piel de un morisco caído en defensa de Alá, se persigna[ba] en cristiano y prosegu[ía] su camino». Cervantes, de seguro habría comentado —a estar por lo insinuado en alguna parte— que la rebelión de los moriscos no buscaba una restauración del dominio árabe y que era más bien una protesta desesperada. Lepanto era algo distinto, le había dado el privilegio

de ser parte de «la más alta ocasión que vieron los siglos pasados, los presentes, ni esperan ver los venideros».

Al escucharlo, Garcilaso pudo haber vuelto a sentir la misma desazón que sentía cuando niño y contrastaba las versiones de sus parientes maternos, a quienes se les había trocado «el reinar en vasallaje», con las de los compañeros de armas de su padre. Si en el «Imperio» de los incas hubo sacrificios animales y humanos —sobre los que Garcilaso hizo la vista gorda— y las anexiones fueron muchas veces sangrientas, los españoles blandían un persistente espíritu de cruzada que añadía su cuota de fiereza y de violencia. Tal vez en ese momento la conversación tropezó con el entrevero de la Conquista y hubo un prolongado silencio. Cómo no, si mucho después Stephan Zweig seguía rompiéndose la cabeza ante la «inexplicable mezcla que existe en el carácter y naturaleza de estos conquistadores españoles[...] invocan a Dios Nuestro Señor desde lo más profundo de su alma, pero cometen atrocidades[...] conservando a pesar de todo, en medio de sus vilezas, un acentuado sentido del honor y una admirable conciencia de la grandiosidad de su misión».

En el mano a mano de Montilla, ¿se llegarían a confiar el uno al otro sus afanes de excelencia? ¿Hubo tiempo para hablar de lo que tenían en el tintero? En 1605, esto es, 14 años después del encuentro que concertamos, el Inca Garcilaso entregó a la imprenta de Pedro Crasbeck, en Lisboa, la historia de una conquista que se había iniciado el mismo año de su nacimiento: *La Florida del Inca*. También en 1605 Cervantes publicaba la primera parte de *El ingenioso hidalgo don Quijote de la Mancha* en la imprenta de Juan de la Cuesta, en Madrid. El Inca publicaría algunos años después, en 1608, los *Comentarios Reales de los Incas* y, en 1617, su *Historia general del Perú*. Cervantes daría a la imprenta en 1615 la segunda parte del Quijote. Ni el Inca ni Cervantes llegaron jamás a saber que por entonces, en el lejano Perú, un tal Felipe Guamán Poma de Ayala, indio yarovilca natural de Huamanga, había dirigido una carta a Felipe III en la que denunciaba los abusos cometidos por las autoridades coloniales y solicitaba a la Corona española reformar el

gobierno para salvar al pueblo andino de la explotación, las enfermedades y las mezclas raciales. La misiva, redactada en un castellano infiltrado por el quechua y desestabilizado por su sintaxis y sus giros idiomáticos, tendría un destino digno de Hamlet: la Biblioteca Real de Dinamarca, para caer en manos de inesperados lectores en 1908.

Todavía se anda discutiendo si Garcilaso fue o no un cronista, un novelista o un historiador. Aun cuando dijo que «las fuerzas de un indio no pueden presumir tanto», se atrevió a más. De aquí que sería injusto reducirlo a cualquiera de estas tres condiciones. Por un lado, el cargo de Cronista de las Indias fue creado oficialmente en 1532. Por ende, los cronistas soldados que acompañaron a Pizarro en su llegada al Perú tenían, lo supieran o no, un referente oficial. Cuarenta años más tarde, en 1571, se elevó el rango de quienes desempeñaban esta función al de Cronista y Cosmógrafo Mayor de Indias. Repárese en las fechas: 1532, el año de la captura del inca Atahualpa, ejecutado el año siguiente; 1571, el año previo a la ejecución de Túpac Amaru I. Ambos asuntos ocupan dilatadas páginas de la obra del Inca que no se constriñen a dar cuenta de lo acontecido. Para el cronista mestizo las dos fechas señalaban momentos de profunda aflicción.

La desestructuración del mundo andino tuvo lugar a partir de 1532. El alfabeto, la escritura, la religión cristiana, la ley patriarcal, el sometimiento de las poblaciones nativas, la encomienda, la servidumbre y un largo etcétera fueron parte del mismo *huayco*. En un santiamén, un sujeto colectivo, ajeno a la tradición autóctona, se enseñoreó y fue director y guionista del drama que se desplegó en el territorio en que el guagua Gómez había nacido: ¿el Tawantinsuyo, la Nueva Castilla o el Perú? La ejecución de Tupac Amaru I ordenada por el virrey Toledo significó no solo el fin de la resistencia inca, sino también el fin de la épica de la conquista. La nostalgia de su parentela materna al evocar el «Imperio» perdido y las añoranzas de los «hombres de Cajamarca» —como los llamó James Lockhart— gravitaban con igual fuerza en su pecho. Le tomaría algunos años abrir cauce a estas encontradas corrientes. En su

obra discurre la ambigüedad que encierra el vocablo «historia», que intenta atar la complicada relación entre los hechos, la *res gestae*, y el relato que de ellos se hace, la *narratio rerum gestarum*.

El horizonte cultural incaico estuvo definido por la oralidad. La llegada de la escritura significó el advenimiento de un horizonte distinto: el del dominio de la página y la letra, de la tinta y el papel, de los pliegos y los pliegues. La letra era un milagro que no requería ser anudado como los quipus. *La doctrina cristiana*, el primer libro impreso en el Perú, había salido de la prensa en 1585. No se sabe si el Inca lo sabía ni es de creer que fuese tema de la conversación. Una veintena de años antes, Antonio Ricardo, un italiano, había llegado con una imprenta a costas desde la Nueva España luego de un viaje que Aurelio Miro Quesada —quien lo siguió de cerca— no vaciló en tildar de «accidentado y novelesco». El artefacto estuvo «en salmuera» un buen tiempo. Es que una de las consecuencias del fracaso de la gran rebelión de Gonzalo Pizarro en 1544, el conquistador que trataba al niño Gómez «como a propio hijo» y de quien Tirso de Molina dijo que «perd[ió] la cabeza por no querer coronarla», había sido la prohibición de imprimir libros. Hasta que algún perulero avisado tomó la frase «mándese imprimir» con la que concluía de oficio la «Pragmática de los diez días del año», que ponía en vigencia el calendario gregoriano, y usó abiertamente la máquina de Ricardo.

Cuando el cusqueño llegó a España, en 1558, aún no tenía veinte años, Cervantes era un niño, y la Contrarreforma iba ganando la batalla. Con Felipe II, las obras de Erasmo serían confiscadas y quemadas, las traducciones de la Biblia, prohibidas, y vedado estudiar o enseñar en el extranjero. El *Index* adquiriría dimensiones hipertróficas y los mecanismos de censura alcanzarían un refinamiento extraordinario. La vida se había encargado de enseñar a ambos contertulios, al igual que a tantos de los grandes escritores de aquella España, que tenían que recurrir al equívoco, la elipsis, la alusión, el comentario, la glosa y todas las formas retóricas para evadir la severidad de los censores. Las digresiones, los diálogos y los préstamos, y sobre todo la convergencia

de lo coloquial y lo culto, de lo erudito y lo popular —terreno fértil para la novela—, creaban una escritura a la vez clásica e híbrida, que alguno podría llamar mestiza.

La traducción de los *Diálogos* sirvió a Garcilaso de ensayo para atreverse a acometer empresas de mayor aliento y para aplacar con la dulzura neoplatónica lo más doloroso de sus conflictos interiores. Ser *escriviente* de *La Florida* le permitió hilvanar los recuerdos de un viejo soldado en una narrativa histórica. La traducción de los *Diálogos* lo había transformado en mestizo: ya no era indio, pero tampoco español. La historia de *La Florida* le permitió desprenderse en algo de la poderosa atracción que la imagen del conquistador ejercía sobre él. Cervantes estaba dando forma a una lengua que tenía que recoger en sus más diversas inflexiones. Si pudieron conversar en esa habitación de Montilla fue porque a fines del siglo XVI el castellano echaba las raíces de la que sería la lengua nacional de la gran mayoría de los países latinoamericanos.

Es posible que se dieran cuenta, aunque no lo dijeran de manera expresa, de que existía alguna semejanza entre la hispanización del Nuevo Mundo, la romanización de Hispania y la arabización de España. Sin embargo, como fray Bartolomé de Las Casas subrayó, hubo importantes diferencias. Dicen que Gustavo Gutiérrez pregunta a menudo por qué se dice por ahí que Cervantes no escuchó al Inca decir una palabra acerca de este gran hombre, a quien conoció hacia 1562, y peor aún por qué años más tarde iba a escribir tan poco y con tanto menoscabo sobre quien tan apasionadamente abogó por los derechos de los indígenas a conducir sus vidas en tanto seres racionales y libres, y que propuso ideas que bien podrían considerarse como un precocísimo manifiesto sobre la libre determinación de los hombres y un tempranísimo alegato por el respeto a las diferencias culturales. Las Leyes de Indias habían sido promulgadas en 1542 por un monarca que le prestó oídos. Pocos años más tarde, Las Casas tuvo un sonado careo con Juan Ginés de Sepúlveda, quien sostenía el «perfecto derecho de los españoles» sobre los «bárbaros del Nuevo Mundo e islas adyacentes», a los que consideraba tan inferiores

a los españoles «en prudencia, ingenio, virtud y humanidad... como los niños a los adultos y las mujeres a los varones».

Cervantes, a caballo en una España que vivía un cambio de época, volcó su perplejidad en el Quijote con «genial precipitación». La novela se yergue entre «las ruinas de la caballería» y los escombros del mundo feudal. Un tudesco brillante, Thomas Mann, comentaba cuán extraordinario era que una nación hubiese elevado «la parodia melancólica y la ridiculización de sus cualidades clásicas, como son la grandeza, el idealismo, la generosidad mal adaptada, la caballerosidad no lucrativa, a su libro ejemplar y de honor, y se reconoce en él con tristeza orgullosa y regocijada». En las postrimerías del siglo XVI, Felipe III ocupaba el trono de España y Portugal. El universo cervantino no sería más el del Mediterráneo. La ruta a las Indias había abierto —de manera traumática, es cierto— el ultramar atlántico al mundo.

El universo de Cervantes, como el del Inca Garcilaso, era ya el de la lengua, la escritura, la imprenta, en suma, el de la letra. Uno, nostálgico de un *Tawantinsuyu* idealizado, que tampoco sería la Nueva Castilla, sino que tomaría el nombre del Perú, consignó en su obra la historia de aquel «Imperio» que acababa de caer sepultado por los épicos despojos de la conquista y construyó el «maravilloso castillo de melancolías» que Luis Alberto Sánchez visitó una y otra vez. El otro, hundido hasta el cuello en su contingencia, pudo unir con su pluma los retazos desperdigados de un sentir colectivo para decir adiós a un mundo en trance de desaparecer, a la vez que saludar a su manera el que se le venía encima. Es casi seguro que cuando se encontraron no hablaron de esto ni media palabra. Todo se agitaba muy dentro de cada uno. Lo no dicho entonces necesitaba alcanzar la forma y el momento en que estuviese pronto para decirse (y eso no podían saberlo).

La vida entre naturales y conquistadores, las dificultades en la comunicación entre sus padres —ni ella hablaba el castellano ni él el quechua— obligaron al mestizo a actuar de traductor. En su momento, como dice Sara Jakfalvi-Leyva, esto le serviría para traducir un libro y

luego, con los *Comentarios Reales de los Incas*, traducir un mundo y preservar la memoria del bien perdido a la espera de un momento propicio que permitiese aquilatar el valor de la diversidad. Concebido en «el lado oscuro del Renacimiento», hacia el fin de su vida pudo hallar equivalencias entre los dos mundos en los que estaba escindida su alma para llegar a hacerlos uno solo. El éxodo a Italia y el peregrinaje del Manco de Lepanto por el Mediterráneo —casi casi de Algeciras a Estambul— marcaron el errar del Quijote, también fruto de una «traducción» del árabe hecha por un morisco de Toledo ¡en el claustro de una iglesia! El «ingenioso hidalgo» no solo atravesó las polvorientas llanuras de La Mancha sino también los disímiles paisajes de un cambio de época, salvando del derrumbe valores humanos esenciales.

Allá en Montilla, a fines de 1591, el Inca no llegaría a imaginarse que, a la postre, los habitantes de las «Indias» hallarían justificaciones para la emancipación en los *Comentarios Reales de los Incas*. Ni que su vida y su obra serían objeto de obstinadas investigaciones, de elogios como el de José de la Riva-Agüero o de desvelos académicos como los de Carlos Aranibar. Menos aún que su obra, dedicada a la unión de los peruanos, habría de servir para encender tantas y tan enconadas polémicas en su propia patria. Tampoco soñó Cervantes que el Quijote, aún parte de «una vaga astronomía», escucharía las letanías de Rubén, tendría como «compañero de ruta» a su tocayo Unamuno, a Azorín escribiéndole al margen o que Borges-Menard —¿o Menard-Borges?— reescribiría su historia sin cambiar una coma, ni que los dos personajes de su obra cumbre iban a continuar saliendo de su tierra y que su prosa admirable deleitaría cuatro siglos más tarde a los lectores de las lenguas «habidas y por haber».

Haya sido el encuentro cierto o apenas conjetura, nunca sabremos lo que pudieron haber conversado. La revolución de las comunicaciones ha confirmado lo que con «el atrevimiento de un indio» afirmó el mestizo cusqueño: «No hay más que un mundo, y aunque llamamos Mundo Viejo y Mundo Nuevo, es por haberse descubierto éste nuevamente para

nosotros, y no por que sean dos, sino todo uno». Pero ese mundo único sigue fracturado por profundas inequidades agudizadas por el proceso de globalización. La «profundidad subterránea» de la obra del mestizo —hurgada con vehemencia por César Delgado Díaz del Olmo— que se advierte tras las líneas de alabanza al proceso civilizatorio de ambos imperios revela la exactitud de las palabras lapidarias de Walter Benjamin: «No hay documento de la civilización que no sea al mismo tiempo un documento de la barbarie». Para *desfacer* ese y otros tuertos, Don Quijote sigue cabalgando sin peto y sin espaldas, sin que le importe que su rocín huesudo no pueda ni con su alma. Al Caballero de la Triste Figura le basta una bacía de barbero para mantener la dignidad, que va mucho más allá del honor caballeresco, y acudir al rescate de cuanto hay de decente en la historia de la humanidad.

LIBERACIÓN Y RECONOCIMIENTO

Cecilia Tovar¹

El interés por el concepto de reconocimiento —desarrollado por Hegel— renace con fuerza actualmente en los planteamientos de Axel Honneth (1997), y nos interesa relacionarlo con el concepto de liberación planteado en la obra de Gustavo Gutiérrez. No vamos a hacer aquí una exposición detallada de ambos pensamientos, sino tomar algunos aspectos que encontramos sugerentes².

1. LIBERACIÓN INTEGRAL Y FORMAS DE RECONOCIMIENTO

El concepto de liberación es central en la teología de Gustavo Gutiérrez. Desde las primeras páginas de su obra, él afirma que

[...] una profunda y vasta aspiración a la liberación anima hoy la historia humana. Liberación de todo aquello que limita o impide a hombres y mujeres la realización de ellos mismos, de todo aquello que traba el acceso a —o el ejercicio de— su libertad [...]. Lo que está en cuestión, en efecto, tanto en el sur como en el norte, al oeste como al este, en la periferia como en el centro, son las posibilidades de llevar

¹ Filósofa. Graduada en educación en la PUCP y en filosofía en la Universidad Católica de Lovaina, donde también hizo estudios de doctorado. Actualmente dirige el proyecto «Reconciliación e inclusión» en el Instituto Bartolomé de Las Casas de Lima.

² Sobre Honneth, ver Tovar (2008, pp. 75-103).

una existencia humana auténtica: una vida libre, de una libertad que es proceso y conquista histórica (Gutiérrez, 1988, pp. 98-99).

Por su parte, Honneth plantea que el proceso de civilización sigue una tendencia de liberación de la individualidad; de crecimiento de la autonomía de la persona y de la relación positiva de la persona consigo misma; esto es lo que diferencia una sociedad primitiva de una civilizada (Honneth, 1997, p. 105), y es lo que permite explicar el desarrollo moral, la transformación del sistema social a partir de las luchas por el reconocimiento. En efecto, hay una lógica de ampliación de las relaciones de reconocimiento que permite ver estas luchas como un paso adelante moral en cuanto al reconocimiento (p. 205). Es decir, la historia tiene un sentido moral, de realización de las personas a través de relaciones cada vez más amplias de reconocimiento recíproco.

Gutiérrez afirma que «los hombres y mujeres de hoy no aspiran solo a liberarse de aquello que, viniendo del *exterior*, les impide realizarse en tanto que miembros de una clase social, de un país o de una sociedad determinada. Buscan, igualmente, una liberación *interior*, en una dimensión individual e íntima. Una liberación en un plano no solo social, sino también psicológico» (Gutiérrez, 1988, pp. 103-104), es decir, una liberación integral.

En un pasaje clave de la *Teología de la liberación* plantea que en el término *liberación* se pueden distinguir «tres niveles de significación que se interpenetran recíprocamente» (pp. 113-115), o tres aproximaciones a un proceso único y complejo: en primer lugar, liberación expresa las aspiraciones de las clases y pueblos oprimidos y subraya el proceso conflictual *económico, social y político*; en segundo lugar, «más en profundidad, concebir la historia como un proceso de liberación de hombres y mujeres en el que estos van asumiendo conscientemente su propio destino» (p. 113), exige el despliegue *o realización de todas las dimensiones de la persona*, la conquista de una libertad real y creadora (pp. 114); en un tercer nivel, desde una perspectiva teológica, significa

la liberación que aporta Cristo, quien *libera al ser humano del pecado*, raíz última de toda ruptura de amistad, de toda injusticia y opresión, y lo hace auténticamente libre, capaz de vivir en comunión con él y con los demás.

En lo que se refiere al primer nivel de liberación, Gutiérrez entra en un fecundo diálogo con las ciencias sociales, pero en su campo específico, que es el análisis de la realidad; de acuerdo a los nuevos desafíos y situaciones, no duda en incorporar nuevos conceptos científicos y abrirse a nuevas disciplinas. Así, reconociendo el aporte de la llamada teoría de la dependencia, surgida en América Latina en los años en que se elaboraba la teología de la liberación, considera que hoy, para comprender la pobreza como condición humana compleja, ella resulta corta, y hay que recurrir a otras perspectivas de las ciencias humanas, como la psicología, la etnología o la antropología (pp. 21 y ss.). La importancia dada al segundo nivel de liberación, centrado en la persona, muestra que la liberación es un proceso integral, que no se reduce a lo económico, social o político, sino que apunta a la realización plena de hombres y mujeres. El tercer nivel de liberación añade a ese proceso integral una significación de fe que es tanto más vigente cuanto más constituye su núcleo más profundo y trascendente.

Desde esta apertura de la teología de la liberación al diálogo con las ciencias humanas, me parece que el pensamiento de Honneth puede enriquecer el concepto de liberación y comprender mejor algunos aspectos de ese proceso.

Honneth afirma que la identidad y autonomía individual se forjan en relación con los demás, a través del reconocimiento. Realiza un retorno a Hegel, pero planteando una lectura no especulativa y no metafísica del reconocimiento. Considera —acertadamente— que la lucha por el reconocimiento debe ser separada de sus premisas metafísicas idealistas hegelianas, inconciliables con las condiciones teóricas del pensamiento actual postmetafísico, para concebirla como un proceso intramundano, como un hecho empírico. Esto exige un permanente contacto con las

ciencias experimentales sobre la socialización humana, en concreto con una psicología social emplazada empíricamente como la de G. H. Mead, así como la psicología de Spitzer y Winnicott.

Desde esta perspectiva, plantea una secuencia de *tres formas de reconocimiento recíproco*: el amor, el derecho y la valoración social o solidaridad; en cada forma de reconocimiento la persona se va afirmando, accediendo a una relación positiva consigo misma, que es, respectivamente: autoconfianza, autorrespeto y autoestima, pero igualmente importantes son los efectos de la negación de ese reconocimiento. Honneth llama *menosprecio* a la negación o falta de reconocimiento, que también se presenta en tres modos correspondientes a cada una de las formas de reconocimiento: el maltrato físico, la exclusión de derechos y la injuria (o discriminación). Necesitamos el reconocimiento de los demás. Sin embargo, esto no es fácil de lograr, supone un conflicto, lo que lleva a Honneth a hablar de una *lucha por el reconocimiento*; el sujeto lucha para que se le reconozca una libertad cada vez mayor.

La primera forma de reconocimiento es el *amor*, que se da en las relaciones primarias, que conllevan fuertes lazos afectivos, es decir, atención amorosa o dedicación emocional. Aquí no hay propiamente lucha por el reconocimiento, aunque sí un conflicto: la primera forma de amor es entre madre e hijo; al comienzo hay entre ellos una identificación muy grande o simbiosis, que debe romperse cuando aprenden a amarse y aceptarse como personas independientes. El amor permite a la persona adquirir *autoconfianza*, de la que depende la creatividad, poder jugar con objetos y desarrollar intereses, poder exteriorizar las propias necesidades y sentimientos e incluso participar con autonomía en la vida pública.

A esta primera forma de reconocimiento corresponde el primer modo de menosprecio o negación del reconocimiento, que es el *maltrato físico*, que concierne la integridad corporal, privar violentamente a una persona de las posibilidades de disponer libremente de su cuerpo, cualquier intento de apoderarse del cuerpo de una persona contra su

voluntad, la violación, la tortura³. Este modo de menosprecio provoca humillación y es más profundamente destructivo de la persona que los demás, pues lesiona la confianza en sí mismo y en el mundo aprendida en el amor.

La segunda forma de reconocimiento para Honneth es el *derecho*. El derecho reconoce la responsabilidad moral de las personas, es decir, su dignidad. A diferencia del amor, que es afectivo y particular, el derecho es racional y universal, es decir, no se basa en simpatías y vale para cualquier sujeto humano, sin diferencia alguna. El reconocimiento de sus derechos permite a la persona el *autorrespeto*, porque en la capacidad de reclamar derechos la persona ve una muestra objetiva y pública de que se le reconoce la capacidad de juzgar por sí misma, la responsabilidad moral, la dignidad como persona.

Una *lucha por el reconocimiento* se produce en la esfera del derecho porque éste requiere de una aplicación o interpretación empírica, en el sentido de determinar que se está ante una persona que merece esos derechos; pensemos por ejemplo en la lucha de los afroamericanos de Estados Unidos porque se reconocieran sus derechos civiles y políticos, o en la lucha de las mujeres por el derecho al voto. Esta lucha conduce a un proceso histórico, lo que se verifica en el desarrollo que ha tenido el reconocimiento de los derechos subjetivos, en un proceso de ampliación acumulativa, ya que el contenido mismo de los derechos se va ensanchando en el curso de la historia. En realidad, se trata de una *dobles ampliación*: de derechos y de miembros de la sociedad a los cuales se les reconocen estos derechos.

Honneth distingue *tres tipos de derechos subjetivos*, que se han ido planteando en ese proceso histórico de ampliación: en primer lugar están los derechos liberales o civiles de libertad (o derechos negativos que protegen la libertad, vida y propiedad); en segundo lugar, los

³ Y podríamos añadir: el hambre, la desnutrición, la enfermedad evitable, la discapacidad muchas veces resultante de estas situaciones de extrema pobreza.

derechos políticos de participación (derechos positivos de participar en los procesos públicos de formación de la voluntad); y en tercer lugar, los derechos sociales al bienestar (derechos positivos que permiten participar de modo limpio en la distribución de los bienes fundamentales). La importancia de estos últimos es grande para Honneth, pues considera que «la participación política solo es una concesión formal a la gran masa de la población mientras la oportunidad de su participación activa no se garantice mediante un cierto grado de nivel de vida y seguridad económica» (Honneth, 1997, p. 143).

Correlativamente, el segundo modo de menosprecio o negación del reconocimiento es *la exclusión de un sujeto de determinados derechos* dentro de una sociedad (y que son variables históricamente, como vimos). Esto significa implícitamente que no se le considera igual a los demás, no se le reconoce como persona, con dignidad y libertad, capaz de juzgar por sí misma y actuar responsablemente, y por eso acarrea la pérdida del autorrespeto.

La tercera forma de reconocimiento es la *valoración social* de las cualidades particulares que diferencian a las personas y de sus diferentes modos de realización personal. También se puede llamar prestigio o consideración. En esta forma de reconocimiento Honneth sitúa *la solidaridad*, que se podría definir como la participación activa y recíproca en la autorrealización del otro. Hasta ahora se ha aplicado preferentemente a relaciones de grupo, que surgen en experiencias de resistencia a la opresión política, o en las guerras; en la sociedad moderna la solidaridad supone relaciones sociales de valoración simétrica entre sujetos individualizados y autónomos; y también entre grupos diferentes, por ejemplo, en cuanto a la cultura, género, lengua, generación, etnia, etcétera.

El tipo de relación positiva consigo mismo que permite la valoración social de la persona es la *autoestima*, que es sentir la seguridad de poder realizar acciones o de tener capacidades que son reconocidas como valiosas por los demás miembros de la sociedad. De modo contrario, cuando no se da este reconocimiento, se presenta el tercer modo de menosprecio,

que es la *injuria o deshonra*, que podemos también llamar *discriminación*, es decir, la desvalorización social de modos de vida individuales o colectivos. Esto acarrea una pérdida en la autoestima personal.

A la luz de estos conceptos resaltan con fuerza las características de nuestra realidad peruana, marcada por formas seculares de exclusión de amplios sectores de la población, sobre todo indígena, sumida en la pobreza y el abandono, desatendida en sus necesidades de educación y salud, carente muchas veces de documentos de identidad, desprotegida frente a la delincuencia y el abuso, discriminada por su etnia, lengua y cultura. Si estas lacras se producen es porque estos compatriotas no son considerados relevantes; son excluidos en lo económico, en lo político y en lo cultural, como dice Gustavo Gutiérrez: «Hablamos de los pobres como de los ‘insignificantes’, en la medida en que su dignidad humana y su condición de hijos e hijas de Dios no es reconocida por la sociedad contemporánea» (Gutiérrez, 1996, p. 30).

2. LA LUCHA POR EL RECONOCIMIENTO

Para Honneth, Hegel da un giro al modelo de lucha social de la modernidad, introducido por Hobbes y Maquiavelo y base de la teoría del contrato social, para plantear la lucha por el reconocimiento.

2.1 Un nuevo paradigma

Según Honneth, los modernos conciben la vida social como una relación de lucha por la autoconservación o concurrencia de intereses (Honneth, 1997, p. 15); dejan de lado la teoría política de Aristóteles, que concebía el ser humano como un ser social o político, comunitario, para verlo como un ente egocéntrico, solo ocupado en su propio interés, desconfiado y que acepta subordinarse al Estado solo por un cálculo racional que le hace ver en él el único medio para no ser víctima en la guerra de todos contra todos que significa el estado de naturaleza.

El concepto de lucha social, para Honneth, no debe fundarse en *intereses* (modelo darwinista o utilitarista de la competencia por la vida o por las oportunidades de sobrevivencia, de Maquiavelo y Hobbes), sino en *sentimientos morales de injusticia*: «En los sentimientos colectivos de injusticia, por el contrario, se asienta un modelo que remite el origen y el curso de las luchas sociales a experiencias morales que los grupos realizan acerca de la privación del reconocimiento social o de derechos» (Honneth, 1997, p. 199); es una lucha por las condiciones intersubjetivas de la integridad personal. Él presenta esta tesis de la conexión entre menosprecio moral y luchas sociales como un *paradigma alternativo* (p. 195).

Pero no todas las confrontaciones sociales y todos los tipos de conflicto se conciben inicialmente según el modelo de una lucha por el reconocimiento, sino que hay luchas sociales que obedecen a una lógica de intereses colectivos, como asegurarse la supervivencia económica. En los intereses colectivos se apoyan los modelos de conflicto que remiten el origen y el curso de las luchas sociales, al intento de grupos sociales de conservar su poder de decisión sobre determinadas oportunidades de reproducción social o a incrementarlo, también en el terreno cultural o simbólico. Es una competencia por bienes escasos. Por eso el segundo modelo de conflicto no debe reemplazar al primero, sino solo complementarlo y corregirlo (p. 200).

Honneth afirma que hay una lógica moral en los conflictos sociales, concebidos como luchas por el reconocimiento que parten de experiencias de menosprecio. Los cambios sociales normativamente orientados son impulsados por las luchas moralmente motivadas de grupos sociales, por el intento colectivo de proporcionar la implantación de formas ampliadas de reconocimiento recíproco institucional y cultural (p. 115); «la lucha por el reconocimiento es la que, como fuerza moral, dentro de la realidad de la vida social del hombre se ocupa de los desarrollos y progresos» (p. 173).

Para Honneth hay una lógica moral en los conflictos sociales, ya que la lucha por el reconocimiento es una fuerza moral, lo que da un

importante papel a la ética en el cambio social. La ética puede tener una eficacia real en la historia, puede impulsar cambios positivos en la sociedad, porque el menosprecio despierta sentimientos morales que son motivaciones para actuar. «Solo porque los sujetos humanos no pueden reaccionar de manera sentimentalmente neutra a las enfermedades sociales, como las que representa el maltrato físico, la desposesión de derechos y la indignidad, los modelos normativos de reconocimiento recíproco dentro del mundo de la vida social tienen ciertas posibilidades de realización» (p. 169); porque esos sentimientos abren la posibilidad de que el sujeto se dé cuenta de la injusticia que se le hace y esto se convierta en un motivo de resistencia política. La indignación ética que despierta el maltrato es, en efecto, una poderosa motivación para la lucha contra lo que afecta la dignidad humana y para acercarnos a modos más humanos de vivir juntos y a relaciones sociales más justas.

2.2 Desde los menospreciados

Los seres humanos se ven forzados a las luchas por el reconocimiento por la *experiencia de menosprecio* que significa la carencia de estas formas de reconocimiento (p. 89): maltrato y violación de integridad física, desposesión de derechos y exclusión, indignidad e injuria.

Hay que notar que Honneth toma el punto de vista de los que sufren los modos de menosprecio: los maltratados, excluidos o despreciados. Es interesante que desde un horizonte filosófico se puedan plantear tesis tan cercanas a las de la teología de la liberación y a la opción por los pobres surgida en la Iglesia latinoamericana, que afirma que los pobres deben ser sujetos de su proceso de liberación. En efecto, Honneth no solo llama la atención sobre el daño que se les hace a los que sufren menosprecio, sino que además subraya el hecho de que el menosprecio produce sentimientos que pueden motivar afectivamente la lucha por el reconocimiento. Es decir, los grupos que experimentan estas formas de menosprecio son sujetos de las luchas por el reconocimiento.

Relacionando estos conceptos con nuestra realidad, podemos decir que los sectores populares en el Perú vienen luchando hace décadas por el reconocimiento. Es lo que la teología de la liberación llama la *irrupción de los pobres*: «Nuestros días llevan la marca de la nueva presencia de quienes de hecho se hallaban ‘ausentes’ en nuestra sociedad y en la Iglesia. Ausentes quiere decir de ninguna o escasa significación, y además sin la posibilidad de manifestar ellos mismos sus sufrimientos, sus solidaridades, sus proyectos, sus esperanzas. Esta situación empezó a cambiar, como resultado de un largo proceso histórico, en las últimas décadas en América Latina» (Gutiérrez, 2004, p. 15).

Los pobres se hacen presentes en la escena social, política y también eclesial, portando sus demandas y aspiraciones. Son las luchas por la tierra, por la vivienda, por el trabajo y los derechos laborales, por la educación y la salud, por la igualdad de la mujer, y muchas otras. Esa lucha por el reconocimiento ha tenido avances y retrocesos, logros y derrotas; se han conquistado derechos, algunos de los cuales se han perdido en tiempos recientes, por ejemplo en el campo laboral. La violencia ha sido negativa para esa lucha por el reconocimiento, pues contribuyó a la desarticulación de las organizaciones populares, y por ende facilitó la hegemonía neoliberal; en cambio la organización y la representación política han sido positivas, aunque se han debilitado en los últimos tiempos.

Las luchas por el reconocimiento no solo son un medio de conseguir para el futuro un mayor reconocimiento, sino que según Honneth son también una forma de recuperar el auto respeto, ya que «tolerar una inferioridad jurídica debe llevar a un sentimiento paralizante de vergüenza social del que solo la protesta activa y la resistencia pueden liberar» (Honneth, 1997, p. 148).

En la experiencia de las organizaciones populares de nuestro país encontramos múltiples ejemplos de cómo el hecho de luchar juntos por la vivienda, la educación, la alimentación, el trabajo, el salario, los derechos humanos, etc., es un factor de crecimiento y afirmación personal.

Las víctimas de la violencia pueden así también superar el miedo y la vergüenza, a pesar de contarse entre los más excluidos y menospreciados del país. Para muchas mujeres participar en un comedor popular ha sido la primera ocasión que han tenido de salir de su casa, encontrar otras mujeres, aprender cosas nuevas, descubrirse como líderes sociales. No pocas veces ellas, los jóvenes, los enfermos de tuberculosis, han encontrado también en la comunidad cristiana del barrio un espacio para desarrollarse y comenzar a participar en los problemas de la localidad.

2.3 Condiciones de posibilidad de las luchas por el reconocimiento y opción por los pobres

Para Honneth las luchas por el reconocimiento son una posibilidad, siempre y cuando existan tanto un *movimiento social* articulado como *doctrinas morales o ideas* que interpreten las experiencias de menosprecio y propongan nuevas formas de reconocimiento.

En efecto, la moral conlleva una cierta debilidad, ya que depende de la libertad humana, y por eso no es inevitable que la injusticia del menosprecio se manifieste y motive a la acción. Honneth es realista sobre el hecho de que la reacción de lucha no es automática. Como sabemos, la pobreza extrema no necesariamente genera reacción de los afectados.

Por eso, la lucha por el reconocimiento depende de si existe o no una articulación de un *movimiento social*: «Que el potencial cognitivo contenido en los sentimientos de vergüenza social se convierta en una convicción moral y política depende empíricamente ante todo de cómo está constituido el entorno político-cultural de los sujetos concernidos: solamente si ya está listo el medio de articulación de un *movimiento social*, la experiencia del menosprecio puede devenir fuente motivacional de acciones de resistencia política» (Honneth, 1997, p. 169). Porque una lucha solo es social si sus objetivos pueden generalizarse hasta ser base de un *movimiento colectivo*; solo entonces se puede comprender que el menosprecio no afecta solo a un individuo, sino a un grupo.

Para que esto sea posible, son importantes las *doctrinas morales o ideas* que interpretan las causas de esos sentimientos de injusticia y proponen relaciones ampliadas de reconocimiento. Ellas permiten comprender el menosprecio sufrido como una experiencia que afecta no solo a un sujeto sino también a otros: «El surgimiento de movimientos sociales depende de la existencia de una *semántica colectiva* que permite interpretar las experiencias personales de decepción como algo por lo que, no solo el yo individual, sino un círculo de otros sujetos, es concernido» (Honneth, 1997, p. 197). Si estas ideas adquieren influencia, entonces, a partir de las experiencias de menosprecio dispersas y elaboradas en privado, pueden surgir los motivos morales de una lucha colectiva por el reconocimiento.

Consideramos que éste es el caso de la teología de la liberación, y en particular de uno de sus componentes centrales: la opción por los pobres, asumida en las conferencias episcopales latinoamericanas de Medellín (1968) y Puebla (1979), y ratificada en Santo Domingo (1992) y Aparecida (2007). Esta opción no es una idea abstracta, sino que se ha concretado en un compromiso con la población, al punto de permanecer junto a ella incluso en los momentos más duros y de animar hoy la búsqueda de respuestas a los nuevos desafíos que se presentan⁴.

Una primera característica de la opción por los pobres, muy subrayada por Gutiérrez, es que los pobres con los que hay que solidarizarse son los *pobres reales*, en cada momento y lugar concretos, con sus condiciones de vida, con sus mentalidades y culturas, con sus creencias religiosas, sus rasgos de raza, de etnia y de género que hacen a la mujer doblemente pobre; con sus limitaciones también, sus deformaciones y traumas; es decir, en cada contexto histórico hay que preguntarse quiénes son los pobres, cuáles son sus luchas y aspiraciones.

Por lo tanto, el compromiso con los pobres lleva a los cristianos a descubrir y solidarizarse con las luchas por el reconocimiento que se desarrollan

⁴ Cf. Tovar *et al.* (2006), donde se da cuenta de varias experiencias de compromiso eclesial durante el conflicto armado interno.

en un determinado momento, y así comprometerse en el proceso histórico y social de ampliación de las relaciones de reconocimiento recíproco. Las diversas formas de compromiso con los pobres han constituido aportes concretos en esa lucha por el reconocimiento en sus diversas formas: por la igualdad y los derechos humanos, pero también por el respeto y valoración de las diferencias étnicas, culturales, de género, etc., así como por el desarrollo personal de los grupos más maltratados de nuestra sociedad.

Otro rasgo central y distintivo de la opción por los pobres es considerarlos como *sujetos* o protagonistas de su propio proceso de desarrollo y liberación —evidentemente, en relación con otros—, lo que exige no tratarlos como simples objetos de asistencia ni de clientelismo, sino respetar y promover su participación en la vida de la sociedad y en la toma de decisiones: «La solidaridad con los pobres plantea una exigencia fundamental: el reconocimiento de su plena dignidad humana y de su condición de hijas e hijos de Dios. De hecho, crece entre los pobres la convicción de que les corresponde, como a todo ser humano, tomar las riendas de su vida... Respetar su condición de actores de su destino es una condición indispensable de una genuina solidaridad» (Gutiérrez, 2006, p. 19).

Para eso hay que evitar verlos simplemente como víctimas; esto implica que no hay que partir solo de sus necesidades o carencias, sino afirmar las capacidades que tienen y articularlos con otros sectores sociales. Se les reconoce así como personas autónomas y responsables y se lucha con ellos para que sean tratados como tales por otros sectores de la sociedad y por el Estado.

Un elemento fundamental para que los pobres sean sujetos es la *organización* que ellos mismos construyen; Medellín se compromete a «alentar y favorecer todos los esfuerzos del pueblo por crear y desarrollar sus propias organizaciones de base, por la reivindicación de sus derechos y por la búsqueda de una verdadera justicia» (Conferencia Episcopal Latinoamericana de Medellín, 1968). Así la opción por los pobres lleva a apoyar, fortalecer y promover las organizaciones sociales populares,

respetar su autonomía y ayudar a evitar que sean manipuladas por otros intereses. Se puede decir que la opción por los pobres ha contribuido de este modo a la constitución de esos *movimientos sociales* que, según Honneth, permiten articular las luchas por el reconocimiento, como, por ejemplo, el movimiento campesino del Sur Andino del Perú por el derecho a la tierra, el movimiento de los trabajadores por salario justo, de las mujeres por la alimentación y el movimiento por la defensa de los derechos humanos.

Un tercer rasgo de la opción preferencial por los pobres es que tiene *fundamentos bíblicos y teológicos*, y no se basa simplemente en argumentos sociológicos o políticos, aunque sí tiene connotaciones en estos aspectos. Por la preferencia de Dios por los pobres que se muestra en la Biblia, por la identificación de Jesús con los pobres (Mateo 25, 31ss), la Iglesia debe optar por los pobres. Dios prefiere a los pobres no porque son buenos, sino porque son pobres; es una preferencia gratuita que no depende de los méritos morales ni de la importancia social o política de los pobres. Esa opción no es excluyente de los que no son pobres; por eso se habla de preferencia. Pero al mismo tiempo la opción por los pobres es una perspectiva profundamente humana y humanizadora, que puede fundarse también en argumentos *éticos*, en la indignación contra todo aquello que disminuye a la persona en su dignidad y derechos y que motiva la solidaridad con los que sufren injusticia u opresión.

Desde esta perspectiva, la pobreza es denunciada como una situación injusta: «La pobreza como carencia de los bienes de este mundo es en cuanto tal un mal. Los profetas la denuncian como contraria a la voluntad del Señor y las más de las veces como fruto de la injusticia y el pecado de los hombres»⁵.

La perspectiva del reconocimiento brinda argumentos filosóficos y morales que tienen muchos puntos de contacto con la reflexión de la teología de la liberación sobre la opción por los pobres; al mismo

⁵ Medellín, Pobreza: n. 4.

tiempo, ésta constituye un ejemplo de aquellas *doctrinas morales o ideas* que interpretan las causas de los sentimientos morales de injusticia que surgen ante la denegación de derechos y proponen relaciones ampliadas de reconocimiento, contribuyendo así a la realización histórica de éstas; más aún cuando estas ideas son asumidas por actores sociales que, como la Iglesia, tienen un importante papel en la sociedad. «Debemos agudizar la conciencia del deber de solidaridad con los pobres, a que la caridad nos lleva. Esta solidaridad significa hacer nuestros sus problemas y sus luchas, saber hablar por ellos. Esto ha de concretarse en la denuncia de la injusticia y la opresión, en la lucha cristiana contra la intolerable situación que soporta con frecuencia el pobre, en la disposición al diálogo con los grupos responsables de esa situación para hacerles comprender sus obligaciones»⁶.

Esta posibilidad de ser un factor de cambio se ve reforzada porque la pobreza no es considerada como un hecho natural o una fatalidad, sino como una situación social e histórica que tiene causas determinadas, las estructuras sociales y económicas injustas y, por lo tanto, es posible y necesario transformar.

El compromiso de la Iglesia con los pobres y sus numerosos pronunciamientos en defensa de los derechos de sectores populares afectados por diversas formas de menosprecio, por ejemplo, los campesinos sin tierra, los trabajadores con salarios insuficientes, los nativos amazónicos, han animado a estos grupos en su lucha por mejores condiciones de vida, y también han contribuido a legitimar estas luchas ante la opinión pública y los poderes del Estado, no sin dificultades y conflictos.

Podemos afirmar, pues, que la teología de la liberación ha contribuido a colocar un amplio sector de la Iglesia junto a los pobres que luchan por ser reconocidos en esta sociedad, acompañando esa irrupción de los pobres, sus diversas luchas por el reconocimiento: por la tierra, por el techo, agua, luz, por la organización, por el trabajo y el salario justo,

⁶ Medellín, Pobreza: n. 10.

por la participación, por la ciudadanía, por la educación, por su cultura y lengua, por la igualdad de la mujer, por la defensa de la vida, por la justicia frente a las violaciones de los derechos humanos y, ahora último, por el medio ambiente. En este acompañamiento les ha aportado el evangelio como mensaje de justicia y liberación y la solidaridad con las organizaciones y movimientos populares, contribuyendo así a su lucha por el reconocimiento.

ENTRE LA TORMENTA Y LA BRISA DESAFÍOS AL CATOLICISMO EN AMÉRICA LATINA

Catalina Romero¹

Pensar sobre los desafíos que se le presentan a la religión en América Latina nos coloca en una tensión interesante, entre hacer un balance de lo que se ha hecho y estudiado al respecto en una época crucial para América Latina en la segunda mitad del siglo XX y mirar al futuro que enfrenta el catolicismo al comenzar el siglo XXI. Hacer memoria y mirar lejos, intentar un balance y una proyección resultan tareas muy arriesgadas que requieren de una revisión constante, de ahí el carácter tentativo de esta reflexión, que invita a pensar en el papel de las religiones en el nuevo siglo.

Baste decir, como resumen, que los intensos cambios que se han producido en América Latina pueden ser vistos desde nuestra posición actual como propios de tiempos tormentosos. Se pusieron en cuestión muchas certezas y seguridades, se cambiaron los sentidos de muchas cosas, se observó el mundo de manera distinta y se descubrieron nuevas maneras de mirar a los actores sociales, encontrando personas que irrumpían en el escenario después de siglos de silencio y lejanía, personas que

¹ Socióloga. Profesora principal y actual decana de la Facultad de Ciencias Sociales de la Pontificia Universidad Católica del Perú. Es miembro del Instituto Bartolomé de Las Casas y del Centro de Estudios y Publicaciones. Miembro de la Asociación World Value Survey.

llegaron a hacer cosas que no habían planeado hacer y a decir palabras que no habían pensado decir.

Al haber sido convocados por la persona de Gustavo Gutiérrez a escribir un artículo que relacione nuestras propias opciones de trabajo y compromiso con su vida y trayectoria, creo que tomar al pobre como referencia para hacer un análisis de los desafíos actuales para la Iglesia es lo más pertinente.

1. EL DESCONTENTO DEL MOMENTO ACTUAL

En cierta manera, América Latina ha entrado en este nuevo siglo a la modernidad global, pero, para muchos, si esto es la modernidad no era precisamente esto lo que se estaba buscando, porque la pobreza sigue siendo una condición de vida que recorta la libertad y las oportunidades de vivir mejor a una proporción muy grande de latinoamericanos. La pobreza se ha ampliado a regiones donde antes no existía o no se percibía. Ahora existen condiciones miserables que se llaman de pobreza extrema. Esta pobreza significa hoy para muchos una barrera infranqueable para sus aspiraciones, un límite para vivir decentemente, aunque esto pueda suponer cosas diferentes en cada sociedad. También, para un grupo creciente, la pobreza significa una experiencia de fracaso frente a logros que ya se habían alcanzado anteriormente. Todo esto hace que se perciba con mayor claridad la situación de injusticia que ésta expresa.

Para hablar con otra voz, cito a Javier Auyero², sociólogo argentino que hace un análisis de la situación de las villas de Buenos Aires, donde la delincuencia, las pandillas y las drogas forman parte de la cotidianidad del mundo de la marginación:

² El libro de Wacquant que introduce Auyero trata sobre el gueto negro norteamericano y la *banlieue* francesa, que él compara con las villas miseria argentinas preguntándose por un Bronx global.

[...] uno podría decir que la historia de los enclaves de pobreza en Argentina tiene elementos de continuidad y de discontinuidad. Hay continuidad en el sentido de que estos enclaves han experimentado los efectos acumulativos de las desventajas económicas desde su origen [...]. Desde entonces, la villa ha sido un área de pobreza concentrada y crónica [...] discontinuidad, porque estas zonas sufrieron el efecto devastador del masivo crecimiento del desempleo y del subempleo (y del consecuente crecimiento en la vulnerabilidad de sus habitantes) durante los ochenta y los noventa [...]. La violencia interpersonal cotidiana, la violencia represiva estatal intermitente y la violencia estructural del desempleo dictan el ritmo de la vida diaria en Villa Paraíso, en La Cava y en tantos otros enclaves de pobreza en la Argentina contemporánea (Wacquant, 2001).

Podríamos citar también los estudios de Norbert Lechner a partir de los reportes sobre desarrollo humano en Chile, en los que encuentra altos niveles de insatisfacción con la vida, mayorías que declaran no sentirse felices en sociedades como la chilena, donde se han alcanzado niveles altos de crecimiento económico a costa de largos horarios de trabajo, una actitud pasiva frente a la vida y el repliegue al mundo de la familia [...] cuando se dispone de tiempo para estar con ella.

A éstos se suman indicadores que encontramos en las encuestas de Valores en el ámbito mundial y en el Latinobarómetro: niveles altos de desconfianza interpersonal (3% en Brasil y 5% en Perú, en 1996, con poca variación en el 2001, que son similares en los de los países de la región andina, que se relacionan con la tremenda desigualdad social que se reproduce en América Latina³.

A partir de esta situación de insatisfacción frente a las grandes expectativas de progreso existentes, de los grandes esfuerzos personales que se realizan, de la cantidad de trabajo que invierten, los latinoameri-

³ Al relacionar los porcentajes de desconfianza por país en la Encuesta Mundial de Valores de 1996 con el Índice de Gini se obtiene una correlación $r=-.52$ significativo a .0001.

canos tienen que aprender de la economía, la política y la religión, pero también de la fiesta y la celebración, a romper el fatalismo al que nos condenaría la globalización si la aceptáramos como proceso inevitable, lo que llevaría a confundir el proceso con las consecuencias, como José Casanova (1994) dice que sucedió con la secularización.

Desde estas reflexiones previas miraré los desafíos al catolicismo como a una oportunidad para recuperar su capacidad de sentir el clamor y la alegría de la gente, más allá de la argumentación racional en la que fue atrapado por su actitud defensiva frente a la modernidad. Se trata de aprovechar el momento de crítica a la modernidad para recuperar la posibilidad de acercarse al ser humano más allá de su identidad moderna; de aprender también a identificar las posibilidades que se presentan en la cotidianidad del mundo de la vida, donde los pobres se encuentran marginados, en las aperturas e intersticios que el Estado abre para la participación; en las fallas del mercado, que pueden dejar caminos abiertos para la regulación y para una competencia más justa; en la compasión de la Iglesia y en su propio testimonio. La Iglesia puede ayudar al pueblo latinoamericano, creyente y no creyente, a encontrar la presencia de Dios en la historia contemporánea como Elías lo encontró en la brisa suave, en los pequeños signos (1 Reyes 19, 9-13), así como a encontrar también esta presencia de Dios en los grandes signos de justicia y bienestar que puedan abrir nuevos caminos para la sociedad latinoamericana.

Permítanme plantear, entonces, sin necesidad de hacer un balance exacto, los desafíos que creo que se presentan hoy al catolicismo latinoamericano, definiendo el momento actual como un cambio de época o como una nueva época de grandes descubrimientos de la humanidad que abren nuevas formas de opresión, pero también posibilidades que no existían ni se imaginaban hace una década.

Ubicarse en una nueva sociedad moderna desde la opción por el pobre. Otra entrada para hablar de la modernidad, la secularización y el pluralismo religioso

Muchos de nosotros hemos estudiado la manera cómo la Iglesia en América Latina participó en los cambios que han tenido lugar social y políticamente en la segunda mitad del siglo XX. Su relación con los movimientos sociales, su vinculación con la política, las diferentes maneras en las que legitimó y deslegitimó acciones, personas e instituciones, y sus aportes en la construcción de un discurso nuevo que, con apoyo de la teología y del sentido común religioso, ha roto su identificación con las clases dominantes y con el Estado, situándola más cerca de los sectores sociales más marginados y en medio de los pobres. La teología de la liberación y la opción preferencial por el pobre son la expresión más clara de este proceso.

En este camino, la Iglesia en América Latina construyó su identidad en relación con el pobre como un actor que se hacía presente en el proceso de modernidad en curso, que no había sido tomado en cuenta como un actor con posibilidad de desarrollar su capacidad de agencia, que no había estado presente en otras experiencias de modernidad.

1.1 Secularización en América Latina

El encuentro con el pobre podría dar lugar a una manera distinta de plantear el tema de la secularización, que es el tema central de la sociología de la religión europea y de toda discusión sobre la modernidad⁴.

Creemos que América Latina es una sociedad ya secularizada, pero quizá este proceso ha tenido lugar de una manera distinta que en la experiencia subjetiva e histórica de Europa y Norteamérica. En Europa, la urgencia de emancipación del mundo de la vida se refería a la religión como el espacio de autoridad y poder que la oprimía o limitaba en su acción. En Norteamérica, es la relación de la Iglesia con el Estado lo que se ve como amenazante, de ahí la separación entre ambos espacios

⁴ Por dar algunas referencias, el libro de Casanova (1994) y el artículo de Berger (2001) plantean una manera sugerente de revisar la problemática de la secularización. Me interesa resaltar el carácter de excepcionalidad que le atribuye Berger a la experiencia europea.

desde su fundación, aunque la religión siguiera siendo muy importante en la vida cotidiana. En América Latina, las dos experiencias son válidas: la relación Iglesia y Estado como alianza explícita para la dominación y la religión como medio de integración forzada a vivir en una nueva sociedad. En ambos casos, la religión y la Iglesia no ocupaban el lugar principal en la dominación⁵; dependía de su ubicación en relación con el poder político en cada coyuntura emancipadora el que se definiera el ideal de libertad colectivo e individual incluyendo a la religión o no.

Dice Luis E. Wanderley hablando desde Brasil:

El tema de la secularización es recurrente en América Latina. La interferencia de las iglesias en coyunturas socio-políticas de lo más diversas enfatiza la complejidad del tema. *Si las religiones son parte integrante de la vida de la sociedad* es difícil romper el círculo vicioso del equilibrio entre la república laica y la presencia política, implícita o explícita, de los actores religiosos. Para demostrarlo están ahí los problemas actuales sobre la enseñanza de la religión en las escuelas, los controles de las mensualidades, de la concesión de recursos públicos para entidades religiosas, de presiones sobre políticas públicas en las áreas de demografía, genética, medios anticonceptivos, el apoyo a candidatos en periodos electorales, etc. (Wanderley, 2003, p. 245) (traducción de la autora).

Como dice este autor, aceptar que las religiones son parte integrante de la sociedad lleva a estar alerta ante la relación entre religión y política y a seguir su desarrollo, describirlo y entenderlo. Los temas de la relación Iglesia — Estado son parte de la agenda en el Perú y en otros países, pero no dan cuenta de los nuevos espacios públicos que se han abierto para el encuentro de la religión con la sociedad, donde la comunicación

⁵ Como dice Martin (1978), la situación de Patronato seculariza a las elites, que perciben a las autoridades eclesiásticas como subordinadas a ellas, y no al revés, lo que quitaría el sentido sagrado del origen de su autoridad. Quizá por esta trayectoria colonial de la Iglesia posterior a la Reforma, que llega a América en situación de subordinación a la monarquía, la emancipación de la Iglesia y de lo religioso no era tan central a la pregunta del hombre latinoamericano por su libertad.

es más libre y fluida: el mundo de los pobres, de las mujeres, los medios de comunicación, entre otros.

Creo que si entendemos la Iglesia con las categorías que estamos usando para entender la sociedad latinoamericana, como las de sociedad civil y Estado, nos pueden llevar a distinguir con más precisión la acción de la Iglesia a través de su constitución como régimen religioso y su composición como sociedad civil. Podríamos replantear así en qué términos se da hoy la relación de la Iglesia con el Estado y con la sociedad civil (ver Romero, 2008).

El tema central de la modernidad latinoamericana está también vinculado a la libertad y la autonomía. Pero las luchas y movimientos emancipadores se han dado más en el campo político y económico que en el religioso⁶. Podríamos analizar también si hay una diferencia entre las clases sociales en estos procesos emancipadores. Quizá para las elites y los sectores medios es más claro que están perdiendo a un aliado que para los nuevos actores, que encuentran en la Iglesia, actuando desde la sociedad civil, nuevos interlocutores y compañeros de camino.

1.2 Una modernidad latinoamericana

En este proceso de modernidad distinta a la europea empezamos a hablar de sociedad civil en América Latina, para diferenciar el nuevo espacio público de acción y autorreflexión, de encuentro entre diferentes actores, que se da creativamente fuera del espacio enmarcado por las instituciones tradicionales del Estado.

Vivir la modernidad habiendo tenido una experiencia anterior es más fácil que crearla en el camino. Hay ciertas pautas a seguir, experiencias aprendidas, como la importancia de reconocer campos separados de acción que fueron desarrollados por una teología de la distinción de planos, el reconocimiento de la autonomía del mundo, la libertad humana, etc.

⁶ El tema religioso ha estado más presente y ha sido campo de discusión y debate en el siglo XIX y mediados del siglo XX, pero podría resurgir.

Los intelectuales cristianos, tanto el teólogo como el creyente ilustrado, están en condiciones de diferenciar en su propia acción el campo de la política y el de la religión, del empresario y el del sacerdote. Diferenciación que es más fácil hacer en el análisis y en la teoría que en la práctica (Appadurai, 1996), pero que es válido e importante hacer⁷.

Es parte de lo que han hecho las comunidades cristianas al tener cuidado de diferenciarse de los partidos políticos, cuidado que no era el mismo al relacionarse con las organizaciones sociales, cuidado que se corre el riesgo de perder hoy en los países donde la debilidad de la política anima a miembros de las iglesias, sacerdotes y pastores, a confundir la identidad religiosa con la política. Es importante por eso que se desarrollen organizaciones políticas que sean canales de representación y participación, para no dejar vacíos que puedan ser ocupados por otras organizaciones, y en la economía, que surjan empresas eficientes para que no se caiga en la lógica de la suplencia.

Pero, ¿qué pasa en América Latina? La Iglesia católica, al separarse del Estado a partir de los años sesenta, pasa una parte de sus asociaciones al ámbito de la sociedad civil. Es decir, empieza a operar con organizaciones voluntarias en su interior. Podemos ver a las comunidades cristianas como organizaciones voluntarias, así como a algunos movimientos religiosos. Las comunidades cristianas de base, que tienen gran impacto en América Latina, se relacionan con la sociedad civil con gran libertad, y hasta contribuyen a ella con su desarrollo. A partir de esta experiencia histórica se puede decir que existe la posibilidad de una presencia distinta de las religiones en la sociedad civil. Los que estudian la sociedad civil en Europa del Este incluyen en este ámbito a las iglesias, y esto supone un cambio muy importante en la racionalidad de las religiones, porque entrarían en lo que Habermas define como la racionalidad comunicativa, a diferencia de la racionalidad instrumental del poder y la economía.

⁷ Estoy pensando en la característica que menciona Arato (1992) sobre el carácter autorregulado de la sociedad civil, para no pasar a otro campo de acción.

Si la Iglesia católica pasa a ser parte de la sociedad civil tiene que colocarse en la sociedad como un grupo o institución igual que las demás. En el espacio público político puede seguir actuando como un grupo de interés que tiene que convencer a los demás y entrar democráticamente a justificar sus propuestas de estilo de vida y de presentar sus opciones éticas como todos los otros movimientos que constituyen la pluralidad de la sociedad civil y dentro de lo que hoy día se recupera como identidades.

1.3 Pluralidad sin pluralismo

Al acercarse al mundo de los pobres en el nuevo contexto de cambio social, la Iglesia católica le dio lugar a todas las sangres y a todos los grupos sociales y con ellos acogió los problemas y conflictos que estaban presentes en la sociedad. La pluralidad se hizo presente de muchas maneras y en varias dimensiones. Se abrió el espacio a otras religiones, se reconoció la persistencia de costumbres y prácticas religiosas autóctonas y se dialogó con ellas. Se compartió la vida con los campesinos pobres y con los recién emigrados a las ciudades, que buscaban nuevos caminos, encontrando visiones del mundo distintas, ideologías políticas contrapuestas, maneras de vivir el evangelio diferentes.

La pluralidad de visiones, estilos, ideas se ha dado entre religiones y al interior de ellas, dando lugar a conflictos que no se habían vivido antes y que no correspondían con procesos que habían vivido las iglesias cristianas con anterioridad.

Pero la existencia de la pluralidad religiosa, social y política no es igual a la del pluralismo. Éste demanda diálogo, tolerancia y reconocimiento del otro, de su identidad y derecho a expresarse y compartir espacios.

El pluralismo se construye en un espacio público abierto, libre, donde todos puedan expresarse y argumentar, sin proselitismos ni monopolios. Y esto vale para la relación con otras religiones y para el trato a los diversos grupos y asociaciones que se multiplican en el interior de

las propias religiones como resultado de su vitalidad y dinamismo. Éste es un desafío que una religión moderna y pública debe enfrentar.

2. TOMAR CONCIENCIA DE SU IDENTIDAD GLOBAL Y LOCAL Y ACERCAR LOS DOS MUNDOS

La Iglesia universal puede entenderse en los términos actuales desde una perspectiva de globalización, al igual que lo hace el mercado. Tiene su centro en Europa, su presencia más significativa está en América Latina, está creciendo mucho en África y en Asia (Strotzman & Pérez Guadalupe, 2009), pero lo principal para este punto es que entiende el mundo sin límites, como el espacio para su misión. Sabemos bien que parte de su historia está relacionada con la demarcación territorial (ver Casanova, 2001) y que tuvo que adecuarse a los límites de los Estados nacionales, lo que es la base de los acuerdos de la Iglesia con el Estado en todos los países. Sabemos también que los religiosos tienen otra manera de organizar sus territorios de misión, que se superponen sobre los anteriores.

La Iglesia Católica es, además, una de las pocas sociedades transnacionales con un gobierno central, que es la base de su unidad. Sería posible estudiarla como un régimen religioso global, desde una perspectiva latinoamericana, pero no es el tema ahora.

A la vez, la Iglesia se organiza en el nivel local, llamándose con ese mismo término: la iglesia local o particular corresponde con una unidad territorial bajo el gobierno de un obispo. Ésta se define como un espacio más reducido, donde es posible la interacción más directa entre los agentes pastorales y los creyentes y está más vinculada a un contexto específico.

La globalización religiosa, como un fenómeno cultural, está enraizada en el mundo de la vida y funciona de una manera muy diferente a la de la globalización del mercado, al menos mientras la religión se

siga resistiendo a convertirse en una mercancía y pase a ser parte de una industria cultural⁸.

La práctica misionera inherente a la vida cristiana fue recordada por Pío XII en 1957 cuando escribió la *Fidei donum*, carta que llamaba al clero de los países católicos a ser misioneros en África y en Asia, y que terminó teniendo a América Latina como destino común para el nuevo impulso misionero de la Iglesia, reforzado por Juan XXIII en 1959. Sacerdotes y religiosas de Europa, Estados Unidos, Canadá y Australia se entregaron a la tarea evangelizadora, en un continente donde el evangelio ya había llegado y donde encontraron, gracias a teólogos locales como Gustavo Gutiérrez, la pobreza como principal desafío. Gente de mundos diferentes se acercaron en una nueva experiencia de misión global, esta vez sin el uso de la fuerza ni la búsqueda del dinero, sino del reconocimiento del otro.

En cierta manera, los misioneros son emigrantes. Dejan sus tierras para enraizarse en otros pueblos. Pero los territorios en los que viven terminan siendo universales por el sentido de fraternidad que se logra construir. Sentirse bien en tierra extraña es una experiencia difícil, que puede ser un desafío cuando el emigrante es el laico y no el misionero. Este proceso es el que tiene lugar ahora cuando los ciudadanos latinoamericanos y de otros continentes tienen que abandonar sus tierras individual o colectivamente, empujados por diversos motivos.

La posibilidad de articular y vincular, en distintos niveles y campos de acción, plantea un desafío para la Iglesia de desarrollar su vocación en un mundo más complejo y con posibilidades para todos. La experiencia global de la Iglesia vincula a experiencias locales, pero también permite articular regiones, como en el caso del CELAM.

La relación entre lo global y lo local se ha hecho lenguaje común como parte de la perspectiva de la globalización: una cierta externalidad

⁸ En la actualidad, las iglesias electrónicas ya se han extendido en América Latina, con programas diarios en televisión que difunden masivamente los mensajes y testimonios religiosos.

frente a lo global, que nos involucra, pero sin posibilidades de participar o actuar frente a ello, es lo que lleva a valorar más lo local, donde se refuerzan las identidades, los valores particulares y se ponen en contexto lenguajes y acciones.

3. ACEPTAR EL AMOR HUMANO COMO EXPRESIÓN PLENA DE LA CARIDAD

La figura de la brisa en la que Dios se hace presente quizá tenga un sentido más radical en este punto que en los anteriores. Entender que Dios está presente en la brisa es aceptarlo como aliento, ternura, amor, comodidad, y no como castigo, sufrimiento y lucha. El Dios que encuentra el pobre en su vida cotidiana es el que le da de comer, el que le da de beber, el que convierte el agua en vino y buen vino; el que se deja echar perfume, el que tiene amigas y amigos y cambia sus caminos para acercarse a ellos. Incluso el que cambia los caminos de la naturaleza al resucitar a los muertos, compadecido por el amor que les tiene.

El Reino, entendido como banquete para saciar el hambre, donde se come hasta hartarse y sobra, se empieza a entender porque la solidaridad de todos ha construido una olla común, o un comedor, o un proyecto que da empleo.

El entendimiento en América Latina de Dios liberador como Dios de la vida supone un vuelco en la teología que todavía no se alcanza a ver. Esto es, sin duda alguna, un aporte de Gustavo Gutiérrez.

Pasa por aceptar que somos seres humanos con cuerpos, que somos hombres y mujeres con sentimientos que no tenemos que reprimir (Giddens, 1991). También aceptar que Dios no goza con el sufrimiento, aunque éste puede ser una consecuencia de los compromisos que asumimos por amor, por pasión, por indignación.

Un nuevo desafío es que la relación de la teología con las ciencias sociales siga y pueda incorporar las nuevas maneras de ver lo subjetivo.

Que se acerque a la mujer sin miedo.

Que la deje hablar.

Que comprenda lo difícil que es para las familias vivir en el mundo de hoy.

Dejar esta idea de atemporalidad, que pretende hacer de los cristianos extranjeros en el mundo.

El avance que se ha logrado con las teólogas mujeres, en temas generales y en temas feministas, es una promesa y un desafío para toda la Iglesia y para ellas: el no encerrarse en sus círculos de iniciadas ni en la defensa de sus intereses, sino universalizar su mensaje y cambiar las relaciones impersonales que se dan en la Iglesia.

Otro desafío es la interculturalidad no solo con el no moderno, sino como rasgo de la modernidad.

4. SEGUIR HACIENDO TEOLOGÍA: ANUNCIAR LA ESPERANZA DEL REINO DESDE LA HISTORIA

En el siglo XX, después del concilio Vaticano II, de las conferencias de Medellín, Puebla, Santo Domingo y Aparecida, de la teología de la liberación, la Iglesia acepta la modernidad en Europa y en América Latina da un paso más adelante, en un sentido de universalización, al pensarse a sí misma no solo en relación con el interlocutor que es el hombre moderno europeo, sino fundamentalmente con el pobre como preferido de Dios.

La teología llamada latinoamericana, porque se elabora y responde a la problemática de este continente, tiene una proyección universal porque, partiendo de la teología católica presente en el concilio Vaticano II, se descentra de la Iglesia al colocar la salvación como un don ya presente en la historia; ella hace a los hombres y mujeres latinoamericanos una pregunta que es válida para todos: ¿cuál es su solidaridad con los más pobres? La teología descubre en la pobreza un desafío central *para* la fe. Y la manera como responda a ese desafío se coloca en el centro del mensaje de salvación, más allá de la pertenencia o no a la Iglesia.

«El templo de Dios es la historia humana, lo ‘sagrado’ sale de los estrechos límites de los lugares de culto (J.L. Segundo, 1970). Encontramos al Señor en nuestros encuentros con las personas, en particular las más pobres, marginadas y explotadas por otras. Un gesto de amor hacia ellas es un gesto hacia Dios» (Gutiérrez, 2008, p. 308).

Hay que asumir el sentido de la Iglesia como signo de salvación en el mundo y no el lugar de la salvación fuera del mundo. En estos términos es posible hablarle a los hombres y mujeres no creyentes de las razones del creyente para orientar su vida en términos éticos.

No se trata de competir con otras religiones, de hecho no ha sido ésa la tónica de la relación con las otras iglesias evangélicas en América Latina, aunque puede serlo cuando se trate de grupos con poco sentido ecuménico o cuando es una experiencia nueva.

Se trata de preguntarse primero qué están haciendo en la historia latinoamericana y, en segundo lugar, cómo ayudan a la gente a encontrar a Dios. Analizar cómo se relacionan con los procesos de secularización, de desarrollo y de democratización, y si se quedan dentro del templo. Abiertos a la preocupación weberiana sobre la orientación hacia el mundo o fuera del mundo y a la vida ascética o mística.

Pero estas preguntas valen igual dentro de la Iglesia católica.

CONCLUSIONES

El peligro para el catolicismo, en la vuelta que la religión está teniendo al escenario público como parte de la crítica a la modernidad, es que entienda esta oportunidad como un retorno y crea poder recuperar el poder en dimensiones que ya no le corresponden, lo que le conduciría a perder su propia identidad y legitimidad en el camino.

Un segundo peligro sería considerar que lo que ha ocurrido en América Latina es un fenómeno aislado y pasajero, y no una parte de la historia del catolicismo global, que pone a la Iglesia en otro momento histórico y con otras posibilidades.

En tercer lugar, el no abrirse al mundo no moderno, pero que mantiene el ideal de la libertad, aunque sea desde una sociedad marcada por la pobreza, recuperando la noción de pertenencia, identidad, afecto y autoexpresión. La Iglesia católica correría el riesgo de quedarse en el terreno de la razón, que fue su enemiga pública número uno durante la modernidad, quedándose sin palabras para anunciar el amor de Dios al mundo insistiendo en intentar demostrar que Dios existe.

El desafío es incorporar a los pobres en su práctica y reflexión universal y global, incorporar a las mujeres y entender el afecto como parte de la condición humana y una gracia.

BIBLIOGRAFÍA GENERAL

- Acha, Elizabeth (1993). Poder en el aula: el imperativo de convertirse en cholo a la limeña. En Gonzalo Portocarrero (editor), *Los nuevos limeños*. Lima: Tafos-Sur.
- Alarcón, Walter, Carlos Franco & Manuel Montoya (1992). *¿De qué democracia hablamos?* Lima: Cedep. Lima.
- Appadurai, Arjun (1996). *Modernity at large. Cultural dimensions of Globalization*. Minneapolis-Londres: University of Minnesota Press.
- Araníbar, Carlos (1979). El principio de dominación. En Carlos Araníbar, Heraclio Bonilla & otros, *Nueva Historia General del Perú*. Lima: Mosca Azul.
- Araníbar, Carlos, Heraclio Bonilla & otros (1979). *Nueva Historia General del Perú*. Lima: Mosca Azul.
- Auyero, Javier (1988). Introducción. Claves para pensar la marginalidad. En Loïc Wacquant, *Parias urbanos. Marginalidad en la ciudad a comienzos del milenio*. Buenos Aires: Manantial.
- Balbi, Carmen Rosa (1989). *Identidad clasista en el sindicalismo. Su impacto en las fábricas*. Lima: DESCO.
- Balmer Randall (1993 [1989]). *Mine Eyes have Seen the Glory. A Journey into de Evangelical Subculture in America*. Oxford: Oxford University Press.

- Berger, Peter (1981). Para una teoría sociológica de la religión. Barcelona: Kairos.
- Berger, Peter (2001). Reflections on the Sociology of Religion Today. *Sociology of Religion*, Vol 62, N° 4, Winter.
- Bonilla, Heraclio (1989). Guano y crisis en el Perú del XIX. En Carlos Aranibar, Heraclio Bonilla & otros. *Nueva Historia General del Perú*. Lima: Mosca Azul.
- Burga, Manuel (1979). *De la encomienda a la hacienda capitalista: el valle de Jequetepeque del siglo XVI al XX*. Lima: IEP.
- Burga, Manuel (1979). La sociedad colonial. En Carlos Aranibar & otros, *Nueva Historia General del Perú*. Lima: Mosca Azul.
- Campos, Bernardo (2002). *Experiencia del Espíritu. Claves para una interpretación del pentecostalismo*. Quito: CLAI.
- Casanova, José (1998). *Public Religions in the Modern World*, Chicago-Londres: The University of Chicago Press (también en castellano).
- Casanova, José (2001). Religion, the New Millennium, and Globalization, *Sociology of Religion*, Vol. 62, No 4, Winter.
- Cosamalón, Ana Lucía (1993). Notas sobre el uso de la palabra «cholo». En Gonzalo Portocarrero, (editor), *Los Nuevos Limeños*. Lima: Tafos-Sur.
- Collier, David (1978). *Barriadas y élites: De Odría a Velasco*. Lima: IEP.
- Collier, Ruth Berins & David Collier (1991). *Shaping Political Arena. Critical Junctures, The labor movement, and Regime Dynamics in Latin América*. Princeton: Princeton University Press.
- Cotler, Julio (1968). *La mecánica de la dominación interna y del cambio social en el Perú*. Perú Problema 1. Lima: IEP.
- Cotler, Julio (1978). *Clases, Estado y Nación en el Perú*. Perú Problema 17. Lima: IEP.
- Cotler, Julio (1979). La crisis política 1930-1968. En Carlos Aranibar, Heraclio Bonilla & otros, *Nueva Historia General del Perú*. Lima: Mosca Azul.

- De Ferranti, David, Guillermo E. Perry, Francisco H. G. Ferreira & Michael Walton (2003). *Desigualdad en América Latina y el Caribe: ¿ruptura con la historia?* Resumen Ejecutivo. Washington D.C. Banco Mundial.
- De Soto, Hernando (en colaboración con E. Ghersi y M. Ghibellini) (1987). *El otro sendero*. Sexta edición. Lima: ILD.
- Degregori, Carlos Iván, Nicolás Lynch & Cecilia Blondet (1986). *Conquistadores de un nuevo mundo. De invasores a ciudadanos en San Martín*. Lima: IEP.
- Degregori, Carlos Iván (1986). Del mito de Inkarrí al mito del progreso. *Socialismo y Participación* N° 36. Diciembre. Lima: CEDEP.
- Degregori, Carlos Iván (1993). *FFAA., subversión y democracia: 1980-1993*. Documento de trabajo N° 53. IEP: Lima.
- Espinoza, Waldemar (1979). La sociedad andina colonial y republicana (siglos XVI-XIX). En Carlos Aranibar, Heraclio Bonilla & otros, *Nueva Historia General del Perú*. Lima: Mosca Azul.
- Espinoza, Waldemar (1973). *La destrucción del imperio de los Incas: la rivalidad política y señorial de los curacazgos andinos*. Lima: INIDE.
- Flores Galindo, Alberto (1986). *Buscando un Inca: Identidad y Utopía en los Andes*. La Habana: Casa de las Américas.
- Flores Galindo, Alberto (1979). El militarismo y la dominación británica (1825-1845). En Carlos Aranibar, Heraclio Bonilla & otros, *Nueva Historia General del Perú*. Lima: Mosca Azul.
- Flores Galindo, Alberto (1980). *La agonía de Mariátegui: la polémica con la Komintern*. Lima: DESCO.
- Franco, Carlos (1991). *Imágenes de la sociedad Peruana: La otra modernidad*. Lima: CEDEP.
- Franco, Carlos (1993). Pensar en otra democracia. *Cuestión de Estado* 3. Mayo-Junio. Lima: IDS.

- Galbraith, John K. (1979). *The Nature of Mass Poverty*. Cambridge: Harvard University Press.
- Giddens, Anthony (1991). *Modernity and Self-identity. Self and Society in the Late Modern Age*. Cambridge: Polity Press.
- Golte, Jürgen & Norma Adams (1987). *Los caballos de Troya de los invasores. Estrategias campesinas en la conquista de la gran Lima*. Lima: IEP.
- Gutiérrez, Gustavo (1971). *Teología de la liberación: perspectivas*. Lima: CEP.
- Gutiérrez, Gustavo (1985). *Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente. Una reflexión sobre el Libro de Job*. Lima: Instituto Bartolomé de Las Casas-CEP.
- Gutiérrez, Gustavo (1996). *¿Dónde dormirán los pobres?* Lima: IBC-CEP.
- Gutiérrez, Gustavo (2004). *Teología de la liberación. Perspectivas*. Con una nueva introducción: Mirar lejos. Lima: CEP.
- Gutiérrez, Gustavo (2004). *Beber en su propio pozo. En el itinerario espiritual de un pueblo*. Novena edición. Lima: Centro de Estudios y Publicaciones - Instituto Bartolomé de Las Casas.
- Gutiérrez, Gustavo (2006). Seguimiento de Jesús y opción por el pobre. *Páginas* 201. Lima: CEP.
- Gutiérrez, Gustavo (2008). *Teología de la liberación*. 12a. edición. Lima: CEP.
- Habermas, Jürgen (1981). *Historia y Crítica de la opinión pública burguesa*. Barcelona: Gustavo Gili.
- Habermas, Jürgen (1991). *The Structural Transformation of the Public Sphere. An Inquiry into a Category of Bourgeois Society*. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press.
- Heilbroner, Robert L. (1963). *The Great Ascent. The Struggle for Economic Development in our Time*. Nueva York: Harper Torchbooks.
- Honneth, Axel (1997). *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales*. Barcelona: Grijalbo Mondadori.

- Hunt, Shane (2009). América Latina en el siglo XX: ¿Se estrecharon las brechas o se ampliaron aún más? En Efraín González de Olarte y Javier M. Iguíñiz Echeverría, editores, *Desarrollo económico y bienestar. Homenaje a Máximo Vega-Centeno*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Iguíñiz, Javier (2001). La pobreza es multidimensional: un ensayo de clasificación. *Economía XXIV*, junio, pp. 91-126.
- Korzeniewicz, Roberto Patricio & William C. Smith (2000). Poverty, Inequality, and Growth in Latin America: Searching for the High Road to Globalization. *Latin American Research Review*, vol. 35, Nº 3.
- López, Sinesio (1979). De Imperio a nacionalidades oprimidas. Notas sobre el problema nacional indígena. En Carlos Aranibar & otros, *Nueva Historia General del Perú*. Lima. Mosca Azul.
- López, Sinesio (1986\1990). Movilización campesina, nación y democracia.: *Allpanchis* 33. Cusco.
- López, Sinesio (1997). *Ciudadanos reales e imaginarios. Concepciones, desarrollo y mapas de la ciudadanía en el Perú*. Lima: IDS
- López Soria, José Ignacio (1979). La época del rompimiento (1780-1824). En Carlos Aranibar & otros, *Nueva Historia General del Perú*. Lima: Mosca Azul.
- MacIntyre, Alisdair (1984). *Alter Virtud. A Study of Moral Theory*. Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- Maddison, Angus (1991). Economic and Social Conditions in Latin America, 1913-1950. En Miguel Urrutia, editor, *Long-Term Trends in Latin American Economic Development*. Washington D.C.: Inter American Development Bank.
- Maddison, Angus (2001). *The World Economy. A Millennial Perspective*. París: OECD.
- Marcuse, Herbert (1969). *An Essay on Liberation*. Boston: Beacon Press.

- Marshall, Alfred (1963). *Principios de economía*. Madrid: Aguilar, p. 4.
- Marzal, Manuel, S.J. (1988). *Los caminos religiosos de los inmigrantes en la gran Lima*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Matos Mar, José (1984). *Desborde popular y crisis del Estado. El nuevo rostro del Perú en la década del 80*. Lima: IEP.
- Neira, Hugo (1968). *Los Andes, tierra o muerte*. Madrid: XYZ.
- Nugent, José Guillermo (1992). *El laberinto de la choledad*. Lima: Fundación Friedrich Ebert.
- Patch, Richard W. (1973). *La Parada. Un estudio de clases y asimilación*. Lima: Mosca Azul.
- Peirano, Luis (1980). Entrevista a Gustavo Gutiérrez. *Quehacer* 3, marzo, pp. 104-117.
- Portocarrero, Gonzalo & Patricia Oliart (1989). *El Perú desde la escuela*. Lima: Instituto de Apoyo Agrario.
- Portocarrero, Gonzalo (editor) (1993). *Los nuevos limeños*. Lima: Tafos-Sur.
- Quijano, Aníbal (1964\1980). *Dominación y cultura. Lo cholo y el conflicto cultural en el Perú*. Lima: Mosca Azul.
- Quijano, Aníbal (1967). *La emergencia del grupo "cholo" y sus implicancias en la sociedad peruana*. Lima: CISEPA. PUC (mimeo).
- Rodríguez Rabanal, César, Gonzalo Portocarrero & María A. Cánepa (1993). Modernidad popular, utopía del progreso y democracia (mesa redonda). *Cuestión de Estado* 6. Nov- Diciembre. Lima: IDS.
- Romero, Catalina (2008). *Religión y espacio público*. Lima: CISEPA-PUCP.
- Romero, Catalina (en prensa). Diversidad religiosa, modernización y secularización en el Perú del siglo XXI. En Manuel Marzal, Catalina Romero y José Sánchez (editores), *Para entender la religión en el Perú*. Lima: Fondo Editorial de la PUCP.

- Ruda Santolaria, J.J. *Los sujetos de derecho internacional: el caso de la Iglesia Católica y del estado de la Ciudad del Vaticano*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Sen, Amartya (1991[1981]). *Poverty and Famines*. Oxford: Clarendon
- Spalding, Karen (1974). *De Indio a Campesino. Cambios en la Estructura Social del Perú Colonial*. Lima: IEP.
- Tovar, Cecilia (2008). Individualidad y solidaridad. La lucha por el reconocimiento. En Cecilia Tovar, *Ética para la vida ciudadana*. Lima: IBC-CEP.
- Turner, Bryan (1992). Outline of a theory of citizenship. En Chantal Mouffe (editora), *Dimensions of Radical Democracy*. Londres: Verso.
- Wacquant, Loïc (1988). *Parias urbanos. Marginalidad en la ciudad a comienzos del milenio*. Buenos Aires: Manantial.
- Wanderley, Luis Eduardo (2003). Globalizaçao, religioes, justiça social: metamorfoses e desafios. En Wagner López Sánchez, *Cristianismo na América Latina e no Caribe. Trajetórias, diagnósticos, perspectivas*. San Pablo: Paulinas.
- Watzlawick, Beavin & Jackson (1967). *Pragmatics of human communication*. Nueva York: Norton & Company.
- Yepes, E. (1971). *Perú 1820-1920: Un Siglo de Desarrollo Capitalista*. Lima: Campodónico.
- Yepes, E. (1979). El desarrollo peruano en las primeras décadas del siglo XX. En Carlos Aranibar & otros, *Nueva Historia General del Perú*. Lima: Mosca Azul.

SE TERMINÓ DE IMPRIMIR EN
LOS TALLERES GRÁFICOS DE
TAREA ASOCIACIÓN GRÁFICA EDUCATIVA
PSJE. MARÍA AUXILIADORA 156, BREÑA
CORREO E.: TAREAGRAFICA@TAREAGRAFICA.COM
TELÉFONO: 332-3229 Fax: 424-1582
SE UTILIZARON CARACTERES
ADOBE GARAMOND PRO EN 11 PUNTOS
PARA EL CUERPO DEL TEXTO
AGOSTO 2010 LIMA - PERÚ