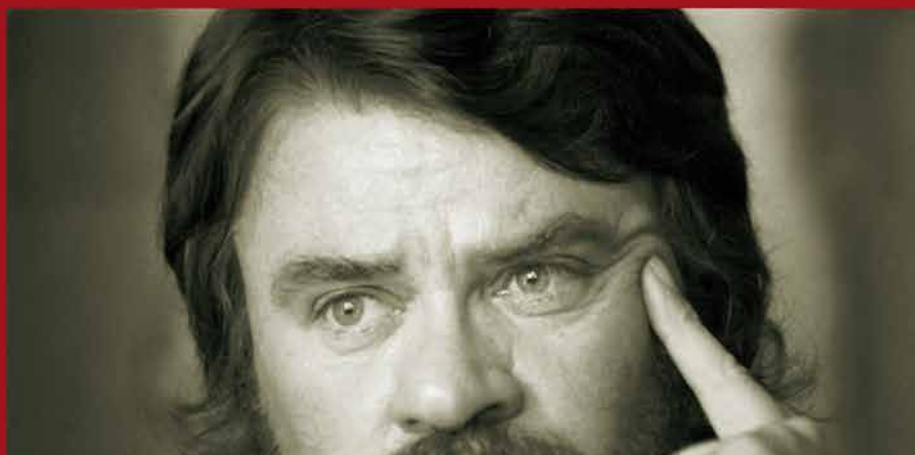


HOMENAJE A FERNANDO DE TRAZEGNIES GRANDA

TOMO I



Capítulo 11

COMITÉ EDITOR

Jorge Avendaño Valdez
Alfredo Bullard González
René Ortiz Caballero
Carlos Ramos Núñez
Marcial Rubio Correa
Carlos A. Soto Coaguila
Lorenzo Zolezzi Ibárcena



FONDO
EDITORIAL

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ

Prohibida la reproducción de este libro por cualquier medio, total o parcialmente, sin permiso expreso del Comité Editor.

Homenaje a Fernando de Trazegnies Granda

© Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2009

Editado por el Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2009

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

Cuidado de la edición: Carlos A. Soto Coaguila

Diseño, diagramación y corrección de estilo: Fondo Editorial PUCP

Primera edición: junio de 2009

Tiraje: 500 ejemplares

Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú N° 2009-06815

ISBN: 978-9972-42-888-3

Registro del Proyecto Editorial: 31501360900257

Impreso en Tarea Asociación Gráfica Educativa

Pasaje María Auxiliadora 156, Lima 5, Perú

ENCUENTRO CON UN JURISTA INTEMPESTIVO

*Juan Carlos Valdivia Cano**

...Se trata entonces de un esfuerzo de provocación: los textos aquí reunidos no pretenden enseñar sino hostigar, no quieren alimentar ni satisfacer intelectualmente sino producir hambre e inquietud, no quieren dar seguridad sino intranquilizar, no quieren afirmar verdades sino desestabilizar aquellas que pasaban como tales...

Fernando de Trazegnies Granda

INTRODUCCIÓN

En esta remembranza, que es también una re-flexión, una doble flexión como diría Fernando de Trazegnies Granda, no voy a repasar sistemáticamente toda su obra, sino solo recordar los puntos de mi encuentro inicial con ella. Primero, un artículo suyo que se comenta inmediatamente después de esta Introducción: «¿Se entretiene usted en el cine?»¹. Y muchos años después, tres libros: *Ciriaco de Urtecho, litigante por amor*, *La idea del Derecho en el Perú republicano del siglo XIX* y un libro de cuentos: *Imágenes rotas*.

Años después de haberlo leído y releído, el artículo mencionado me permitió conocer personalmente a su intempestivo autor, a quien tuve la suerte de presentar en un evento académico a nombre de la Facultad de Derecho de la Universidad Católica Santa María de Arequipa. Esa noche de 1992 conté al público mi encuentro con nuestro jurista a través de su artículo sobre cine. Me sorprendió mucho enterarme por él que durante esos años —setenta, ochenta y comienzos de los noventa— en los cuales ese artículo tanto afectó mi magra formación

* Abogado graduado en la Universidad Católica Santa María de Arequipa. Profesor de Derecho en la Universidad Católica Santa María y en la Universidad San Agustín de Arequipa.

¹ Reflexiones en torno a «Una mujer casada», de Jean Luc Godard, publicada en la revista *Hablemos de Cine*, N° 39.

cinematográfica, su autor lo había olvidado completamente. Con razón cita a Barthes y a Eco a propósito de «la muerte del autor», aplicándola al derecho muy creativamente en su conferencia de ingreso a la Academia Peruana de Derecho: «La muerte del legislador» —que ahora aparece «Pensando insolentemente»²—. Una vez publicada la obra deja de pertenecer a su autor. Pasa a ser del lector, quien al leerla la recrea y se recrea en ella. Esta ha sido una de las muchas virtudes de la obra de Fernando de Trazegnies Granda de las que he podido beneficiarme como lector: ser muy re-creativa en todos los sentidos de esta gaya palabra. Pero no es la única, por supuesto.

Debo recordar que en los dos años previos de humanidades —ahora lamentablemente casi desaparecidos de todas las universidades— sabía muy bien lo que me gustaba; lo que me generaba pasión, por ejemplo, era el básquet y el cine. Lo que no sabía en absoluto era a qué iba a dedicarme en la vida o, dicho más llanamente, cómo iba a ganarme los porotos una vez concluida la cómoda vida de estudiante. El derecho no era una disciplina que pasara por mi cabeza en esa época, aunque ya era hora de escoger una carrera. Había que elegir una «especialidad». Pero para mi provinciana cosmovisión el cine no era una «especialidad», una forma de ganarse los porotos, no participaba en el juego de posibilidades laborales en mi fuero interno. Recién empezaba a despertar gracias a unos magníficos profesores de humanidades en la Universidad Católica Santa María en esos años. Vivía pues, en la total inconsciencia.

Sin embargo, gracias a un amigo providencial, Miguel Guevara, en esa época accedí a la revista *Hablemos de Cine* cuando todavía éramos cachimbos. Y fue en uno de sus primeros números, en formato pequeño todavía, que leí por primera vez algo del más estimulante y sugestivo jurista que he conocido en mi desconcertada vida peruana. «Es un abogado» —me dijo Miguel Guevara—, aludiendo al autor de uno de los artículos de la excelente revista: Fernando de Trazegnies. Esto tuvo que ver mucho con mi elección de carrera seguramente, ya que mi razonamiento formal parece haber sido: si los abogados escriben así sobre cine, entonces quiero ser abogado.

Ahora pienso que no fue un azar haberlo conocido a través de un artículo sobre cine, más que sobre derecho —para mí el derecho en los años subsiguientes fue solo una pesada carga que sobrellevar—. Primero, porque el derecho para este genuino humanista es algo mucho más extenso e intenso de lo que creen nuestros profesores positivistas «pop». Y, segundo, porque la de Fernando de Trazegnies es, a mi modo de ver, una especie de obra jurídico-cinematográfica, si cabe el término. En este ensayo voy a tratar de expresar, más que explicar, lo

² DE TRAZEGNIES (2001: 17).

que entiendo por «obra cinematográfica» y por qué creo que dicha obra —hasta ahora insuficientemente reconocida—, lo es en el sentido más espectacular. Y expresar también algo de esa extensión y de esa intensidad.

En consecuencia, para ocuparme de esta obra tengo que elegir inmodestamente como nexo metódico, explícito o no, el cine (herramienta privilegiada de educación jurídica, sobre todo para cachimbos sin humanidades) o un equivalente del cine en imagen y movimiento. Su autor presenta el derecho en su conjunto, en su contexto íntegro, a partir de un asunto que nos envuelve y nos emociona, inseparable de una visión muy rica y estimulante de la vida (tan cristalina como el agua de Socosani de la provincia desde donde escribo esta remembranza). Creo que el otro tema que puede anudar, como el cine, esta brillante obra, es la educación jurídica. Una obra tan amena y bien expresada; tan clara y novedosa en el fondo y en la forma, en la temática y el enfoque, no puede ser sino una maravilla pedagógica para la enseñanza del derecho. Y esta lo es por su potente fuerza motivadora y enriquecedora, por su carácter «tentador».

Muchos años después volví al derecho —luego de dejarlo «definitivamente»—, también de la mano de nuestro admirado jurista. Primero con *Ciriaco de Urtecho, litigante por amor* y después con *La idea del Derecho en el Perú republicano del siglo XIX*, como anuncié. Por estas y otras razones es justo que, en reconocimiento a la obra de Fernando de Trazegnies, pueda señalar cómo es que el encuentro con ella me parece una borgesiana «magia menor».

CINE Y EDUCACIÓN

La educación es un asunto de medios y fines.

Nietzsche

«¿Se entretiene usted en el cine?» es el artículo que me permitió leer primero y conocer después a nuestro jurista. En su comentario a «Una mujer casada» de Godard nos da una maestra lección de educación y de crítica cinematográfica. También es un nietzscheano e implícito llamado a aprender a ver, —prepararse para ver— que, en la obra del filósofo alemán, acompaña muy bien a ese aprender a pensar de la enseñanza jurídica medieval (de la que habla nuestro jurista). Y aprender a hablar y a escribir. Así, en *El crepúsculo de los ídolos*³ Nietzsche propone «[...] las tareas para las cuales son menester educadores. Hay que aprender a ver, hay que aprender a pensar, hay que aprender a hablar y escribir [...]».

³ NIETZSCHE (2005: 84).

¿Qué significa para Nietzsche «aprender a ver»? «[...] habitar la vista a la calma, la paciencia, la espera serena; demorar el juicio, aprender a enfocar desde todos los lados y abarcar el caso particular. He aquí el adiestramiento preliminar primordial para la espiritualidad; no reaccionar instantáneamente a los estímulos, sino llegar a dominar los instintos inhibitorios, aisladores»⁴.

El espectador ingenuo de Godard se molesta con él porque no entiende nada. Como si Godard fuera responsable de su paupérrima preparación cinematográfica. Como si Godard estuviera obligado a hacer sus películas pensando en el espectador bisoño, y no en expresarse con toda libertad y franqueza como artista. Lo que ocurre, según nuestro jurista, es que existe

[...] en forma generalizada, un infantilismo artístico que se caracteriza no solamente por su falta de educación en este sentido sino por su incapacidad de comprender la necesidad de la educación [...]. En realidad, en muchos casos la actitud del que sostiene que tiene bastantes complicaciones en la vida como para complicarse más con el cine, no constituye sino una forma inconsciente de encubrir su falta de formación cinematográfica a que nos hemos referido⁵.

Lo que me conmovió de ese artículo fue enterarme, con el valor de la novedad absoluta para un novato regional que salía de la adolescencia, que la dificultad —que yo tenía por imposibilidad— para entender las películas de autores como Godard, tenía remedio; remedio que probablemente buscaba instintivamente en la citada revista y en el «cine de autor». Era algo para lo que había que prepararse nada más (y nada menos). Hasta ahí había creído fatalistamente que unos nacen para entender y otros para no entender. Y por mis notas de exámenes y rendimiento académico yo estaba seguro que no pertenecía a ese primer grupo privilegiado sino al segundo.

Pero el enterarme que no era un asunto de naturaleza sino de preparación tuvo en mí un efecto liberador. Entender a esos cineastas geniales dependía de mí ahora. Y no es el dato o la idea solamente lo que hay que agradecer a ese artículo evocado, sino el envase formal en el que viene, la sencillez y la claridad de expresión, la perfección que es elegancia en el sentido profundo. Quiero decir en sentido orteguiano, en este caso asociado a la paradoja: «La elegancia es la sobriedad en la plenitud. Obtener un logro máximo con un *minimum* de medios es lo elegante en matemáticas, en guerra, en política, en arte y en indumentaria»⁶.

⁴ NIETZSCHE (2005: 84).

⁵ *Hablemos de cine* N° 39, p. 59.

⁶ ORTEGA Y GASSET (1957: 109).

Esa elegancia sitúa a nuestro jurista entre los grandes escritores, entre los grandes prosistas de nuestra patria. Para confirmarlo, si fuera necesario, hay que observar los afectos que puede producir su lectura entre los principiantes. Para mí es una experiencia personal vivida. Por ese artículo pude entender de qué trataba «Una mujer casada». ¿Quién puede decir claramente lo que uno siente a veces confusa y remotamente cuando «no entiende» una película de la que, sin embargo, no puede decir que lo haya aburrido, pese a «no entenderla»?

¿Qué podía ser más entretenido que entender un film de Jean Luc Godard a los veinte años? Siempre estaré agradecido a ese artículo tan democrático y cortés con el lector, cuyo autor puso al alcance de un mediocre estudiante veinteañero. Y en esa época Godard, Truffaut, Buñuel, Pasolini, Antonioni, Bergman, Fellini, Visconti, etcétera, eran frecuentes en los cines del centro de Arequipa, lo cual hoy, en el devenir porno de estos cines, parece un milagro. En realidad, toda esa experiencia a partir de «¿Se entretiene usted en el cine?» me ha parecido siempre un «milagro menor», para seguir parafraseando a Borges. Pero milagro al fin.

HUMANISMO

He dicho «humanista» a propósito de nuestro homenajeado. ¿Qué entiendo por humanista? Empezaré por lo que, a mi modo de ver, no lo es. Humanista no es, por supuesto, un mero lector, un simple ratón de biblioteca, por más abundante que sea su lectura, en la hipótesis negada que se tratara de cantidad. El humanista es culto y no solo informado. Y es culto porque practica el (auto) cultivo. Si lee, es para enriquecer los medios, los instrumentos que le deben servir para esculpirse él mismo.

Dentro de nuestro terreno jurídico podemos decir que humanista es el que concibe el derecho en sentido clásico, grecorromanamente, como algo indiscernible de la vida y a favor de ella. Heidegger decía en su *Carta sobre el humanismo*: «En Roma nos encontramos con el primer humanismo. Y, por eso, se trata en su esencia de un fenómeno específicamente romano que nace del encuentro de la romanidad con la cultura de la Grecia tardía»⁷. ¿No definían el derecho los romanos de una manera distinta en relación a nuestras definiciones legalistas de hoy? «Conocimiento de las cosas divinas y humanas y arte de lo bueno y de lo equitativo». Así era para los romanos, de Ulpiano a Justiniano, y de Justiniano hasta hoy, durante largos siglos, eso que ahora llamamos derecho. Ingredientes relevantes de esta visión integral y concreta del derecho eran los principios, la

⁷ HEIDEGGER (1995: 22).

equidad y una ética precristiana que no se tiene muy en cuenta: la ética pagana basada en la salud y en la *potentia* y no en la idea de pecado.

Por eso cuando renace el derecho romano por tercera vez, en los claustros boloñeses del siglo XI, el estudiante de derecho no se dedicaba a esta materia para obtener un título sino para convertirse en un ser humano cabal aprendiendo a pensar, a razonar para «adecuarse a la tonalidad y a la potencia de su tiempo»⁸. Siempre se requiere ciudadanos con visiones globales de la realidad que vean el conjunto, el bosque y los árboles. En ese entonces aprender a razonar jurídicamente equivalía a aprender a razonar *tout court*.

Es interesante notar que también en la Europa del siglo XI, las primeras universidades se fundan para enseñar derecho. Bolonia, la primera universidad del mundo occidental, nace para enseñar derecho. Y, evidentemente, esto no es una casualidad, no es un simple azar cultural: las universidades nacen con miras al derecho porque a su vez el derecho era visto entonces como modelo de pensamiento riguroso [...]⁹.

Lo cual no quiere decir ni rígido ni dogmático sino consistente.

En nuestro medio académico regional la concepción positivista «pop» ha hecho perder de vista esa cualidad humanista del derecho. El derecho romano de las universidades en la Edad Media, no servía para litigar sino para devenir humano. Y quien dice humano alude a lo humano integral. Esto no es posible desde el punto de vista de la especialidad. No es posible, por ejemplo, solo desde el punto de vista de la composición de la sangre. Por más humana que sea la sangre no agota lo humano. «El verdadero fin del hombre —no el que le señala la inclinación pasajera, sino el que le prescribe la razón eternamente inmutable— es el mayor y más proporcionado desarrollo de todas sus fuerzas y la integración de las mismas en un todo»¹⁰.

Humanismo es admiración por lo humano, «por encima de la naturaleza y de los dioses». Lo humano como lo más admirable de la existencia. El positivismo «pop» limita demasiado la visión humanista del derecho que es indesligable de una cosmovisión, y por eso hay que ver las relaciones entre ellas. Porque no solo es cuestión de concepción jurídica. Además, y salvo pocas excepciones, ese concepto de derecho se ha empobrecido en el medio, se ha vuelto burdamente pragmático —condición mental favorable a la corrupción—.

⁸ NEGRI (1984: 45).

⁹ DE TRAZEGNIES (1994: 30).

¹⁰ HUMBOLDT (1995: 35).

CIRIACO DE URTECHO, PRECURSOR

E porende dixieron los Sabios, que amor vence todas las cosas.

Alfonso «el Sabio», *Las siete partidas*

Como se sabe, *Ciriaco de Urtecho, litigante por amor* contiene una historia judicial, que es una historia de amor. A fines del siglo XVIII en Cajamarca, un español pobre —Ciriaco de Urtecho— esposo de una mulata, Dionisia Masferrer, esclava de otro español —Juan de Dios Cáceres— demanda a la justicia la libertad de aquella contra el derecho de propiedad de este último; demanda que es concedida al final del proceso en un acto que subvierte el orden esclavista de la época gracias a la amorosa y subversiva actitud de Ciriaco. ¿Qué más cinematográfico que una historia de amor? ¿Qué más subversivo que el amor?

Fue el primer libro de nuestro jurista que tuve la suerte de leer. Había vuelto al derecho y al Perú como profesor en la Universidad Privada de Tacna, después de muchos años. Hasta esa fecha debo haber tenido una imagen inconscientemente positivista (y jusnaturalista) del derecho. Pero el contraste con la concepción jurídica explícita o implícita de Ciriaco, hizo añicos lo que yo entendía por derecho hasta ese momento. Y ya no era un adolescente, aunque conservaba muy vivamente los afectos y los preceptos de «¿Se entretiene usted en el cine?» de los años de humanidades. Por esta razón, presentía lo que podía encontrar en *Ciriaco*, cuyo índice-guion nos da una idea de lo que contiene este «libro film», que se basa en los autos seguidos por Ciriaco, la escritura de libertad a favor de Dionisia, «el paisaje social de la esclavitud», el material normativo, los hechos del caso, el proceso, la lógica del amor y la lógica del amo, los cirujanos, los tasadores, los abogados, el corregidor y, finalmente, la teoría dinámica del derecho.

Con esta nueva y rica versión pude ver que el derecho podía ser tan divertido como mis aficiones más queridas, entre ellas mi inclinación por la historia: historia de amor, amor por la historia. *Ciriaco de Urtecho* presenta un derecho lleno de vida concreta con todos sus matices, de carne, hueso y sangre. No hay manera de separar esa historia de amor de la historia del derecho, de la filosofía del derecho, de la lógica jurídica y de la legalidad «pura». En este caso, del carácter del derecho colonial, que nos permite tomar conciencia más clara de nuestro derecho de hoy. Su puesta en escena histórica y jurídica es exaltante y conmovedora. De paso tenemos una idea concreta y global de ese período tan determinante de nuestra situación actual, en imagen y movimiento: la Colonia.

El conflicto de fondo entre el valor-familia (amor y libertad) y el valor-propiedad se expresa mucho más que como un asunto meramente judicial; se plasma en una obra de arte como es toda disciplina que se basa en valoraciones o

estimaciones, a partir de puntos de vista que se escenifican maravillosamente en este caso. Es literatura —porque todos los elementos de la realidad permanecen inseparables y concretos a partir de una historia recreada donde los personajes hablan por sí mismos, sin la tutela del autor—, pero no ficción. ¿Qué más ficción que el amor de Ciriaco por Dionisia que increíblemente consigue su libertad en plena Colonia? Lo cual nos habla del derecho colonial realmente existente, contra el prejuicio mayoritariamente negativo y simplista respecto de ese período.

El autor no pierde oportunidad para hacer ver, con mucha pertinencia, cómo funciona el proceso por dentro y por fuera, especialmente en lo relativo al uso de las armas argumentativas, y el carácter dialéctico, creativo, incierto, construido, de los avatares y resultados judiciales; contra el mito de una verdad *a priori* que hay que descubrir en cada proceso. Y vemos cómo, en la guerra de razones que es un litigio, hay también creación de soluciones, un tejido de palabras y cosas que es el eje de la vida jurídica:

El juicio no está constituido por un razonamiento lineal a través del cual la verdad va saliendo paso a paso a la luz y queda manifiesta en la sentencia. Por el contrario, nos encontramos frente a un entrecruzamiento de discursos, de inspiración, organización y estilos diferentes. En un proceso hay muchas personas que hablan —básicamente dos, los litigantes, pero también habla el juez, el escribano, etcétera— y todas hablan de distinta forma. De manera que si descartamos la idea de un derecho objetivo que resuelve todos los problemas desde lo alto de su majestad, si abandonamos la idea de un sentido oculto detrás de las manifestaciones multicolores de los interlocutores judiciales, si adoptamos la idea del derecho como algo que se hace a cada instante a través de cada conflicto, entonces nuestra tarea debe ser no la de descubrir la ‘verdad’ jurídica enturbiada por los litigantes en cada proceso sino detectar la dispersión de los discursos, poner de relieve las diferencias y las rupturas, individualizar los razonamientos y observar sus choques e interacciones¹¹.

Es evidente que no estamos tratando con una disciplina (básicamente) cognoscitiva, una especialidad científica, sino una disciplina interpretativa y creadora de soluciones jurídicas. No se ventila un escueto proceso judicial sino que al considerarlo en su complejo contexto integral —en las antípodas de una visión legalista— podemos comprender una época entera. El derecho se entiende no solo «en relación» con la sociedad sino como elemento intrínseco, inseparable o indiscernible de ella. Ciriaco de Urtecho es una recreación de la realidad por la forma y el punto de vista, por la selección del material, por la magistral disposición de los actores y elementos.

¹¹ DE TRAZEGNIES (1989).

Muestra cómo en el derecho pueden contar mucho más los casos singulares o heterogéneos, que implican muchos ámbitos de la realidad en su concreción y en su cualidad, que en su cantidad homogénea y generalizable. No siempre es necesario generalizar en la investigación jurídica. Es la época, el ambiente, el sistema económico social, los impulsos subjetivos, las ideas, las creencias, las costumbres, los valores, el sistema judicial y la concepción del derecho, sin separaciones analítico abstractas, en vivo y en directo, a través de una dinámica historia de amor.

Solo para entender a Dionisia, la mulata que es «objeto» de la disputa judicial, el autor nos sitúa en el contexto de las vicisitudes de la raza africana en nuestro continente, con una fuerza de concentración que nos persuade de que no falta nada esencial. Un lector distraído tal vez se engañe con la función adjetiva, o el número de páginas de este subtítulo. Sin embargo, no es frecuente un trabajo histórico-jurídico con tanta potencia sintética. Una historia de la esclavitud que, por otra parte, se presenta con un título más pictórico que científico; lo que no parece en absoluto casual: «El paisaje social de la esclavitud», en nueve páginas. Y no había otra alternativa para entender la situación de Dionisia que reconstruir esa historia tan dura como importante, tan dolorosa como hermosa, sus voces y sus silencios. En particular la situación jurídica de la raza africana en sus varios matices en el Perú. Estas páginas son completamente necesarias y tienen un valor autónomo. Es una pequeña gran historia de una cultura que enriquece nuestra identidad: la cultura afroperuana. Pero esto todavía está lejos de ser todo.

En realidad, así como se resaltan las invisibilidades y los silencios pertinentes, «el corregidor carece de rostro humano en el expediente, está oculto tras de una rejilla de títulos pomposos y fórmulas estereotipadas, como el sacerdote tras el confesionario. Pero no solo no tiene rostro sino que ni siquiera tiene voz. El juez no habla nunca a los litigantes [...]». En esta obra se escuchan, además de los silencios, todas las voces necesarias (¿Quién habla? ¿Por qué habla? ¿A quién habla?). Y aun cuando se trate de las voces de los «tasadores» y «cirujanos» —secundarias aunque necesarias en el juicio— y a pesar de la concentración sintética de la exposición, da la impresión de una prolija exhaustividad, («es preciso comprender la ubicación del cirujano frente al problema y la naturaleza de su dictamen»)¹².

Así también, para explicar el sentido de la sentencia final, se hace una límpida comparación de nuestro derecho actual con el de la Colonia, mucho más abierto e «impuro». Comparación que, como ocurre con todos los puntos temáticos de este libro, y a pesar de ser dichos como de pasada y complementariamente, constituyen un singular aporte, con su propio valor o peso específico. ¿Qué mueve entonces a

¹² DE TRAZEGNIES (1989).

este representante de las clases favorecidas con la esclavitud a aceptar la abolición privada que propone Ciriaco? Se trataba de hacer valer una promesa de venta hecha por el amo de Dionisia, que le sirvió al corregidor o juez para conceder la libertad y no solo el cumplimiento de dicho contrato. Quizá la heterodoxa idea jurídica de las *Partidas*, de Alfonso X, aún vigentes en la época: «Servidumbre es la más vil e la más despreciable cosa, que entre los omes puede ser». Y el mismo Ciriaco dice: «Esta piadosa intención (de comprar la libertad de mi esposa) solo viene rebestida de la Caridad y amor conq' sedeuen mirar a las mugeres propias»¹³. ¿Y qué puede haber más importante que el amor?

La Colonia se basaba en un derecho no sistemático en el que se utilizaba el Derecho romano, o fuentes tan antiguas y prestigiosas como alejadas de la pureza moderna del derecho, como las *Partidas* de Alfonso el Sabio. Allí podemos encontrar ideas como la del parágrafo anterior, o esta otra tan elocuente: «Aman e cobdician naturalmente todas las criaturas del mundo la libertad, quanto mas los omes, que han entendimiento sobre todas las otras, e mayormente en aquellos que son de noble corazón»¹⁴.

Y culmina el autor proponiendo una nueva teoría del derecho que fluye naturalmente del caso colonial y se hace explícita en el último capítulo que cierra esta obra paradigmática: «Hacia una teoría dinámica del Derecho». Para esto ya había preparado el terreno en la Introducción haciendo una crítica magistral de la concepción jurídica del marxismo vulgar, tan simplista y equívoca como estéril.

El derecho no puede entonces ser concebido como un juego de espejos que reproducen hasta el infinito la Gran Dominación: no se trata de que, detrás de las formas terminales de poder (contratos, juicios, etcétera), exista un enfrentamiento primigenio definitivamente resuelto entre bastidores (al menos para una época histórica) cuyos resultados son repetidos minuciosamente en cascada a través de todas las relaciones sociales [...]. El derecho se presenta como un conjunto de campos de batalla a diferentes niveles, como una multiplicidad de relaciones de fuerzas, cada una de las cuales tiene pedestales móviles, locales inestables¹⁵.

En fin, esta obra da mucho más de lo que cualquier lector sensato podría esperar de la historia de un juicio. Por eso, si hay una palabra que resume lo que es esta obra, esa palabra es plenitud, «sobriedad en la plenitud». No describe un juicio solamente sino que ofrece una nueva concepción del derecho y del poder. Esta concepción del poder si bien se inspira o coincide parcialmente con las ideas de la microfísica de Michel Foucault, va más allá de ellas cuando se trata del derecho, pues parte de una crítica a la visión penalista del derecho de Foucault, que es análoga a la visión

¹³ DE TRAZEGNIES (1989).

¹⁴ DE TRAZEGNIES (1989).

¹⁵ DE TRAZEGNIES (1989).

tradicional del poder: invariable, piramidal y en cascada. «El panoptismo jurídico de Foucault parece inspirado en la evolución del Derecho Penal.

[...]. El derecho, en cualquiera de sus formas (proceso civil, penal, solución arbitral, solución mediante negociación entre abogados o entre las partes directamente, etcétera), parece más bien una guerra reglamentada antes que una imposición transparente y vertical de un Poder superior. Es básicamente un enfrentamiento de poderes —dentro de los marcos concéntricos establecidos por los enfrentamientos previos— por lo que la sentencia o el contrato serán verdades resultantes o construidas y no simples demostraciones de una ‘verdad primigenia’ que se encontraba oculta por la pasión o el interés de los litigantes o contratantes [...]»¹⁶.

Ciriaco de Urtecho es un asunto judicial concebido por un dramaturgo. Como aparece en la contratapa del libro:

Trazegnies descompone este proceso con el objeto de reconstruirlo en toda su intimidad: identifica a los personajes de la historia, desmonta los mecanismos argumentativos, analiza los discursos del esposo y del amo de la esclava, se introduce en la medicina de la época para comprender el peritaje realizado por un cirujano, trata de penetrar en los criterios de los tasadores, en la mente del juez y del escribano; en una palabra, pretende reencontrar el gesto, la expresión, el tono de la voz de los actores que se ocultan entre las líneas del expediente¹⁷.

¿No es todo esto completamente cinematográfico?

MODERNIZACIÓN TRADICIONALISTA

... muchos de ellos combinaron perfectamente el positivismo con su fe católica y con la defensa de una sociedad en gran medida tradicional

Fernando de Trazegnies

Sin salir de la historia, aunque ya no la historia de un caso judicial en particular sino la del derecho de todo un siglo —decisivo para la historia peruana actual— y siempre dentro de la historia del derecho, en esta parte intento recordar —más que ‘escribir sobre’— *La idea del Derecho en el Perú republicano del siglo XIX*, el segundo libro de nuestro jurista que tuve el gusto de leer, con un asombro que aumenta con cada relectura porque se ve más claro el conjunto, y también porque uno está en mejor condición para gozar con los múltiples y microscópicos aportes (verdaderas «birguerías» diría un amigo español). Por ejemplo, cuando se ocupa en específico de los juristas peruanos más destacados que expresaron con su conducta y sus ideas jurídicas la ‘modernización tradicionalista’ en el siglo XIX en este ámbito.

¹⁶ DE TRAZEGNIES (1989).

¹⁷ DE TRAZEGNIES (1989).

En esta obra, de la cual extraigo todas las citas de este subtítulo, la historia del derecho tampoco es asumida como una especialidad científica, como un coto cerrado sin comunicación con el contexto en el que se desarrolla. Es una obra abierta con una temática histórica. Pero historia supone la totalidad de lo que ocurre, aunque se elija un punto específico, lo cual hace del objeto histórico algo siempre concreto y complejo. En otras palabras, *La idea del Derecho en el Perú republicano* es un libro de filosofía del derecho. Y esto no se opone sino que se complementa, con que sea a la vez historia del derecho, ya que no es posible separarlos. La filosofía del derecho puede ser abordada, entendida y asumida de diversas formas, por distintas entradas y pasadizos.

En este caso, por ejemplo, para poner en práctica esa remembranza y por razones de método y gusto por el minimalismo, tomo el concepto de ‘modernización tradicionalista’, lo hago mío y me centro en él, (Lucien Sfez llama a esta práctica ‘robos y operaciones de rapiña’, aludiendo a las fuentes de su propia obra). Y a partir de él comento el suculento libro «El presente trabajo, señala su autor, pretende situarse en esa actualmente tierra de nadie —y, al mismo tiempo, ‘tierra de todos’— que reúne la Filosofía del Derecho con la perspectiva jurídico social. Su objeto es estudiar las concepciones sobre el derecho, y sobre el papel que debía jugar el orden jurídico dentro del proceso de modernización en el Perú del siglo XIX»¹⁸.

La diferencia es que aquí el acento no se coloca en los sistemas *jus* filosóficos y la vinculación teórico polémica entre ellos, sino «en el proceso social que engloba los aspectos filosóficos, jurídicos, económicos, etcétera». Eso quiere decir que los encasillamientos o compartimentos estancos, metódicos y epistemológicos, explotan antes de ser aplicados a esta obra heterodoxa. El asunto o tema no pierde, por supuesto, su carácter histórico por enfocarse filosóficamente, por ser filosofía de la historia. Más bien ello es inevitable. Conciente o no, no hay historia sin filosofía de la historia. Lo cual se conjuga muy bien con una perspectiva histórica que se reconoce como tal. Filosofía original y en verdad intempestiva, no solo en el sentido de inesperada, sin antecedentes, sin semejantes, «sin tradición o modelo normativo» (Derridá), sino también «contra el tiempo, por un tiempo por venir» (Nietzsche).

Como no hay historia sin filosofía de la historia, sin la perspectiva del historiador, siempre habrá una idea de historia implícita. En consecuencia, siempre habrá interpretación. Y con la interpretación la determinante participación del sujeto, de la subjetividad, lo cual hace los estudios históricos más complejos aún. No hay neutralidad óptica, no hay asepsia ideológica ni aquí ni en ninguna parte. En este caso, la idea de historia no es solamente la de un recuento lineal de hechos

¹⁸ DE TRAZEGNIES (1980: 223).

o datos del pasado, fechas o nombres obligatorios, sino la conciencia del presente a través de la interpretación de dicho pasado: lo que se quiere no son datos sino el sentido, el logos, la razón, los vínculos del todo. El logos, el sentido, la razón de ser, se configura a posteriori y no excluye las discontinuidades y la historia «eventual» (Foucault). El presente es el resultado de la concatenación de los múltiples hechos del pasado olvidado u oculto especialmente. Historia como conciencia, conciencia como camino de libertad y libertad como conciencia de lo que se necesita.

En este caso, por ejemplo, se trata «de saber por qué fueron bien recibidas las ideas de tal o cual filósofo extranjero, con qué otros hechos sociales concuerda el desarrollo de tal tesis o el empobrecimiento de tal otra, de qué manera la totalidad del proceso de modernización puede explicar —al menos parcialmente— el tipo de síntesis filosóficas que los juristas peruanos efectuaron». Como se ve, el objetivo es la «totalidad del proceso». Un objeto así solo puede abarcarse mediante la filosofía. Y en este caso la filosofía del derecho.

¿Qué es ‘modernización tradicionalista’? «En líneas muy generales, podría decirse que este proceso se identifica por una recepción de un cierto número de elementos capitalistas, ligado a una profunda resistencia a todo cambio en la estratificación social: se quiere devenir capitalista, es decir, moderno, pero al mismo tiempo se quiere conservar las jerarquías sociales tradicionales». Así se da la paradoja de una formación social moderna y tradicional a la vez. Y de ahí la mentalidad de sus componentes mayoritarios y otras mil consecuencias poco saludables.

No creo que haya algo más peruano en el plano de los conceptos que el de ‘modernización tradicionalista’. Fernando de Trazegnies lo explica y ejemplifica con tan buenos ejemplos —una veintena de juristas que influyeron fuertemente en el Perú, entre otros muchos— que sus hipótesis de trabajo (como él llama con modestia a sus espléndidas ideas) son criterio imprescindible para contrastar con las nuestras y con eso que se llama normalmente «la realidad». La experiencia (y no solo la experiencia) me ha llevado a reconfirmar las «hipótesis de trabajo» de *La idea del Derecho en el Perú republicano del siglo XIX*.

La categoría de ‘modernización tradicionalista’ es válida, vigente y aplicable aún para el presente y quién sabe para cuanto futuro todavía. No se trata, sin embargo, solo de un acierto general, sino también de aciertos «microscópicos» en el sentido que Foucault daba a estos términos cuando hablaba de microfísica y microanálisis aplicado al poder. Debo aclarar también, de paso, que no pretendo escribir aquí, a nombre de una especialidad científica o a partir de un encasillamiento académico, sino de la común experiencia de ser peruano y bajo mi propia cuenta. Lo que digo aquí también es interpretación y por tanto soy el único responsable de ella.

Tal vez pueda decir que no escribo sobre la obra de Fernando de Trazegnies Granda, sino a través de él y por él. En las múltiples afinidades electivas y en las

diferencias —que también son fuente de curiosidad e inspiración y las que con más fuerza nos tiran para adelante—, nos tientan a seguir preguntando, a seguir dudando, a seguir sospechando hasta de las cosas más sagradas en mi caso. Es comprensible, entonces, que el suscrito esté completamente involucrado en el concepto de ‘modernización tradicionalista’. Sabemos de las cosas de los peruanos no solo gracias a una encuesta en pueblos jóvenes o a una brillante investigación sociológica, sino por propia experiencia subjetiva. Y a veces se hace abstracción de este ingrediente decisivo: el papel de la subjetividad en las disciplinas que abordan al ser humano integralmente: filosofía, historia, derecho, etcétera.

La idea del Derecho en el Perú republicano del siglo XIX organiza, da forma y sentido a los datos sueltos, completamente inconexos que uno puede tener —que yo tenía de la historia del derecho peruano— antes de leer este libro. Todo se coloca en su sitio y la filosofía del derecho revela su necesidad al revelar su función integradora y totalizante. Y no solo en cuanto a las ideas *jus* filosóficas en el Perú sino en cuanto a los sistemas jurídicos enteros. Todo queda bastante claro, la visión general y los detalles. Por eso decía Hegel que «la verdad es el todo». Es que siempre suele haber alguien que llega antes de que lleguen todos y no siempre es muy comprendido por sus contemporáneos. De ahí que las objeciones que se le pueden hacer a una obra como la comentada «son perfectamente válidas, como dice su autor, si nos mantenemos en los feudos metodológicos existentes»¹⁹. Pero nadie nos obliga a mantenernos dentro de los «feudos metodológicos existentes», a los cuales —confiesa el autor— no rinde «mayor pleitesía»²⁰. Categorías adecuadas y creativas a la medida de la realidad peruana son beneficiosas para la comunidad, aunque la comunidad no se entere de ello. Tampoco hay que olvidar que no hay neutralidad ideológica, que no leemos la realidad en estado de beatitud sino desde una perspectiva, y toda perspectiva está contaminada histórica e ideológicamente. La verdad es una especie de mentira, una mirada sin perspectiva. Lo que hay, sin embargo, son puras perspectivas, lo cual no es necesariamente equivalente al relativismo, que cae en el «absoluto» en el momento de rechazarlo («todo es relativo»).

La ‘modernización tradicionalista’, la nuestra, la peruana, no es solo un problema del macrocosmos nacional sino que, como señala el autor, se reproduce en el microcosmos que representa cada peruano. Y cada quien puede hacer las comparaciones, contrastes o relaciones entre los dos cosmos desde su propia perspectiva. Una forma específica de *nosce te ipsum*. En suma, los peruanos no somos ni modernos ni premodernos. O dicho crudamente: como comunidad no somos aún *ni chicha ni limonada*, quiero decir ni nación ni proyecto coherente. Salvamos

¹⁹ DE TRAZEGNIES (1980: 223).

²⁰ DE TRAZEGNIES (1980).

el día cada uno por su lado y mantenemos el statu quo. Por eso lo que fastidia no es ni la tradición ni la modernidad sino el abigarramiento y la desarmonía, la inconsistencia, la inconsecuencia, que producen inestabilidad, inseguridad, pobreza, mala educación, etcétera.

Eso es más grave y notorio en el plano de los valores. Aunque esa falta de armonía y coherencia se pueda ver a cada paso en las más distintas actividades: en política, en educación, en economía, en deporte, etcétera. Lo que no significa que esos ingredientes (moderno y colonial) sean simétricamente influyentes. Predomina la tradición, la premodernidad. Lo que hay de moderno sirve para mantener la tradición y cierto poder tradicional que se renueva en sus componentes, pero que se mantiene como poder tradicional. Tal vez por eso los conceptos o categorías que se usaban, por ejemplo, en la izquierda de los años setenta —aunque también antes y después— eran demasiado maniqueos o macroscópicos. Y eso los hacía inoperantes en la teoría y en la práctica. De allí se deducían programas políticos, caracterizaciones, etcétera. Pero como el Perú no es un país moderno ni premoderno exactamente sino mixto, hay que analizar cómo se conjugan —histórica, axiológica, social, individualmente— esos ingredientes en concreto (las «múltiples determinaciones») como lo hace bellamente *La idea del Derecho en el Perú republicano del siglo XIX*. Es otro atractivo más de los muchos que tiene esta obra.

El hecho de que en la perspectiva de la ‘modernización tradicionalista’ la modernidad solo tiene sentido si sirve al poder tradicional, a los intereses tradicionales más poderosos, no encaja ni en la modernidad pura ni en la tradición pura («sus características se contraponen tanto a un fondo tradicional como a un fondo capitalista»). En mi especulación, esto es crucial en el ámbito de los valores: se conservan los valores tradicionales que no se armonizan y compatibilizan con los valores en que se funda la Constitución republicana y democrática moderna desde 1821. No nos decidimos por ninguno de los dos, queremos los dos: un poco de modernidad y un poco (demasiado) de tradición. Pero la realidad peruana actual prueba que esa conciliación no solo es imposible sino la causa mayor del problema del subdesarrollo con todas sus horribles secuelas.

Eso provoca una cadena de incompatibilidades y, en consecuencia, otras tantas incongruencias. El concepto de ‘modernización tradicionalista’ resulta muy fructífero porque en él nos encontramos cara a cara con nuestra realidad personal y social más radical, además de su matriz conceptual, su estructura esencial, sin solución de continuidad. Sin pretensiones científicas, este concepto es más provechoso que muchos conceptos o categorías denominadas, con injustificado orgullo, científicas, aun en el caso que lo fueran. Uno también puede llamarse a sí mismo científico sin serlo. Lo que no significa que el derecho sea menos interesante o importante o complejo que una ciencia especializada, porque no es así, el cientificismo.

MICROCOSMOS

Gilles Deleuze decía que la filosofía es creación de conceptos. Y los conceptos son herramientas, solo tiene valor instrumental. En este caso, por ejemplo, el concepto de ‘modernización tradicionalista’ es una herramienta que nos hace ver la imprescindible necesidad de la filosofía del derecho y de la filosofía en general. Y no es necesidad menor. La ‘modernización tradicionalista’ es en el Perú la realidad cruda, y en la realidad cruda no hay conciliación posible en relación a la contradicción entre valores tradicionales y valores modernos, por lo menos en nuestras circunstancias peruanas. Lo que hay no es sino el predominio de un elemento sobre el otro. Realidad que el autor de *La idea del Derecho en el Perú republicano del siglo XIX* define y ejemplifica desde la forma más general (la categoría de ‘modernización tradicionalista’) hasta los ejemplos o casos más específicos y concretos, los seres humanos individualmente considerados, los juristas peruanos más destacados que a la vez fueron expresión de la aludida ‘modernización tradicionalista’.

Cuando se ocupa de Bartolomé Herrera, por ejemplo, pareciera hablar de muchos colegas del derecho de hoy: «Herrera descarta la monarquía absolutista y la democracia»²¹. Y hasta hoy la política peruana parece así, aunque muchos se declaren demócratas sin serlo, es decir, «ni esto ni lo otro»: ni demócrata ni absolutista; ni capitalista ni comunista; ni moderno ni premoderno, etcétera. «Las ideas de Herrera representan la posición conservadora dentro de un proceso de modernización». Sin embargo, aclara inmediatamente que de ninguna manera «Herrera pretende adoptar una línea irremediablemente tradicional. Por el contrario, acepta —aunque con muchas reservas— que la situación del Perú no es la de España, y que no se trata meramente de conservar un país colonial del pasado sino de sentar las bases de una nueva nación. Pero en este proceso de creación de algo nuevo —desde el punto de vista político— se hace necesario preservar ciertos valores que no son del pasado sino de siempre, valores que se derivan de la naturaleza del hombre y de la sociedad [...]». Aquí podemos parafrasear a Octavio Paz: las leyes son nuevas pero viejos los valores sociales...de Herrera. Valores del pasado, a pesar de Herrera, pero no valores «de siempre»: ni universales, ni eternos, ni divinos, ni naturales sino históricos o humanos.

Luis Felipe Villarán también está «imbuido de ese eclecticismo que caracteriza a los autores que venimos reseñando, en el que se combinan elementos del jusnaturalismo tradicional con los del jusnaturalismo liberal comentado [...] a pesar del liberalismo reseñado, Villarán tiene en mente un tipo de sociedad que no corresponde al ideal liberal y que requiere todavía elementos de un jusnaturalismo más tradicional para asegurarse. Es interesante advertir que el empresario —ese nuevo

²¹ DE TRAZEGNIES (1980: 92 y ss.).

personaje que pretende precisamente desarrollar su iniciativa privada y vivir de acuerdo a los principios liberales— es visto con desconfianza por Villarán»²².

Aunque hay muy claras diferencias de matiz y hasta de color, más o menos liberales, más o menos conservadoras, todos son casos distintos del mismo fenómeno de ‘modernización tradicionalista’ jusnatural–positivista. He aquí algunas otras pinceladas: aludiendo a José Silva Santisteban afirma que «suponer que el proceso de modernización está muy avanzado y que solo se requieren ciertos ajustes es afirmar que el derecho y el Estado no deben tocar las bases mismas de la sociedad que son correctas, sino simplemente remozarlas y adaptarlas a las circunstancias presentes; recordemos cómo hemos tipificado precisamente la denominada ‘modernización tradicionalista’ por constituir un sistema dinámico de estructura de adaptación [...]. Silva Santisteban se opone tanto a un pensamiento jurídico tradicional como a un pensamiento «demasiado» liberal que pretende crear un sistema de reglas altamente abstractas, formales y generales [...]. Combina Dios y la razón»²³. Lo que muestra además lo avanzado que estaba para su tiempo José Silva Santisteban, un racionalista liberal a la peruana. Hoy día se sigue funcionando mentalmente de la misma manera. Por ejemplo, cuando se habla de la «consolidación de la democracia». Una consolidación que se hace eterna. Una consolidación que no termina nunca, porque no comienza nunca. Y es que para consolidar la democracia es necesario vivirla primero, tratar de ponerla en práctica.

Otro caso semejante es el de Toribio Pacheco, que según el autor «asume una posición progresista liberal y trata de desarrollar un derecho adecuado a la modernización. Sin embargo, su posición de principio resulta abstracta y teórica porque no llega a darse cuenta en forma explícita que la modernización peruana no es auténticamente liberal y que lo fundamental en el Perú del siglo XIX es, en el fondo, conservar una estructura de poder que puede ser mejor servida muchas veces por el instrumentalismo que condena antes que por la racionalización teórico formal de la doctrina a la que aspira». Un racionalista moderno que en el contexto peruano resulta un conservador, porque la ley en el Perú no representaba el interés general sino el de grupos sociales o partidos políticos hegemónicos.

Igual ocurre con Francisco García Calderón, «una de las mentes más brillantes de su tiempo»²⁴ y también, como Toribio Pacheco, gran defensor de la ley en un país donde la ley era expresión de los intereses de las clases poderosas, muy bien representadas en el Parlamento. Lo cual es típico de la ‘modernización tradicionalista’: «el grupo dominante que la lleva a cabo tiene interés en no perder las riendas

²² DE TRAZEGNIES (1980: 141 y ss.).

²³ DE TRAZEGNIES (1980: 101 y ss.).

²⁴ DE TRAZEGNIES (1980: 110 y ss.).

del proceso, la ley puede constituir el instrumento más eficaz para mantener el control; lo que establece las bases sociales del positivismo [...]». Esto explica la vigencia del positivismo, y no solo en el ámbito académico, habida cuenta del carácter determinante de este último ámbito en la vida jurídica.

Ocurre algo muy semejante con Miguel Antonio de la Lama. Por un lado se trata de un jurista más tradicional que García Calderón, pues «su modernización tradicionalista tiene bases religiosas»²⁵, «coloca el orden social bajo la incontrovertible autoridad de Dios [...], el orden natural es un orden de voluntad no de razón [...]. Sin embargo, Lama cree en el progreso, cree en las posibilidades del ser humano que la filosofía moderna enfatiza [...]». Eclecticismo no es, sin embargo, creación; no es una fusión que crea una nueva realidad superando sus componentes opuestos. En el eclecticismo los elementos permanecen uno al lado de otro, yuxtapuestos. No se intenta la conciliación porque se topa con su imposibilidad, aunque se cree en ella en abstracto. Y no se quiere elegir aunque siempre se elija inevitablemente: la defensa de la tradición, del status tradicional.

También ocurre algo análogo con Manuel Atanasio Fuentes: «Entre todos los teóricos del derecho cuyas ideas estamos reseñando, quizás el más influenciado por las ideas modernas es Manuel Atanasio Fuentes, aún cuando asume una posición muy conservadora en política»²⁶, conservador en el fondo, aunque liberal en algunos aspectos parciales. Eclecticismo; no heterodoxia creadora.

Pero más adelante también hace lo propio con los representantes de la ‘modernización tradicionalista’ positivista, como Manuel Vicente Villarán, Federico León y León, Javier Prado Ugarteche, Cesáreo Chacaltana, Alberto A. Elmore y Ricardo Ortiz de Cevallos. Y estos son solo dos capítulos de la parte II de *La idea del derecho...* Del primero de los nombrados dice nuestro jurista:

La filosofía jurídica que Villarán enseña a fines de siglo en la Universidad de San Marcos sigue la temática kantiana; y, dadas las dificultades del kantismo en las relaciones entre los principios de la Ética y la positividad de las normas jurídicas, Villarán se mece entre un jusnaturalismo formalista que a veces encuentra insuficiente y un positivismo que le atrae por su aspecto científico pero al que parecería faltarle una brújula moral²⁷.

En suma: ni positivista ni jusnaturalista, pero bebiendo de ambos sin unidad ni consistencia.

Con relación a esta supuesta o real falta de brújula moral —que sería la limitación de un derecho concebido positivístamente— que produce un conflicto

²⁵ DE TRAZEGNIES (1980: 124 y ss.).

²⁶ DE TRAZEGNIES (1980: 131 y ss.).

²⁷ DE TRAZEGNIES (1980: 241).

en el espíritu de Villarán, mi modesta hipótesis es que el conflicto de Villarán no se produce en la realidad misma, por así decirlo, sino en el espíritu de Villarán, debido a unas ideas inadecuadas de ética y de moral y de una inadecuada relación de estas con el derecho. Y si me atrevo a opinar con desfachatez, es solo por estar motivado por una humorosa enseñanza de nuestro jurista, según la cual «no hay que caer en la castración por evitar la fornicación». Es importante porque Villarán es el paradigma que muchos discípulos han seguido con razón, dadas sus dotes de gran jurista peruano. Que estemos de acuerdo o no con él es otro asunto.

En resumen, se trata de lo siguiente: los positivistas —y en este aspecto Villarán lo es— distinguen entre moral —que en nuestro caso particular sería la moral católica y la moral cristiana de las iglesias no católicas— y derecho, —que es un sistema que se crea y funda en valores modernos— y a ellos les parece una limitación, un vacío, un fallo del derecho que no pueda consustanciarse con la moral, que no tenga «brújula» principista o valorativa, que es lo que ellos equivocadamente creen o insinúan. De tal manera que para ellos la ética moderna —que aquí es distinta y distinguible de la moral— no existiría simplemente. Sin embargo, existe y es la «brújula» del derecho o debe serlo. Una ética moderna se basa en valores modernos: los mismos que el derecho democrático y republicano, que es el nuestro.

En consecuencia, si la ética moderna es un conjunto de valores consustanciales al derecho en sentido moderno, basada, como dijimos, en la libertad, la dignidad, la igualdad de derechos, la tolerancia, el pluralismo, etcétera, el derecho moderno no necesita entonces una brújula moral porque implica una ética que es parte del derecho moderno mismo conformada por esos valores que le son propios. Es una ética que aparece históricamente como una crítica de la moral tradicional, como en el caso de los filósofos de la Ilustración y sus descendientes. Asumiendo en este caso una idea de derecho posible, como la de Julien Freund: «una mediación entre ética y política».

CONTRARREFORMA

Volviendo a las conjeturas, también creo que la idea de ‘modernización tradicionalista’ se corrobora con otras ideas. Por ejemplo en relación con la idea según la cual somos «hijos de la contrarreforma» de Octavio Paz, quien consideraba como grandes obstáculos a la modernización de nuestros ex virreinos, los obstáculos político-ideológicos: la poderosa influencia del absolutismo monárquico y la teocracia precolombina. Pero especialmente la contrarreforma católica:

Somos hijos de la Contra reforma, dice Paz. Esa circunstancia, así como la influencia de las culturas prehispánicas, han sido determinantes en nuestra historia y explican las dificultades que hemos experimentado para penetrar en la modernidad.

Creo que esto ha sido particularmente cierto en los casos de los grandes virreinos: Méjico y Perú. La inestabilidad, dolencia endémica de América Latina, ha sido el resultado de un hecho poco examinado: la independencia cambió nuestro régimen político, pero no cambió nuestras sociedades²⁸.

Por eso mantenemos mucho de la ideología prerrepública, colonial o premoderna.

En resumen, cuando adoptamos la constitución republicana y democrática moderna, nuestras sociedades estaban demasiado lejos de ser modernas y democráticas. Esta contradicción que no se resuelve ni se quiere resolver hasta hoy, produce inestabilidad política, como dice Paz. Y esa inestabilidad política genera a su vez inseguridad jurídica. Esto trae como consecuencia un limitado desarrollo económico, lo cual, a su turno, genera pobreza y miseria, es decir, subdesarrollo. Y las cosas básicamente no han cambiado. El problema matriz sigue igual: se mantiene la 'modernización tradicionalista' y los variados e inconsistentes cambios parciales, burocráticos y superficiales «de acomodo». No se resuelve la contradicción básica: leyes nuevas y sociedades viejas. Todo cambia para que nadie cambie.

¿Qué relación hay entre contrarreforma y 'modernización tradicionalista'? Como su nombre lo indica, la contrarreforma supone, en primer lugar, un movimiento religioso político contra la reforma protestante luterana que dio lugar al cisma de la *res pública* cristiana y que es uno de los gérmenes esenciales de la modernidad, como el Renacimiento, la Ilustración o el descubrimiento de América. En esencia la reforma fue una respuesta frontal contra la autoridad más poderosa de Occidente en ese momento: el Papa. La crítica a la autoridad —como se sabe sobre todo después del psicoanálisis— estimula la inteligencia porque desarrolla la capacidad crítica —crítica significa conocimiento y no denostación—. La contrarreforma, por su parte, es —literalmente— lucha a muerte contra lo que representa ese germen de modernidad, la reforma protestante: gusto por el cambio, sentido de individualidad, actitud crítica frente a la tradición y capacidad autocrítica; imprescindible medio de desarrollo personal y social moderno. La reforma no es exactamente la modernidad —Lutero abominó lo que él mismo había desatado— sino uno de sus cimientos históricos más importantes.

¿No fueron 30 años de miedo y terror, odio e intolerancia implacables entre católicos y protestantes? España y no Roma lideraba la contrarreforma, más papista que el Papa desde los reyes católicos hasta la democratización posfranquista. Y cuando digo España quiero decir también nosotros los hispano-americanos que éramos parte del Imperio español, por lo que además de hispanos, como seguimos siéndolo, éramos en ese entonces españoles. Por eso ahora hemos terminado siendo

²⁸ PAZ (1990).

más papistas que los españoles actuales que se han decidido por la democracia y el desarrollo integral, gracias a lo cual salieron del subdesarrollo franquista.

Es bien conocido el hecho que a lo largo del siglo XVI se fueron enconando cada vez más los ánimos de los diversos campos en los que se había dividido la cristiandad. Mientras los protestantes fomentaban entre sus secuaces el odio más vivo contra todo lo católico, y en particular contra el Papa, los católicos presentaban a los protestantes como síntesis de corrupción y como víctimas de las más innobles pasiones. Mientras los luteranos y los calvinistas condenaban a muerte a los católicos por defender su fe, los católicos en Roma, en Francia y en España enviaban a la hoguera a los protestantes fieles a sus creencias [...]. Índice de esta posición de antagonismo y apasionamiento de los dos campos son, a lo largo del siglo XVI y primera mitad del XVII, ante todo, el hecho de que cada una de las partes procuraba eliminar por completo a la otra del territorio que había logrado dominar. Así se llegó a establecer oficialmente el principio *cuius regio, eius et religio*, 'la religión deber ser la del soberano'. Por este principio se colocaba a los de confesión contraria ante la alternativa de cambiar de confesión y abrazar la dominante o emigrar. Al colmo del apasionamiento se llegó cuando se persiguió a muerte a los de confesión contraria²⁹.

Y esas experiencias no se van así no más del alma humana. De ahí nuestras fuertes dosis actuales de intolerancia, despotismo y corrupción en todos los niveles sociales y políticos.

Es verdad que también dentro del movimiento de contrarreforma hemos tenido grandes representantes de la mística española en América Latina, el lado sublime de ese movimiento que se pensaba como uno de renovación, es decir, como no-reactivo, razón por la que no aceptaba la denominación de «contrarreforma». En cuanto a la mística, fue una experiencia humana grandiosa. Creo que se puede colocar al lado de San Juan de la Cruz y Teresa de Ávila a San Martín de Porres: una misma generación, un mismo espíritu, cada quien en sus circunstancias particulares. En consecuencia, no se trata de adoptar actitudes iconoclastas frente al pasado sino más bien de una «heterodoxia de la tradición», como llamaba José Carlos Mariátegui a una actitud que no es ni iconoclasta, ni tradicionalista, ni ecléctica. Y creo que coincide con nuestro jurista en esa actitud frente a la tradición jurídica (y no jurídica). El también se siente heterodoxo:

Es muy grave menospreciar la tradición, porque ello supone intentar levantar un edificio sin hacer primero un estudio de suelos y sin aprovechar los materiales que ya tenemos a la mano. Es muy grave también sacralizar la tradición al punto de no distinguir entre el nivel del suelo en el que estamos de pie y el nivel de las capas geológicas anteriores. De esta manera puede suceder que nos convirtamos en topos. Que se mueven debajo de la superficie por corredores de un pasado sin darnos cuenta que este ya pasó³⁰.

²⁹ LLORCA y otros (1964: 913).

³⁰ DE TRAZEGNIES (1980).

Este último es nuestro caso: somos topos. Y no es el catolicismo en general sino la contrarreforma en particular quien probablemente tiene que ver más con esa situación, porque parece haber ocasionado una suerte de internalización popular de la represión eclesiástico judicial, análoga al moderno terrorismo de Estado, pero válida para el derecho de la época, de ahí las dificultades ideológicas educativas. Solemos adoptar una actitud sumisa al poder, pasadista, conformista, reactiva, mimética, etcétera. Apostamos esencialmente por el pasado, la tradición, el orden y la autoridad, aunque se haga esa apuesta adoptando formas modernas, lo cual no es un gran ejemplo en educación. A eso se puede llamar eficacia de la contrarreforma. Pero de valores modernos o cívicos muy poco, o de manera inconsecuente y contradictoria, como ocurre en los colegios: horas de religión católica, ensayos para desfiles premilitares y horas de educación cívica (cuando no solo de lo primero) ¿Quién hace la conciliación en la cabeza de los estudiantes?

Sin embargo, proviniendo de una ciudad que según Basadre representa la República, es un deber recordar que una república es un sistema político laico, democrático y social. Y por eso hay derecho a preguntar: ¿Qué puede representar toda esa simbología en el *Te Deum*, cada 28 de julio, sino la sumisión a la tradición? De ahí la importancia de la idea —tal vez poco científica— de «hijos de la contrarreforma», para entendernos como ex virreinos, o colonias supérstite. El espíritu contra reformado está bien vivo y se expresa en los diversos autoritarismos sociales que parecen haberse fijado a una época pasada con prolongación hasta la nuestra, por falta de ruptura.

Toda esta herencia contra reformada va perfectamente bien con el concepto de ‘modernización tradicionalista’. Frente a la contradicción entre valores tradicionales y valores modernos que siempre sufrimos sin resolver, se intenta o se cree poder conciliar lo inconciliable. Y como eso no es posible, cuando colisionan esos valores hay que elegir uno u otro (tercio excluido) y siempre se eligen los valores tradicionales. Aun los elementos o ingredientes modernos, como ya se dijo, son medios para preservar el poder tradicional en el proceso de ‘modernización tradicionalista’. De ahí el eclecticismo teórico y la indiferencia frente a los valores modernos, la libertad, la tolerancia, la igualdad, la dignidad. Nadie logra conciliarlos con los valores tradicionales porque son incompatibles de principio.

Hay eclecticismo porque la contradicción de valores no se resuelve, es decir, no se elige uno de los términos sino que se «quiere todo»: tradición católica y democracia moderna. Se elige no elegir aunque se elija de hecho la tradición. De ahí que no se asume la modernidad integral o consistentemente (su política, su economía, su educación, etcétera) y por tanto como prioritaria frente a los valores tradicionales realmente existentes. Esto no quiere decir que postulemos

descartar de plano la tradición, sino en la medida que dificulte, impida o bloquee la posibilidad de una modernización integral. Por lo demás, no se trata de mantener la tradición sino de renovarla y vivificarla. En educación, los valores cívicos frente a los tradicionales; en política la reforma del Estado, especialmente la del poder judicial.

En nuestras sociedades contra reformadas muchos grupos de poder —además de heredar ese carácter intolerante, autoritario y centralizador, que va de lo doméstico a lo político, al más alto nivel— son también expresión, a su modo, de la ‘modernización tradicionalista’. Por eso en sus discursos aparecen a la vez como muy católicos y muy demócratas. Pero teniendo en cuenta que la democracia es un sistema —medio— o instrumento para la libertad, la igualdad, la dignidad, etcétera, uno se puede preguntar cómo se produce específicamente esa conciliación de valores demo liberales con el espíritu viviente de la contrarreforma. El eclecticismo no es una solución sino el problema.

Lo cual no niega que la relación entre modernidad y tradición sea conciliable en otros contextos. Y será posible entre nosotros si renovamos nuestra cosmovisión predominantemente tradicionalista y premoderna. Esto en el ámbito de la educación es fundamental. Un ejemplo de esa conciliación posible entre modernidad y tradición es el caso de Japón. Ellos decidieron abrirse a occidente y al hacerlo asumieron, a su modo, una forma de modernización que iba bien con los valores del Japón tradicional, con ventaja. Lo cual, sin embargo, no fue sencillo ni pacífico —el suicidio del escritor, actor, y experto en artes marciales, Yukio Mishima, mediante el rito del «seppuku» es muy significativo—, pero en Japón por lo menos era posible, los valores en juego eran conciliables.

En nuestro caso el problema es que uno de los elementos de la contradicción —el tradicional— es opuesto al elemento tradicional, es decir no conciliable. Ese elemento tradicional nuestro, por sus propias características intrínsecas, hace imposible la conciliación cuando colisiona con valores modernos, como ocurre con todas las verdades eternas, absolutas y únicas. Mientras que en la cosmovisión japonesa, en su concepción dialéctica, vacía o recipiente del mundo, se concilian el budismo zen y el shintoísmo, o la ética samurai con la modernidad occidental. Además el Japón es un país mucho más viejo que el Perú.

Como país, como Perú, dice Raúl Porras Barrenechea, entre otros, hemos nacido con la conquista. Por tanto, no tenemos ni quinientos años cumplidos; sin embargo, muchos peruanos no piensan así —hay algunos que hablan de diez mil años, de «cultura milenaria»—. El asunto sigue siendo discutible, sigue sin resolverse en el alma de muchos. ¿Desde cuándo existe el Perú y por qué? ¿Qué es el Perú? No está claro. Y esto nos lleva a los problemas de identidad; otro gran tema de la rica visión de nuestro jurista.

EL FALSO NOSOTROS

Es solo la combinación de los dos sueños que desvela el misterio y hace ricos a ambos.

Fernando de Trazegnies Granda³¹

No creo que abunden países como el nuestro, en los que sus gentes tengan vergüenza de una de sus dos señas principales de identidad (la andina) aunque no la reconozcan o la oculten; y simultáneamente desconozcan, nieguen o renieguen de la otra seña esencial (la hispana) en su propio idioma. En los años que enseño he hecho muchas y variadas encuestas entre los alumnos. Lo que se ve a primera vista es que la gran mayoría no sabe claramente a qué cultura pertenece.

Los que no han sido demasiado ideologizados por el indigenismo reconocen que somos una cultura mestiza. Pero no parecen hacerse problemas respecto a reconocer lo particular en ese mestizaje específico: que la predominancia hispánica, es decir, europea u occidental, es apabullante: por la moral o religión (católico hispana) por la estructura mental aristotélico-platónica (griega), por el derecho (romano) y por la lengua (greco latina) que es «la sangre del espíritu», como decía Unamuno. Y también parecen ignorar esto mismo, que se trata del espíritu, de la cultura y de la historia, no de la raza; que para determinar la cultura a la que se pertenece no importa ni la sangre ni la etnia, ni el color de la piel, sino la lengua, la religión, la estructura mental, el sistema de organización político jurídico y otros detalles como esos.

El «falso nosotros» —otro concepto iluminador de la obra de Fernando de Trazegnies— emerge nuevamente al exterior en forma de hecho político social con el fenómeno nacionalista —que siempre está latente, siempre está ahí—. «Nosotros» en este caso significa ‘lo andino’ que excluye ‘lo hispano’, es decir, lo europeo u occidental, aunque se hable ambiguamente de «cobrizo» y se haga de este asunto una cuestión de color, generándose más racismo al revés: anti-blanco, anti-hispano, anti-occidental, anti-europeo.

Lo malo es que creerse ajeno a lo que uno es, hacerse ajeno a uno mismo, es propiamente la definición de la enajenación. No son solo vocablos intelectuales «retro», sino problemas irresueltos en el «yo» de muchos peruanos y no solo de los indigenistas. Es importante porque además el indigenismo dejó de ser una ideología de elite hace varias décadas al penetrar en la cultura popular de la peor manera: por la vía del re-sentimiento.

³¹ DE TRAZEGNIES (1997).

He aquí que se hace necesario e ineludible estudiar el fenómeno y el concepto poco estudiado de re-sentimiento (a pesar de su clara pertinencia). El renegar de lo que uno es en gran parte —la parte fuerte— por identificación excluyente con la otra parte —la débil— no es un signo de salud. Somos conquistados y conquistadores, mestizos más allá de la raza y de la sangre, mestizos por algo que es más importante y decisivo: el espíritu. Lo cual no significa que proponga fijarnos como rígidas mariposas atravesadas por el cruel alfiler a nuestra «auténtica» identidad mestiza —una vez descubierta o reconocida—, sino de amplificar el mestizaje. La identidad no sirve de fijador sino de punto expansivo, al reconocerse se puede ir diluyendo en otros horizontes hasta hacerse irreconocible, ganando en riqueza y universalidad. Un peruano no puede estar veinte años en Japón tratando de evitar todo contagio para preservar su identidad. Tendrá que devenir necesariamente peruano-japonés si se queda allí. Esa será su auténtica identidad, su devenir peruano-japonés.

Borges o Vallejo no dejaron de ser profundamente sudamericanos, cada uno en su propio país y estilo, porque fueron profundamente hispanos, es decir, europeos y occidentales. El coincidir con el surrealismo o el movimiento dadá no hace menos andino a Vallejo. Ni qué decir de Borges, el más «europeo» de los escritores latinoamericanos. Que no digan que los peruanos que viven más arriba de cuatro mil metros sobre el nivel del mar no son occidentales y mestizos, porque lo son de muchas maneras, pero sobre todo por su cristianismo, por más sincrético que sea, o por ello mismo. El caso del gran poeta puneño Carlos Oquendo de Amat es un gran ejemplo de identidad mestiza plenamente florecida. Un poeta cosmopolita de los años veinte, a orillas del Titicaca, a 3,800 metros sobre el nivel del mar.

Es curioso que sea un azangarino —como el suscrito que firma este ensayo—, el personaje de un cuento de *Imágenes rotas* de Fernando de Trazegnies: Manuel Choquehuanca, quien representa el mestizaje en dicha obra, si se puede decir, y formula su concepto con algunas bellas y precisas frases. Me sorprende no solo porque compruebo con alegría mi común interés con el autor por este hondo problema peruano —el mestizaje y en particular el problema del «falso nosotros»— sino también porque lo siento y vivo de la misma manera: «Soy indio, pero también algo más; soy español, pero también algo más. Esta doble vinculación no me ata dos veces sino que me permite tomar distancia y liberarme de todas las sangres. Simplemente soy libre: los materiales que se me han dado son variados y estoy agradecido por ello; pero tengo que usarlos para inventarme a mí mismo»³².

³² DE TRAZEGNIES (1992: 15).

BIBLIOGRAFÍA

DE TRAZEGNIES, Fernando

- 1980 *La idea del Derecho en el Perú republicano del siglo XIX*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- 1981 *Ciriaco de Urtecho, litigante por amor*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- 1992 *Imágenes rotas*. Lima: Ediciones del Dragón, p. 15.
- 1994 «Discurso de Fernando de Trazegnies por el 75º aniversario de la Pontificia Universidad Católica del Perú». *Themis*, Lima, N° 30, p. 21.
- 2001 *Pensando insolentemente: tres perspectivas académicas sobre derecho seguidas de otras insolencias jurídicas*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

HEIDEGGER, Martin

- 1995 *Carta sobre el humanismo*. España: Alianza Editorial, p. 22.

HUMBOLDT, William

- 1995 «Breve lectura liberal». En *El fin del hombre*. Bogotá: Fundación Friedrich Naumann, p. 35.

LLORCA, Bernardino y otros

- 1964 *Historia de la Iglesia católica*. Madrid: Editorial Edad Nueva, Biblioteca de autores cristianos, p. 913.

NEGRI, Toni

- 1984 *L'anomalie sauvage: Puissance et pouvoir chez Spinoza*. París: Presses Universitaires de France, p. 45.

NIETZSCHE, Friedrich

- 2005 *Crepúsculo de los ídolos*. Arequipa: Editorial Distribuidora Alexis, p. 84.

ORTEGA Y GASSET, José

- 1957 «Elegancia y paradoja», en *Viajes y países*. Madrid: *Revista de Occidente*, p. 109.

PAZ, Octavio

- 1990 «El Alba de la libertad». *La Gaceta*, abril de 1990.

Revistas

- 1997 «El Perú y el nuevo mundo». *Kuraq*. Arequipa: p. 18.
- 1968 «Reflexiones en torno a una mujer casada», en *Hablemos de cine*, Lima: N° 39, p. 59.



Fernando de Trazegnies recibe el premio Juan Mejía Baca, que se le otorgó al Fondo Editorial de la Universidad Católica como la mejor editorial del año 1992. Fernando de Trazegnies fue presidente de dicho Fondo Editorial entre 1977 y 2003. En la foto, a la izquierda, el Embajador Juan Miguel Bakula Patiño, y a la derecha, el padre Gustavo Gutiérrez.



Fernando de Trazegnies Recibió el premio a la innovación otorgado por COSAPI en 1994. En la foto con Walter Piazza, Presidente de COSAPI.



Fernando de Trazegnies fue incorporado como Miembro de Número de la Academia Peruana de Derecho en mayo de 1995. Aparecen en la foto Felipe Osterling, Javier Vargas, Presidente de la Academia, y Max Arias Schreiber.



Fernando de Trazegnies fue incorporado como Miembro de Número de la Academia Peruana de la Lengua en diciembre de 1995. En la foto con Luis Jaime Cisneros, Presidente de la Academia.



En Nueva Zelanda con Sir Edmond Hillary, el primero en coronar el monte Everest en el Himalaya. Debajo, un billete de su país que lleva su retrato.



Fernando de Trazegnies ante el Presidente de la República, Alberto Fujimori, en su juramentación como Ministro de Relaciones Exteriores, el 12 de octubre de 1998.



Visita oficial al Ecuador. Imposición de la Condecoración Orden al Mérito de Ecuador, en el Grado de Gran Cruz, en el Palacio de Carondelet, con la delegación peruana.



Estuardo Nuñez saluda a Fernando de Trazegnies cuando recibió una mención honrosa en el Premio Copé de Cuento 1997. En la foto también se puede ver al escritor Edgardo Rivera Martínez.



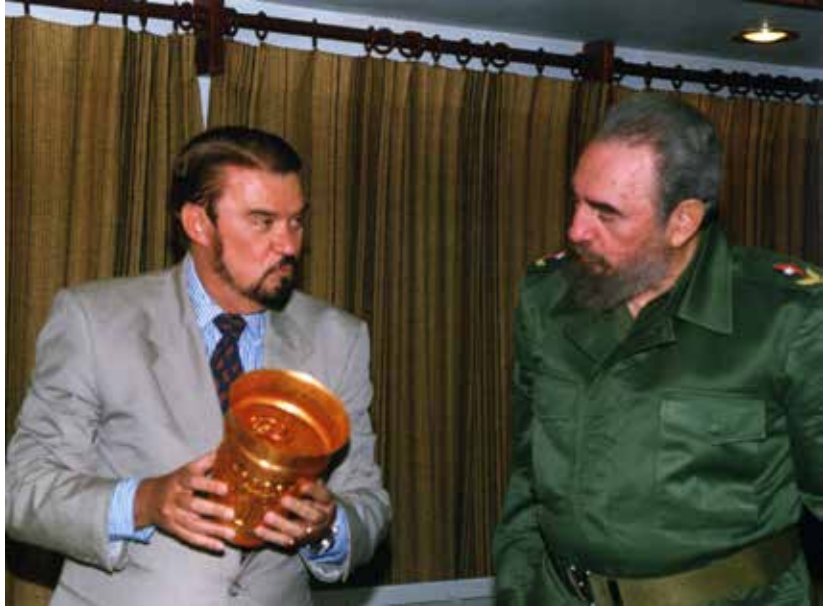
Canciller de Venezuela, José Vicente Rangel; Canciller de Chile, Soledad Alvear; Canciller de Colombia, Guillermo Fernández de Soto; ex Canciller del Ecuador, Heinz Moeller y Fernando de Trazegnies Canciller del Perú, en 1999.



Fernando de Trazegnies fue incorporado como Miembro de Número de la Academia Nacional de la Historia en agosto del año 2000. Aparecen en la foto el recordado Percy Cayo, quien fue Secretario de la Academia, Fernando de Trazegnies, José Agustín de la Puente y Candamo, Presidente de la Academia, y Guillermo Lohmann Villena, como Vicepresidente.



Fernando de Trazegnies en la presentación de la traducción al chino de su libro *En el país de las colinas de arena*, en la Universidad de Pekin, 2000.



Visita oficial a Cuba. Fernando de Trazegnies en audiencia con el Presidente Fidel Castro, febrero de 1999.



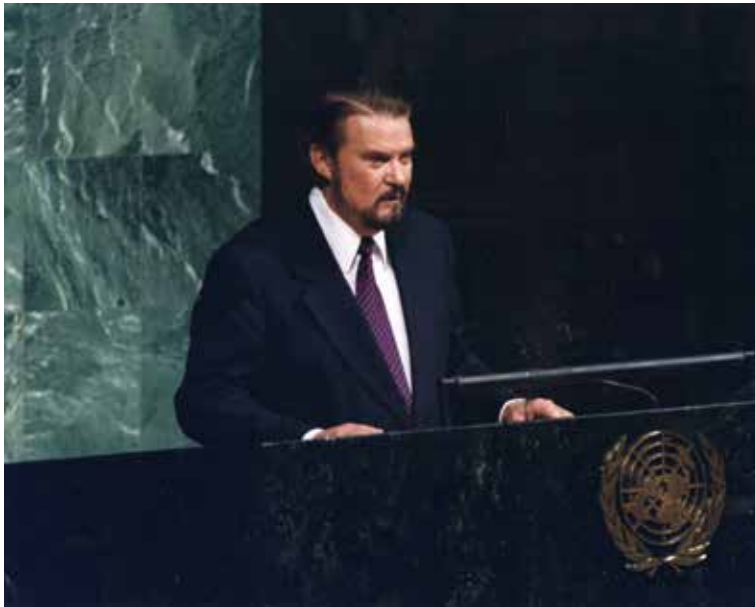
Fernando de Trazegnies con el Presidente de los Estados Unidos, Bill Clinton, en febrero de 1999.



Visita oficial al Vaticano. Fernando de Trazegnies en audiencia privada con Su Santidad el Papa Juan Pablo II. Enero de 2000.



Visita oficial a la China, Fernando de Trazegnies con Hu Jin Tao, más adelante Presidente de ese país.



Fernando de Trazegnies en su exposición ante la Asamblea General de la ONU, en la Conferencia del Milenio en Nueva York el 13 de setiembre de 2000.



Visita oficial a España. Fernando de Trazegnies con el Presidente José María Aznar, noviembre de 2000.



Fernando de Trazegnies en audiencia con el Rey de España, Su Majestad Don Juan Carlos de Borbón, noviembre de 2000.



El Canciller peruano y el Canciller chileno Juan Gabriel Valdez, intercambian en Lima, ante el Presidente Alberto Fujimori, el Acuerdo que pone fin a las secuelas de la Guerra del Pacífico.



Fernando de Trazegnies, Canciller del Perú y José Ayala Lasso, Canciller del Ecuador, en la firma del Acuerdo de Paz con el Ecuador. En la foto, de izquierda a derecha: Carlos Menem, Presidente de la Argentina; Jamil Mahuad, Presidente del Ecuador; Fernando Henrique Cardoso, Presidente del Brasil; Alberto Fujimori, Presidente del Perú y Eduardo Frei, Presidente de Chile. En el Palacio de Itamarati el 26 de octubre de 1998.



Este fue quizás uno de los momentos más conmovedores en la vida de Fernando de Trazegnies. En el año 2000, luego de la firma del acuerdo que puso fin a las controversias con Chile pendientes desde el fin de la Guerra del Pacífico, fue finalmente posible levantar el Cristo de la Concordia sobre el Morro de Arica, escenario de la heroica acción de Alfonso Ugarte en 1880. Por primera vez desde ese hecho trágico se enarboló el Pabellón Nacional en el morro y se cantó nuestro Himno Nacional.



Fernando de Trazegnies con el Presidente del Ecuador Gustavo Noboa, en marzo de 2002.



Fernando de Trazegnies, y su esposa Milagros Álvarez-Calderón, con el Presidente Gustavo Noboa en una cena en la Embajada del Ecuador en Lima, en marzo de 2002.



Congreso en Lima del Instituto Internacional de Historia del Derecho Indiano, 2003.



Después de la firma del Acuerdo de Paz con Ecuador en Brasilia. De izquierda a derecha: Jamil Mahuad, Presidente del Ecuador; Alberto Fujimori, Presidente del Perú; Carlos Menem, Presidente de la Argentina; José Ayala, Canciller del Ecuador; Fernando de Trazegnies, Canciller del Perú; Fernando Henrique Cardoso, Presidente del Brasil; Eduardo Frei, Presidente de Chile y José Miguel Insulza, posteriormente Secretario General de la Organización de Estados Americanos.



Fernando de Trazegnies, recibiendo como Canciller peruano al Príncipe Fra Andrew Bertie, Gran Maestro de la Orden de Malta en su visita oficial al Perú.