

# MERCVRIO PERVANO

REVISTA DE HUMANIDADES. FUNDADA EN 1918 POR VÍCTOR ANDRÉS BELAUDE



MVLTA RENASCENTVR  
QVAE JAM CECIDERE

Enrique Banús I. Tres escritos hallados. • Maria Silvana Llana Peralta. Introducción. • Francisco González Gamarra. Nota del autor  
• Francisco González Gamarra. América arcaica inspira la nueva moda decorativa. • Herbert José Bernilla Pusma. Introducción.  
• Francisco González Gamarra. El retrato del Inca Garcilaso. • Renato A. Guizado Yampi. Introducción. • Francisco González  
Gamarra. El Kori-cancha (cuento). • Ofelia Huamanchumo de la Cuba. Relecciones de los Indios, de Francisco de Vitoria en las  
leyes eclesiásticas sobre el bautismo indiano. • Marcelo Leonardo Luyo Navarro. «Fanatismo destructor». Estudio de la crónica  
Les Incas où la destruction de l'empire du Pérou de Jean François Marmontel. • Zhenia Djanira Aparicio Aldana. Discursos new-  
manianos sobre la educación universitaria: saber y cultura intelectual. • Rosa Cruz Adrianzén, Francesca Canterac Ramos y Lucía  
Romero Anastasio. Análisis del uso de la red social Instagram por parte de instituciones culturales durante la pandemia (2020):  
caso complejo arqueológico El Brujo. • Camilo Rubén Fernández Cozman. Washington Delgado frente a Juan Gonzalo Rose: el  
triunfo de la isotopia semántica de la muerte. • Ricardo Silva-Santisteban. Las traducciones de Macbeth al castellano. • Jesús  
Alfaro. Una nueva ruta antropológica. El hombre, un ser de hallazgos. • Mario Salvador Arroyo Martínez Fabre. La IA y el Magisterio de Francisco. • Luis Francisco Eguiguren Callirgos. Las humanidades y los desafíos actuales. • Pietro La Torre Zambrano. La historia y el Perú en José Agustín de la Puente Candamo. • Hannah Angeline Garcés Carhuapoma. Recuerdos. • Ernesto José Saavedra Bazán. Soy todos los hombres que olvidan. • Pablo Pérez. Callar o hablar. • Renato Sandoval. La gota. • Paulo Caffo. Verano. • Rosa Carrasco Ligarda. Correspondencia escrita por mujeres en España y en el Perú durante los siglos XVI y XVII (Eliana Gonzales Cruz). • Luis García Montero (dir.) y Raquel Caleyá Caña (dir. de colec.). Diccionario Mario Vargas Llosa. Habitó las palabras (Shirley Verónica Chumacero Ancajima). • Guillermo Valdizán Guerrero. Katatay. Políticas culturales en la historia del Perú 1821-2023 (Pedro Rodrigo de Jesús Falcón Sarango). • Juan José Silvestre. San Josemaría y la liturgia. Apuntes biográficos, teológico-litúrgicos (Carlos E. Guillén). • Mauricio Rentería y Patricia Zárate. La distinción silenciosa: clases sociales y divisiones simbólicas en el Perú (Rosa Bobbio Álvarez). • Laura Alborno, Carlos Arribabalaga, Cynthia Briceño, Shirley Cortez, Pavel Elías, Merly Flores, Julissa Gutiérrez, Elizabeth Hernández, Alfonso Lip, Ruth Rosas, Carlos Sánchez, Cristina Vargas y Víctor Velez-moro. Historia y cultura de Piura. Una aproximación temática (Juan Carlos Adriazola Silva). • Niktelol Palacios. Corpus orales y lexicografía. A propósito de Preseea-Puebla (Luz del Rocío Alfaro Rojas). • Magnus von Horn (dir.). La chica de la aguja (título original: Pigen med nålen), película protagonizada por Vic Carmen Sonne y Trine Dyrholm (Gianmarco Farfán Cerdán).

AÑOS CVII • NÚMERO 538

2025

**MERCURIO  
PERUANO**

**N° 538 (2025)**

**Directora**

Eliana Gonzales Cruz

**Consejo Editorial**

Martín Belaunde Moreyra, Francisco Bobadilla Rodríguez, Genara  
Castillo Córdova, Luis Eguiguren Callirgos, Rosa Zeta Pozo

**Comité Editor**

Renato Guizado Yampi  
Carlos Zegarra Moretti

MERCURIO PERUANO, Revista de Humanidades, es editada,  
con una periodicidad anual, por la Facultad de Humanidades  
de la Universidad de Piura.

ISSN: 0254-8135

Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú: 2005-6673

Tiraje: 150 ejemplares

El contenido de los artículos es responsabilidad de los autores.

**DERECHOS RESERVADOS**

Prohibida su reproducción parcial o total

**SECCIÓN MONOGRÁFICA FRANCISCO GONZÁLEZ GAMARRA**

<i>Enrique Banús Irusta. Tres escritos hallados.....</i>	3
Sección 1.	
<i>Maria Silvana Llana Peralta. Introducción.....</i>	5
<i>Francisco González Gamarra. Nota del autor.....</i>	6
<i>Francisco González Gamarra. América arcaica inspira la nueva moda decorativa.....</i>	7
Sección 2.	
<i>Herbert José Bernilla Pusma. Introducción.....</i>	14
<i>Francisco González Gamarra. El retrato del Inca Garcilaso.....</i>	15
Sección 3.	
<i>Renato Guizado Yampi. Introducción.....</i>	18
<i>Francisco González Gamarra. El Kori-cancha (cuento).....</i>	20

**ARTÍCULOS**

<i>Ofelia Huamanchumo de la Cuba. Relecciones de los Indios, de Francisco de Vitoria en las leyes eclesiásticas sobre el bautismo indiano.....</i>	28
<i>Marcelo Leonardo Luyo Navarro. «Fanatismo destructor». Estudio de la crónica Les Incas où la destruction de l'empire du Pérou de Jean François Marmontel.....</i>	47
<i>Zhenia Djanira Aparicio Aldana. Discursos newmanianos sobre la educación universitaria: saber y cultura intelectual.....</i>	88
<i>Rosa Cruz Adrianzén, Francesca Canterac Ramos y Lucía Romero Anastacio. Análisis del uso de la red social Instagram por parte de instituciones culturales durante la pandemia (2020): caso complejo arqueológico El Brujo .....</i>	105
<i>Camilo Rubén Fernández Cozman. Wáshington Delgado frente a Juan Gonzalo Rose: el triunfo de la isotopía semántica de la muerte.....</i>	124
<i>Ricardo Silva-Santisteban. Las traducciones de <i>Macbeth</i> al castellano .....</i>	130

**ENSAYOS**

<i>Jesús Alfaro. Una nueva ruta antropológica. El hombre, un ser de hallazgos.....</i>	144
<i>Mario Salvador Arroyo Martínez Fabre. La IA y el Magisterio de Francisco.....</i>	157
<i>Luis Francisco Eguiguren Callirgos. Las humanidades y los desafíos actuales.....</i>	171

## NOTAS

<i>Pietro La Torre Zambrano. La historia y el Perú en José Agustín de la Puente Candamo</i> .....	178
---	-----

## PRODUCCIÓN LITERARIA

<i>Hannah Angeline Garcés Carhuapoma. Recuerdos</i> .....	187
<i>Ernesto José Saavedra Bazán. Soy todos los hombres que olvidan</i> .....	188
<i>Pablo Pérez. Callar o hablar</i> .....	194
<i>Renato Sandoval. La gota</i> .....	195
<i>Paulo Caffo. Verano</i> .....	196

## RESEÑAS

<i>Rosa Carrasco Ligarda. Correspondencia escrita por mujeres en España y en el Perú durante los siglos XVI y XVII (Eliana Gonzales Cruz)</i> .....	197
<i>Luis García Montero (dir.) y Raquel Caleya Caña (dir. de colec.) Diccionario Mario Vargas Llosa. Habitó las palabras (Shirley Verónica Chumacero Ancajima)</i> .....	201
<i>Guillermo Valdizán Guerrero. Katatay. Políticas culturales en la historia del Perú 1821-2023 (Pedro Rodrigo de Jesús Falcón Sarango)</i> .....	203
<i>Juan José Silvestre. San Josemaría y la liturgia. Apuntes biográficos, teológico-litúrgicos (Carlos E. Guillén)</i> .....	206
<i>Mauricio Rentería y Patricia Zárate. La distinción silenciosa: clases sociales y divisiones simbólicas en el Perú (Rosa Bobbio Álvarez)</i> .....	210
<i>Laura Albornoz, Carlos Arrizabalaga, Cynthia Briceño, Shirley Cortez, Pavel Elías, Merly Flores, Julissa Gutiérrez, Elizabeth Hernández, Alfonso Lip, Ruth Rosas, Carlos Sánchez, Cristina Vargas y Víctor Velezmoro (Eds.). Historia y cultura de Piura. Una aproximación temática (Juan Carlos Adriazola Silva)</i> .....	213
<i>Niktelol Palacios. Corpus orales y lexicografía. A propósito de Preseea-Puebla (Luz del Rocío Alfaro Rojas)</i> .....	216
<i>Magnus von Horn (dir.). La chica de la aguja (título original: Pigen med nålen), película protagonizada por Vic Carmen Sonne y Trine Dyrholm (Gianmarco Farfán Cerdán)</i> .....	219

## Sección monográfica

# Tres escritos hallados

En los últimos años, varias personas o familias han ido entregando a la Universidad de Piura valiosas colecciones patrimoniales: cerámica y textiles prehispánicos, partituras e instrumentos musicales, bibliotecas... Vienen acompañadas siempre del deseo de que se hagan visibles, se pongan en valor, como solemos decir. Y también de relatos sobre el personaje –artista, intelectual o coleccionista– de quien proceden esos objetos. Muchas veces también, de otros documentos: cartas, archivos, fotografías... Así fue en el caso de Francisco González Gamarra, de quien, además de sus cuadros y sus partituras, llegaron cajas con documentos y papeles. Fueron revisadas e inventariadas. Allí aparecieron los tres textos que ahora se publican: un cuento, único texto literario que conocemos; un resumen de su perdida tesis de bachiller, traducción –según dice– de un artículo publicado en Estados Unidos; y un relato de por qué crea el retrato de Garcilaso Inca de la Vega, como lo llama en una de sus composiciones musicales. A tres conocedores de la obra de González Gamarra, que laboran en la Universidad de Piura, les hemos pedido sendas introducciones breves. En los textos de González Gamarra se han realizado adaptaciones menores, corrigiendo errores obvios de tipeo. Para las palabras en quechua se ha respetado la grafía del autor. Para labores de investigación, en la Universidad de Piura se pueden consultar los originales.

*Enrique Banús Irusta*



## Sección 1

# Introducción

Tras dejar su Cusco natal, Francisco González Gamarra se estableció en Lima para trabajar en la revista *Variedades*, al mismo tiempo que cursaba estudios en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Desde muy joven manifestó un interés, sostenido a lo largo de toda su vida, por el arte prehispánico, interés que se hace evidente en 1915, cuando presentó su tesis de bachiller en Historia del Arte, titulada *De arte peruano*. En ella analizó el arte ornamental de los queros, los textiles y otras piezas arqueológicas. La investigación estuvo acompañada por numerosas acuarelas —de las que hoy se conservan solo algunas— y constituye uno de los primeros intentos por estudiar este tipo de objetos desde una perspectiva artística. Años más tarde, al no encontrarse el manuscrito original de la tesis, González Gamarra decidió publicar un resumen del trabajo en una revista estadounidense, en 1923. El texto fue escrito inicialmente en inglés y traducido posteriormente por el propio autor al español. Esa versión es la que se presenta ahora.

El interés de este escrito no reside únicamente en su contenido, sino también en lo que revela sobre la personalidad intelectual de González Gamarra. Aunque su formación y trayectoria se desarrollaron principalmente en el campo de las artes, el autor asumió el estudio del patrimonio arqueológico con seriedad y constancia, documentándose a partir de los avances de la disciplina disponibles en su tiempo. Su reflexión se inscribe en un momento temprano de la arqueología peruana, cuando el conocimiento sobre las sociedades prehispánicas se construía principalmente a partir de colecciones de museo, hallazgos aislados y comparaciones estilísticas, y cuando las cronologías y metodologías aún se encontraban en proceso de consolidación. Investigadores como Max Uhle habían propuesto las primeras cronologías relativas a partir del análisis formal de la cerámica y otros materiales arqueológicos.

La división estilística planteada por González Gamarra —Chimú, Nazca, Valle de Lima, Tiahuanaco e Inca— debe entenderse como parte de un esfuerzo temprano por ordenar y valorar la producción artística prehispánica desde una mirada sensible a sus formas, técnicas y significados, podríamos decir incluso que fue pionero en esto. Más allá de las limitaciones propias de su época, el texto permite reconocer a un artista que, desde otra disciplina, se aproximó al estudio del patrimonio arqueológico con dedicación y rigor, integrando los conocimientos disponibles en una reflexión personal sobre el arte antiguo del Perú.

*Maria Silvana Llana Peralta*

## Nota del autor

El presente artículo, que fue publicado en inglés en la revista newyorkina «Arts and Decorations» — diciembre de 1923, págs. 38, 39-80 — es una reducción de la tesis que presenté en 1915 para optar el grado de Bachiller en la Facultad de Letras en la Universidad Mayor de San Marcos de Lima. La copia original de la tesis, que presenté acompañada de más de un centenar de ilustraciones en color y dibujos ha sido sustraída del Archivo de la Universidad, quedando en ella solamente el título, probablemente durante el régimen de trastorno que sufrió esa Institución. De las dos copias restantes del texto, una quizás se conserve en la «Geographic Magazine» de Washington, que publicó por gestión del Embajador Pezet, un extracto de su edición en español (1916-17) y la otra que se extravió en mi estudio en New York. Esta reducción en forma de artículo es lo único que queda de la mencionada tesis que fue escrita hace ya cerca de cuarenta años.

El plan, en general, es el que aparece en el artículo, variando en la amplitud del desarrollo en que había muchas y extensas descripciones de motivos ornamentales ilustrados con diseños y copias en acuarela, de las que aún conservo algunas, de la decoración en ceramios y textiles, que pasaban, como dije, de más de un centenar. Al no encontrar el texto de la tesis en el archivo de la Universidad para publicarla, me he resignado a trasladar del inglés la presente versión en español.

## **América arcaica inspira la nueva moda decorativa**

**Por el desuso de los motivos egipcios, los diseños y el color de los Incas están delante**

(Nota del editor)

El señor Gamarra, quien escribe este meritorio artículo, es peruano de nacimiento, y a la vez artista y arqueólogo. Ha ido directamente a las fuentes originales y ruinas de las antiguas civilizaciones sudamericanas en su búsqueda de datos, y los dibujos reproducidos acá fueron hechos por él de objetos recientemente descubiertos o existentes en colecciones privadas o públicas del Perú. El señor Gamarra predice una tremenda nueva moda en las artes decorativas e industriales basada en los diseños y esquemas de color de los incas y otros pueblos primitivos del hemisferio occidental.

El velo de oscuridad que cubre el origen de esas razas que, en remotas épocas anteriores a la llegada de los españoles al continente sudamericano, siempre ha inspirado al historiador y al arqueólogo en poderoso incentivo para la investigación. Con la luz que la búsqueda arqueológica arroja sobre este antiguo misterio, surgen de la oscuridad nuevos problemas y nuevas perspectivas. No obstante, de que la riqueza de hechos históricos que ha llegado hasta nosotros a través de las edades es muy valioso e interesantes es, obvio que el trabajo lento y laborioso del estudiante de arqueología, llevado día a día con creciente celo, aclarará, rectificará y confirmará el dato histórico y tradicional. El arqueólogo sudamericano necesariamente deberá dirigir sus investigaciones a la región occidental del Continente, donde en tiempo remotos, en la costa del Pacífico se levantó el imperio de los incas. Hoy en día, comprendiendo las repúblicas del Ecuador, Perú, Bolivia y Chile, su arte es todavía un glorioso residuo de su pasada grandeza. Es allí donde uno encuentra vasto material para la investigación arqueológica. Desde este punto de vista, las artes de la cerámica y los tejidos que fueron originarios de las civilizaciones anteriores al descubrimiento de Colón adquieren un significado mayor que cualquier otro producto de las razas y culturas que se desarrollaron en esta región. Mediante el examen del arte decorativo existente en la cerámica y los textiles es posible, localizar geográficamente y confirmar históricamente, los varios centros culturales que existieron, determinar su origen y precisar, una vez por todas, sus mutuas influencias. Estudios ex-

haustivos realizados en los restos encontrados en la isla de Tiahuanaco en el Lago Titicaca prueban la remota antigüedad de este centro de primitiva civilización.

Aunque no se han llevado a cabo suficientemente profundos estudios arqueológicos en el suelo del Cuzco y otros lugares de la costa del Perú, donde hay trazas de culturas superpuestas como estratos geológicos, nos muestra que en esos lugares del Nuevo Mundo florecieron civilizaciones contemporáneas a los más viejos centros del Viejo Mundo.

Sobre el examen de los caracteres generales del arte decorativo de los antiguos peruanos en la cerámica y los tejidos uno puede distinguir el arte de las punas, o montaña (sierra) y de los Yuncas o planicies de la costa.

Pero, considerando más bien, las características particulares con relación a los lugares en los cuales se originaron, uno encuentra cinco estilos principales: el de los Chimú, el del Valle de Lima, de Nazca, de Tiahuanaco y el Inca, dejando incidentalmente, los estilos de los Chibchas y Diaguita como de secundaria importancia.

Desde un punto de vista cronológico y de acuerdo con la documentación arqueológica se puede reducir a tres estilos: Chimú, Nazca y Tiahuanaco; estableciendo los estilos del Valle de Lima e Inca como estilos derivados.

Aún más, si una desea ahondar profundamente en este punto se llega a tener la impresión de que hay un solo estilo: el de Tiahuanaco o Inca, que sería el mismo suponiendo que se está de acuerdo con el historiador Montesinos, que la dinastía de los incas no solamente está compuesta de doce incas, como aseveran los demás historiadores, sino que constaba de más de noventa incas cuyas sedes fueron Tiahuanaco y Cuzco. La incuestionable homogeneidad fundamental que existe entre estos estilos corroboraría esta aserción.

Para nuestro propósito en el presente artículo, que no es otro que dar una breve descripción de los estilos del arte del Antiguo Perú desarrollada en la cerámica y los tejidos explicaremos solamente las especiales características de estos estilos correspondientes a los cinco grandes centros de civilización que hoy son conocidos. Estos son: Chimú, Valle de Lima, Nazca, Tiahuanaco e Inca. En la abundante cerámica de la civilización Chimú se nota claramente el carácter plástico de su arte. La decoración de muy limitada amplitud y variedad cuando se compara con la realmente notable habilidad y sensibilidad por la línea demostrada en la escultura y el modelado. Sin embargo, como los dibujos y el uso del color son inusuales el estudioso encontrará en ellos mucho que le interese.

El dibujo no es más que de contornos, no muy complicados, pero con trazos cuya delineación muestra espontaneidad al mismo tiempo que mucho sentido del natural y remarcable expresión de movimiento.

Como se ha dicho, el uso del color es extremadamente reducido. La decoración pintada se desarrolla invariablemente en blanco o amarillo muy pálido de fondo, sobre el cual las figuras están dibujadas con pardo rojizo, sepia o siena quemada. Los contornos son rellenados con la mancha dando el efecto de silueta. En los vasos de Recuay se nota más colores y diferencia de estilo.

Cuando se estudia la ornamentación modelada uno se encuentra con abundante material y variado desarrollo, parecido a los modelos hechos con simples dibujos en la superficie, así como las figurillas estatuillas que representan escenas de la vida diaria y ceremonias religiosas. La extensión de los asuntos es tan vasta y la expresión artística tan rica en detalles y carácter que dan una completa idea de las costumbres, modo de vida, vestidos y utensilios, etc., de los chimús.

La cerámica de la civilización del Valle de Lima muestra más que de cualquier otra la profunda raíz de la influencia del estilo de Tiahuanaco, a tal extremo que copian y reproducen los motivos ornamentales de ese estilo. Aun cuando el dibujo es muy inferior al original, el uso del color es más rico y más brillante. En un amarillo de fondo casi anaranjado, simple en diseño, predominantemente motivos escalonados, rosetas y animales pintados con rojo, violeta, gris plomizo, negro y blanco, son frecuentes.

Sin embargo, desde un punto de vista artístico y decorativo los textiles que vienen de esta región son de gran interés e importancia. Sus motivos ornamentales son de gran variedad, siendo muchos de ellos complicados e ingeniosos y son todos ellos bellísimos. Exhiben una tumultuosa riqueza de color sin paralelo, y la armonía de los efectos decorativos son majestuosos, magníficamente bellos. A la belleza del color y los diseños se añade los recursos técnicos de artistas maestros y una cualidad imaginativa expresada en raras e intrigantes combinaciones.

En el estudio de la ornamentación de la región de Nazca son sumamente numerosos, variados e interesantes. Sus motivos decorativos son agradables y muy característicos. Se dividen en dos estilos: los de Ica y los propiamente de Nazca. El anterior se distingue por diseños geométricos y el último por una profusión de motivos tomados de la vida animal.

El estilo propio de Nazca se divide en el primer período y del segundo. El estilo del primero se caracteriza por una masa de colores suaves. El dibujo es un poco rudo y el motivo principal casi siempre aparece en fondo claro. Este motivo es una máscara de mitad felino y mitad pez de cuya frente se esparcen una serie de rayos que parecen abanicos y que terminan alternativamente en volutas y cabezas de lanza. Las figuras sostienen en sus manos diseños convencionales o cetros.

El estilo del segundo período muestra una gama de colores de variada y rica cubierta con una capa espesa que da la apariencia de barniz por la brillantez y suavidad de la superficie. El dibujo muestra gran habilidad y la técnica de composición decorativa es más unificada y armoniosa. Muchos de los ceramios de este período son realmente obras de arte.



Acuarelas pertenecientes a la tesis del artista, 1915.  
Colección Francisco González Gamarra - UDEP

El material para el estudio del arte de las civilizaciones de la puna es muy escaso. Los textiles no existen y los ceramios son pocos. Para estudiar el arte de la civilización de Tiahuanaco es necesarios recurrir al friso de bajo

relieve de la puerta monolítica de Kalasasaya y los ídolos monolíticos, sin descuidar los restos arquitectónicos de las islas del Titicaca. Muchos de los motivos ornamentales del célebre friso se repiten en las manufacturas de esta cultura y, como se dijo antes, en las artes de otros centros. Se puede decir en verdad que el friso merece ser considerado como la génesis y canon del arte ornamental de los antiguos peruanos. La composición del friso consiste en una figura central que probablemente representa al «Dios Creador» Purwa Cocha o Pachacámac, coronado, sosteniendo en ambas manos espectros o bastones con insignias. Una serie de figuras pequeñas le circundan representando indudablemente su corte celestial. En la base, completando la composición, hay una banda de pequeñas cabezas intercaladas con otros diseños los cuales quizás representan dioses menores con sus atributos del cielo tiahuanacuense. La importancia artística de este friso es fundamental.

El estilo de la cerámica es sobrio y geométrico. Su color, aunque limitado, produce un bellísimo efecto de severa y primitiva simplicidad.

La cerámica de la civilización Inca es muy escasa, aunque es más abundante que la de Tiahuanaco. El estilo es muy característico tanto en el tipo de los utensilios como en el arreglo de los motivos decorativos.

Existe una incuestionable semejanza de carácter y estilo entre esta civilización y la de Tiahuanaco, no solo en la forma de muchos vasos, el arreglo del diseño, la técnica y además en la sobriedad de ornamentación y gama de colores.

Los elementos de la decoración Inca son generalmente geométricos, pero cuando se introducen figuras, estas son representadas con una gran comprensión y sentido del natural, no fantástico, sino imitativo. En los (vasos de madera y de forma Tiahuanaco) el estilo decorativo de los Incas alcanzó su más alto grado de perfección. El motivo ornamental de estos ceramios está grabado en madera. La incisión ha sido rellenada con materias colorantes, probablemente sustancias resinosas, cuya frescura de color permanece remarcablemente conservada.

En los vasos de tamaños pequeño en los que se supone que fueron trabajados con gran dificultad, muchos temas complejos, ricos en detalles son representados. Hay escenas de batallas, conquistas, fiestas religiosas y magníficas escenas que muestran la vida de corte del Inca.

Existen muy pocos ejemplares de textiles genuinos de esta civilización. En el Museo Caparó Muñiz del Cuzco se halla un «uncu» o túnica del Inca o de alguna persona de sangre real. Un tejido parecido a este se puede ver en el *American Museum of Natural History* en New York.

La decoración del «uncu» es bella e interesante. Se distinguen tres partes: el pecho, la cintura y una guarda en el extremo inferior. Colocado diagonalmente en el pecho hay un panel angular, en cuyo centro dos figuras de

cuadrúpedos se hallan frente a frente. Debajo de ellos en posición paralela dos flores de (Kantu).

La razón de la rareza de tejidos incaicos es indudablemente explicada por el clima de las montañas (sierra) cuya acción destructiva corroe hasta los trabajos en piedra y metal. Por esta circunstancia los objetos de esta región son de inmenso valor. La delicadeza, finura y perfección de mano de obra de los tejidos incaicos los coloca muy por encima de cualquier producción parecida en América.

En resumen, se puede decir:

- 1) Que el arte decorativo de los antiguos peruanos muestra en general, diferencias que corresponden a la región de donde provienen. El arte de las punas o montañas se caracteriza por cierta distinción y perfección, mientras el de los Yuncas o planicies de la costa ofrece gran fecundidad imaginativa y brillantez.
- 2) Que la región del Chimú muestra un notable desarrollo en la escultura, y que en la ornamentación pintada da un efecto de dibujo de contorno y de silueta.
- 3) Que la región del Valle de Lima presenta una evolución en las artes textiles que alcanzan alturas insospechadas en la riqueza del color y la variedad de sus invenciones decorativas. La estructura de sus diseños se caracteriza por un estilo geométrico: escalonado y denticulado.
- 4) Que la región de Nazca posee una cerámica, cuya decoración es al mismo tiempo típica y brillante. Dos estilos se pueden distinguir: el de Nazca y el de Ica, que muestran claramente dos períodos en su desarrollo técnico.
- 5) Que el arte de Tiahuanaco debe ser necesariamente estudiado en las ruinas arquitectónicas. El estudiante del arte de los antiguos peruanos debe centrarse especialmente en la famosa puerta monolítica del palacio de Kalasasaya. La cerámica de esta región es escasa y los textiles no existen. Este estilo se caracteriza por una primitiva sobriedad de color y una construcción geométrica del diseño.
- 6) Que la ornamentación de la cerámica estilos inca es sobria y limitada en color, con excepción de los keros. Estos vasos de madera muestran una manifestación muy superior en la decoración. En conjunto el estilo inca se caracteriza por la riqueza de color y por sus motivos complejos. Existen muy pocos tejidos de esta civilización y poquísimos genuinamente incaicos. Aun cuando las características de la ornamentación de cada región ofrecen diferencias, pero en el proceso de su desarrollo existe una fundamental homogeneidad, el cual en último análisis se reduciría al arte de Tiahuanaco, el cual es quizás la cuna de la civilización conocida hoy en día con el nombre de Inca.



Acuarelas pertenecientes a la tesis del artista, 1915.  
Colección Francisco González Gamarra - UDEP

## Sección 2

# Introducción

Pocos personajes del imaginario nacional han alcanzado el estatus de ícono como el del Inca Garcilaso de la Vega, el primer cronista mestizo del Perú. Reproducida en múltiples textos escolares y manuales de historia, su rostro es, sin embargo, producto de una invención visual, nacida de la obsesión de un paisano suyo, Francisco González Gamarra, de conocer su rostro. Su búsqueda –que conocemos a través de un texto redactado por él mismo– tuvo su origen en un retrato cusqueño del periodo virreinal. Seguía, pues, siendo un enigma que, según testimonio del historiador José Antonio del Busto, el pintor cuzqueño se propuso resolver y resolvió. En el Garcilaso de González Gamarra destacan sus profundos rasgos mestizos –hijo de un capitán español y una noble mujer inca–, su semblante al mismo tiempo orgulloso y serio, y una vestimenta que exalta su condición de hombre letrado, autor de algunas de las prosas más bellas del periodo temprano de la conquista.

Este texto hallado en el archivo del pintor, legado a la Universidad de Piura, da cuenta del compromiso y determinación en la búsqueda de una imagen para su paisano Garcilaso, a quien admiró profundamente. Su estancia en Estados Unidos no mermó su ideal de un arte de ilustres personajes y héroes nacionales. Por el contrario, fortaleció su convicción de dignificar al Garcilaso como primer historiador del Perú. Y precisamente en Estados Unidos –largo periodo de diez años del que en realidad tenemos poca información– fue donde profundizó en el conocimiento de este. Durante su vida, Francisco González Gamarra produjo múltiples versiones del retrato, que actualmente se conservan en importantes instituciones de Perú, Estados Unidos y España, contribuyendo así a la consolidación del imaginario visual del Inca Garcilaso de la Vega.

*Herbert José Bernilla Puma*

## El retrato del Inca Garcilaso

En la Biblioteca de la Universidad del Cuzco se conserva un retrato del Inca Garcilaso de la Vega. Es una pintura de la escuela cuzqueña. Representa a Garcilaso de cuerpo entero, con casco y plumas, peluca larga, sosteniendo, con el brazo izquierdo, una rodela y empuñando, con la derecha, el pomo de su espada, una banda cruza su armadura; las escarcelas sobre un faldellín con encajes; medios pantalones cubiertos con rodilleras y garbines. Es un soldado, medio arcángel en actitud de combatiente. Este es el «retrato» de Garcilaso con que se le ha representado y coincide por más de 200 años.

Hallándome el año 1924 en Norteamérica, en el estado de Florida, tuve ocasión de leer en una biblioteca, cerca de Tampa, una edición lujosa, vertida al inglés, de la *Florida del Inca*, editada por la *Hacolite Society* de Londres.

Mi sorpresa fue grande, por tal homenaje bibliográfico a un escritor cuzqueño y peruano. En la portada aparecía el retrato de Garcilaso de la biblioteca cuzqueña. Insatisfecho con dicho retrato busqué por mucho tiempo otra iconografía del Inca, no pude encontrar nada al respecto. A mí no me interesaba el soldado Garcilaso, sino el historiador.



*Retrato del Inca Garcilaso de la Vega – Escuela cuzqueña. Ubicado en el Museo Inka (s. f.).*

En la imposibilidad de encontrar un dato iconográfico auténtico decidí hacer una versión evocatoria de Garcilaso escribiendo sus *Comentarios Reales*.

Esta primera versión la pinté en Nueva York en 1925 y fue adquirida por un norteamericano, [el] señor Soper.

Al año siguiente, estando en París, expuse en una galería de la *Place Vendôme* una segunda versión del mismo tema. Fue obsequiada al Presidente de la República de entonces señor Leguía. El año 1929, estando en el Cuzco, pinté una tercera versión, solamente el busto en un medallón, que fue publicado por *El Comercio* junto con el «Elogio del Inca» por el doctor José de la Riva Agüero en una edición conmemorativa del cuarto centenario de su nacimiento.

Varias réplicas de este medallón pinté en esa época; una de ellas, junto con la de «El Lunarejo» que obsequié a la Municipalidad del Cuzco.

En 1939 pinté otra versión, de medio cuerpo. Fue exhibida por primera vez en la Universidad de San Marcos, celebrando un aniversario. Esta versión ha sido adquirida para el Club Nacional por el señor Miguel Mujica Gallo.

Recientemente he pintado dos versiones de cuerpo entero, una de ellas en traje de clérigo, que vistió el Inca en sus últimos años, y que he obsequiado para la «Capilla de las Animas» (tumba de Garcilaso), en la Mezquita-Catedral de Córdoba (España), donde se encuentra.

Otra versión he pintado para el Museo de Montilla (casa donde escribió los *Comentarios Reales*). Otra versión que fue obsequiada a la Biblioteca Nacional.

Muchas versiones han seguido a estas, y seguirán otras más; no solo mías sino de otros pintores. Si en vida del Inca Garcilaso no tuvo un pintor que hiciera su retrato, 274 años después de su muerte apareció un paisano suyo dispuesto a pintarle, no solo un retrato sino cien retratos más, de ser posible para exaltar su memoria.

Francisco González Gamarra:  
Lima, 1969



Retablo cusqueño, 1951. Colección Francisco González Gamarra - UDEP

## Sección 3

# Introducción

Francisco González Gamarra fue uno de los artistas plásticos más destacados del siglo anterior. Tampoco se privó de otras vías expresivas: fue músico y escultor, y plasmó por escrito sus reflexiones sobre el Perú, la historia y el arte. No puede extrañarnos descubrir que intentara verter tales preocupaciones en un texto de pretensiones literarias, vía de la que hasta el momento no se sabía que hubiera movido su espíritu artístico y del que solo conocemos una manifestación.

Se trata de un texto inédito titulado «El Kori-cancha», que lleva la especificación de «Cuento inkaico [sic]», y cuyo mecanoscrito se halla entre los papeles del autor al cuidado de la Dirección de Patrimonio Cultural Universitario de la Universidad de Piura. El carácter experimental de «El Kori-cancha» se advierte tanto por la enmienda que incluye el mecanoscrito como porque no constituye un cuento en sentido estricto, puesto que carece de una secuencia de sucesos que reclame una resolución. No sin cierto efecto de misterio requerido por el tema, el texto inicia abrupto con la expresión de regocijo del narrador protagonista que ha hallado una puerta que comunica con el templo del Coricancha que anhelaba hallar. Al atravesarla es transportado a la antigua ciudad del Cuzco; en una ceremonia religiosa es testigo de la majestad del Tahuantinsuyo en un desfile de dignidades y puede ver al inca que entona un canto al Sol, luego de lo cual es despertado en el presente por sus peones. Nutrido de diálogos completos en quechua (con la respectiva traducción entre paréntesis) y de descripciones detallistas del paisaje, el decorado y la indumentaria, «El Kori-cancha» es más bien una oportunidad para que Francisco González Gamarra plasme sus imaginaciones sobre el imperio incaico, que pueden verse (más propiamente) en los aguafuertes y decorados que preparara inspirado en el drama *Ollantay*.

El texto, de fecha no precisada, participa del incaísmo modernista dentro del que se cuentan a otros congéneres del pintor: Abraham Valdelomar con los cuentos de *Los hijos del Sol* (1921), Augusto Aguirre Morales y la novela *El pueblo del Sol* (1924 y 1927), César Vallejo y *El reino de los Sciris* (novela escrita entre 1924 y 1928), etc. Al igual que González Gamarra, estos escritores sintieron la necesidad de sumar lo precolombino al imaginario del Perú. No obstante, de su breve exploración cuentística es justo destacar el enfoque subjetivo: el viejo Cuzco había sido al parecer un sueño (o una dimensión liminal) en que el juicio del narrador quedó suspenso. El autor no pretendió ni construir una leyenda a lo Valdelomar ni la exacta reconstrucción histó-

rica de *El pueblo del Sol*, ambos con narradores de tercera persona. En dicho enfoque subjetivo podría interpretarse la intimidad que González Gamarra experimentó respecto del Incario y la concepción de que ese antiguo Perú solo puede restituirse en el arte a partir de una asimilación personal verdaderamente sentida.

*Renato Andre Guizado Yampi*



*Dibujo posiblemente realizado para ilustrar el cuento (s. f.).  
Colección Francisco González Gamarra – UDEP.*

## EL KORI-CANCHA

### Cuento Inkaico<sup>1</sup>

Por

Francisco Gonzales Gamarra

- Por fin voy a arrancarte el secreto, dije para mí, al contemplar la puerta misteriosa:

Era pequeña, trapezoidal y de piedra bien pulida. Estaba situada en un rincón oscuro, en el interior de Hatun-rumioc (1).

- ¿Qué objeto puede tener esta puerta tapiada, y en este sitio oscuro? ¿Es, acaso, la entrada a algún sótano?.

Preguntas análogas, que tantas veces me hiciera, al fin tendrían respuesta...

A medida que los indios, con picos y palas, abrían el forado y removían la tierra, los peldaños de una angosta gradería de piedra aparecían, cada vez más claramente.

Mis sospechas comenzaban a tener fundamento!

Dos días después, de pronto, los indios paralizaron el trabajo, negándose a proseguir...

- ¡Ñaupan, señor! ¡Ñaupan! (2) dijeron, pálidas las caras y temblorosos los cuerpos... Comprendí que era el miedo que los domina. ¡Son tan supersticiosos! Les di permiso para que fueran a descansar y refocilarse con un poco de chicha; reiterándoles la orden de volver en seguida al trabajo y proseguir la labor.

Mientras tanto, acicateado por la curiosidad, bajé cautelosamente, por la estrecha gradería recién descubierta...

No había bajado mucho, cuando percibí el hálito pungente de un gas...

Hice esfuerzos para retroceder... era tarde: me sentí desfallecer y caí...

Recuerdo bien que hice esfuerzos para levantarme y noté que alguien me ayudaba a ponerme en pie.

- ¿Pin canqui? (quién eres) interrogué, en quechua.

No vi a nadie. La obscuridad era completa; pero oí una voz cerca de mí, que respondió, también en quechua:

- Cay puncucamayocmi cani (soy el centinela de esta puerta)

- ¿Ima punctac caypuncurí? (y qué puerta es esta) volví a preguntar--

---

<sup>1</sup> Se han respetado ciertas particularidades lingüísticas del autor.

- Kori-cancha - chincanapuncu (es la puerta de los subterráneos del Kori-cancha) me respondió nuevamente la voz.

Al oír esto, grande fue mi asombro... Estaba cerca del Kori-cancha, el antiguo templo del Sol de los Incas... A poco rato, vi aparecer un hombre, sosteniendo en la mano una rama encendida de kiswar, (3) a cuya luz rojiza, observé que mi interlocutor era un K'japaj-aillu (indio de la nobleza inkaica)

Estaba envuelto en su llacolla (capa) que solo le dejaba descubierta su cara bronceada; sus ojos negros é inquisitivos se fijaron en mí, como si tratara de reconocerme...

- K'atimuway (sígueme) dijo de pronto, y me condujo casi encorvado, por un bajo y angosto pasadizo, todo hecho de piedra muy bien pulida.

Seguí al indio esbozado, y al paso vi, a uno y otro lado, varias puertas pequeñas, trapezoidales.

¿Comunicaciones secretas? ... Seguramente! Pensé... De pronto el indio se detuvo, se despojó de las usutas (sandalias) y avanzó con profundo respeto, hasta que llegamos a una puerta, de cuyo dintel estrecha gradería ascendía.

- «Wichay chay patata... Chay quinrayllapin Kori-cancha casaquian» (sube esas gradas ... Por ahí cerca está el Kori-cancha)

Me dio la antorcha, hizo una genuflexión profunda, cruzó los brazos y extendiéndolos hacia mí, se perdió en la sombra..... ¿ Realidad ? ¿Sueño? ¡No podía distinguir!

Subí por la estrecha gradería y llegué hasta una puerta grande, adornada con muchos bajo-relieves.

La escasa luz de la antorcha, apenas me dejaba entrever desde allí un gran recinto, suntuosamente decorado.

- «Este debe ser el Kori-cancha» dije avanzando hacia una gran portada, que supuse sería la entrada principal del Templo.

Mi sorpresa fue inmensa...; desde ahí se podía contemplar la antigua ciudad del K'osk'ó.

Una vaporosidad tenue de amanecer la envolvía a manera de velo, a través del cual se entreveían el Hanan K'osk'ó la parte alta de la ciudad y el Huray K'osk'ó la parte baja. Las grandes plazas de Wak'ay-pata; interminables calles, unas anchas y otras angostas.

Casi perdidos en la azulina vaporosidad, apenas se divisaban los apartados barrios de Karmenk'a, Wacapuncu, K'antu-pata y Puma-curcu.

El Watanay serpenteando, deslizábase por en medio de la ciudad. Hacia el este, se destacaba el barrio de los K'áapaj-aillus: la aristocracia inkaica.

Allí se divisaban los palacios de Pachacutaj, el gran legista, el de Inka Rocca, el Suntunwasi: palacio de Wiracocha, el Amaru-cancha: palacio de Wayna K'apaj, el grán capitán; el Jatun-cancha y el Puca-marca, con los magníficos palacios de los Inkas Yupanquis.

Sobre una colina y como dominando la ciudad, se divisaba el K'olcampata, donde Manco, el fundador del Imperio, levantó su palacio.

Al norte, como una gran centinela de la ciudad sagrada, se alzaba el cerro coronado por la fortaleza de Sajsay-Waman...

Observé que el edificio donde me encontraba, ocupaba un lugar prominente y se hallaba situado en la parte baja de la ciudad; una terraza circundaba por fuera y una vasta explanada se extendía más allá.

- Este es el Inti-pampa, donde se reúne el pueblo para las grandes fiestas del sol; y esta otra explanada, es donde se promulgaban las leyes y edictos del Imperio: el Rimaj-pampa!.. exclamé como si hubiera conocido desde antes.

Dentro de la terraza, a uno y otro costado del templo principal, se divisaban los templos de la luna (Mama Quilla), las estrellas (Ch'ascas), al rayo, trueno y el relámpago (jillap'a) y al arco-iris (K'uichi).

A pesar de la poca claridad del amanecer, se podía divisar al sur, los grandes y magníficos jardines del Sol, adornados con multitud de figuras de oro y plata, imitando toda clase de animales y plantas...

De pronto una ráfaga de viento apagó la antorcha--Esperé entonces que aclarare el día.<sup>2</sup>

Lentamente, la claridad del amanecer iba revelando ante mí, el fastuoso interior del Kori-cancha.

Al fondo, hacia el norte, se destacaba la imagen del Sol: era un enorme disco de oro, que llenaba casi toda la pared del recinto.

Un diseño raro, que semejaba vagamente una cara humana, llenaba la parte del centro, y una faja circular, ancha, dividida en casillas le servía de orla. en cada casilla se distinguían signos simbólicos; probablemente refulgían del borde: eran las piedras preciosas que adornaban la imagen. A uno y otro lado del colosal disco de oro se esbozaban en la penumbra; sentados en sus «tianas» las momias de los Inkas

Al centro se divisaba una especie de trono de oro, vistosamente adornado con plumas de vivos colores, y mantas finamente tejidas. Supuse que era del Inka Wayna K'apaj.

---

<sup>2</sup> Está tachado en el original. Se ha respetado en este caso esa versión al desconocerse qué significa ese detalle, si es que quizá el autor pensó en eliminar esa frase.

Planchas de oro guarnecían las puertas del Templo, y una ancha faja del mismo metal, lo circundaba por dentro y fuera, a manera de friso, semejando un gigantesco « Llant'ó » (corona imperial).

Todas estas planchas estaban repujadas con bajo-relieves, representando signos simbólicos: figuras de animales sagrados, escenas de sacrificios, ceremonias religiosas, etc., etc.

Alcé la vista para contemplar el techo del santuario que me parecía también ricamente decorado. Era muy alto, grandes tapices o mantas colgaban de un extremo a otro. Caprichos y variadísimos dibujos de vivos colores, así como pequeñas planchas de oro y plata recortadas en multitud de formas, (chaquira), constituían la exuberante ornamentación de esos tapices. Gruesas alfombras (K'ompis)

¡Yo estaba asombrado de tanta riqueza y magnificencia!

A la distancia se oía música de queñas, pincuillos, antaras, tinyas... (instrumentos indígenas). Escuché por algunos momentos...

Entre tanto, por una de las puertas entró al templo un Willca (sacerdote indio). Se encaminó hacia la imagen del Sol, y se posternó ante ella, con profunda reverencia. Cruzó los brazos, llevó las palmas de las manos hasta los labios, extendiéndolas después hacia la efigie. Murmuraba algunas palabras, y repetía varias veces la misma ceremonia; era el Inty-much'ay (adoratorio del Sol)

Después de una pausa levantose y encaminándose hacia donde yo estaba, me dijo:

- ¡P'unchauñan! ¡Itipas Wachchimushcanñan! (ya es casi de día. Ya va anunciándose el sol).

Apoyose en mi familiarmente, y juntos contemplamos desde la puerta del Templo, la ciudad del KosKo...

¡Yo estaba mudo de asombro!

Un cielo azul, límpido y transparente, prometía una mañana fresca y luminosa. Tenues nubecillas de oro y rosa anunciaban la próxima salida del sol. La claridad matinal iluminaba la fisonomía grave del Willca y su rostro severo de asceta, me pareció familiar...

Sus ricas vestiduras, revelaban su alta posición en la jerarquía del Templo.

Una gran muchedumbre se veía que llenaba las calles y plazas de la ciudad. Exótico y discordante conjunto de instrumentos, mezclados con las frecuentes aclamaciones de multitud, se escuchaban cada vez más cerca. Apiñado gentío comenzó a invadir las calles vecinas. A poco rato un cortejo desfilaba por el Inti-pampa, dirigiéndose hacia las gradas del Templo.

De pronto, el Willca señalando el cortejo, con gran júbilo dijo:

- Cjawary Inkanchista, K'ori tiyinampi; Inti raymipajmi jamusian; Cjawary Willca-Umata, Aquicunata, Ajllacunata, Llapan suyumantan cay watak'a, chunca warnak'a runa Jamunk'a h'atun-raymipaj... (¿ Ves a nuestro Inka en su trono de oro? viene para el adoratorio de las fiestas del Sol ¿ Ves al Willca-Uma (Sumo sacerdote) a los Auquis (príncipes) a las Acllas (vírgenes del Sol)? De todas las regiones diez mil han acudido este año, para la gran Fiesta de Raymi.

- Arí, ricusianin (sí, ya veo) alcancé a contestar.

La procesión llegó al Templo - Antes de penetrar al recinto, todos se despojaron de sus usutas y entraron con suma veneración.

Vi pasar a las Acllas; eran muy bellas, vestían de blanco y estaban ataviadas con chucus (diademas) y t'urpus (prendedores de oro). Algunas llevaban grandes vasos de oro (k'eros) y otros pequeños ídolos (k'onopas) y vestidos, finamente tejidos, para ofrendar al Sol.

Toda la nobleza se distinguía, principalmente, por el «llau'u» (borla que llevaban sobre la frente, de diversos colores) y por los trajes que eran de tejido muy fino. Unos llevaban formidables mak'anas (mazas de combate) y otros, grandes champis (grandes varas con hachas).

Pasaron los Santur Pauk'ar (estandartes reales); después la llama (Llama Sagrada): blanca y ricamente enjaezada, conducida por las mamacunas (Sacerdotizas ancianas). Después pasó la imagen del Pacha-camachij (Hacedor del Universo), levada en hombros por muchos willca-camayoj, Detrás se veía el Willca-Uma, rodeado de todos los demás sacerdotes. Cerraba el cortejo el Inka, que también en hombros era conducido en una soberbia tiana (litera), venían rodeándoles todos los auquis, Apus, tucuy-ricuj y demás miembros de la nobleza.

¡El espectáculo era magnífico!

Al aproximarse el Inka al Templo, noté que el Willca que me acompañaba hasta entonces, se agregaba al cortejo; mientras que, con la mano me indicaba hiciera lo mismo. Obedecí, logrando situarme tan cerca del Emperador, que podía observarle minuciosamente.

Aún era joven, su fisonomía era llena de dignidad, revelando valor y fuerza; su mirada era profunda y serena. Llevaba puesto el Jatun-chcu o sea la gran tiara, toda de oro y piedras preciosas. Un gran disco de oro con la imagen del Sol, adornaba su pecho. Su brazo derecho, de gran robustez, sostenía el Jatun-champi (cetro) y el izquierdo, el Pullquank'a (escudo real). El Uncu (túnica) y la llak'olla (manto real) de tejido muy fino; Collares, zarcillos, brazaletes de oro y plata repujada, etc., etc. completaban su indumentaria.

Los apucunas, auquis, tucuy-ricuj, K'apaj-aillus, etc. que formaban parte de su cortejo, estaban también lujosamente ataviados. apenas se podía oír

el monótono redoblar de las tinyas y los wankar; el son plañidero de las cuenas, pinquillos, antaras; los rontos sonidos de los pututus y k'uepas (cornetas), a causa de las interminables aclamaciones de la muchedumbre que había llenado el Inti-pampa.

De pronto cesan la música y las aclamaciones. El Inka desciende de su tiana y se detiene en el dintel del Templo.

Todo ese gentío que fervoroso había acudido a ver al hijo del Sol y a escuchar su palabra sagrada, se posternó con la más profunda reverencia, e hizo el Inka-Much'ay. (adoración al Inka). Reinó el más profundo silencio.

El soberano con ademán grave, acompañado de Willca-Uma, colócase delante de la imagen del Sol, y se prosterna, sumiéndose en profunda meditación.

Transcurre algún tiempo en esta oración silenciosa, hasta que el sol como una llama de fuego despunta, por encima de los picachos del Pacha-tusana.

El gigantesco disco de oro bruñido refleja sus rayos, iluminando fantásticamente, el magnífico interior del Santuario. En ese momento, el Inka, poniéndose de pie, con ademán solemne, dirigiéndose al sol, entona el siguiente himno:

Intillay  
Cjarwarimuhuay  
Uyariycuhuay  
P'unchau caehun,  
Tuta cachun  
Nirk'anquis.....  
K'anchaytatac  
Lak jatapas  
Camark'anqui

Oh Sol!  
Mírame  
Escúchame  
Sea el día  
Sea la noche  
Digoste.....  
La luz  
Las tinieblas  
Creaste

Ah Tecsimyuntin Camac !  
K'ancharihuay.....  
Lliplichihuay.....  
Mayacuna cachun  
Ork'ocuna-Pak'arichun  
Nirk'anqui.....  
Unutatac  
Allapatatac  
Camark'anqui

Oh Hacedor del Universo!  
Alúmbrame.....  
Ilumíname.....  
Sean los ríos  
Sean los montes  
Digiste.....  
Las aguas  
Las tierras  
Creaste

Sapan K'ollonan Apu !  
Caipi cay  
Sakj aipi cay  
Maypin munanqui caita  
Maypin munanqui tiyaita  
Uyariy mañacusk'ayta  
'Kancharay Yuya-iniyta  
Jinataj cachun.....

Señor único!  
Que estés aquí  
Que estés allá  
Donde quiera que estés  
Donde quiera que te halles  
Escucha mis palabras  
Ilumina mi mente  
Que así sea.....

Al terminar la plegaria del Inka, estalló el pueblo en una exclamación, cuyo eco parecía capaz de llegar hasta los lejanos confines del Tawantin Suyu, como gigantesco himno al sol...

Cuando desperté, como de un profundo sueño, vi las caras asustadas de los indios trabajadores que, afanosos, se esforzaban para sacarme de ese lugar...

Fin

## Notas de autor

(1) Palacio atribuido a Inka Roka; sus muros inkaicos de «estilo Megalítico» son célebres; encontrándose, en uno de ellos la famosa piedra de «doce ángulos».

Durante la colonia, fue, primero, mansión del Marqués de San Juan de Buena Vista, Don Pablo de Castilla. «Después pasó a ser propiedad de los Marqueses de Rocafuerte, por matrimonio del primer Marqués de Rocafuerte, Don Nicolás Jiménez de Lobatón, con la hija de Pablo, Doña Constanza Castilla y Cartagena».

El Marqués de Rocafuerte, Coronel Don Juan Nicolás de Lobatón; Corregidor de Urubamba, se distinguió en las guerras contra Tupac Amaru, en 1780, sostuvo un combate, entre Urubamba y Calca; ayudado por Puma-cawa con las fuerzas de; Diego Tupac Amaru.

El último Marqués de Buena Vista y Rocafuerte, Felipe de Lobatón Moscoso Venero y Jiménez, fue Comandante del Regimiento de Milicias Diciplinadas y Alcalde del ilustre Ayuntamiento en 1806.

En los comienzos de la era republicana pasó a ser propiedad de Don Francisco Gonzales, abuelo del autor, quien nació en la casa, y es coheredero de ella.

En 1929, fundó la Academia de Arte Cusqueño, en medio del ambiente colonial e inkaico más típico que caracteriza este valioso inmueble.

(2) Ñaupa o Machuska es un fenómeno patológico, que aún no está bien estudiado por la medicina peruana.

(3) Árbol resinoso, buen combustible, cuyas ramas utilizan los indios para alumbrarse, sirviéndose a manera de candil o antorcha

## Artículos

***Relecciones de los indios* de Francisco de Vitoria en las leyes eclesiásticas sobre el bautismo indiano**

Ofelia Huamanchumo de la Cuba

*Instituto de Estudios Ibéricos y Latinoamericanos de la Universidad de Augsburgo***1. Introducción**

En la Europa de la temprana Edad Moderna, cuando entre las ciencias y las artes ya se habían difundido bien los principios humanistas, no tardaron en surgir los debates en torno a las políticas expansionistas de los nuevos imperios, sobre todo en la Corte española, cuyas acciones – dada la difusión de la llamada «Leyenda Negra» – se habían empezado a poner en tela de juicio. Es así como Francisco de Vitoria se convirtió desde la Universidad de Salamanca en figura clave, proponiendo nuevas perspectivas teóricas respecto a la expansión española, la evangelización y el derecho. En dicho centro de estudios, siguiendo los estatutos y las líneas del magisterio ordinario de la época, se dictaba cátedra en doble docencia: las *Lecturas*, que eran la actividad rutinaria y cotidiana; y las *Relecciones*, que eran las disertaciones o conferencias públicas ofrecidas dos veces al año sobre algún punto doctrinal conectado con la materia que se profesaba, que duraban dos horas y a las que concurría profesores y alumnos de toda la universidad. Los textos de la cátedra salmantina de Francisco de Vitoria llegados hasta nuestros días son ediciones póstumas basadas en lo apuntado en clase por los alumnos, junto con lo que el mismo Vitoria habría dictado.<sup>1</sup> De las 23 *Relecciones* de Vitoria que se han llegado a publicar (Gómez, 1985, pp. xxiv-xxviii), se tratará aquí la Primera de las dos relecciones *De los Indios*.<sup>2</sup> Esta primera «Relección De los Indios recientemente descubiertos» – cuyas tres partes son: (a) [*Introduc-*

<sup>1</sup> La primera edición que se publicó de sus conferencias, titulada *REVERENDI Patris F. Francisci de Vitoria ordinis Praedicatorum sacrae Theologiae in Salmanticensi Academia quondam primary Professoris Relecciones Theologicae XII in duos Tomos diuisea*, fue publicada en Lyon en 1557; y la primera edición española, en Salamanca, en 1565 casi dos décadas después de su fallecimiento.

<sup>2</sup> La edición bilingüe (latín-castellano) que se utiliza aquí, de Gómez Robledo (1985), presenta las *Relecciones De los Indios* con estos títulos: «De los Indios recientemente descubiertos. Relección Primera» (Vitoria, 1985, pp. 22-72) y «De los Indios o del Derecho de guerra de los españoles sobre los bárbaros. Relección Segunda» (Vitoria, 1985, pp. 73-101).

ción] (Vitoria, 1985, pp. 22-36); (b) *De los títulos no legítimos por los cuales los bárbaros del Nuevo Mundo pudieron venir a poder de los españoles* (1985, pp. 37-58) y (c) *De los títulos legítimos por los cuales pudieran venir los bárbaros a poder de los españoles* (1985, pp. 59-72) – tiene que ver con la política evangelizadora y de ensanchamiento del Imperio español, pues indicios teóricos y prácticos llevan a relacionar de manera casi directa la influencia que tuvieron las ideas de Francisco de Vitoria en las leyes eclesiásticas en el Nuevo Mundo y la práctica de los sacramentos, sobre todo en lo relativo al bautismo en el virreinato del Perú, tema que no ha tenido la suficiente atención hasta ahora.<sup>3</sup>

## 2. Las ideas de Francisco de Vitoria

Francisco de Vitoria desarrolló un nuevo planteamiento teórico, que debía fundar los principios filosóficos y jurídicos de la conquista; con ello creó a su vez las bases para la futura política colonial de carácter ético y el derecho internacional resultante (Titos, 1993, pp. 265-282). Sobre su formación bien se sabe:

Francisco de Vitoria entró en contacto con los temas luteranos en París, en cuya Universidad permaneció como estudiante y profesor hasta el año 1523 en que vino como profesor al Colegio de San Gregorio de Valladolid, para pasar tres años después, en 1526, a ocupar hasta su muerte, en el año 1546, la cátedra prima de teología en Salamanca. Vitoria era un profundo conocedor de las tradiciones teológicas de la escolástica medieval a la par que fue un buen humanista y estaba informado perfectamente de las nuevas corrientes ideológicas del humanismo renacentista. Por ello nos ofrece la ventaja de poder encontrar en él tanto la teología de Santo Tomás como una exacta información sobre las posiciones escotistas y nominalistas, que condicionan la teología de Lutero (López, 1981, pp. 13-14).

Los planteamientos de la Relección primera *De los Indios recientemente descubiertos* que se analizan aquí estuvieron articulados en torno a dos textos: uno del Evangelio, y otro, de la *Suma teológica*, de Santo Tomás de Aquino. Así, en la primera parte se abrió la discusión utilizando como punto de partida aquella cita sacada de San Mateo, capítulo último: «Enseñad a todas las gentes, bautizándolas en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo», con lo cual quedó planteada la pregunta de cómo los indios debían ser bautizados y si sería legítimo bautizar a la población infantil indígena en

---

<sup>3</sup> Una primera versión de esta investigación fue presentada en alemán en una conferencia para el Workshop «Francisco de Vitorias *De Indis* in interdisziplinärer Perspektive», organizado por el Proyecto A10, de la Sección *Ambivalenzen Gelehrter Diskurse*, SFB 573, de la Ludwig-Maximilians-Universität (LMU), en octubre de 2009 en Múnich; cuyas actas se publicaron en un volumen correspondiente (Huamanchumo, 2011). La presente versión en español ha sido revisada y ampliada.

contra de la voluntad de sus padres (Vitoria, 1985, p. 23); cuestión que Santo Tomás de Aquino ya había planteado en su mencionada obra y respondido con una negativa, argumentando que, de lo contrario, se violaría el derecho de la patria potestad. Para ambos, Aquino y Vitoria, el problema misional es lo primero y el fin final; pero para saber lo que podía hacerse en lo que respectaba a la religión era necesario examinar la cuestión del derecho que los españoles habían podido tener a la posesión de tierras del Nuevo Mundo (Gómez, 1985, p. XLIX, p. XLIX).

En ese sentido, a partir de una cuestión de eminente interés cristiano, como era el problema del bautismo indiano, Vitoria discutió un tema que trascenderá los límites del simple planteamiento eclesiástico, con los adecuados argumentos jurídicos, filosóficos y teológicos, a saber: las formas de legitimación del descubrimiento y conquista de los pueblos de América y los derechos de sus habitantes. El supuesto principal del que partió Vitoria fue su convencimiento de que los indios — «bárbaros», como él los llamó — eran seres humanos; como lo sustentó con algunos argumentos:

Porque en realidad no son dementes, sino que a su modo ejercen el uso de la razón. Ello es manifiesto, porque tienen establecidas sus cosas con cierto orden. Tienen en efecto, ciudades, que requieren orden, y tienen instituidos matrimonios, magistrados, señores, leyes, artesanos, mercados, todo lo cual requiere el uso de razón. Además, tienen también una especie de religión, y no yerran tampoco en las cosas que para los demás son evidentes, lo que es un indicio de uso de razón. Por otra parte, ni Dios ni la naturaleza faltan a la mayor parte de la especie en las cosas necesarias; pero lo principal del hombre es la razón, y sería inútil la potencia que no se reduce al acto. Asimismo, que estarían tantos miles de años, sin culpa suya, fuera del estado de salvación, puesto que nacen en pecado y no han tenido bautismo, ni tendrán uso de razón para indagar lo necesario para la salvación. Por lo que creo que el que nos parezcan tan idiotas y romos proviene en su mayor parte de la mala y bárbara educación, pues tampoco entre nosotros escasean rústicos poco desemejantes de los animales (Vitoria, 1985, pp. 35-36).

En otras palabras, Francisco de Vitoria defendió la idea de que a los indios les fuera reconocido el estatuto de 'seres humanos', tema que tanto cronistas y políticos buscaban con frecuencia evadir en las discusiones sobre indios, como también teólogos y juristas, quienes en el Consejo de Indias sacaban cara por el derecho del rey de España a considerar como esclavos a los indios recién descubiertos (Pereña, 1994, p. 71). Por otro lado, Vitoria difundió una nueva perspectiva antropológica, según la cual se debía entender que los indios, si bien tenían otras costumbres culturales, en principio se merecían el trato de seres humanos (Castilla, 1992, p. 210).

Pese a ello, Vitoria no planteó la defensa cristiana y humanitaria del bárbaro del Nuevo Mundo y su reivindicación como hombre, sino que es-

bozó la cuestión, estrictamente objetiva, de la legitimidad o ilegitimidad del dominio español en América, frente a lo cual él no se pronunció en ningún momento de forma explícita por una o por la otra, sino que con juicios hipotéticos consideró situaciones posibles en las que podía sancionarse o reprobarse la ocupación española (Gómez, 1985, p. LII).

Para poder analizar en contexto los orígenes teóricos y la aplicación práctica de las ideas de Vitoria recogidas en sus *Relecciones de los indios* será necesario, previamente, presentar el perfil de la Escuela de Salamanca, donde el teólogo ocupó una cátedra por más de veinte años; para luego analizar pasajes de la mencionada obra que estén en relación con la política colonial, revisando sus rastros en las principales leyes eclesiásticas amerindias en torno al bautismo indiano, y finalmente, con ayuda de documentos del Perú del siglo XVI, poder vislumbrar la influencia de la obra del catedrático salmantino en la práctica de los bautizos.

### 3. La Escuela de Salamanca

Se denomina así, *Escuela de Salamanca*, al movimiento español del siglo XVI conformado por catedráticos de la universidad salmantina; sobre la famosa escuela se han intentado varias definiciones:

(1) Una definición parte de la orientación jurídica de la escuela, que contribuyó de manera significativa a la edición del *Corpus Hispanorum de Pace*; por lo que además se trata de un grupo de juristas y de teólogos especialistas en derecho que rodearon a Vitoria; (2) Una segunda definición considera a la escuela como una corriente meramente filosófica; sin embargo, una descripción así sería demasiado amplia, ya que también se podría incluir a los pensadores que trabajaron en Coimbra, Évora o Alcalá; (3) Y en tercer lugar, la Escuela de Salamanca se puede ver como una corriente que confrontó las preguntas de filosofía económica, a la que también pertenecerían entonces pensadores como Soto, Mercado o Molina (Tellkamp, 2007, p. 157).

De algunas otras definiciones más, lo que queda claro en común a todas es que Francisco de Vitoria fue un precursor de esa corriente salmantina, que durará tres generaciones, conformada exclusivamente por teólogos que renovaron la teología previa y posterior a Trento (Belda, 2000, pp. 155-157).

Como el descubrimiento de América exigía una reformulación de la jurisprudencia romano-canónica — pues esta ya no cubría todos los campos de la realidad recién develada — la Escuela de Salamanca jugó un rol primordial al ser la primera institución que discutió el problema indiano partiendo del presupuesto de que los indios eran seres humanos. Uno de los aportes más importantes de la Escuela de Salamanca fue el nuevo enfoque en la problemática de la conquista, la cual demandaba la defensa de los derechos inalienables de las poblaciones aborígenes; en ello se trataba, pese a la ar-

gumentación imperialista de numerosos juristas y teólogos, sobre todo de la protección y defensa de las lenguas, las tradiciones y las estructuras de poder nativas (Rodríguez, 1993, p. 23).

A causa de las quejas de religiosos españoles de las órdenes dominicana y franciscana, residentes en Haití, sobre las pésimas condiciones laborales de los indios esclavizados, dicha temática se hizo pública. Ello desató un debate más profundo por parte de los teólogos mismos, quienes en numerosas juntas llegaron a poner en tela de juicio la legitimidad de la conquista española y la incautación de territorios ultramarinos.<sup>4</sup> Como resultado de los debates surgió el *Código de Legislación Indiana*, que exponía los principios básicos cambiados. Entre otros, en esa legislación se enumeran los siguientes puntos: los indios son seres humanos libres y deben ser tratados según el Derecho Castellano; tienen que ser instruidos en la enseñanza católica, como se exigía en las *Bulas Papales*; a los reyes de España se les estaba permitido tomar como trabajadores a los indios, en tanto que ello no estorbara a la enseñanza de la religión católica (Morales, 1979, pp. 308-309).

En ese sentido, la posición de la Escuela de Salamanca fue decisiva en miras al bautismo indiano. Dicho sacramento principal había tomado nuevos contornos en América, con los que la Iglesia católica no estaba de acuerdo. El emperador Carlos V se expresó personalmente de forma crítica frente al rápido *proceder* que se tomaba frente al bautismo, el cual se venía realizando en masa entre las poblaciones indígenas. Así, en una carta del 31 de enero de 1539 y con una *Real Cédula* del 31 de marzo de 1541, se dirigió con un pedido a Francisco de Vitoria, quien en trabajo conjunto con los teólogos de la Escuela de Salamanca debía analizar la posición de Bartolomé de las Casas en relación con el bautismo indiano. Dos meses más tarde el emperador recibió respuesta de los teólogos en forma del conocido *Dictamen de 1541*, firmado por fray Cordobés, decano de la facultad, fray Francisco de Vitoria, fray Domingo Soto, y otros cinco magistrados. Ellos, frente a las dos corrientes existentes —la una, bautizar a todos previa una sucinta o corta preparación; la otra, no bautizar con precipitación a todos los indios paganos, sino bajo ciertas condiciones de fe— optaron por proponer una tesis a favor de la segunda, que abarcaba lo que había que creer y vivir, el conocimiento y la voluntad, el rito y la vida, la confesión de un momento y la perseverancia de todos los días (Borobio, 1986, pp. 185-204).

---

<sup>4</sup> El doctor Rubios Palacios, discípulo de la Escuela de Salamanca, ya había declarado en su *Insulis Oceanis*, de 1512, que los indios antes y después de su conversión al cristianismo eran en principio personas libres, y que no había derecho de esclavizarlos ni de declararles la guerra a causa de su falta de fe (Bullón y Fernández, 1972, p. 14).

#### **4. El bautismo de indios en las *Relecciones de indios***

En la relección primera *De los indios recientemente descubiertos* se comienza, como ya se ha señalado aquí, con la cuestión de si es lícito bautizar a los hijos de infieles contra la voluntad de sus padres. Para ello, Vitoria anuncia la división de la discusión en tres partes. Primero, se indagará por qué derecho han venido los bárbaros en poder de los españoles; segundo, qué potestad tienen los reyes de España sobre los bárbaros en lo temporal y en lo civil; y tercero, qué les está permitido a los reyes o a la Iglesia, en lo espiritual y en lo tocante a la religión.

Como se ve, es a partir del bautismo que se discutirán otros temas relacionados a los derechos de indios y españoles, los cuales no tienen que ver necesariamente con la Iglesia católica o el Derecho canónico, sino mucho más, desde una perspectiva actual, con los derechos humanos universales. Estos principios fundamentales se pueden, a su vez, resumir en cinco puntos:

1. Los indios y los españoles son, en principio, iguales personas.
2. Ambos poseen el mismo derecho a la libertad y a la responsabilidad mutua; la evidente desventaja de los indios se debe en gran parte a su escasa educación y a sus costumbres bárbaras.
3. Los indios son, al igual que los cristianos, los dueños de sus propiedades; su escasa cultura no les concede a otros el derecho de apropiárselas.
4. Los indios pueden ser confiados a la tutela y ser puestos al cuidado de los españoles durante un tiempo, siempre que se encuentren en estado de subdesarrollo.
5. El mutuo acuerdo entre españoles e indios, así como una libre decisión por parte de los indios, formarían finalmente el título legítimo para la intervención y gobierno de los españoles (Pereña, 1994, pp. 70-71).

Estos principios formaron la base de las formulaciones en las *Relecciones de los indios*, las cuales se aplicaron en diferentes leyes americanas, tanto de carácter religioso como civil, para dar como resultado una nueva política de colonización. En las *Relecciones de los indios* se pueden encontrar las siguientes ideas en torno a los títulos, legítimos e idóneos, por los que los españoles pudieron apoderarse de los 'bárbaros', entre otras:

- a) Los españoles tienen derecho de recorrer aquellas provincias y de permanecer allí, sin que puedan prohibírselo los bárbaros, pero sin daño alguno de ellos (Vitoria, 1985, p. 60).
- b) Es lícito a los españoles, comerciar con ellos, y ni sus príncipes pueden impedir a sus súbditos que comercien con los españoles ni, por

el contrario, los príncipes de los españoles pueden impedirles el comerciar con ellos (1985, p. 62).

- c) Si los bárbaros quisieran negar algunas de las facultades correspondientes al derecho de gentes, los españoles deben, primero con razones y consejos, evitar el escándalo y mostrar por todos los medios que no vienen a hacerles daño, sino que quieren amigablemente residir allí y recorrer sus provincias sin daño alguno para ellos (1985, p. 63).
- d) Los cristianos tienen derecho de predicar y de anunciar el Evangelio en las provincias de los bárbaros (1985, p. 65).
- e) En caso de tiranía entre los bárbaros ejercida entre sus señores o aplicando leyes inhumanas que perjudiquen a los indios, los españoles pueden prohibir a los bárbaros toda costumbre o rito nefasto para librar a inocentes de una muerte injusta (1985, p. 69).
- f) Como, en efecto, los mismos bárbaros guerrear a veces entre sí legítimamente, y la parte que padeció injuria tiene derecho a declarar la guerra, puede llamar en su auxilio a los españoles y repartir con ellos los frutos de la victoria, por lo que los títulos pueden provenir por razón de amistad y alianza (1985, p. 70).

Sobre la base de las argumentaciones de Vitoria se fue desarrollando poco a poco una estrategia de evangelización, con la que la Corona y la Iglesia debían trabajar en conjunto, pues en América la paz y los bautizos solo se podían llevar a cabo juntos.<sup>5</sup> En ese sentido Vitoria renovó el universalismo cristiano y allanó el camino hacia los tiempos modernos de la Teoría general del Estado y al Derecho (Führer, 1994, p. 195).

## **5. La dación de leyes sobre el bautismo de indios**

El tema de la dación de leyes eclesiásticas en España durante la temprana edad moderna es, desde el punto de vista de las ciencias sociales, un enorme desafío, pues las fronteras entre el derecho colonial y las normas de la catequesis eran indeterminadas y no estaban del todo claras desde el comienzo de la llegada de los españoles a América. A pesar de que el derecho civil y el canónico en muchos puntos respecto a la promulgación de leyes en principio coincidían, hubo, no obstante, mucha controversia respecto al objetivo de la evangelización (Schmidt-Riese, 2010). Por esa razón, numerosas

---

<sup>5</sup> Por algunos estudios se sabe que los misioneros desarrollaron estrategias para convencer a los indios del bautismo y la coexistencia pacífica, a través no solo de regalos materiales, sino mediante alianzas protectoras contra otros indios rebeldes o españoles violentos, pues no se buscaba una protección metafísica o religiosa, sino un inmediato mejoramiento económico y una tregua militar (Santamaría, 2006, p. 329-331).

nuevas leyes canónicas y civiles fueron aprobadas en España para aclarar varios aspectos sociales, económicos, políticos y religiosos, que se ocuparon de la cuestión del bautismo.

El primer gran problema con el bautismo de indios fue la discusión sobre la duración de la instrucción de indios antes de que pudieran ser bautizados (Morales, 1979, p. 305). Dicha enseñanza ya no se acostumbraba en Europa, donde hasta el siglo IX fuera obligatoria, pero que con el paso de la Edad Media se fue perdiendo. Normalmente a quienes iban a bautizarse se les daba una breve instrucción, luego de lo cual eran parte de los fieles de la Iglesia. En América hubo casos en que los misioneros no respondieron a las necesidades y deseos de los que pedían el Bautismo (Armas, 1953, p. 244).

### **5.1. Leyes en España**

La secuencia en la instrucción de la enseñanza cristiana se basó en esa época en dos tradiciones europeas. La primera, según San Agustín, era actuar siguiendo las virtudes de fe, esperanza y amor; es decir, primero se debía enseñar la doctrina cristiana, y luego recibir los sacramentos, para finalmente poder poner en práctica las enseñanzas morales y cristianas. En la segunda tradición, el bautismo se realizaba hacia el final del proceso, ya que se debía disponer no solo de conocimientos religiosos, sino que se esperaba además que se vean reflejados en las buenas conductas (Méndez, 1993, p. 359).

Debido a las experiencias acumuladas en América por los misioneros, la Escuela de Salamanca optó por recomendar la segunda de ambas tradiciones para la evangelización americana, porque consideraba que se ajustaba más a la realidad. El cambio gradual de la primera a la segunda tradición se deja ver en la secuencia de leyes aprobadas en América.

Las *Leyes de Burgos* de 1512 prescribían realizar el bautizo de los niños a más tardar al octavo día de nacidos:

[XII] Otrosy hordenamos e mandamos que todos los veçinos e pobladores que touieren yndios en encomienda sean obligados de hazer bavytysar todos los yndios niños que naçieren dentro de ocho dias despues que asy ouieren naçido o antes sy la tal criatura tobiere neçeçidad de ser bavytizado y sy no obiere clerigo que lo haga sea obligado el que touiere cargo de la tal estança de lo vabytzar conforme a lo que en semejantes neçesydades se suele hazer so pena quelque asy no lo fisyere yncurra por cada bez por trez pesos de oro de pena los quales mandamos que sean para la yglesia donde la tal criatura se obiere de bavytzar (Muro Orejón, 1956, p. 45).

Ello fue seguido por dos declaraciones importantes:

#### ***Dictamen de 1541***

El 1.º de julio de 1541 anunciaron los teólogos de la Escuela de Salamanca oficialmente los acuerdos a los que habían llegado respecto al bautismo,

como respuesta a la carta que le enviara Carlos V a Francisco de Vitoria. En ella declaraban que estaban de acuerdo con las opiniones del dominicano Bartolomé de las Casas (Borobio, 1986, p. 204). En consecuencia, la conversión a la fe no debería ser lo primero en el proceso de adhesión al cristianismo. Los misioneros conocían del problema de la pseudoconversión y de la consecuente falta de adhesión a la fe cristiana, lo que a veces implicaba el peligro de otro giro de vuelta a la idolatría. Se acordó que los incrédulos solo pudieran convertirse a la fe correcta mediante un cambio en el comportamiento básico, y no, al revés. El objetivo del bautismo era poder determinar si el individuo realmente había internalizado la fe cristiana (Méndez Fernández, 1993, p. 361).

### *Leyes Nuevas, 1542*

Se trató aquí de dos *Provisiones* (Barcelona, noviembre de 1542; y Valladolid, septiembre de 1542). Ambos conjuntos de leyes trataron varios asuntos políticos después de las presentaciones apropiadas. En términos del trato con lo indios, estas fueron leyes que prohibieron la esclavitud y el trabajo privado, así como el estado de los indios como vasallos libres del rey (Morales, 1979, pp. 422-425):

[...] y porque nuestro principal yntento y voluntad siempre ha sido y es de la conservación y aumento de los indios y que sean ynstruidos y enseñados en las cosas de nuestra sancta fee catholica y bien tratados como personas libres y vasallos nuestros [...] (Muro, 1945, p. 815).

Pronto resultó que por la practicidad de la legislación en América el principio de la *consuetudo*<sup>6</sup> tenía que ser considerado necesariamente. Siguió un reconocimiento gradual de la jurisprudencia india, excepto cuando se dirigiera contra Dios, contra la Iglesia o contra la jurisdicción de Castilla. La *Cédula Real*, dictada por Carlos V en 1555 en Valladolid, aseguró a los caciques mexicanos en Verapaz la validez de la antigua jurisprudencia: «Conservad las viejas leyes de los indios, que tuvieron antes en su gobierno, y en las nuevas» (Menegus, 1992, p. 151).

## 5.2. Dación de leyes en América

Las costumbres de los indios diferían tanto de las de los cristianos que los ajustes a la legislación europea fueron esenciales para asegurar una actitud positiva de los indios hacia el bautismo, sin que las nuevas reglas

---

<sup>6</sup> En el Derecho indiano se aplicó la ley de la costumbre (*consuetudo*) como argumento jurídico; en esa misma época se aceptó la legitimidad de la *consuetudo contra legem* también en el Derecho canónico (Duve, 2005, pp. 77-79).

adaptadas dejaron de chocar con los principios de la enseñanza cristiana (Méndez, 1993, p. 359). Muchas fuentes hablan de un numeroso aumento de bautizos en las décadas entre 1520 y 1540, e incluso de bautizos en masa, llevados a cabo sobre todo por los franciscanos. A su vez, el ritual mismo del bautizo fue recortado para poder realizarlo de forma más breve, o porque tal vez escaseaban los materiales necesarios, como el aceite y la mirra (Borobio, 1986, pp. 180-183). Por todo ello, una nueva legislación eclesiástica no tardó en llegar al nuevo continente, y a partir de mediados del siglo XVI se llevaron a cabo algunos concilios y sínodos eclesiásticos en América del Sur, sobre los cuales se emitieron ciertas normas e instrucciones al respecto. Para entender lo que sigue, valga aquí hacer una distinción previa:

Los vocablos Concilio y Sínodo, éste de origen griego y el primero latino, significan lo mismo en lenguaje cristiano, reunión o asamblea de Obispos u otras personas eclesiásticas; y han conservado a lo largo de la Historia idéntico significado, si bien en la actualidad [1968] se ha restringido el uso de Sínodo cuando se trata de un solo Obispo acompañando a sus sacerdotes, y Concilio si de varios Obispos, o todos los de la cristiandad, uso todavía nno generalizado en el siglo XVI (Mateos, 1968a, p. 193).

A continuación, se señalarán algunas normas e instrucciones dadas en el marco de concilios o sínodos en Lima, Quito, Bogotá y Río de la Plata durante el siglo XVI. La región de Centroamérica, o *Nueva España*, tuvo una dación de leyes que no se mostrará aquí por ser demasiado compleja y requerir otros elementos de análisis.<sup>7</sup>

Las leyes seleccionadas a continuación muestran claramente las huellas de los ideales más importantes con respecto al bautismo de indios, que Vitoria enfatizó en sus conferencias. Característica de esto es su carácter tolerante, que no estuvo presente al comienzo de la conquista americana.<sup>8</sup>

### ***Concilios Limenses: 1552, 1567, 1583***

La «Instrucción para curas de indios, 1545» fue una colección de leyes e instrucciones que el nuevo virrey Loayza había formulado en 1543 para todos los funcionarios religiosos que tuvieran indios cristianos bajo su tutela. En ellas fueron de especial consideración dos leyes: (a) a los indios se les debía instruir durante al menos un mes, y si pidieron el bautismo voluntariamente; y (b) los niños debían bautizarse solo con el consentimiento de

---

<sup>7</sup> En México se llevaron a cabo numerosas reuniones entre 1536 y 1539, en las que los funcionarios eclesiásticos debatieron sobre el bautismo indiano (Ceccherelli, 1955).

<sup>8</sup> El aporte principal de la Escuela de Salamanca y de Vitoria en relación con el bautismo de indios en el Nuevo Mundo fue el dar prioridad a la tolerancia y la autenticidad entre las nuevas opciones para la evangelización (Borobio, 2007, pp. 254-273).

sus padres. Estas reglas se oficializaron en el primer Concilio Limense, entre 1551 y 1552 (Tineo, 1990, pp. 86-136).

En el segundo Concilio, de 1567, se volvió a recalcar que los indios debían dejar bautizar a sus hijos en libertad y de propia voluntad. También se llegó a fijar, bajo qué circunstancias el bautizo debía o no llevarse a cabo (caps. 27-46) (1990, p. 186).

En el tercer Concilio, de 1583, dos normas fueron decisivas:

- a) Los indios deberán ser evangelizados en su lengua materna (Lisi, 1990, p. 129).
- b) Los indios a bautizarse deberán recibir nombres cristianos, y sus nombres indígenas pasar a ser apellidos (1990, p. 133).

### *Primer Concilio de Quito, 1570*

Durante este Concilio se fijaron los requisitos y reglas para todos los sacramentos en la región de Quito. Para el bautismo fueron prescritas las siguientes constituciones:

- a) 27.<sup>a</sup> cons.: el bautizo deberá realizarse siguiendo lo indicado en todos los concilios, con mucha reverencia siguiendo el Manual pequeño de la Iglesia romana (Mateos, 1968b, p. 355).
- b) 28.<sup>a</sup> cons.: Los adultos deberán ser bautizados si habiendo sido catequizados no supieren de coro las oraciones por motivos de su inhabilidad, pero saben el credo y otras oraciones, igual les den el bautismo. Lo mismo a los que han sido catequizados durante un buen tiempo y tienen *doctrina*,<sup>9</sup> y lo piden, cuidando de que en el futuro se les adoctrine lo suficiente (1968b, pp. 355-356).

### *Constituciones Sinodales de Santa Fe de Bogotá, 1576*

Se trata de las leyes que fueron dadas por fray Luis de Zapata, luego de consultar a los respectivos consejeros de las órdenes franciscana y dominicana, y otros doctores y expertos, así como se aconsejaba en las *Relecciones. De los Indios*, es decir, en materia dudosa se debía consultar a los doctos y actuar guiados por su parecer en la materia (Vitoria, 1985, p. 22). Esas leyes fueron:

- a) 1.<sup>a</sup> parte, 10.<sup>a</sup> cons.: Del recato que terná en remediar los agravios que hacen a los indios; es decir, se habrá de resolver los problemas de la manera más pacífica posible (Mateos, 1974, p. 311).

---

<sup>9</sup> En la época colonial americana se llamaba también *doctrina* al pueblo cuyos habitantes eran indios acabados de convertir al cristianismo y que se encontraban bajo la tutela de un funcionario eclesiástico.

- b) 16.<sup>a</sup> cons.: En caso de sacrificios de sangre humana se deberá avisar al prelado diocesano de tales sacrificios y de los caciques que los usen (1974, p. 314).
- c) 3.<sup>a</sup> parte, 28.<sup>a</sup>-34.<sup>a</sup> cons.: Los misioneros deberán convencer a través de su buena retórica a los indios adultos sobre el bautismo (1974, pp. 325-328).

### ***Concilio Río de la Plata, 1603***

También en el texto de este concilio se subrayó que las leyes debían ser formuladas bajo la asesoría de expertos cualificados, lo cual, no obstante, podía ser solo reflejo del seguimiento de un tópico temático de los textos jurídicos canónicos de las tradiciones discursivas de la época,<sup>10</sup> es decir, en este caso, lo de consultar a los doctos. Las constituciones sinodales, dadas en Asunción, en torno a la catequización fueron:

- a) 1.<sup>a</sup> parte, 2.<sup>a</sup> cons.: Se mandó que la catequización fuera en la lengua de los indios (guaraní) y que los curas fueran aprendiendo las lenguas de sus feligreses para que la labor sea más fácil y los indios escuchen con mayor gusto y amor; y para poder bautizar a algún adulto si en caso faltara el intérprete (Mateos, 1969, pp. 340-341).
- b) 6.<sup>a</sup> cons.: La confesión debía poner un tiempo mínimo como requisito antes de realizarse (tres días), para que los indios reflexionen y se dispongan a ello, y aprendan la doctrina poco a poco (1969, p. 342).
- c) 2.<sup>a</sup> parte, 14.<sup>a</sup> cons.: Los indios debían contar, para el bautizo, con un padrino español, nombrado por el cura; y solo en los pueblos donde no hubiera español, se debía escoger a un indio bilingüe y de edad madura (1969, pp. 350-351).

## **6. El bautismo en América**

Sobre cómo debía llevarse a cabo el bautismo de indios informan muy bien algunas fuentes históricas, como se ha visto; sin embargo, debido a la escasez de protocolos sobre cómo se aplicaban en la práctica todos aquellos elementos prescritos en la teoría legal, se torna difícil reconstruir su realización. Por ello resulta aquí de gran interés lo que se podrá observar en los siguientes documentos, que brindan información sobre la ceremonia de unos

---

<sup>10</sup> El concepto de tradición discursiva no es puramente lingüístico, sino que tiene que ver con una dinámica cultural que consiste en la representación de un conjunto de elementos, tanto formales como de contenido, que conllevan un significado, que puede expresarse en el marco de cierto tipo de texto. El dicho término, tradición discursiva, se utiliza aquí en el sentido de las teorías de Koch (1997) y Oesterreicher (2004); y en el marco de textos jurídicos, según Kabatek (2004).

bautizos en una zona al sur del entonces Virreinato del Perú. En realidad estos textos buscaban registrar ciertos acontecimientos en torno a la pacificación de territorios del valle de Atacama y Casabindo que se encontraban en estado de salvajismo e inaccesibilidad, cuyos habitantes finalmente fueron cristianizados y bautizados.<sup>11</sup>

Los documentos fueron escritos entre 1556 y 1557, es decir, luego del primer Concilio Limense, y se encuentran en el Archivo General de Indias, en Sevilla.<sup>12</sup> El primer documento es una copia del testimonio (fechado el 26 de febrero, 1557) de un notario apostólico sobre el bautizo de un cacique de la zona, llamado Coyacona, y su familia, y de algunas niñas del valle de Casabindo.<sup>13</sup>

El segundo documento es un informe sobre las negociaciones de paz en los alrededores, en el que se describen los sucesos que pasaron luego de los bautizos llevados a cabo. Durante el transcurso de las negociaciones de paz con un representante español del Virrey, al final el cacique don Juan y sus jefes subordinados adoptaron la fe católica y recibieron el bautismo; además el documento informa de la deposición de armas por parte de los indios y de la ocupación oficial española del lugar en el valle de Atacama.<sup>14</sup>

Las premisas en relación con el bautismo de indios que fueron puestas en tela de juicio en la Primera Relección. *De los Indios*, y que son referidas aquí, confirman que los nuevos enfoques teóricos respecto al justo accionar frente a los indígenas no solo encontraron éxito, sino también que fueron volcados a la práctica.

### Evangelización en la lengua materna de los indios

La Iglesia católica dejó atrás gradualmente las costumbres medievales y en los territorios conquistados en el Nuevo Mundo se comenzó a celebrar misa y a instruir a los fieles en las lenguas más habituales de cada lugar:

---

<sup>11</sup> Casabindo es el nombre de una localidad del actual departamento de Cochín en la provincia de Jujuy, Argentina, aunque no se sabe si corresponde al mismo nombre publicado en los documentos coloniales: «En el bautismo del cacique (1557) se hace referencia al «valle de Casabindo» sin poder establecerse a ciencia cierta a qué lugar podría corresponder. En el padrón de 1654 figura como localidad de empadronamiento «Santa Ana de Casabindo», que era el nombre de la reducción que, espacialmente, coincide con el actual pueblo de Casabindo» (Alfaro, Albeck y Dipierri, 2005, p. 4).

<sup>12</sup> La transcripción de ambos documentos fue publicada en el n.º 50 de la *Revista Andina* (Huamanchumo, 2010, pp. 188-194), y serán las fuentes a las que se hará referencia aquí, señalando número de folio y línea.

<sup>13</sup> El título asignado por AGI es «Indios valle casavindo: bautismo de su cacique y familia» (Patronato, 188, r. 1, f. 1.). A partir de aquí se hará referencia a este documento con la palabra *Bautizo*.

<sup>14</sup> El título asignado por AGI es «Apaciguamiento indios valle de Atacama, Perú» (Patronato, 188, r. 4, ff. 1-4). A partir de aquí se hará referencia a este documento con la palabra *Paz*.

- a) En algunos casos se recurrió a traductores e intérpretes, llamados 'lengua': «y mediante don andres de chuchilamassa señor y cacique de la provincia de los yndios chiçhas» (*Bautismo*, f. 1r, 5-6); «por lengua de don andres yndio cristiano cacique preñçipal de los rrepartimientos de los chachapoyas ladino y lengua española y enterprete señalado pa este negoçio» (*Paz*, f. 1r, 16-17).
- b) A los indios se les mostró, de manera explícita y en su lengua materna, las ventajas religiosas y civiles que les traería consigo la conversión a la religión católica, con lo cual se dieron por satisfechos y se comprometieron a seguir las normas españolas: «les predicó e habló en su lengua, cuánto bien dios les avía hecho e haría pues venían en su verdadero conosçimyento y al servyicio de su magestad e otras cosas tocantes a esta plática e negoçio» (*Paz*, f. 3v, 17-20).
- c) Los indios fueron convencidos de bautizarse y de acceder a una convivencia pacífica a través de las estrategias de buena retórica usada por los misioneros y de cartas de los reyes, todo transmitido en su lengua materna:<sup>15</sup> «y les hize vn raçonamiento con la lengua, donde les di a entender la ley que avían de tener para siempre jamas, y el ynterese y proueço que del tal bautismo se les seguía para sus ánimas, y lo que presentaua y ansy quedaron muy contentos y consolados y con propósito de perseuerar en nuestra ley y opinión» (*Bautismo*, f. 1r, 10-13).

### **Bautismo *motu proprio* y con instrucción prebautismal**

Independientemente de que si la fórmula en latín *motu proprio* perteneció a una tradición discursiva utilizada en los documentos jurídicos de la época, o hacía referencia a un hecho verídico, ambos documentos refuerzan la idea de que el bautismo por propia voluntad fue una realidad, lo cual además confirma que la evangelización y las conversiones se llevaron a cabo en la práctica de manera pacífica:

- a) El cacique Coyacona pide el bautismo para él y algunos niños del valle: «el cacique preñçipal llamado por su nombre coyacona, al qual de su propia voluntad demandó ser cristiano y que juntamente le baptisasen todos los niños que de presente avía en el dicho valle» (*Bautizo*, f. 1r, 6-8).
- b) La mujer de Coyacona también hace lo mismo: «bautizé a la muger del dicho cacique, la qual de su propio motu y voluntad demandó el bautismo» (*Bautizo*, f. 1r, 6-8).

---

<sup>15</sup> El documento *Paz* contiene dos cartas, una del virrey y otra de su representante, para el cacique don Juan, en las cuales los españoles le piden paz y le ofrecen la conversión a la religión católica. Las cartas les fueron leídas en sus lenguas maternas, a cargo del indio traductor, don Andres (*Paz*, f. 1v, 12-15).

- c) Otros adultos también querían convertirse a la religión católica: «estos fueron los adultos que de presente quisieron ser cristianos» (*Bautizo*, f. 1r, 20-21).
- d) El cacique y algunos de sus subordinados se convirtieron: «el dicho don joan e algunos [de] sus preñçipales se bautizaron e hizieron cristianos» (*Paz*, f. 1r, 16-17).
- e) Los indios querían ser cristianos y vasallos del Virrey: «habían mostrado tener voluntad de ser todos cristianos y basallos subditos de su magestad y de someterse debaxo de su obediencia e amparo e seguro real» (*Paz*, f. 1r, 19-20).
- f) Hay una lista de los vecinos del lugar, entre los que se encuentran dos nombres cristianos, es decir, o bien el proceso de la evangelización realmente se llevó a cabo sin coacción, de manera que solo fueron bautizados algunos indios, o bien los indios bautizados tuvieron permiso de quedarse con sus nombres indígenas, puesto que fue apenas después del Tercer Concilio Limense, de 1583 (Lisi, 1990, pp. 133), cuando quedaron prohibidos los nombres en las lenguas aborígenes: «e canchila e cachagua e lequite e lequitea e don francisco e don diego e capina e vildoipo e capina e vildopopoc e catacata e otros muchos sus principales e yndios» (*Paz*, f. 1r, 11-13). También a la mujer del cacique se le permitió conservar su nombre indígena.

### **Bautismo de niños con el consentimiento de los padres**

En el listado de nombres, los de las niñas bautizadas van acompañados del de sus padres, quienes han permitido el bautizo de sus hijas: «a otra llamada también capisi, hija de quipiltur y de caqui, sus padres, llamose también ysabel» (*Bautismo*, f. 1r, 33-34).

### **Bautismo de caciques con conservación de sus privilegios**

Los niños mencionados fueron bautizados todos con el mismo nombre: Ysabel. Únicamente la hija del cacique recibió además el título de 'doña': «a una niña llamada en su lengua ulca, hija de los dichos caçiques, llamose doña ysabel» (*Paz*, f. 1r, 25-34). Los familiares de los caciques conservaron su estatus privilegiado, puesto que desde el comienzo disfrutaron del equivalente a los derechos de los hidalgos, mientras que los indios del pueblo se equipararon con los vecinos y campesinos españoles (Díaz, 1994, p. 68).

### **Estrategias paralelas para bautizar y pacificar**

Siguiendo las ideas de Vitoria, eran necesarias estrategias conjuntas para llevar a cabo la evangelización y la conquista pacífica:

- a) Los indios bautizados tienen derecho al libre tránsito y comercio con los españoles: «librar libremente e andaran por toda la tierra e provincias del piru a sus contrataciones e granjerías como todos los demas basallos de su magestad» (*Paz*, f. 1v, 6-8).
- c) Los nuevos indios cristianos se convierten en vasallos del Virrey: «su excelencia en su real nombre los ternan por sus basallos» (*Paz*, f. 1v, 3-4).
- d) Los indios, sus mujeres e hijos serán protegidos por la Corona en caso de que sean atacados por españoles rebeldes: «e los ampararan y defenderan a ellos e a sus mugeres e hijos e haciendas de que ningun español les haga mal ni daño» (*Paz*, f. 1v, 4-6).

## 7. Conclusiones

Las repercusiones y ecos de las proposiciones y planteamientos que se encuentran en la Relección Primera *De los Indios recientemente descubiertos*, de Francisco de Vitoria, se han dejado rastrear claramente en cuanto al tema del bautismo indiano se refiere. No solo influenciaron en la reformulación de las constituciones de sínodos y concilios en América, sino también en su puesta en práctica en el marco de la evangelización americana a partir de mediados del siglo XVI. En ello es necesario recalcar, que los cambios en las ideas sobre el bautismo, tal y como se encuentran en la obra catedrática de Francisco de Vitoria, no tenían fines meramente catequéticos, sino que estaban relacionados con la esperanza de una conquista pacífica del Nuevo Mundo que ya casi llegaba a su fase final. Ello, a la vez, tenía sin duda como valor agregado mejorar las relaciones comerciales entre España y sus colonias, y así el bienestar de todos con el consecuente crecimiento, espiritual y material, mutuo.

## Referencias bibliográficas

- Alfaro, E. L., Albeck, M. E. y Dipierri J. E. (2005) Apellidos en Casabindo entre los siglos XVII y XX: Continuidades y cambio. *Andes (Salta)*, 16, 147-165.
- Armas, F. de (1953). *Cristianización del Perú (1532-1600)*. Sevilla: Publicaciones de la Escuela de Estudios Hispano-Americanos de Sevilla.
- Belda Plans, J. (2000). *La escuela de Salamanca y la renovación de la teología en el siglo XVI*. Madrid: Biblioteca Autores Cristianos.
- Borobio, D. (1986). Los teólogos salmantinos ante el problema bautismal en la evangelización de América (s. XVI). Clarificación histórica de una problemática permanente. *Salmanticensis*, 133, 179-206.

- Borobio, D. (2007). El Bautismo y la Confirmación en Francisco de Vitoria. *Ciencia Tomista*, 433, t. CXXXIV, 229-278.
- Bullón y Fernández, E. (1972). *El problema jurídico de la dominación española en América antes de las Relecciones de Francisco de Vitoria*. Madrid: Academia de la Historia.
- Castilla Urbano, F. (1992). *El pensamiento de Francisco de Vitoria: Filosofía política e indio americano*. Barcelona: Antrophos.
- Ceccherelli, C. (1955). El bautismo y los franciscanos en México (1524-1539). *Misionalia Hispanica. Revista Cuatrimestral*, 35 (12), 209-289.
- Díaz Rementería, C. (1994). Leitlinien der spanischen Politik gegenüber den Indios im 16. Jahrhundert. En M. Reyes, y F. Niewöhner (eds.), M. Tietz (trad.), *Spaniens Beitrag zum politischen Denken in Europa um 1600* (pp. 61-68). Wiesbaden: Harrassowitz.
- Duve, T. (2005). La pragmatización de la memoria y el trans fondo consuetudinario del Derecho Indiano. En R. Folger, y W. Oesterreicher (eds.), *Talleres de la Memoria – Reivindicaciones y autoridad en la historiografía indiana de los siglos XVI y XVII* (pp. 77-97). Hamburg: LIT.
- Führer, W. (1994). Spätscholastik und Völkerrecht. Francisco de Vitorias Beitrag zum politischen Denken der Neuzeit. En M. Reyes, y F. Niewöhner (eds.), *Spaniens Beitrag zum politischen Denken in Europa um 1600* (pp. 181-196). Wiesbaden: Harrassowitz.
- Gómez Robledo, A. (1985). Introducción. En *Francisco de Vitoria. Relecciones del Estado, de los Indios y del Derecho de la guerra* (pp. VII-XC). México: Editorial Porrúa.
- Huamanchumo, O. (2010). Textos y ritos del Bautismo indiano en documentos notariales del siglo XVI. *Revista Andina*, 50, 175-197.
- Huamanchumo, O. (2011). Zum Einfluss der Relectio *De Indis* auf die kirchliche Gesetzgebung zur Taufe von Indios. En N. Brieskorn y G. Stiening (eds.), *Francisco de Vitorias ‚De Indis‘ in interdisziplinärer Perspektive* (pp. 39-57). Stuttgart: Frommann-holzboog.
- Kabatek, J. (2004). Tradiciones discursivas jurídicas y elaboración lingüística. *Cahiers de Linguistique et Civilisation Hispaniques Médiévales*, 27, 249-261.
- Koch, P. (1997). Diskurstraditionen: zu ihrem sprachtheoretischen Status und ihrer Dynamik. En B. Frank, T. Haye, y D. Tophinke (eds.), *Gattungen mittelalterlicher Schriftlichkeit* (pp. 43-79). Tübingen: Gunter Narr.
- Lisi, F. (ed.) (1990). *El Tercer Concilio Limense y la aculturación de los indígenas sudamericanos. Estudio crítico con edición, traducción y comentario de las actas del concilio provincial celebrado en Lima entre 1582 y 1583*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca.
- López Hernández, C. (1981). *Ley, Evangelio y Derecho Canónico en Francisco de Vitoria*. Salamanca: Universidad Pontificia.

- Mateos, F. (1968a). Primer Concilio de Quito, 1570. *Missionalia Hispanica. Revista Cuatrimestral*, 74, xxv, 193-244.
- Mateos, F. (1968b). Primer Concilio de Quito, 1570 (segunda parte). *Missionalia Hispanica. Revista Cuatrimestral*, 75, xxv, 319-368.
- Mateos, F. (1969). El Primer Concilio del Río Plata en Asunción, 1603. *Missionalia Hispanica. Revista Cuatrimestral*, 78, xxvi, 257-359.
- Mateos, F. (1974). Constituciones Sinodales de Santa Fé de Bogotá, 1576. *Missionalia Hispanica. Revista Cuatrimestral*, 93, xxxi, 289-368.
- Méndez Fernández, B. (1993). *El problema de la salvación de los infieles en Francisco de Vitoria. Desafíos humanos y respuestas teológicas en el contexto del descubrimiento de América*. Roma: Iglesia Nacional Española.
- Menegus, M. (1992). La costumbre indígena en el Derecho Indiano, 1529-1550. *Anuario Mexicano de Historia del Derecho*, 4, 151-159.
- Morales Padrón, F. (1979). *Teoría y Leyes de la conquista*. Madrid: Ediciones Cultura Hispánica del Centro Iberoamericano de Cooperación.
- Muro Orejón, A. (1945). 'Las Leyes Nuevas', 1542-1543. Reproducción de los ejemplares existentes en la sección Patronato del Archivo General de Indias. Transcripción y notas. *Anuario de Estudios Americanos*, 2, 812-835.
- Muro Orejón, A. (1956). Ordenanzas Reales sobre los Indios (Las Leyes de 1512-1513). Transcripción y notas. *Anuario de Estudios Americanos*, 23, 31-85.
- Oesterreicher, W. (2004). Zur Fundierung von Diskurstraditionen. En B. Frank, T. Haye, y D. Tophinke (eds.), *Gattungen mittelalterlicher Schriftlichkeit* (pp. 19-41). Tübingen: Gunter Narr.
- Pereña, L. (1994). Die spanische Eroberung Amerikas und das europäische Denken. Die Schule von Salamanca. En M. Reyes, y F. Niewöhner (eds.), *Spaniens Beitrag zum politischen Denken in Europa um 1600* (pp. 69-79). Wiesbaden: Harrassowitz.
- Rodríguez Molinero, M. (1993). *La doctrina colonial de Francisco de Vitoria o el Derecho de la paz y de la guerra. Un legado perenne de la Escuela de Salamanca*. Salamanca: Librería Cervantes.
- Santamaría, D. J. (2006). El rol de las alianzas entre misioneros e indígenas en la conquista de Apolobamba (siglos XVI-XVII). *Revista de Indias*, 237 (66), 329-346.
- Schmidt-Riese, R. (ed.). (2010). *Catequesis y Derecho en América Colonial. Fronteras borrosas*. Iberoamericana-Vervuert: Madrid, Frankfurt am Main.
- Tellkamp, J. A. (2007). Über den Zusammenhang von Freiheit und Sklaverei bei Vitoria und Soto. En M. Kauffmann, R. Schnepf (eds.), *Politische Metaphysik. Die Entstehung moderner Rechtskonzeptionen in der Spanischen Scholastik* (pp. 155-175). Frankfurt am Main: Peter Lang.

- Tineo, P. (1990). *Los Concilios Limenses en la evangelización latinoamericana. Labor organizativa y pastoral del Tercer Concilio Limense*. Pamplona: Universidad de Navarra.
- Titos Lomas, F. (1993) *La filosofía política y jurídica de Francisco de Vitoria*. Córdoba: Publicaciones Cajasur.
- Vitoria, F. de. (1985). *Relecciones del Estado, de los Indios y del Derecho de Guerra. Con Introducción de Gómez Robledo* [Reedición de la Colección *Sepan cuantos...*, 1974]. (pp. 1-101). México: Editorial Porrúa.

# Fanatismo destructor: Estudio de la crónica *Les Incas où la destruction de l'empire du Pérou* de Jean François Marmontel

**Marcelo Leonardo Luyo Navarro**

*Pontificia Universidad Católica del Perú*

## 1. Introito

En el año 1815 llegaba al Colegio de San Carlos, por mandato de la Corona española, don Manuel Pardo. Este recinto, que antes había sido un fructífero espacio de las letras y las ciencias, además del *alma mater* de poderosos e ilustres criollos, para inicios del siglo XIX se encontraba exhausto. Económicamente en la quiebra. Aunque, sobre todo, poblado por la heterodoxia. Repleto de herejías que una cansada inquisición ya no era capaz de controlar.

Su letárgico rector, Toribio Rodríguez de Mendoza, acaparado por la vejez, escribió apresurado a don Manuel para explicarle con profundidad los motivos de los cambios en los planes de estudio del alumnado. ¿Por qué se había introducido en aulas y bibliotecas nuevas jurisprudencia, filosofía y teología europeas que tanto escándalo causaba en el clero y la población educada de aquellos años?

El 20 de mayo de 1816, poco tiempo antes de la clausura del Convictorio, Rodríguez contestaba orgulloso y sugerente: «Es muy difícil, y tal vez toca en imposible que tengamos teólogos como los Canos, Petabios, Bosuetes, Arnaldos, y otros muchos... Pero podemos tener entre nosotros Newtones, Bufones, etc.» (en Porras, 1948, p. 184). Era signo de que los tiempos habían cambiado.

La situación de Lima a inicios del siglo XIX responde a los albores de las rebeliones y juntas gobierno comunes a la época. La corona borbónica se había debilitado e intentaba, sin éxito, revigorizar su poder en la capital, atrincherándose en contra de una fuerte presencia criolla, republiquetas y pasquines por doquier. Asimismo, el ambiente intelectual era convulso, ya que el Santo Oficio no era capaz de controlar más la heterodoxia e influjo de las ideas de un movimiento más radical, secularizado y adverso: la Ilustración (Basadre, 2010, p. 82).

En medio de esta campaña de censuras, muchas lecturas fueron prohibidas. Una de ellas nos llamó particular atención. El día 20 de diciembre de 1779 el consejo prohibía la circulación de cierta obra de un conocido *philosophe*, que ya había sido censurado anteriormente, Jean François Marmontel, puntualmente, su crónica *Les Incas où la destruction de l'empire du Pérou* (en Guibovich, 2013, p. 265).

Desde que el movimiento de las luces conquistó el corazón intelectual europeo, las obras de sus representantes, los *philosophes*, se convirtieron en libros de preferencia y reflexión para muchos pensadores y hombres educados. La prosa de Voltaire, la polémica de Rousseau, la epistemología kantiana, las propuestas económicas de Smith, el cosmopolitismo de Montesquieu han sido obras que impactan y cuyo legado sigue siendo reflejado en las instituciones vigentes aún en nuestros días. No obstante, el paso previo a su consagración supuso una lucha constante contra la esfera intelectual o paradigmas inmediatamente previos establecidos en el Viejo continente y el resto del mundo: el absolutismo, el mercantilismo, el cristianismo — con sus respectivos debates —, las ideas del Renacimiento — desde Bruni y Maquiavelo, hasta Bodin —, entre muchas cosas más.

En medio de esta encrucijada de los «espíritus fuertes», se encuentra la obra de Marmontel, cuya importancia radica en que constituyó un recurso importante para la construcción de la Leyenda Negra. Junto con las producciones de Raynal o la revisión de las obras de Bartolomé de las Casas, su crónica generó escándalo por la propuesta histórica que planteaba al interpretar los hechos de la conquista del Perú. Esta narración no solo dejaba a la Corona española en una posición desventajosa, negativa y digna de animadversión, sino que podía servir como germen de patriotismo en las colonias.

El fin primordial de la presente investigación es evidenciar cómo *Les Incas où la destruction de l'empire du Pérou* es una fuente valiosa que expresa las ideas circundantes en la academia francesa del siglo XVIII. La hipótesis que se plantea es que Marmontel es un insipiente discípulo intelectual de Voltaire, aunque influenciado en sus últimos años por paradigmas de corte prerromántico como el del Buen Salvaje, que hacen su crónica una bisagra entre la Ilustración y las «formas» venideras.

Para lograr demostrar la hipótesis planteada, se va a recurrir al estudio textual comparativo de fuentes de primera mano con el fin de encontrar similitudes que permitan generar convicción en el parentesco de paradigmas o propuestas de nuestro autor — Marmontel — con *philosophes* de la época, o que le fueran familiares. Asimismo, para no dejar pasar algún dato de relevancia, recurriremos a la verificación y contraste de la información con la historiografía contemporánea, para tener un sostén más seguro al momento de determinar lo que podría ser interpretación o invención del autor, de lo que no lo es. Resulta evidente que Marmontel no estaba familiarizado

con disciplinas que hoy son imprescindibles para estudiar el incario como la etnohistoria. De modo que, a partir de esta última, resultará más sencillo encontrar el «pincel» del autor.

## 2. Idealismo renacentista

Existen pocas dudas sobre ciertas fuentes de las que se sirvió Marmontel para elaborar su crónica, toda vez que las cita textual y bibliográficamente en diferentes momentos de la obra. En concreto, hablamos de producciones que habían adquirido una gran popularidad en la Europa del siglo XVIII por la manera como abordaban la Conquista del Perú y la historia de los lejanos pueblos de América: los *Comentarios Reales* del Inca Garcilaso y las obras de fray Bartolomé de las Casas.

Como buen *philosophe*, Marmontel recurre a fuentes que, a su juicio, no ocultan la verdad detrás de los acontecimientos acaecidos en el Nuevo Mundo durante el siglo XVI. En efecto, contra la versión «oficial» recopilada por los cronistas de la época toledana, el ilustrado prefiere confiar en Garcilaso, cuya visión utópica del incario le es contagiada.

En palabras del prominente historiador Franklin Pease:

Entre las afirmaciones Garcilaso de la Vega y las de Sarmiento de Gamboa es ostensible ya una encubierta polémica que ha durado siglos. El primero sostenía la existencia de un estado paternal y benévolo que se había creado y extendido con el beneplácito activo de la población a él sometida, hipótesis que solo una utopía renacentista podía tolerar... El segundo, ..., proponía una conquista violenta y rápida del territorio andino. El corto lapso que la arqueología confiere hoy al Tahuantinsuyo obliga a desestimar sin mayor esfuerzo la tendencia garcilista... (2014, pp. 19-20).

Resulta evidente que la imagen del incario que presenta Marmontel es altamente garcilista, puesto que, como apunta el maestro Cerrón-Palomino, «[I]a visión utópica del imperio incaico y los horrores de su destrucción circulaban por igual en las páginas del Inca historiador y en la obra dramática *Les incas del académico francés Marmontel*» (Cerrón Palomino, 2011, pp. 75-76).

Lo anterior queda confirmado al momento de apreciar la manera como el cronista presenta a los *Inkas*. Ya que toma de referencia los mitos recopilados por Garcilaso y describe a la civilización cusqueña como una clase de guerreros civilizadores, como se aprecia en el capítulo XXVI, conforme al siguiente detalle:

Apprends donc quel fut le génie de cet Empire dès sa naissance... Autrefois ce pays immense étoit habité par des Peuples sans loix, sans discipline & sans mœurs ... Ils s'étoient fait des Dieux de tout ce qu'il y avoit... Ils adoroient le tigre, le lion, le vautour, les grandes couleuvres... [Donc] Celui dont les rayons animent la nature... [a]u lieu de les punir... envoyons-leur la vérité...

& il envoie dans ces climats sauvages deux de ses enfans bien aimés, le sage & vertueux Manco & la belle Oello, sa sœur & son épouse (Marmontel, 1777, pp. 105-106).

Ahora bien, mientras que el arquetipo de los *Inkas* es tomado del humanista mestizo, la imagen que ofrece Marmontel de los peruleros castellanos es eminentemente lascasiana. En palabras de la profesora María Escalante: «[l]a visión negativa que tenía De las Casas de los conquistadores se convierte, por intermedio de la leyenda negra, en una condena completa del Imperio español» (2023, p. 51).

Para evidenciar la influencia de la obra del padre Las Casas sobre la de Marmontel, se realizará una comparación entre determinados fragmentos de la crónica del *philosophe* con pasajes de la *Brevísima Narración de la Destrucción de las Indias*, escrita por el fraile dominico. En primer lugar, fray Bartolomé describe la actividad castellana de una forma dramática y exagerada, motivo por el cual, recurre constantemente al uso del símil, conforme se aprecia a continuación: «En estas ovejas mansas y de las calidades susodichas por su Hacedor y Criador así dotadas [los indios], entraron los españoles desde luego que las conocieron [,] como lobos y tigres y leones crudelísimos de muchos días hambrientos» (2005 [1556], p. 73).

Varias páginas después, específicamente sobre la conquista del Perú, comenta lo siguiente:

En el año mil quinientos y treinta y uno fue otro tirano [Pizarro] grande con cierta gente a los reinos del Perú, donde... creció en crueldades y matanzas y robos, sin fe ni verdad, destruyendo pueblos, apocando, matando las gentes dellos, y siendo causa de tan grandes males que han sucedido en aquellas tierras, que bien somos ciertos que bastará a referillos y encarecerlos, hasta que los veamos y cognoscamos claros el día del Juicio (2005 [1556], p. 152).

Nótese que Las Casas recurre a las palabras «lobos» y «tigres» al referirse a los conquistadores, mientras que, cuando menciona a líderes específicos, como Pizarro, los describe como «tiranos». Este estilo de redacción es reproducido por Marmontel, quien recurre a los mismos términos utilizados por el consagrado. A modo de ejemplo, obsérvese cómo describe a lujuria de los peruleros:

A l'approche des Castellans, à leurs regards avides, à leurs frémissemens, aux mouvemens de rage qu'ils retenoient à peine, Télasco qui croyoit les voir, comme des tigres affamés, prêts à déchirer son amante, se tenoit près d'elle avec l'inquiétude de la lionne qui garde ses lionceaux (Marmontel, 1777, p. 87).

En este pasaje, Marmontel presenta a los españoles como depredadores del mundo animal y se vale de la palabra «tigres» para describir su lujuria

hacia la mujer de un indio capturado (Télasco). Asimismo, utiliza la palabra «tirano» para referirse a líderes o personajes conocidos como el encomendero Francisco de Bobadilla, sucesor de Colón en las Antillas: «De la corvée à la servitude le passage est facile: ce tyran [Bobadilla] le franchit... Les malheureux Insulaires... [r]éduits au plus dur esclavage, ils y succomboient tous, & l'île alloit être déserte» (Marmontel, 1777, p. 9).

En este orden de ideas, resulta lógico concluir que Marmontel no solo siguió fielmente la versión de la historia interpretada desde la óptica de Garcilaso y Las Casas, sino que adoptó en gran medida el mismo estilo y vocabulario empleado por estos al momento de construir su imagen de los «sabios» *Inkas* y sus «tiránicos» conquistadores.

### 3. A la luz de la razón

Para realizar un análisis completo de la obra de Marmontel, es importante situar en su debido contexto tanto al autor como a la producción. Ninguno podrá ser comprendido sin previamente realizar la tarea de sumergirse en el mundo y mentalidades imperantes de la época. En las inquietudes y factores que influyen, condicionan y otorgan a la crónica su colorido literario.

Para entender a Jean François Marmontel, tenemos que apreciarlo como «hijo intelectual» de grandes pensadores del movimiento más importante que se desarrolló en Europa desde fines del siglo xvii: la Ilustración. Siguiendo a Pagden, el mundo de hoy es, en gran medida, fruto de lo que esta corriente de pensamiento trajo consigo: la idea de humanidad universal o cosmopolitismo, la tolerancia, el progreso, la eficiencia, el libre pensamiento, la lucha contra el fundamentalismo, etc. (2015, pp. 21-51).

No es tarea fácil para el historiador estudiar y brindar una definición clara del movimiento de las luces. Ello a causa de que los ilustrados nunca se organizaron en algún tipo de ortodoxia uniforme o instituciones rígidas. A pesar de que es evidente que trabajos como la *Encyclopédie* o las pioneras adaptaciones de los *Principia* de Newton por Voltaire tenían carácter divulgativo, distingue a la Ilustración la pluralidad de formas y matices expresados en las obras de los *philosophes*.

Por todo ello, desarrollaremos solo los aspectos que resulten relevantes para efectos de nuestro estudio. De modo que le brindaremos al lector una noción básica pero concisa del movimiento al cual se adhiere el cronista, con el fin de que, a la postre, se pueda apreciar más claramente cómo la obra es expresión de las ideas y paradigmas comunes al iluminismo francés.

Los primeros pasos hacia este movimiento se encuentran en Inglaterra. Específicamente, en el contexto de la revolución inglesa de fines del siglo xvii. Durante y después de esta, una corriente de ideas más radicales, liberales y heterodoxas se detecta con progresividad en las producciones de nuevos

pensadores. Eran intelectuales que en sus textos proponían algo distante, exageradamente diferente, separado de las instituciones y discusiones de la época.

En medio de una gloriosa revolución, ciertos hombres rechazaron firmemente la escolástica y la tradición en miras hacia una nueva forma. En ella se buscaba plasmar las ansias de libertad, igualdad, espíritu de reforma, anticlericalismo y la apoteosis de la razón. Así, para finales de siglo, se detecta una tendencia hacia la duda, crítica, revisión y puesta en discusión de las instituciones e ideas provenientes de toda la antigua tradición intelectual europea. «El sistema», lo llamaron después.

Como consecuencia de una «crisis de conciencia» que acompañó los últimos años el seiscientos, comienza la «descristianización» europea. «[E]l sensualismo materialista de Hobbes (†1679), y el panteísmo y el racionalismo positivista de Spinoza (†1677). En la época de las «luces» ... los intelectuales ingleses difundieron una concepción ... adogmática de la religión...» (Delumeau, 1973, pp. 251-252).

Locke, Tolland, Collins, Tindal, sus compañeros y discípulos, fueron quienes dieron impulso al nacimiento del *deísmo*. Esta propuesta sugiere una religión sin misterios, natural y sin dogmas. No obstante, y lo más característico, es su fuerte elevación de «lo racional». Si todo lo que era mistagógico resultaba conflictivo, objeto de duda y oscuridad, entonces, era imperativo iluminar las viejas formas, y si no fuera posible, rechazarlas. Eran mejores, más amenas y valiosas la tolerancia, la libertad, la paz y el pensamiento crítico (Venturi, 1973 pp. 6-10).

Junto a esta revolución en las ideas, los orígenes de la Ilustración yacen en el contexto de una Europa «exhausta». Desgastada por las guerras de religión, la revuelta protestante y el surgimiento de las coronas modernas; para finales de siglo abundaba el descontento, el pesimismo y la frustración en algunos jóvenes educados. Este factor fomentó la búsqueda de nuevos horizontes y experiencias, lo que desembocó en logias masónicas o grupos alternativos a la esfera pública, dominada por las iglesias o universidades. En consecuencia, el ulterior iluminismo adquirió también un corte utópico y progresista. La felicidad humana *ad saeculum* se ha vuelto una inquietud (Venturi, 1980). A la vez, la religión dominante de Europa, el cristianismo, se había tornado cada vez más susceptible a ser puesto en duda. La desconfianza hacia la hermenéutica y los métodos aparentemente «estancados» de los escolásticos, inquietaban a los jóvenes estudiantes sobre la utilidad de estos conocimientos. ¿Hacia dónde apuntan la *lex aeterna*, *lex divina* y *lex naturalis*? Para algunos, había llegado el momento de rechazar al barroco, para revitalizar la imagen del hombre y su papel en el mundo.

Como alternativa a los interminables debates entre jansenistas, calvinistas, pelagianos, molinistas, luteranos y demás denominaciones que se de-

cían «cristianas», el nuevo «espíritu» de renovación radical y secularización, le dio vida a la Ilustración. Una «nueva conciencia» que terminará apoderándose de los ambientes intelectuales europeos surge para luego conquistar a todo el orbe.

Bien hace en señalar Delumeau que la historiografía está revelando matices y peculiaridades que no permiten generalizar la historia de la «descristianización», y se encuentran, por el contrario, aspectos sociológicos de relevancia que no tienen que ver necesariamente con un «despertar de la razón». Se revelan motivos adicionales hacia el cambio de mentalidad producido en el siglo XVIII. Asimismo, cierta actividad del clero de la época — tanto secular como regular —, no permite generalizar un retroceso de la Iglesia de Roma, así como tampoco la inmoralidad de las instituciones. De otro lado, sobre la francmasonería, se debe rechazar la exagerada idea de que todas las logias «profesaban» el ateísmo (1973, pp. 258 y ss.). Sin embargo, lo que sí debemos aceptar es que esta «versión» de la narración histórica ha calado en la concepción común que se tiene sobre el proyecto ilustrado y sus consecuencias. Junto a las caricaturizaciones que realizaron los románticos radicales sobre el espíritu racionalista, se ha formado toda una serie de concepciones sobre las implicancias de este movimiento que podría ser exagerada (Pagden, 2015, pp. 405 y ss.).

Continuando con la expansión de las ideas de los «espíritus fuertes», lo que empezó como un moderado deísmo inglés, llegó a sus máximas consecuencias en la Francia del Rey Sol. Liberada de las restricciones que limitaron a los republicanos ingleses, los franceses encontraron un espacio abierto para el desarrollo de propuestas, ideas y producciones mucho más provocadoras. Muchas de ellas resonaron como una escandalosa campana en el pensamiento europeo del común, y se llegó, con el avance de los años, al ateísmo de Holbach o el materialismo de La Mettrie o Hélietius. De este modo, los apóstoles de esta «nueva forma» serían los *philosophes*. Todos estos personajes no se acogían a ningún «bando» más que al de la razón.

Con un aire más radical, aunque progresivo, entablaron una crítica universal. Entablaron lucha contra el prejuicio, los obsoletos sistemas de la ciencia, el pensamiento político clásico, la intolerancia y los privilegios. En cambio, se fomentó el progreso, la libertad de pensar, el cosmopolitismo, la igualdad, la tolerancia y demás valores e ideales que solo podrían ser alcanzados por medio del buen uso de la razón. Y junto a esta última, también se encontraban las ansias por la felicidad humana, tan olvidada por el cristianismo desde antiguo (Hazard, 1958).

En líneas generales, el sostén de todo este plural movimiento es la valoración de «lo racional». La razón es esa capacidad humana que logrará poner al hombre en el centro del universo como medida de todas las cosas, lo que resultó en la revitalización de la comprensión y autopercepción del ser

humano, rompiendo definitivamente con las ideas e instituciones de antaño, arraigadas a la «oscuridad» (Valjavec, 1964).

Los horizontes de la sociedad pueden cambiar en el «ahora» por la mano del hombre, y no solo por la providencia. Esta fe en el progreso se dará, ahora, en la práctica operante y no solo en la contemplación (Dewey, 1955). La razón exime de la necesidad irremediable de aferrarse a la trascendencia y le hace al hombre percatarse de que puede lograr grandes proezas: es capaz de llegar a la plenitud de su vida, alcanzar su felicidad, descubrir verdades apodícticas que le aseguran un *imperium* sobre el mundo.

El filósofo Charles Taylor (2014) encuentra en la Ilustración un momento clave en el proceso de secularización, el cual es producto final de toda una tradición proveniente del renacimiento, cuyos fundamentos precedentes son tres: el deísmo providencial, el orden impersonal capaz de ser aprehendido y el redescubrimiento de una religión natural intrínseca a todos los hombres. Es la radical secularización de las ideas del humanismo. Para Richard Rorty, la idea de un tipo de «tribunal de la razón pura» será el fundamento último de la epistemología hasta épocas del neopositivismo del siglo xx (1980).

En síntesis y, como Isaiah Berlin sostuvo en cierta oportunidad, pareciera que el movimiento de las luces responde a tres premisas: «Los tres principios son, en líneas generales, los siguientes. Primero, que todas las preguntas genuinas pueden ser respondidas... La segunda proposición es que todas estas respuestas son cognoscibles... La tercera es que todas estas respuestas deben ser compatibles una con la otra, porque de no ser así, habrá caos [sic]» (1999, pp. 21-22). Agregamos: que nada de ello será posible, si no es por medio de la apoteosis de la razón.

#### 4. Christmoque

Dentro de la amplia cantidad de aportes y pensadores que surgieron en la Francia de comienzos del siglo xviii, pocos llegaron a tener una trascendencia tan grande entre los *philosophes*, como para la historia, al nivel de François-Marie Arouet, más conocido por su pseudónimo: Voltaire.

Su obra abarca producciones de diversa índole, desde tratados de filosofía natural – que son adaptaciones del sistema newtoniano –, hasta cuentos, obras teatrales y novelas con tono diverso y pedagógico. El fin divulgativo y exhortativo de sus obras es notorio. Voltaire es un militante de la razón. De modo que siempre buscará despertar en sus lectores el espíritu del iluminismo.

Apasionado defensor su pensamiento, Voltaire fue expresión viva de la cruzada contra el error, el prejuicio, el antiguo «sistema», la tradición y la intolerancia. De todos los temas contra los que infatigable ímpetu escribía, se encontraba la religión. No obstante, no se trata de un repudio general

en contra de esta. De hecho, él mismo decía que de no existir Dios, habría que inventarlo (Creeson, 1958, p. 59). Voltaire nunca fue un ateo, mas, sí un *deísta*. Un deísta radical que jamás fue «apóstata» de su credo. Como deísta, resulta claro que, aunque acepta la existencia de un ser Supremo, no acepta la legitimidad de la religión institucionalizada contraria al *derecho natural*. Explica en el capítulo VI de su *Traité sur la Tolérance*: «Le droit naturel est celui que la nature indique à tous les hommes...; et le grand principe, le principe universel... dans tout la terre est: «Ne fais pas ce que tu ne voudrais pas qu'on te fit». On ne voit pas comment, suivant ce principe, un homme pourrait dire à un autre : «Crois ce que je crois, ... ou tu périras»» (Voltaire, 1843b, p. 519).

En consecuencia, de existir algo adverso a estas reglas básicas e ínsitas que todos los hombres tienen dentro de sí, a estos principios que le informan de todo lo que naturalmente es justo y bueno, aquello deberá ser rechazado. Si, por un lado, el hombre tiene como primera regla el principio hobbesiano de la autoconservación, el fundamento de su sociabilidad recaerá en el reconocimiento de la humanidad del otro, en la *simpatía* (Pagden, 2015, pp. 53-125). Por lo tanto, concluye en el acápite VII de la introducción del *Essai sur les mœurs et l'esprit de Nations*, la naturaleza inspira en el hombre los sentimientos de la conmiseración y la justicia, que fundan toda sociedad (Voltaire, 1843a, p. 10).

Con estas premisas como base, se vuelve comprensible el rechazo de Voltaire hacia la religión institucionalizada. No solo a causa de sus propias pretensiones antidogmáticas y afanes de clarificación como deísta, sino porque, arguye, una revisión crítica al «estado actual» de la religión debería provocar un repudio *natural* de parte de todos los seres humanos hacia ella. La religión es buena y forma parte del desarrollo de la especie, sin embargo, esta ha llevado al establecimiento de la *superstición*, el *fanatismo* y la *intolerancia* en todas las naciones, lo cual sí es nocivo para la humanidad.

Contra estos últimos problemas dedicará páginas de páginas en toda su obra de vida, con tal de lograr convencer a su público de las consecuencias paupérrimas en las que siglos de oscuridad han hundido a Europa y al mundo. Si el hombre se guía por lo que le dictan la oscuridad, el error y el prejuicio, puede perder toda humanidad. Las guerras que se libren a causa de la *superstición* y del dogma, entonces, son guerras entre animales. Las guerras de religión fueron baños de sangre inútiles que se hubieran evitado si tan solo se hubiera preferido la *tolerancia*, antes que la brújula del *fanatismo*.

La más pérfida institución religiosa para Voltaire es el catolicismo. Por un lado, este es supersticioso, pues se deja guiar por una serie de preceptos y dogmas carentes de toda verdad, misteriosos y oscuros. En otras palabras, la *superstición* es religión degenerada, por eso declara en el *Traité sur la Tolérance*:

Quand les hommes n'ont pas des notions saines de la divinité, les idées fausses y suppléent, ... Partout, où il y a une Société établie, une Religion est nécessaire; les lois viennent sur les crimes connus, et la religion sur les crimes secrets... lorsqu'un fois les hommes sont parvenus à embrasser une religion pure et sainte, la superstition devient ... très- dangereux.

La superstition est à la religion ce que l'astrologie est à l'astronomie, la fille très folle d'une mère très sage. Ces deux filles ont long-temps subjugué toute la terre (Voltaire, 1843b, pp. 546-547).

Una religión verdadera no puede contravenir aquellos principios del *derecho natural*. No obstante, el cristianismo es todo menos natural: derrama sangre, hace al hombre mísero y lo hace matar a otros hombres. En otras palabras, vuelve al hombre un *fanático*. En su *Dictionnaire Philosophique* explica: «Le fanatisme est à la superstition, ce que le transport est à la fièvre, ce que la rage est à la colère. Celui qui a des extases, des visions, qui prend des songes pour des réalités, et ses imaginations pour des prophéties, est un fanatique ... il pourra bientôt tuer pour l'amour de Dieu» (Voltaire, 1843c, p. 563). Sin embargo, lo más gravoso es cuando este fanatismo llega a destruir y desconocer la naturaleza humana, cuando olvida la natural *simpatía* hacia el otro y la humanidad subyacente a todos los hombres, para convertir a uno en señor y a otro en esclavo. Es en ese momento en que se establece la *intolerancia*, donde toda vanguardia es atacada y no hay libertad de pensamiento.

De nuevo, en el *Traité* —aunque también en su obra de teatro *Mahomet*— explica Voltaire que el «derecho de la intolerancia» es el que se justifica en estos dogmas y creencias supersticiosas y antinaturales, para establecer esclavos y tiranos.

## 5. Insipiente volteriano

El motivo del breve estudio de las ideas de Voltaire tiene un fin: demostrar que el autor que es el centro de nuestra investigación —Marmontel— es un «hijo intelectual» del *philosophe* de la tolerancia, no solo porque fue un miembro de la academia francesa —como aquel— sino porque se hará notable que su crónica no es más que la expresión de pensamiento volteriano hermanado con otro paradigma de la Ilustración que estudiaremos *infra*.

La obra fue publicada por aprobación real en el año 1777, luego de la lectura realizada por el funcionario Coqueley de Chaussepierre, ordenada por Monseigneur le Garde des Sceaux. Cuenta con dos tomos y está dedicada al rey de Suecia, por lo que el autor redacta un halagador prólogo donde, a su vez, presenta de manera integral el proyecto.

La crónica es básicamente una historia de la conquista de las Indias. Sin embargo, con la peculiaridad que busca reparar en las «omisiones» o

«mentiras» que los cronistas favorables a la corona española han elaborado durante siglos. Señala que intentará exponer a todo color los horrores y la destrucción causados por los castellanos en las tierras del Mar del Sur. Rescata a su vez, obras de apóstoles de la «verdadera religión» como Bartolomé de las Casas (Marmontel, 1777, pp. 7-14).

Comencemos apreciando el frontispicio que sirve de preámbulo a la crónica (Figura 1).



*La Religion protégeant l'Humanité contre le Fanatisme.*

Figura 1

Fuente: Marmontel, Jean-François (1777/1991). *Les Incas où la destruction de l'empire du Pérou*.  
Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos y Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

La frase que acompaña esta imagen comienza a dar pistas de su filiación intelectual. Obsérvese que contrapone los conceptos de religión y *fanatismo*,

los cuales, según Voltaire, se encuentran relacionados. No obstante, como bien explicaba este último, el *fanatismo* es la degeneración concatenada de la religión. En esta misma línea, Marmontel propone una definición muy semejante a la Voltaire: «Par le fanatisme, j'entends l'esprit d'intolérance & de persécution, ... pour la cause d'un Dieu que l'on croit irrité...» (1777, p. 10). Como puede advertirse, la interrelación de los conceptos es igual de evidente, toda vez que el *fanatismo* proviene del espíritu de *intolerancia*.

El *fanatismo* es representado como un hombre vestido, aunque parezca avanzar hacia la desnudez. En su mano izquierda porta una antorcha que parece iluminar el panorama. No obstante, tiene los ojos vendados, por lo que la antorcha, entonces, no ilumina, sino que emula a la hoguera, el castigo o la destrucción. Aunque, quizás, lo más revelador es lo que porta en la mano derecha: las cadenas. Como veremos, estas posiblemente simbolizan las cadenas de la esclavitud. Por su parte, la *verdadera religión* está completamente vestida: civilizada. Sin embargo, cual madre, protege al desnudo: a la *humanidad*. No hace falta especular para determinar que la religión es la cristiana. Sin embargo, es llamativo que la humanidad se presente desnuda, inocente y como una mujer indefensa, como si el autor quisiera incentivar al lector a realizarse la preguntarse por qué un hombre atacaría con tal ferocidad a tan inocente criatura.

En esta crónica, Marmontel busca exponer a los «tiranos» peruleros en sus abusos contra las dulces y simples criaturas que habitaban las Indias, así como relatar la destrucción de un imperio virtuoso que regía aquella región: los *Inkas*. La causa de todos aquellos males la explica el propio autor:

Quelle fut la cause de tant d'horreurs dont la nature est épouvantée? Le fanatisme: il en est seul capable [...], l'esprit d'haine & de vengeance... combinée avec l'orgueil & l'avarice [...] ferma, pour ainsi dire, tout accès à l'humanité... [&] colonies hommes tigres passent les bornes de la nature [...] Le but de cette Ouvrage est donc...à faire détester de plus en plus ce fanatisme destructeur (1777, pp. 10-12).

Al respecto, resulta claro que Marmontel relaciona casi toda desgracia acaecida en el Nuevo Mundo con el *fanatismo*. Las muertes, la intolerancia, la avaricia, el orgullo y otros infortunios, a su juicio, son todos producto de la misma causa. Notemos que los vicios detectados por el autor coinciden en su totalidad con los males que Voltaire denuncia en sus producciones. A la par, si se presta detenida atención, casi al cerrar el párrafo Marmontel coincide en una idea eminentemente volteriana: el paso del *fanatismo* a la inhumanidad. Se presenta en la obra una constante apelación a la *tolerancia* y al *derecho natural*, en los que se evidencia un claro apego por los temas sobre los que Voltaire debatía constantemente.

Para hacer ostensible el parecido, vamos a comenzar realizando una comparación textual. En primer lugar, presentaremos un fragmento del *Traité sur la Tolérance* y, a la postre, ciertos pasajes de la obra de Marmontel, con el fin de poder analizar la semejanza de sus ideas:

[O]n ne voit pas comment... un homme pourrait dire à un autre:... «Crois, ou je t'abhorre; crois, ou je te ferai tout le mal que je pourrai; monstre, tu n'as pas ma religion, tu n'as donc point de religion; il faut que tu sois en horreur à tes voisins, à ta ville, à ta province»

[...]

Le droit de l'intolérance est donc absurde et barbare; c'est le droit des tigres; et il est bien plus horrible: car les tigres ne déchirent que pour manger, et nous nous sommes exterminés pour des paragraphes (Voltaire, 1843b, pp. 519-520).

Por otra parte, Marmontel expresa en cierto punto de la crónica:

De toutes les superstitions, ... la plus funeste au monde, est celle qui fait voir à l'homme, dans ceux qui n'ont pas sa croyance, autant d'ennemis de son Dieu: car elle étouffe dans les cœurs tout sentiment d'humanité... Cet avilissement honteux, où le plus fort tient le plus foible, est outrageant pour la nature, révoltant pour l'humanité, mais abominable sur-tout aux yeux de la religion. *Mon frere, tu es mon esclave*, est une absurdité... [L]e droit de conquête, tyrannique en lui-même, ne peut être légitimé que par le bonheur des vaincus (Marmontel, 1777, p. 52-53).

[...]

...le droit de la force est un droit odieux... (Marmontel, 1777, p. 58).

De la lectura de estos fragmentos, se verifica que ambos sostienen la premisa: es odioso forzar, esclavizar o matar a alguien por el mero hecho de creer o pensar cosas distintas. Es revelador que Marmontel plantee casi en los mismos términos que Voltaire el problema de la *superstición*. Asimismo, el diagnóstico que proponen es idéntico: no resulta lícito o conforme al *derecho natural* que se mate o esclavice a cause de que no se crea lo que quien domina cree. Enseguida, si se presta detenida atención, los dos realizan un ataque al «derecho de la esclavitud» o «derecho de la intolerancia», bajo la misma premisa: la humanidad: «Leur avarice [des castillans] a inventé des tortures inconcevables & des supplices inouis [...] La Nature est muette dans cœurs endurcis» (Marmontel, 1777, p. 44).

Si para Voltaire el «derecho de la intolerancia» hace al hombre una bestia, Marmontel ha interiorizado la doctrina para concluir lo mismo sobre el «derecho de la fuerza» o «de la esclavitud». Todos ellos no solo corrompen al autor, sino que terminan contraviniendo la naturaleza humana, al privar al otro de su libertad, no solo física, sino de pensamiento. Ya que lo ante-

rior es repudiable, no puede existir justificación que otorgue al vencedor el derecho a arrebatarle la vida o la libertad al vencido. Este es el punto clave que deslegitima desde un comienzo el derecho de los castellanos. Desde los comienzos de la obra, ellos no tienen derecho alguno sobre las Indias, por más que sea el Papa quien se los haya concedido. Por si ello fuera poco, Marmontel también parece dilucidar en su obra cierto deísmo. Lo que lo hace aún más cercano a Voltaire. En multitud de ocasiones se expresan pasajes de corte deísta como el siguiente: «... le mystere est enfant du vice...» (1777, p. 21).

No obstante, consideramos que el más significativo se encuentra en el capítulo I de la crónica. Allí, en medio del recuento de una ceremonia solar incásica, un sacerdote indio hace una proclama interesante: «[Ô] Soleil! es-tu seul l'auteur de tous les biens que tu nous fais? N'es-tu que le ministre d'une cause premiere, d'une intelligence au-dessus de toi? ... [S]i tu accomplis la loi d'un être invisible & suprême, fais passer nous vœux jusqu'à lui...» (Marmontel, 1777, pp. 16-17). La aclamación a un Ser Supremo distinguido de la Institución es justamente lo que un deísta sabe separar con claridad. Es por ello que no deberá sorprendernos que, en la obra, el propio *Inka* tenga ansias de ilustrarse y dejarse iluminar por las luces de la razón. Lo que lo hace, irónicamente, mucho más capaz que los peruleros, de despertar del prejuicio o la ceguera de la *superstición*.

Si se tuviera que enfatizar en un tema con el que Marmontel coincida por excelencia con Voltaire y que se exprese sin matices a lo largo de la crónica, es el del *derecho natural*. Para exponer las ideas del «droit naturel», el autor incluye en su crónica a un personaje que, para los *philosophes*, representaba de manera plena la reivindicación de la humanidad y la verdadera religión en el «oscuro» siglo XVI. El fraile que tuvo el coraje de exponer sin censura las desgracias acaecidas en el Nuevo Mundo y que, por ello, tuvo bien merecido el título de «Apóstol de los Indios»: Bartolomé de las Casas.

Desde los primeros capítulos de la obra hasta aproximada el capítulo XIII, Las Casas será portavoz del *derecho natural* y, por lo tanto, del autor.<sup>1</sup> Es un Las Casas volteriano, ilustrado y afrancesado; historiográficamente anacrónico, alrededor del cual, el autor construye historias idealizadas y ejemplares, las cuales tienen un tono pedagógico e ilustrativo.

El aspecto de mayor relevancia dentro de los temas volterianos tratados en la crónica corresponde a la discusión sobre la verdadera religión. Marmontel ha interiorizado plenamente la premisa de que esta última no puede contravenir el *derecho natural*. Y si este derecho no inspira más que la conmiseración y la justicia, entonces resulta lógico que lo que el cristianismo debie-

---

<sup>1</sup> Veremos más adelante que el personaje que continuará esta labor es Alonzo de Molina.

ra inspirar es la fraternidad y no la esclavitud. A continuación, observemos una breve pero concisa declaración que pone el autor en boca de fraile: «Le lien fraternel [avec les indiens] n'est donc jamais rompu: la charité, l'égalité, le droit naturel & sacré de la liberté, subsiste; & d'accord avec la nature, la Foi, d'un bout du monde à l'autre, ne présente aux yeux Chrétien que des freres & des amis» (1777, p. 52).

Se aprecia cómo en ella se destacan los caracteres que fundamentan la humanidad común y compartida entre castellanos e indios. En otros términos, la línea que marca los límites a la admisibilidad de la esclavitud indiana viene dada por el *derecho natural* común a todos los hombres. De modo que el propio Bartolomé trae a la luz los verdaderos preceptos cristianos que deben primar sobre la oscuridad de los dogmas, justamente aquellos permiten ver a otros seres humanos en los indios.

Por otro lado, presentamos una narración ficticia – aunque ilustrativa – que muestra con palmario contraste a un Las Casas que parece ser el único que se apiada por los naturales, en medio de una embarcación comandada por castellanos inmisericordes. En el capítulo XI, el Apóstol de los Indios se encuentra en una barca que se enfrenta una marea adversa:

...le fleuve leur oppose tant de rapidité, qu'ils ont peine à le vaincre, & ne vont contre le torrent qu'avec une extrême lenteur. Celui qui le commande, semble leur faire un crime de la violence des eaux. Leur corps, ruisselant de sueur, est meurtri des verges sanglantes. Hors d'haleine & presque aux abois, ils souffrent leurs maux sans se plaindre; seulement des larmes muettes tombent sur leur rame... & quelquefois ils levent sur celui qui les frappe un regard douloureux & tendre, qui semble implorer sa pitié.

Las Casas, témoin de tant barbarie, éprouve le tourment d'un pere, qui voit déchirer ses enfans: «Cessez, cruels, dit-il...Voulez-vous les voir expirer? Ils sont hommes; ils sont vos freres; ils sont enfans du même Dieu que vous» (Marmontel, 1777, p. 47).

En pasajes como estos, el autor busca generar contraste entre las actitudes de un cuasihombre incapaz de ver la humanidad ajena, y un religioso verdadero que utiliza la religión como un medio para reconocer al hermano que el *derecho natural* le inspira a conocer. Es por ello que en cierto momento declara el autor: «...Las Casas, ... héros de la Religion & de l'humanité...» (1777, p. 48). Sin perjuicio de ello, consideramos que el momento fundamental en el cual Marmontel pareciera dialogar y rebatir personalmente con el pensamiento de los fanáticos, es en el *ficto* concilio celebrado entre los peruleros antes de la expedición sobre el Mar del Sur, en el capítulo XII.

En dicho capítulo, Marmontel construye dos personajes que jugarán como oponentes de Las Casas, a la vez que representan todo lo que él, como el resto de *philosophes*, repudian: el *fanatismo*, la *intolerancia* y la esclavitud. Es un momento de la obra que es de obligada lectura, pues expone con claridad

las doctrinas que parten de la religión. No obstante, solo la de Las Casas conviene al *derecho natural*, mientras que la de sus oponentes es pleno *fanatismo*.

El primero de estos fanáticos es Hernando de Luque, presentado como un fraile perverso: es ambicioso, avaro, sacrílego y abogado del «derecho de esclavitud» junto al *ius gladii*. Extraemos un pasaje de su intervención que lo pone en evidencia:

Quoi, dit-il à Barthelemi, jurer à Dieu de ménager des barbares qui le blasphèment, qui brûlent devant les idoles un encens qui n'est dû qu'à lui ! Jurons plutôt de les exterminer, s'ils osent défendre leurs temples, & s'ils refusent d'adorer le Dieu que nous leur annonçons. L'Amérique nous appartient au même titre que Canaan appartenait aux Hébreux: le droit du glaive qu'ils avoient sur l'idolâtre... nous l'avons sur des Infideles... Ils se plaignent qu'on leur impose un trop rigoureux esclavage... (Marmontel, 1777, p. 50).

Por si ello fuera poco, el segundo personaje opuesto a Bartolomé es el que, para el autor, es su perfecta antítesis; un segundo dominico que a lo largo del texto es varias veces descrito como el «más execrable de todos». Estamos hablando de fray Vicente Valverde, quien no solo es importante en el debate de este concilio, sino que actuará en toda la obra cual Satanás del Evangelio Lucano, poseyendo con su perversidad a todo al que persuade; así, esto no solo se muestra en este episodio creado por la pluma del cronista, sino hasta el final de la obra, cuando narra episodios que sí tienen historicidad comprobada. Estos recuentos ponen en evidencia la interpretación que Marmontel les da a los hechos de la Conquista y traen a la luz su repudio volteriano hacia la religión institucional.

Durante la hecatombe de Cajamarca en 1532, el relato que presenta Marmontel hace gravitar la culpa de la captura del *Inka* y la masacre de los indios en el fraile. Prácticamente absuelve en gran medida a los peruleros. La historiografía contemporánea ha escrudinado los hechos para revelarnos que la realidad de las cosas fue muy distinta. Para el prestigioso José Antonio del Busto (2001), el principio que rigió aquella tarde fue «matarte he o matarme has». Unos españoles consumidos por el miedo a morir cargaron contra una comitiva incásica que pensaba prenderlos a mano, jugándoles en contra a estos últimos el factor sorpresa. El cura Valverde, finalmente, también fue presa de la emoción del miedo que merodeó en los españoles, no solo en aquella ocasión, sino incluso para el tiempo de la ejecución del *Inka*.

En contraste, Marmontel nos brinda una imagen de la ejecución muy distinta. Valverde es presentado como el arquetipo de fraile fanático e inquisitorial que busca la muerte del *Inka* por no más razones que su propia *intolerancia* y *fanatismo*: por no creer lo mismo que él. Valverde es la muestra perfecta y colorida de la corrupción humana. Todo lo que el autor combate como *philosophe*.

En el concilio del capítulo XII Valverde expone también el credo del *fanatismo*:

«Ces Peuples sont ses ennemis [de Dieu], & ses ennemis éternels, s'ils meurent dans l'idolâtrie: vous ne le désavouerez pas. Comment donc celui qui demain sera l'objet de sa colere, peut-il être aujourd'hui l'objet de mon amour?... C'est à ce titre, d'ennemis des Gentils & des Infideles, & de Conquérans pour la Foi que ce monde nous appartient. Le souverain Pontife en a fait le partage, & il l'a fait du plein pouvoir de celui de qui tout dépend» (Marmontel, 1777, p. 51).

No obstante, como se adelantó, el dominico tiene la peculiaridad de ser presentado como alguien más oscuro y maquiavélico; por lo que en el concilio adopta una postura mediadora y que aparenta ser el «justo medio». «L'assemblée étoit satisfaite du parti modéré que proposoit Valverde» (1777, p. 52).

La ilación de la narración sobre los hechos y personajes que encarnan la corrupción humana, los castellanos, se ve interrumpida por un número mucho mayor de capítulos que estudiaremos en la segunda parte de este artículo<sup>2</sup>. Se retoma la historia en el Tomo II, en el que los temas que preocupan a un volteriano como Marmontel, son también los que dan fin a la historia.

*Les Incas où la destruction de l'empire du Pérou* no solo es una crónica, sino una tragedia pedagógica cual la historia de Jean Calas en el *Traité sur la Tolérance* de Voltaire. El garrote de *Ataliba*<sup>3</sup> es la victoria del *fanatismo*. *Ataliba* es un monarca racional, con interés de ser ilustrado, pero que termina siendo eliminado por culpa de Valverde. Obsérvese cómo contrasta la actitud del fanático frente al racionalista en el relato del requerimiento en Cajamarca. Lo que, finalmente, condena al indio a su destino:

...[L]e fourbe & fougueux Valverde demande à parler à son tour: Oui, Prince, dit-il à l'Inca, ce tu viens d'entendre est vrai... Ils s'agit à présent d'oublier ta propre raison, ou de l'humilier sous le joug de la Foi [...]

Le monarque Péruvien, étonné d'un langage si étrange pour lui, demande avec douceur à celui qui vient de parler, où il a pris toutes ces choses. «Dans ce livre, répond Valverde [...]» ... [Ataliba lui dit] «Tut ce que Pizarre m'annonce, je le conçois, dit-il; je le croirai sans nulle peine. Mais ce que tu me dis, je ne saurois le concevoir; & ce livre, muet pour moi, ne m'en instruire pas davantage».

<sup>2</sup> La narración de los viajes de Pizarro tiene algunos elementos relevantes que también demuestran el pensamiento de Marmontel, no obstante, exceden estas páginas para ser tratados con detalle.

<sup>3</sup> Marmontel parece intentar serle fiel a las crónicas más antiguas de las que pudo tener conocimiento. Sospechamos que intenta conservar lo que, a su juicio, era la pronunciación original, motivo por el cual opta por no llamar al *Inka* como «Atahualpa». Otra razón podría ser que Voltaire utiliza un nombre muy semejante en obras como su *Histoire de l'établissement du Christianisme*.

[...]

... Le Prête fanatique, transporté de fureur se, tourne avec les Espagnols, & se met à crier vengeance pour la Religion, que ce barbare foule aux pieds.

A l'instant, par un feu rapide & meurtrier, l'arquebuse annonce la guerre, & donne le signal de plus noir des forfaits. (Marmontel, 1777, pp. 186 -187).

Habiendo atendido a estos detalles, podemos comenzar a verificar que los pilares de la crónica yacen en los mismos fundamentos y motivaciones que la obra volteriana, principalmente lo concerniente al *derecho natural* y la religión. Sobre esta última, el autor procura ser enfático y hasta redundante para demostrar las consecuencias de su degradación: el *fanatismo* y la *intolerancia*. En ese sentido, no solo se vale de largos diálogos o disertaciones a través de sus personajes, sino de historias coloridas y ejemplares que parecieran querer mostrar de manera más ostensible las consecuencias que trae la dormición de la razón y el abrazo al error.

Resulta interesante anotar que tanto los diálogos de sus personajes como las ficciones ideales que compone, parecieran ser herencia de la lectura o admiración de los teatros y cuentos volterianos, orientados siempre a la divulgación. En efecto, el propio Jean François acepta que su trabajo va dirigido a la multitud: «...je n'écris point pour le petit nombre; être utile à la multitude est le but que je me propose» (1777, p. 13). Sin embargo, si por un lado la influencia de Voltaire parece clara, no podemos afirmar tajantemente que la obra de Marmontel obedezca solamente a estas propuestas. Dentro de la gran cantidad de corrientes e ideas circundantes en la segunda mitad del siglo XVIII en la Francia ilustrada, existía otro paradigma que, pareciera ser, capturó su atención.

## 6. Salvaje bondad

De todos los problemas y debates en los que se inmiscuían los *philosophes*, pocos despertaron un particular interés como lo fue la idea de «policía» o «civilización». Estos conceptos, en el transcurso de la expansión del movimiento de las luces hacia resto del mundo, se volvieron un objeto de estudio muy rico y fructífero para aquellos pensadores que tenían como norte desarrollar una «ciencia del hombre» definitiva, libre de todos los prejuicios y errores en los que el «sistema» anterior había caído (Pagden, 2015).

Ideas como el *zōon politikon* aristotélico eran conceptos de los cuales los hombres de letras estaban cada vez menos convencidos. Con el advenimiento de la «nueva forma», las intenciones de los ilustrados por traer abajo las «mentiras» que habían sido los cimientos de una Europa sin igualdad, en estado de equivocación y, sobre todo, intolerante, no se hicieron esperar.

Uno de los argumentos más persuasivos, útiles y mortíferos de los que se valieron los *philosophes* para demostrar las desastrosas consecuencias que acarrearía seguir los anticuados conocimientos de la teología, la escolástica y el barroco fue volver hacia el pasado; a los acontecimientos como el descubrimiento del Nuevo Mundo, las conquistas, los genocidios y las colonizaciones que se habían dado por todo el orbe desde inicios del siglo xvi, con el fin de que, recurriendo a las nuevas ciencias como la historia o la filosofía, se pudieran encontrar en aquellos episodios, pruebas palmarias del nivel de barbarie y deshumanización en el que podían caer los hombres cuando eran guiados por la ceguera del error.

Si los conocimientos de la escolástica habían sido puestos en duda desde fines del siglo xvii, pronto las concepciones que este antiguo sistema sostuvo sobre el Nuevo Mundo, y la naturaleza en general, fueron sometidos a examen y a duras críticas, con la peculiaridad de que, ahora, al construir los nuevos conocimientos, todos estos estarían iluminados por la luz de la razón. En aquellos viajes y conquistas, se habían encontrado civilizaciones con una complejidad equiparable a la europea: eran sociedades que los colonizadores no habían sabido valorar. Los aztecas y los *Inkas* eran la prueba tangible de la falsedad de un sistema caracterizado por el prejuicio, el retraso y la minoría de edad. Los indios no eran ni animales ni esclavos, ¡eran hombres!

Los ilustrados, entonces, concluyeron que el mundo no estaba en la última edad de su existencia o desarrollándose dentro de un plan de salvación divino. Todo lo contrario, ambas cosas eran engaños, producto de siglos enteros de ausencia de todo tipo de conocimiento científico y racional. La expansión europea había traído como efecto tardío, que una masa de intelectuales descontentos y de vanguardia, llegaran a una drástica conclusión: al descubrirse la existencia de grupos humanos tan diferentes entre sí, parecía más claro que nunca que el mundo, tal y como lo concebían los escolásticos, era todo menos real.

A lo largo del orbe, se seguían encontrando —y estudiando— más civilizaciones con costumbres y actitudes totalmente extrañas para la refinada policía del europeo. Así, si en un primer momento los pioneros exploradores provenientes de Europa se habían escandalizado de los naturales que encontraron en el Nuevo Mundo; ahora, los *philosophes*, estaban fascinados por aquellos. Estas nuevas civilizaciones eran prueba de que la *lex naturalis* carecía de toda verificación. Había llegado la hora de desarrollar una nueva ciencia, un conocimiento alternativo e iluminado sobre lo que era el hombre y escrudiñar cuál era su naturaleza.

Para realizar tal empresa, a mediados del siglo xviii cobraría una vigencia impresionante el arquetipo del filósofo viajero, del científico itinerante. Surgieron una inmensa cantidad de obras que adquirieron rápida popularidad: todas fascinadas por los pueblos y hombres que habitaban en aquellas

lejanas tierras, y que aún se conservaban en estado de naturaleza. De esta manera, se leían cada vez más los viajes del señor barón de Lahontan o los informes de La Condamine. Muchos eran seducidos por la prosa con la que plasmaba sus experiencias un Bougainville o un sir Joseph Banks, de la mano con los relatos de los viajes del capitán Cook y otros *philosophes* (Pagden, 2015, pp. 233-274).

En la búsqueda por encontrar cuál era la verdadera naturaleza humana y, a la par, conocer el fundamento de su sociabilidad, la idea de «simpatía» o «conmiseración» cobró vigor como aquella pasión que fundamentaba la hermandad subyacente a todos los hombres. Idea que, a la vez, resultaba coherente con el principio básico de la existencia humana: la conservación del propio ser (Hazard, 1958, pp. 426-427). Es decir, la conmiseración y la solidaridad ante el sufrimiento del otro solo podían conmover profundamente a aquellos que eran verdaderamente humanos. Como vimos, la *simpatía* no es lejana a la crónica de Marmontel, y se encarnará vivamente en un personaje que estudiaremos *infra*: Alonzo de Molina.

Pero, si para algunos la *civilización* significaba el progreso y el medio oportuno para que el caníbal, el natural o el indio –sumergidos en barbarie y en una insuperable infancia–, dejaran de ser criaturas miserables; para otros, era en realidad un artificio arbitrario y deshumanizador que representaba la corrupción en la que caía el hombre al pasar, de su bondad inicial en la originaria soledad, hacia los trajes de gala, la etiqueta, los buenos modales y las instituciones. En palabras de Paul Hazard (1958), pronto surgió la frustración, desasosiego y cansancio del hombre civilizado, de sí mismo. Ergo, en lugar de buscar la felicidad en el progreso –común tendencia de la mayoría de los ilustrados–, algunos decidieron mirar, *contrario sensu*, hacia el pasado, hacia lo primitivo.<sup>4</sup> Anhelando que, en algún momento, se pudiera volver a una época inmemorial de inocencia y desnudez, de bondad y libertad, donde las cosas eran «menos complicadas», donde, sorprendentemente, los hombres –aunque menos refinados– no habían perdido virtud alguna.

Entonces [el civilizado] soñaba que remontaba el curso del tiempo. [...] Más lejos, en las edades pasadas, encontraba al Buen Salvaje, y le gustaba ... [Los salvajes] eran hermosos, flexibles, fuertes, sufridos; felices, porque habían permanecido fieles a las costumbres y a la religión naturales, sin conocer lo tuyo ni lo mío, ignorantes del dinero, fuente de todos los males, desdeñosos de las ciencias y las artes (Hazard, 1958, p. 458).

---

<sup>4</sup> No se confunda esto con la falacia de que «todos los *philosophes*» eran en estricto «primitivistas». Simplemente se busca una revisión del pasado o de etapas anteriores, como fuentes. No se implica *sensu stricto* que todos los pensadores del setecientos rechazaran tajantemente la idea de «civilización».

Impactados por estos novedosos descubrimientos, los *philosophes* parecieron encontrar en las Indias, utópicos paraísos terrenales donde habitaban hombres ajenos a toda preocupación por lo indecoroso, lo inapropiado, la vergüenza y los dogmas de la religión.

El Buen Salvaje era la antítesis de la idea del europeo superior y civilizado. Para cierto grupo de pensadores, la sociedad estaba putrefacta y degradada, por lo que no correspondía continuar buscando verdades en su estudio o en el desarrollo de las ciencias, sino, en lo más hondo de los corazones de hombres incorruptos, bondadosos e inocentes: en el buen salvaje, en esa naturaleza que se mantenía más cercana al origen, y que era la expresión primitiva de una deidad que, antes que geómetra, era un artista (Berlin, 1999).

Resuenan las palabras de quien, quizás, es el del pensador más significativo de esta corriente, el multifacético y polémico Jean Jacques Rousseau. En su obra *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, señala: «...plusieurs se sont hâtés de conclure que l'homme est naturellement cruel et qu'il a besoin de police pour l'adoucir, tandis que rien n'est si doux que lui dans son état primitif...placé par la nature a des distances égales de la stupidité des brutes et des lumières funestes de l'homme civil...» (Rousseau, 1964a, p. 170).

La idea del buen salvaje llegó a ser tan relevante, que sirvió como un contraargumento para las conclusiones que, tiempo atrás, habían sostenido el conde de Buffon y toda una serie de *philosophes* seguidores del determinismo climático y el escepticismo histórico, sobre América y otras partes del mundo. Para esta línea de pensamiento, los americanos fueron concebidos como una raza inferior, condicionada por los complicados ambientes de su continente, los climas tropicales o las elevadas serranías, los cuales les impedían desarrollarse a plenitud. Parecía que todo aquel que viviera en aquellas inhóspitas tierras –incluso si fuera europeo–, terminaba degenerándose al mismo nivel que los naturales (Brading, 1991, pp. 456-482).

En contraste, la naciente figura del Salvaje, a pesar de tener defectos –como un cuerpo de menos vigor–, resultaba, a fin de cuentas, ser más virtuoso que el mismo occidental. No era un simple bárbaro, como sugerían algunos. No estaba degenerado o en un estado de incapacidad insuperable –como sugirió Pauw–,<sup>5</sup> todo lo contrario, aquellos indios conservaban sin mancillar e inmaculada, plena bondad e inocencia (Brading, 1991).

Sería en medio de estos vaivenes intelectuales entre los que se situó nuestro autor, Jean-François Marmontel, colocando su obra junto a las contemporáneas producciones de Bougainville o Raynal. Con ellos compartía

---

<sup>5</sup> Vale mencionar que, tanto Raynal como Robertson, a pesar de verse influidos por Buffon y Pauw, tienen matices respecto a sus descripciones de los amerindios. Y no llegan ser tan radicales como el primero, tendencia que Marmontel sigue en su obra.

y debatía múltiples materias. No obstante, sería en su crónica enviada al Rey de Suecia donde trataría un tema especial, del cual no habíase pronunciado con anterioridad: los indios y la conquista de sus imperios en el Nuevo Mundo. Dentro de una amalgama de pensadores e ideas del iluminismo, Marmontel finalmente se dejó seducir por la del Buen Salvaje.

Esta clara toma de postura del *philosophe*, se evidencia de manera palmaria a lo largo de toda su crónica, en la cual sostiene que en los indios – a pesar de sus claras debilidades – existía gran virtud y bondad. Todo esto lo decía con una clara finalidad: conmover al lector y despertarle *simpatía* hacia los indios. Los exhorta a sufrir junto a ellos, a vivir el clavarío del inocente y bondadoso salvaje; a padecer el suplicio final de criaturas que solo andan guiadas «según su propio corazón».

Quien se involucra en esta narración, percibirá de inmediato la clásica vocación pedagógica del enciclopedista que busca mostrar a vivo color, lo que sucede cuando el *fanatismo* voraz y ambicioso, irrumpe en la primigenia bondad natural. Es el relato de la destrucción del inocente, de hermanos humanos, donde, tal y como decía Raynal, las lágrimas son incontenibles ante semejante espectáculo (Brading, 1991, p. 479).

## 7. Alonzo y Cora

Marmontel, con la fluidez del literato y escritor de novelas ilustrado, conoce perfectamente cómo expresar su pensamiento a través de personajes. Siendo quizás su portavoz, el joven Alonzo de Molina.<sup>6</sup> Se trata de un individuo con el que parece identificarse, y que representa todo lo contrario al codicioso conquistador que persigue la encomienda.

Este perulero encarna los ideales de la Ilustración. Junto a su insipiente racionalismo, yace la viva imagen de aquel hombre que es incapaz de contener la natural *simpatía* que lo hace sentirse hermano, incluso de aquellos que no son de su misma Patria. Molina es el reflejo del Apóstol de los indios interpretado desde la lente volteriana. Es el sucesor del fraile en todo lo que resta de la historia, motivo por el cual, llegará a exclamar en cierto momento: «Peuple innocent & malheureux! non, je ne puis t'abandonner; je me sens attaché à toi, comme par un charme invincible. Je ne trahis point ma patrie, en me déclarant l'ennemi des brigands qui la déshonorent, & en cherchant moi-même à lui gagner les cœurs» (1777, p. 75).

El mozo Alonzo de Molina funciona en el relato como prueba viva de que solo hace falta quitarse vendas del enceguecedor *fanatismo*, para percatarse que aquellos que sufren innumbrables tormentos, son tan humanos como nosotros: *simpatía* a plenitud. Esta pasión será, permanentemente, la

---

<sup>6</sup> Ello, a pesar de que la mayoría de la historia que relata sobre este perulero, es pura ficción.

brújula que guiará al personaje, motivo por el cual, este no repara en cambiar de bando rápidamente con el fin de luchar a favor de los indios. Cual profeta de la desgracia, el castellano advierte a los naturales de la inminencia del enemigo. Desafortunadamente, esto no detiene el comienzo de la guerra que, finalmente, dará ventaja a la hueste de Francisco Pizarro.

Desde el capítulo XIX, la historia de Molina es la Odisea del conquistador arrepentido que busca evitar desastres semejantes a los que se vivieron desde el «fatídico momento» en que Colón pisó las Antillas. Es un personaje que plasma lo que ilustrados como Marmontel, concebían, debería ser la natural reacción de todo varón que haya despertado del sueño de la razón.

Parte de este viaje hacia el sentimiento, las pasiones del corazón y el descubrimiento de la hermandad subyacente a toda la humanidad; se desarrolla en una historia más que ilustrativa del amor por la propia especie. La enseñanza del *philosophe* es que, la única verdad subyacente son las pasiones compartidas por todos los seres humanos. Las diferencias en conductas, costumbres, cultos y modales son, a final de cuentas, relativas y pasajeras al momento de despertar en el hombre ilustrado, el amor por el otro sexo. Es este trasfondo intelectual el que da origen a una trama secundaria, en la cual se verá envuelto el mozo Molina: el romance con una virgen del sol, de nombre Cora.

Esta tragedia, que parece la adaptación de una de las más conocidas obras de Shakespeare, se nutre de la apelación a los sentimientos más íntimos del ser humano. Todo comienza en el capítulo XXVII, donde antes de partir en embajada a Cusco —para negociar con el soberbio *Huascar*—, se celebra un sacrificio solar. Pareciera que, por obra del destino,<sup>7</sup> Alonzo y Cora, cruzan miradas por vez primera. Y en aquel instante, ambos quedan enamorados. El ilustrado no repara en tomar varias páginas para describir los sentimientos de ambos, entre los cuales se entreteje el discurso de la *simpatía* y el *amor por el otro*, más allá de las cadenas de la religión antinatural: «...tout en elle exprimoit l'émotion d'un cœur sensible... Ce sentiment, dont la nature avoit mis dans son sein le germe dangereux, se développa tout à coup. [...] Cette retraite, où Cora voyoit couler ses jours dans une paisible langueur, fut pour elle, dès ce moment, une prison triste & funeste» (1777, pp. 109-110). A partir de aquel momento, es cuando verdaderamente Cora se encuentra *encadenada* a su voto.<sup>8</sup>

El gran «enemigo» de este romance es justamente el *fanatismo*. Si antes se había dicho que este creaba cadenas y cultos totalmente antinaturales, la historia de Alonzo y Cora es la ilustración perfecta de las consecuencias de tales instituciones ajenas al amor humano y las pasiones del alma. Al ser una

<sup>7</sup> Marmontel utiliza textualmente una mención del hado en este capítulo.

<sup>8</sup> El encadenamiento es figura y palabra clave y recurrente en el vocabulario del ilustrado.

virgen del sol, establece Marmontel, que era regla imperativa su castidad y claustro perpetuo en el santuario solar; el mismo que, de ser violado, acarrearía como punición la muerte de la familia de la consagrada.

De nuevo se manifiesta en el texto el afán pedagógico y divulgativo de un ilustrado de corte volteriano «a carta cabal», como lo es Marmontel, quien ha esperado el momento propicio para permitirle al lector criticar y adentrarse en el debate fundamental de la obra: el *fanatismo* y la *superstición* contra la *simpatía*, la bondad salvaje y la razón. Los cabos sueltos y premisas que había establecido desde un comienzo se juntan en el que es uno de los momentos decisivos de esta historia: la disputa entre la «ley antinatural del hombre» y la naturaleza.

El mozo perulero, mucho antes de conocer a su amada, se había negado a compartir el lecho con otras mujeres; se mostraba sabio y compasivo. Era la vida ejemplar de un occidental viviendo en medio de los bondadosos salvajes. No obstante, desde aquel fatídico encuentro, ambos amantes se encuentran profundamente conmovidos y frustrados por el imposible que anhelan. Mas, el destino favorece a Alonzo para que, en cierto momento, pueda confesarle a la joven su pasión. Y qué mejor ocasión para aquello, que luego de una proeza: rescatarla de la explosión del volcán de Quito.

En aquel capítulo xxviii, Alonzo confiésale su amor a Cora. Ella se deja seducir y sucumbe a los encantos del perulero. A pesar de intentar ocultarlo, la naturaleza se abre camino en medio de leyes antinaturales. Y, fruto del amor sacrílego, Cora concibe. Con este hecho se condena a muerte a toda su familia.

Desde el capítulo xxxix se desarrollan las consecuencias de este fatídico amorío. Angustiada por el mal que ha de venir, Cora envía a su padre a pedirle a Alonzo que huya, pero antes mantiene una conversación llena de emoción con el anciano. Alonzo, finalmente, se entrega a su merced, y le solicita que pueda vengarse de él por la desgracia que ha acaecido sobre su familia. No obstante, el autor aprovecha esta ocasión para, de nuevo, exaltar la bondad del indio, que le responde: «Me venger! Hé ne sais-tu pas, dit le vieillard, que la vengeance est insensée; qu'au malheur elle joint le crime, & ne soulage que les méchants?» (1777, p. 149). Descorazonado, esperando el inminente final, el padre acepta su destino con virtud. Mas, será Alonzo quien tomará el siguiente paso, y opta por enfrentarse también en el juicio, no contra el *Inka*, sino contra la regla antinatural del voto, producto de una religión corrupta.

La conclusión de esta historia es la puesta en escena de lo que, un ilustrado como Marmontel, anhelaría que suceda cada vez que una ley sea fruto de instituciones y cultos totalmente antinaturales y ajenos a la pasión humana. Este episodio en particular pareciera ser más cercano a una puesta en escena teatral. Casi calcando a Voltaire —reconociendo los innatos sentimientos de

justicia y misericordia — el *philosophe* se enfrentará, a través de Alonzo, contra el *fanatismo* y la *superstición* encarnados en la ley que describió desde el capítulo III de su crónica: el voto de la virgen solar. Es el momento de hacerla materia de duda; y, junto al lector, ponerla en tela de juicio.

De esta manera, apelando a la *simpatía* y el *derecho natural*, se presenta el joven Alonzo de Molina realizando un discurso digno de todo un *philosophe*. Con una persuasión que conmueve al auditorio y busca hacer despertar en los indios el uso de la razón. Sus palabras emocionan a Cora y cae vencida en brazos de sus padres. Sin embargo, a quien persuaden con total profundidad, es al mismísimo *Inka*. Marmontel expresa cómo es que, en el fondo de su ser, «[I]e Monarque attendri lui-même, mais contrain par la lois à user de rigueur, porsuit...» (1777, p. 152).

La denuncia contra el culto supersticioso se hace explícita en este discurso. Es, tal vez, una de las partes más importantes de la obra, el momento en el que Marmontel consagra los ideales del pensamiento ilustrado y los hermana con la bondad natural de los incorruptos salvajes. Estos últimos, en contraste con los castellanos, despertarán del sueño del error, se iluminarán y dejarán atrás el *fanatismo*. Expresa el perulero:

Ah! C'est la superstition qui vous commande, au nom d'un Dieu d'être cruels. L'en croyez-vous? Oubliez-vous que le Dieu que vous adorez est à vos yeux la bonté même? [...] Roi Peuple, dit-il, apprenez à discerner, par d'infaillibles marques, la vérité qui vient du ciel, d'avec l'erreur qui vient des hommes. Jetez les yeux sur la nature: voyez son ordre & son dessein (Marmontel, 1777, pp. 152-153).

Estos son los únicos y suficientes motivos por los que, finalmente, la ley quedará abrogada. Vale más la pasión humana, que el rigor de las ataduras de la *superstición*. Es el espíritu de las luces el que ha penetrado en las almas de los indios. Exclama entonces el renacido e iluminado *Ataliba*: «Il a raison, ... & la raison est au-dessus de la loi» (1777, p. 153). De esta manera concluye el capítulo. Aquí triunfa la pasión humana, triunfa la razón y, finalmente, Cora y Alonzo terminan casados, pero no bajo el sacramento cristiano, sino bajo el amparo de la religión natural.

No obstante, el autor busca conmover la pasión del lector, por lo que construye un fatídico desenlace para la anterior historia. En concordancia con el tono novelístico de la obra, Marmontel busca culminar con un final que parece buscar en el lector un tipo catarsis, producto de la tragedia. En base a lo anterior, con el arribo definitivo de la hueste de Pizarro y luego de la captura del *Inka* en la plaza de *Cassamalca*<sup>9</sup>, Alonzo — que desde el capítulo XIX se convirtió en un «Las Casas armado» y militante por la defensa de los

---

<sup>9</sup> Cajamarca.

indios —, cae en combate junto con todos los indios inocentes que perecieron en la fatídica tarde del 16 de noviembre de 1532. ¿Es este el final de los hombres virtuosos?

Arriba Cora, aún encinta, al lugar donde yace aprisionado el *Inka* y donde yacen los caídos en batalla, pregunta a los vencedores dónde fueron a parar los vencidos, y un indio le señala el lugar donde su esposo ahora duerme. De este modo, y con un parecido a la Julieta shakesperiana, la conmovida india expira de un gran dolor en aquel mismo lugar, por la muerte de su amado. Mas, con la mayor crudeza y frialdad posibles, el final de esta historia debe ser algo estremecedor, de modo que Marmontel cierra el telón diciendo: «Enfin l'excès de douleur rompant les nœuds dont la nature retenoit encore dans ces flancs le fruit d'un malheureux amour, elle expire en devenant mere. Mais cet accès de désespoir n'a pas été mortel pour elle seul; & l'enfant qu'elle a mis au monde en est frappé. Il s'éteint sans ouvrir les yeux à la lumière sans avoir senti ses malheurs» (1777, p. 199).

## 8. Hermanos indios

Cierta vez afirmó Michelle de Montaigne que, los caníbales, pieles rojas y demás «clases» de naturales eran de lo más atractivos, puesto que «aún se encuentran muy cerca de su estado de naturaleza» (en Pagden, 2015, p.82). Insólito para muchos, como el señor Voltaire, puesto que esta admiración haría que pronto terminemos caminando en cuatro patas. Mas «[n]e tentez donc pas de retomber à quatre pattes [, monsieur]; personne au monde n'y reussiroit moins que vous» (Rousseau, 1964b, p. 227).

El polémico *philosophe* suizo, aunque bien hacía en no revivir disputas con Voltaire, sabía perfectamente que luego de la publicación de su «Segundo Discurso sobre la Desigualdad», había agitado mucho más el debate en la esfera intelectual ilustrada, en torno a la verosimilitud de la nueva ciencia e historia del hombre. A su juicio, era mejor descartar toda historia o dato provenientes de alguna fuente «civilizada». Puesto que estas estaban ya demasiado lejos del origen y de la verdadera esencia de la humanidad: ¿no era acaso el estado de naturaleza hobbesiano una hipótesis al mismo nivel que muchas otras? *Contrario sensu*, es necesario retornar mucho más atrás, hacia un pasado que sobrepase los límites de la historia, de las circunstancias y factores climáticos, y buscar verdaderamente al hombre, mas no guiados por los métodos más prolijos, sino dentro de nuestro propio corazón.

Esta sería, *grosso modo*, la postura más difundida de la segunda mitad del setecientos, que buscaba polemizar con los deterministas climáticos y los «mitos» creados por supersticiosos, con el fin de ocultar y salir impunes de los abusos cometidos en el Nuevo Mundo. ¡La Condamine y Pauw se habían equivocado! Detrás de esas caricaturas producto de la *superstición* y tiranía

de cronistas toledanos o de aquellos espíritus ilustrados de corte naturalista que hacían ecos a Sepúlveda y Buffon, se encontraba el «Noble Salvaje». Y serían los intelectuales de la segunda mitad de siglo, quienes que se encargarían de redescubrir el valor de aquellas criaturas y reivindicar el prestigio de Garcilaso, entre los *philosophes*.

A continuación, vamos a retornar capítulos atrás para estudiar otro tema que desarrolla Marmontel a lo largo de la crónica: siempre que se presenta la oportunidad, el autor no duda en traer a la luz las virtudes de los salvajes. Como se llegó a estudiar *supra*, nuestro autor no rechaza jamás las bondades de la policía y la instrucción, que son medios idóneos para que los americanos puedan iluminarse y empiecen a razonar con claridad. Partiendo del análisis de su prosa, parece de lo más verosímil que se haya dejado por aquella corriente intelectual que, observando aquellas tan disímiles civilizaciones, encontraba en estas, virtudes naturalmente intrínsecas: las virtudes del Buen Salvaje.

Este es el *leitmotiv* de la obra, que está plagada de multitud de actos por parte de los indios, en los que se demuestra su bondad y gentileza ínsitas. Ambos adjetivos acompañan casi permanentemente, cualquier aparición de personajes oriundos de los territorios del Mar del Sur o del golfo de México.<sup>10</sup>

El autor guarda sumo cuidado al momento de retratar a los americanos, que son, en realidad, gente virtuosa, inadvertida del lujo y envueltos en una inocente desnudez. Se mostrarán altamente solidarios, misericordiosos y llenos de pasión. Pero, tal vez, lo más importante y sorprendente que encuentra el autor en aquellos naturales, es que están dispuestos a ilustrarse y a aprender las verdades que les propone la razón.

Episodios en los que expresa Marmontel estas bondades podrían ser objeto de un recuento extenso; sin embargo, hemos escogido tres de los más significativos, con el fin de analizar cómo plasman al Buen Salvaje a lo largo de la narración de todas las desavenencias acaecidas durante la conquista del Imperio del Perú. La obra del autor interactúa constantemente con la historia y la novela, que la vuelve una fuente rica y arquetípica dentro de los trabajos que circularon a lo largo del setecientos por todas partes del mundo; y que fue motivo de admiración para muchos, como escándalo para otros.

En un primer episodio está el recibimiento de los salvajes al padre Las Casas. Como fue mencionado líneas arriba, la visión que Marmontel tenía del fraile es idealizada. Es la antítesis al *fanatismo* hecha personaje. Y, en

---

<sup>10</sup> En esta obra, la presencia de indios de tribus del norte, como los *mexicas*, acompaña toda la historia. Un personaje carismático es el cacique Orozimbo que tendrá un protagonismo importante hasta el final de la obra y será un defensor del Imperio del Perú ante la inminente llegada de los peruleros.

virtud de su convicción de que debe extenderse el evangelio de manera pacífica y amorosa, Marmontel ilustra esta metodología por medio de historias ejemplares y pictóricas, como la que se puede apreciar en el capítulo XIII y siguientes. En este relato, un fraile temeroso es dirigido por los mismos indios al interior de sus más remotas tierras, cruzando ríos y montañas. Todos tienen la intención de verlo y conocerlo. Su carisma es tal que los propios indios no dejan de llamarle «padre» y reconocer sin eufemismos el amor recíproco que se tienen. El objeto de esta narración parece que es crear un contraste directo entre la manera como los peruleros «tiranos» se encuentran con los indios, y la manera como lo hace el «virtuoso» Las Casas.

El amor de los salvajes es indisimulado, honesto y sale a relucir en infinidad de momentos. Aunque, el que parece más impactante, es aquel que se da cuando uno de los naturales se sacrifica con el fin de proteger al fraile del ataque de un tigre. Todos los salvajes están dispuestos a morir, rodeando al fraile con el fin de que no perezca: «Laisse-nous t'entourer, lui-disent-ils, ...; il [le tigre] n'en prenda qu'un, & ce ne seras pas toi» (1777, p. 55). Esta es una lección de amor a la propia especie que ilustrados como Marmontel no se ahorran de incluir en sus obras. Las Casas, al poner delante de sí el amor a la humanidad, comprenderá que esta es la brújula que le permite encontrar la virtud del Salvaje.

La inocencia de los indios también se hace ver en otros episodios. En uno de ellos, un cacique le muestra al dominico un ídolo que ha elaborado. Mas no es cualquier imagen, sino una que representa al fraile mismo. Las Casas, guardándose del escándalo y la masacre inquisitorial, prefiere actuar con paciencia, apreciando la humildad de estas gentes, por lo que «con aire dulce y severo», le ordena destruirla. La palmaria bondad del salvaje se plasma en esta historia con el finde impresionar al lector, y convencerlo de que, allá, en las Indias, yace una raza de hombres más puros que todos los europeos, por lo que su existencia no nos debería causar más que un sentimiento de admiración. Puede sintetizarse la visión de Marmontel en un dicho que pone en labios del apóstol de los indios: «O Dieu de la nature! s'écria Las-Casas, se pourroit-il que des cœurs si vrais, si doux, si simples, si sensibles, ne fussent pas innocens devant toi!» (1777, p. 56).<sup>11</sup>

Las Casas empieza a instruir a los indios para que dejen sus cultos idolátricos e inhumanos, pasa tiempo con ellos y conoce su religión. El cura, luego de conocer al señor étnico, le descubrirá, en una escena altamente volteriana, que adoran al mismo Dios, y que este no aprobaría jamás los abusos del *fanatismo* o la inhumanidad de las «religiones».

---

<sup>11</sup> Resulta relevante mencionar que el *philosophe* opta por conservar y mencionar en su obra el título de «Apóstol de los Indios», del que Las Casas fue objeto.

El autor inserta de nuevo el arquetipo del Salvaje en un breve y conciso episodio: cautivo en un templo yacía el hijo de Pedrarias Dávila —*Gonzalve*—, al cual, gracias a la persuasión del dominico, el cacique *Capana* decide liberar. Dentro de los discursos presentes en esta escena, podemos detectar la pluma de Marmontel, que adhiere frases de corte iluminista en los dichos del cacique, quien luego de perdonar la vida a *Gonzalve* y liberarle, le dice: «Ne sommes-nous pas freres? N'est-tu pas mon égal?» (Marmontel, 1777, p. 60). Pareciera que el salvaje actúa como prueba palmaria de lo que afirmaba Rousseau sobre la natural piedad de los salvajes.

Finalmente, una vez más el relato cierra con la admiración del civilizado: «Gonzalve fut, dès ce moment, parmi les Indiens, comme dans sa patrie, & comme au sein de sa famille...[Il aimoit] La seul liberté, ... la vie heureuse & simples de ce Peuple Sauvage...» (Marmontel, 1777, p. 60). En esta frase de cierre, es ostensible el énfasis que hace el autor sobre la felicidad y simpleza del salvaje. ¿Acaso haría falta que este último aprendiera —por ejemplo— la geometría y la mecánica corpuscular de los ilustrados para ser de verdad un hombre? ¿No era acaso ya perfecto como lo habían encontrado los peruleros? Son preguntas que esconde el autor detrás de su retrato de los naturales americanos. No obstante, como advertimos, aún habrá más oportunidades para apreciarlo.

Varias páginas después, Marmontel narra los sucesos acaecidos durante los viajes de Pizarro. El personaje de Alonzo de Molina cobrará un protagonismo esencial, como fue estudiado *supra*. Mas, vale mencionar el episodio que coincide con su ruptura con Pizarro en el capítulo XIX, porque describe detalladamente la acogida de los indios salvajes a un hombre que es totalmente extraño, no solo a sus tierras, sino a toda su religión y costumbres. A partir de aquí, las descripciones del autor son extensas, llenas de epítetos, símiles y metáforas; como si quiera exponer con lujo de detalle la vida de aquellas gentes.

A pesar de la evidente alteridad,<sup>12</sup> los indios se muestran como portadores de una bondad y humanidad puras e incorruptas. El autor aprovecha la narración —evidentemente imaginaria y utópica— del civilizado que se adentra en la vida de los salvajes, para mostrarnos indios con una *humanidad* ejemplar y *fraternidad* incondicional hacia la propia especie. Estas ideas forman parte de la denuncia que, *soto voce*, inserta este *philosophe* en su crónica: toda conquista que se logre por violencia, tortura, esclavitud y genocidio; jamás será verdaderamente legítima; por el contrario, es un acto totalmente antinatural.

---

<sup>12</sup> «Alteridad», con evidencia es un anacronismo, mas, usamos el término con fines de agilizar la lectura. Solicitamos la dispensa del lector.

Escribe el autor sobre el arribo de los castellanos a Tumbes: «Les Indiens, sans défiance comme sans artifice, sollicitoient les Castellans à descendre sur le rivage... [&] A peine sont-ils descendus, qu'un foule empressée & caressante les environne...» (1777, p. 74). Para, luego de narrar la partida de Pizarro, relatar en los capítulos XIX y XX, los tratos que el mozo perulero recibe por parte de los indios. De nuevo, describe la vida de los salvajes de la siguiente forma: «[Alonzo] n'avoit jamais été plus heureux...[A]u milieu d'un Peuple naturellement simple & doux, il jouissoit du calme...; il respiroit l'air pur de l'innocence [...] Molina se fut livré sans peine aux charmes de la beauté, de l'innocence & de l'amour» (1777, pp. 75-76).

Como se puede ver, el autor no desaprovecha ocasiones y capítulos para poder hacer el retrato más prolijo de la vida de los salvajes. Ellos son los protagonistas de la historia. La lectura integral de la obra pondrá al lector en un constante diálogo con los personajes, encarnando cada uno un discurso específico. Aunque, lo más envolvente de esta narración, parece ser que intenta llevar al lector a imaginar los paraísos y la vida en medio de los amerindios. Tal y como si estuviera conviviendo con ellos.

De este modo, la crónica de este *philosophe* parece tener un aire parecido a la obra de Bougainville: proyectando una visión utópica hacia el pasado salvaje, e invitando de manera seductora a imaginar la vida en medio de aquellas nobles criaturas, como será apreciado en este último episodio.

Unos cuantos capítulos después, se nos cuenta la iniciativa de Pedro de Alvarado por tomar el Perú antes que Pizarro.<sup>13</sup> En búsqueda por encontrar aliados, decide enviar en comitiva a parientes del cacique *mexica* Orozimbo junto a un grupo de castellanos. Aunque, lamentablemente, el viaje terminaría en fracaso y naufragio. En medio de esta jornada, la comitiva se encontrará a la merced de indios de la isla Christine. No obstante, en lugar de ser objeto de un recibimiento hostil o con una carnicería, como era —según Marmontel— la costumbre de los españoles; en contraste, estos quedan anonadados al apreciar la vida casi paradisíaca y los gestos de bondad y mansedumbre de los salvajes:

Le malheur avoit amolli le cœur des Castillas & brisé leur orgueil farouche. L'éloignement & l'abandon leur avoient appris à aimer les hommes... Attendris de l'accueil plein de bonté, que leur font les Sauvages, ils y répondent par les signes de la joie & de l'amitié... Les insulaires enchantés les conduisent dans leur village ... Les cabanes de ce hameau sont revêtues de feuillages ;

---

<sup>13</sup> Es probable que Marmontel haya inventado este relato partiendo de la empresa que el conquistador de la Nueva España organizó y que fue frenada por el adelantado De Almagro. Si el autor conocía esto, parece ser que adaptó la historia a sus fines narrativos, situándola mucho tiempo antes de la fecha en la que efectivamente sucedió. Por otro lado, este episodio está entrelazado con historias de su autoría. En este caso, la de los caciques mexicanos.

l'industrie, éclairée par le besoin, y a réuni tous les agréments de la simplicité... D'abord les Sauvages invitent leurs hôtes à se reposer; & à l'instant, des jeunes filles, ... apportent dans des corbeilles les fruits que leurs main sont cueillis... L'égalité, l'aisance, l'impossibilité d'être envieux, jaloux, avare, de concevoir rien au-delà de sa félicité présente, dévoient rendre ce peuple facile à gouverner... L'amour seul aurait pu troubler l'harmonie & l'intelligence d'une société si douce; mais passible lui-même, il y étoit soumis à l'empire de la beauté... [&] les Espagnols ne cessoient d'admirer des mœurs si nouvelles pour eux (1777, pp. 89-90).

Esta podría ser, fácilmente, la mejor síntesis del pensamiento de Marmontel al momento de concebir al «Noble Savage». En ella, no solo aparecen de nuevo la inocencia, desnudez y la fraternidad filantrópica, sino las *virtudes* a las que aludimos *supra*: la hospitalidad, simpleza, humildad y el amor a la propia especie, la ausencia de toda envidia o avaricia, la plenitud de la igualdad, la belleza y el amor. Aunque, tal vez, lo que es más importante para el ilustrado, sea la tan mentada «felicidad humana», una felicidad secular y pura, en medio de la naturaleza y sin necesidad de urbes. Es el ser humano sin corrupción.

Si alguien realiza un análisis de este tipo, no priorizando las tramas construidas por el *philosophe*, con un escudriño cuidadoso y acercamiento crítico podrá «desenterrar» y extraer de la crónica con total claridad, el paradigma ilustrado del *Bon Sauvage*, el cual, en palabras de Rousseau, sería la demostración clara de que:

[Les Sauvages] tenant un juste milieu entre l'indolence de l'état primitif et la pétulante activité de nôtre amour propre, dut être l'époque la plus heureuse et la plus durable... L'exemple des Sauvages qu'on a presque tout trouvés à ce point semble confirmer que le Genre-humain étoit fait pour y rester toujours... et que tous les progrès ultérieurs ont été en apparence autant de pas vers la perfection... [I]ls vécutent libres, sains, bons et heureux autant qu'ils pouvoient l'être par leur Nature (1964a, p. 171).

No sería inoportuno hacer, finalmente, una comparación textual entre el texto de Marmontel y de otro *philosophe* contemporáneo: Boungaiville, para poder hacer explícita la corriente de pensamiento en la que se insertó el autor. La famosa obra «Voyage autour du monde par la frégate du roi «la Boudeuse» et la flûte «l'Étoile»; en 1766, 1767, 1768 & 1769», publicada años antes que la crónica de Marmontel, tuvo junto los trabajos de Raynal, una influencia trascendental en la configuración del imaginario europeo sobre el Nuevo Mundo en el siglo XVIII, efecto que, consideramos, también irradió al alumno volteriano que estamos estudiando, y moldeó hasta cierto punto su concepción del Salvaje.

Aprécie-se la gran semejanza entre el reporte que brinda Marmontel sobre las mujeres del Nuevo Mundo, en diferentes ocasiones, con una página de la obra de Bougainville:

### Cuadro 1

Bougainville	Marmontel
<p>«Les pirogues étoient remplies de femmes qui ne le cedent pas pour l'agrément de la figure au plus grand nombre des Européennes, &amp; qui, pour la beauté du corps, pourroient le disputer à toutes avec avantage. La plûpart de ces nymphes étoient nues, car les hommes &amp; les vieilles, qui les accompagnoient, leur avoient ôté la pagne dont ordinairement elles s'enveloppent... on découvroit quelque embarras; foit que la nature ait partout embelli le sexe d'une timidité ingénue, foit que, même dans les pays où regne encore la franchise de l'âge d'or, les femmes paroissent ne pas vouloir ce qu'elles desirent le plus...» (Bougainville, 1771, p. 190).</p>	<p>«[D]es jeunes filles, belles comme des nymphes, &amp; comme elles à demi nues, apportent dans des corbeilles les fruits que leurs mains ont cueillis... La laideur, parmi eux, étoit un prodige; &amp; la beauté, ce don partout si rare, l'étoit si peu dans ce climat...» (Marmontel, 1777, p. 89-90).</p>
<p>«[L]a finesse de tous leurs sens &amp; la-beauté singuliere de leurs dents qu'ils conservent dans le plus grand âge...Je n'ai jamais rencontré d'hommes mieux faits ni mieux proportionnés; pour peindre Hercule &amp; Mars, on ne trouveroit nulle part d'aussi beaux modeles» (Bougainville, 1771, pp. 213-214).</p>	<p>«[F]illes &amp; de garçons, tous d'une beauté singuliere... [Ils] laissent à la beauté toute la gloire de ses charmes; mais la pudeur, dans ces heureux climats, tient lieu de voile à la nature... &amp; [elle] n'avoit jamais rien formé de si beau» (Marmontel, 1777, p. 21).</p>
<p>«Les hommes, plus simples ou plus libres, ... nous perssoient de choisir une femme ... Malgré toutes les précautions que nous pûmes prendre, il entra à bord une jeune fille ... [Elle] laissa tomber négligement une pagne qui la couvroit &amp; parut aux yeux de tous, telle que Vénus se fit voir au berger Phrygien...Nos soins réussirent cependant à contenir ces hommes enforcelés, le moins difficile n'avoit pas été de parvenir à se contenir soi-même» (Bougainville, 1771, pp. 190-191)</p>	<p>«Bientôt après, il vit venir les plus heu-reuses meres, celles qui pouvoient s'applaudir d'avoir les filles les plus belles, ... les menant par la main, lui présentoient à l'envi. «Daigne agréer, lui disoient-elles, cette jeune &amp; douce compagne. Elle excelle à filer la laine; elle en fait les plus beaux tissus. Elle est sensible; elle t'aimera... [D]u moment qu'elle t'a vu, tu es l'épouse que son cœur desire [»] ... Molina se fut livré sans peine aux charmes de la beauté, de l'innocence &amp; de l'amour» (Marmontel, 1777, p 76).</p>

## 9. Atahualpa

Ahora bien, trasladando el análisis hacia otra expresión del paradigma del Salvaje, haríamos mal en ignorar la caracterización que hace Marmontel del personaje más importante de la segunda parte de su obra: el *Inka*.

El conflicto «político» —que en realidad era ritual— producido entre la élite incaica como consecuencia de la muerte de Huayna Cápac y la necesidad del restablecimiento del orden cosmológico, fue desde los primeros cronistas un motivo de análisis y, a la vez, flor de discursos legitimadores concernientes a la conquista de las Indias. Partiendo de argumentos eurocéntricos e incapaces de salir del esquema jurídico de la época, los primeros cronistas se encargaron de retratar una imagen negativa del *Inka* que encontraron. Utilizando conceptos como legitimidad y sucesión que, en la cultura andina, eran desconocidos (Pease, 2004).

En palabras de un prestigioso historiador, «la imagen que las crónicas presentan de un Huáscar legítimo, y un Atahualpa prepotente y bastardo, permitió a los españoles desde Cajamarca justificar su propia empresa de conquista, pues, ...explicaba su condición de restauradores de la «vieja monarquía» cuzqueña...» (Pease, 2004, p. 161).

Los dudosos *philosophes* franceses, desconfiados de los «tiránicos conquistadores» y sus historias, prefirieron los relatos de Las Casas, los cuales aparentaban relatar una historia sin matices y, por ello, más cercana a la verdad. Sin embargo, queda claro que ni siquiera estos pensadores, pudieron escapar de las «ataduras» del derecho y paradigmas europeos al momento de redescubrir y reescribir la historia índica.

En tono de respuesta, la historia que narra Marmontel guarda coherencia con el subyacente paradigma del «buen salvaje», presentando una versión peculiar de la historia del Cusco y el conflicto ulterior: un difunto rey divide su reino entre sus dos hijos, los cuales son indios de bien. Sin embargo, uno de ellos, consumido por la ambición, será el arquetipo perfecto de la corrupción humana —incluso en el salvaje— que desatará una guerra que terminará sin vencedores, pues los fanáticos castellanos aprovecharán el momento crítico del imperio para darle el golpe final. Es la tragedia misma de la humanidad.

La versión de Marmontel resulta interesante, pues el que cae en corrupción, prepotencia y soberbia es Huáscar y no Atahualpa —*Ataliba*, en su obra—. Esta versión alternativa guarda coherencia con la interpretación del cronista, pues la caída del imperio, y la victoria del *fanatismo* es producto de la dormición de la sensibilidad, la bondad y la ecuanimidad inicialmente establecidas.

*Ataliba* es presentado, desde los primeros capítulos, como un personaje que encarna la *simpatía*, sabiduría y la bondad natural a plenitud. La imagen

que transmite Marmontel del *Inka* no es inocente ni «objetiva». Todo lo contrario, esta visión idealizada del incario y la caracterización de *Ataliba* como un modelo de soberano racional y perfecto, revela al lector la considerable cantidad de consultas que ha realizado este *philosophe* a los *Comentarios Reales* de Garcilaso. Como sabemos, esta obra fue una fuente imprescindible para que los enemigos de España pudieran refutar la versión oficial de la conquista castellana.

No obstante, si bien la conquista era algo ilegítimo, Marmontel aún tenía que demostrar que los imperios conquistados no eran nada parecido a tiranías. Sino algo más semejante a paraísos o utopías, donde se vivía aún sin demasiada distancia de la intrínseca naturaleza humana y sus virtudes primitivas.

En otras palabras, la «monarquía» incaica era todo menos un gobierno usurpador o ilegítimo. *Ataliba* era en realidad, un rey con pleno derecho, apreciado por su gente, en extremo justo y ecuaníme. Había recibido por herencia de su padre un fragmento del imperio —el reino de Quito— y debía gobernarlo de manera independiente al territorio perteneciente a su hermano *Huascar*, el Cusco. La verdad que había sido ocultada por los partidarios del absolutismo, el privilegio y la desigualdad era que, en realidad, el hermano del Cusco había intentado usurpar la parte que le correspondía a *Ataliba*. La avaricia de *Huascar* y su familia generó finalmente una cruenta guerra civil que *Ataliba* siempre buscó evitar. Lamentablemente, no bastaron la mediación de Alonzo de Molina ni las advertencias de los curacas *mexicas* para conmovir el espíritu de *Huascar*. Él encarna el destino que le espera a todos los avaros, injustos y malintencionados: la derrota y, posteriormente, la muerte. Mas esta última será la que, de manera trágica, también llevará a la condena de su hermano.

Marmontel se adhiere al reconocimiento de la bondad del salvaje. Mas, como si no bastaran todas las muestras de amor y cariño de las tribus y caciques a lo largo de la obra para con los extranjeros, el culmen de la perfección y bondad subyace en *Ataliba*. Desde las primeras páginas, el *Inka* demuestra una profunda *simpatía* hacia todo ser humano. Un momento memorable es durante el relato del cacique Orozimbo sobre las desgracias que sus «hermanos mexicanos» han sufrido a causa de los europeos, ante lo cual *Ataliba* se muestra profundamente conmovido y responde al noble mexicano de la siguiente manera: «Je sens vos maux, je les partage. Si je ne puis les réparer, j'espere au moins les adoucir... que ma Cour soit votre asyle...» (1777, p. 44).

Por otro lado, *Ataliba* es un personaje prudente en extremo, humilde y que busca siempre actuar de manera sabia y pacífica. Así, desde el presagio de su final por parte de un sacerdote a inicios de la historia, hasta en los albores de la guerra contra *Huascar*, pareciera ser que las palabras que expresó desde su primera aparición son el resumen de su propia vida: «jamais les

malheureux ne trouveront mon cœur inaccessible, ni mon palais fermé pour eux» (Marmontel, 1777, p. 27). El momento más ostensible en el que esta piedad y amor filantrópico se manifiestan es cuando termina acogiendo a un mozo español (Molina). Acoge al presagiado enemigo sin encono ni desconfianza, perdona su vida y le hace sentir — como a todo necesitado —, cual si estuviera en su propia patria (Marmontel, 1777, p. 98). A contracorriente, el indio acoge al adversario sin encono o desconfianza, le perdona la vida, lo hace amigo, consejero y noble. La virtud del indio yace en reconocer a un *ser humano* detrás de la imagen del invasor que forma parte de una hueste que en su contra marcha. *Ataliba* encarna las premisas sostenidas por muchos de los *philosophes* militantes de la tolerancia y la reivindicación del salvaje, demostrando que porta aquella bondad originaria que todo hombre puede encontrar dentro de sí, que se expresa en la máxima del amor a la humanidad.

En efecto, este amor desinteresado por el otro se manifiesta constantemente en la conducta del *Inka*:

Ataliba lui tendit la main. Viens, lui dit-il; le guerrier & l'ami, le courage de l'un, les conseils de l'autre, tout sera bien reçu de moi [...] & Molina & le Cacique, reçus, logés dans le palais des enfans du Soleil, partagerent la confiance & la faveur du Monarque... (Marmontel, 1777, p. 84)

Como podrá observarse, la construcción de un personaje de manera tan idealizada permite ilustrar lo expresado en cierto momento por Las Casas: «[L]’homme est fait pour aimer» (Marmontel, 1777, p. 59). En este orden de ideas, la importancia de *Ataliba* reside en que su gobierno perfecto, racional y justo, deslegitima el *imperium* de España, toda vez que los conquistadores no restauraron ninguna monarquía o vencieron un estado altamente despótico, sino que terminaron con un orden natural perfecto, a causa de su codicia y *fanatismo* destructor.

## 10. Edén

Por otro lado, la obra de Marmontel es una denuncia directa en contra el absolutismo. A su juicio, la concentración del poder, en cualquier bando de esta historia — sean indios o ibéricos —, concluye en iguales perjuicios para todos: la corrupción. La crónica constituye un llamado al despotismo ilustrado y al reconocimiento del «contrato social» como fuente de legitimidad.<sup>14</sup> Estas propuestas, lo hacen acercarse de manera tenue al pensamiento de Rousseau, quien, curiosamente, falleció unos meses antes de la publicación de esta obra.

---

<sup>14</sup> Huelga decir que Marmontel no emplea el término «contrato social» o desarrolla una teoría política compleja al respecto. Rescatamos solamente la existencia de un parentesco y semejanza entre ideas circundantes de la época. Las tesis contractualistas existieron mucho antes que la obra de Rousseau.

Una evidencia algo opaca de la primera exhortación se puede rastrear en el discurso del capítulo xxvi. Es el momento en el que *Ataliba* termina, finalmente, abriendo su corazón al castellano Molina, con el fin de pedirle consejo. Esto último es un gesto de humildad admirable, ya que, por más que a lo largo de toda la obra, *Ataliba* es el hermano prudente, sabio, bondadoso, y que no desea más que la paz, reconoce aún necesitar del auxilio de un «...Ministre éclarié, & d'un médiateur habile...» (Marmontel, 1777, p. 105). No obstante, lo que sí es evidentemente claro es la denuncia contra los privilegios y el poder absoluto, génesis de desigualdad.

Marmontel está convencido de que la fuente de legitimidad del poder político no procede de la dinastía o de una religión que consagre hombres como dioses, sino del pueblo mismo. Descubrir la hermandad subyacente a toda la especie humana hace que los modelos políticos deban fundamentarse en aquella igualdad primitiva de la que los salvajes se muestran portadores. Esto lo expresa Marmontel a través de Alonzo en el capítulo xxxii, en el que reprende a *Huascar* por creer que el fundamento último del poder de su padre — a quien quería deshonorar para apoderarse de la herencia de su hermano — provenía de ser considerado como el «Hijo amado del Sol». En contraste, proclama «*Son enfant chéri! N'est-ce pas la complaisance & le mensonge qui l'ont décoré de ce titre? - Tout son Peuple le lui a donné, & tout un Peuple n'est point flatteur*» (Marmontel, 1777, p. 126).

Con ello, a la vez que reprende la creencia supersticiosa de Huáscar — por exaltar divinizar a un simple hombre con creencias irrisorias —, también reivindica disimuladamente la legitimidad del incario, pues, si un pueblo tan virtuoso no puede ser pura adulación, entonces el gobierno que les rige no es más que la expresión de su propia voluntad. Y es por ello que, desde un comienzo, el *Inka*, aunque monarca, no es servido, sino que ruega a sus ciudadanos coadyuvarle para que pueda procurarles todo bien: «*Enfans, dit-ilvotre pere commun, le fils du Soleil, vous salue... Croissez pour m'aider à vous faire tout le bien qui dépend de moi; & à vous épargner ou adoucir les maux qui dépendent de la nature*» (Marmontel, 1777, p. 17). La figura filantrópica y paternal del *Inka* no es en vano, sino que expresa claramente la bondad que encarna el monarca, que reconoce a la humanidad en todos sus súbditos y, por ello, los tiene cual «hijos».

A lo largo de toda la obra, el autor realiza críticas en este tono a la legitimidad de la conquista, la guerra y la política. Parece que intentara siempre poner en duda, aunque de manera muy sutil, el sentido que hay detrás de los cultos y formas de gobierno de la época en Europa. Llama particular atención el «giro copernicano» del que intenta concientizar al lector en cada espacio donde tiene oportunidad de discutir de dónde emana la fuente de legitimidad del poder, y no duda en contestar siguiendo la línea del modelo contractualista secularizado del iluminismo.

Por otro lado, la insistencia de Marmontel sobre la importancia de la igualdad, no solo le parece un signo de civilización, sino que es la característica de un Estado pleno en virtud. Esta última idea lo hace acercarse a pensadores como el mencionado Jean Jacques.<sup>15</sup> Nos aventuramos a decir que, con probabilidad, nuestro autor bordea los pasos pioneros e iniciales hacia lo que sería la nueva forma de pensamiento: el romanticismo. Usando terminología acuñada por Isaiah Berlin, Marmontel quizás podría ser un *restrained romantic*.

Finalmente, se evidencia en el autor la típica tendencia de los *philosophes* de fines del siglo XVIII por describir de manera utópica a los pueblos de continente americano, con fines de hacer palmario contraste con la civilización europea. Entre líneas, encontramos constantemente la antítesis entre los indios, carentes de soberbia y avaricia, y los peruleros, idólatras del lujo. Es por ello que el autor afirma sobre los naturales: «Ils possédoit en abondance les plus précieux des métaux...[Mais] ils avoient mis leur dignité dans l'innocence & la vertu» (Marmontel, 1771, p. 18).<sup>16</sup> En otro momento explica el motivo de tan inmaculadas y refinadas costumbres políticas de aquellas gentes: su génesis yace en la «révolution des mœurs» producto de la llegada de los *Inkas* civilizadores, quienes «par la raison, plus que par la force des armes, ... avoient obligé de suivre leur culte & leurs loix» (Marmontel, 1777, p. 75).

Este último pasaje guarda coherencia con lo que sostuvimos líneas arriba, Marmontel no rechaza jamás el paradigma ilustrado, motivo por el cual, aunque es un apóstol de la religión y del *derecho natural*, no es un primitivista que niegue las bondades de la razón. Por el contrario, si los indios son un estado tan perfecto, es por la manera como se han educado en su uso. Y el papel de «misioneros» de la *simpatía* y el cosmopolitismo como Alonzo de Molina, llevó a la etapa final, madura y plena a estos indios amigos de la verdad. De esta manera, Marmontel consagra la tan anhelada igualdad de los ilustrados en su proyección imaginaria del Imperio del Sol.

## 11. Conclusión

A fin de cuentas, es evidente que el avance de la historiografía permite comprender y escudriñar de mejor manera cómo el pensamiento de la Ilus-

---

<sup>15</sup> Llama la atención el gran parentesco que existe entre algunas expresiones que utiliza el ilustrado suizo y que Marmontel. El autor alude más de una vez a «las cadenas» que atan al hombre.

<sup>16</sup> Marmontel opta en ocasiones por utilizar la palabra «ciudadanos» al momento de referirse a los amerindios que viven bajo el imperio de los *Inkas*, dando a entender la importancia de la virtud cívica de todos y cada uno de ellos. Sus leyes, expresadas en los capítulos I y II, son muestra de la idealización del Nuevo Mundo como lugar de sociedades perfectas.

tración francesa influyó en la obra de este *philosophe*. En medio de las figuras emblemáticas de la Academia, la que más impactó en él fue el famoso Voltaire. Discípulo personal e intelectual de este último, adoptó su cruzada contra el error e intentó convertirse en uno de los «espíritus fuertes» de la época.

En una etapa donde ya era un conocido escritor, tuvo la oportunidad de relatar al monarca suizo una versión inédita de la historia de las Indias en la etapa de la conquista, con fines de demostrar la gravedad de la situación humana en caso se dejase guiar por la *superstición* y el *fanatismo*. Todos estos factores fungen como vendas en los ojos que impiden ver la humanidad intrínseca a de los seres humanos.

La gran influencia volteriana se muestra con claridad desde que declara los objetivos de su producción en el prefacio, hasta el desastre final de Pizarro cuando abre los ojos para descubrir las barbaridades de los que son, en realidad, los verdaderos «salvajes» de la obra: los conquistadores codiciosos y brutales, que han perdido toda *simpatía* y se comportan como tigres para con los indios. Posteriormente, Marmontel toma gran cantidad de capítulos para expresar en su obra el paradigma relevante de la época: el buen salvaje, arquetipo que se va demostrado poco a poco hasta que llega la presentación de Atahualpa, que muere fruto de la desgracia de la corrupción humana, tanto de su hermano como de sus verdugos (principalmente, Valverde).

Llama la atención la versión alternativa de la historia que plantea el autor, pues la lucha de los últimos *Inkas* del Cusco no comienza a causa de una legitimidad o una bastardía inicial para uno de los dos hermanos, sino que la guerra es fruto del espíritu egoísta y ambicioso que también se expresa en los peruleros. Contra todo pronóstico inserta un romance trágico, que no sirve más que para ilustrar con claridad la primacía del sentimiento humano por el otro, antes que las ataduras de los dogmas. La caracterización de los sacerdotes como los más pérfidos de la historia es clara influencia volteriana, así como la reflexión final de Francisco Pizarro, un Pizarro que, a contracorriente, no se presenta como el «rey» de los tiranos, sino como un «buen capitán» en medio de hombres pérfidos.

Finalmente, la crítica indirecta al poder absoluto que se legitima en cimientos oscuros y misteriosos, junto a la reivindicación de los nativos, probablemente resultaron ser los factores determinantes que incentivaron a la inquisición a indexar el libro. Una crítica de este tipo era motivo de alarma, entendiendo la crítica situación política que se vivía en las Indias. Desde tiempos del rey don Carlos III, el intento de la corona por «reconquistar» las colonias de América enfrentó obstáculos de todo tipo a lo largo del siglo XVIII. Entre otros, estos consistían en el acorazamiento del poder criollo, las revueltas indígenas y la crisis fiscal (O'Phelan, 2012). En ese sentido, desde la época en que los ministros iluminados de una afrancesada corona española buscaron consagrar el despotismo ilustrado, se vivió un intento forzoso

por recuperar colonias que se habían «alejado» de la metrópoli. Es a partir de este período que España vuelca nuevamente su mirada hacia América, buscando mayor presencia militar, política, comercial y administrativa (Ricketts, 2017, p. 19).

En este contexto, obras como la de Marmontel que deslegitiman el origen del poder hispánico sobre las Indias y reivindican el *derecho natural*, fueron interpretadas como producciones que incitaban la agitación y cuestionaban el regreso de una monarquía que intentaba retomar su vigor desde el siglo de oro. La imagen idealizada del estado *Inka* y los exagerados abusos españoles eran hechos que reforzaban más el rechazo hacia la corona.

El intento de la monarquía por aplicar una lógica maquiavélica matizada, aunque sin *fortuna* de por medio, encontró en las producciones de ciertos *philosophes*, el material heterodoxo idóneo para mermar las bases sobre las que se había asentado desde un inicio. De modo que era cuestión de tiempo para que *Les Incas où la destruction de l'empire du Pérou* pusiera en alerta al Santo Oficio, ya que su contenido significaba un lastre adicional al intento Borbón por reconquistar las Indias; un intento que, como es bien sabido, terminaría en fracaso.

## Referencias bibliográficas

- Basadre, Jorge (2021 [1991]). *El azar en la historia y sus límites*. Lima: Taurus.
- Berlin, Isaiah (1999). *The roots of romanticism*. Princeton: Princeton University Press.
- Bougainville, Louis-Antoine (1771). *Voyage autour du monde, par la frégate du roi La Boudeuse, et la flûte L'Étoile; en 1766, 1767, 1768 & 1769*. Paris: Sayllant & Nyon.
- Brading, David (1991). *Orbe Indiano*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica.
- Cerrón-Palomino, Rodolfo (2011). «Sobre el carácter espurio de la trilogía moral inca». En Regalado, Liliana y Hernández, Francisco (eds.), *Sobre los Incas*. Lima: Fondo Editorial Pucp, pp. 67-88.
- Creesson, André (1958). *Voltaire: sa vie, son œuvre avec un exposé de sa philosophie*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Del Busto, José Antonio (2001). *Pizarro*. Dos volúmenes. Lima: PetroPerú.
- Delumeau, Jean (1973). *El catolicismo de Lutero a Voltaire*. Barcelona: Editorial Labor S. A.
- Dewey, John (1955). *La reconstrucción de la filosofía*. Madrid: Aguilar.
- Escalante, María (2023). «La historia americana en la «Carta a los españoles americanos» (1792) de Juan Pablo Viscardo y Guzmán: la leyenda negra y el discurso ilustrado». *Mercurio Peruano. Revista De Humanidades*, 534, 46-54. Recuperado a partir de <https://revistas.udel.edu.pe/mercurioperuano/article/view/3343>

- Guibovich, Pedro (2013). *Lecturas Prohibidas: la censura inquisitorial en el Perú tardío colonial*. Lima: Fondo Editorial Pucp.
- Hazard, Paul (1958). *El pensamiento europeo del siglo XVIII*. Madrid: Guadarrama.
- Las Casas, Bartolomé de (2005 [1556]). *Brevísima Relación de la Destrucción de las Indias*. Madrid: Alianza Editorial.
- Marmontel, Jean-François (1777/1991). *Les Incas où la destruction de l'empire du Pérou*. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos y Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- O'Phelan Godoy, Scarlett (2012). *Un siglo de rebeliones anticoloniales Perú y Bolivia 1700-1783*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Pagden, Anthony (2013/2015). *La Ilustración: y por qué sigue siendo importante para nosotros*. Madrid: Alianza Editorial.
- Pease, Franklin (2004). *Los últimos incas del Cusco*. Lima: Instituto Nacional de Cultura.
- Pease, Franklin (2014). *Del Tahuantinsuyo a la historia del Perú*. Lima: Fondo Editorial PUCP.
- Porras, Raúl (1948). La visita del colegio de San Carlos por Don Manuel Pardo (1815-1817) y su clausura por orden del Virrey Pezuela (1817) [Incluye apéndice documental]. *Revista Histórica*, (xvii), pp. 180-308. Recuperado a partir de <https://revistahistorica.academiahistoria.org.pe/index.php/revista-historica/article/view/4992>
- Ricketts, Mónica (2017). *Who Should Rule?: Men of Arms, the Republic of Letters, and the Fall of the Spanish Empire*. New York: Oxford University.
- Rorty, Richard (1980). *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Rousseau, Jean-Jacques (1964a). Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes. En *Œuvres Complètes*. Tercer Volumen. Paris: Gallimard.
- Rousseau, Jean-Jacques (1964b). Réponse [à Voltaire]. En *Œuvres Complètes*. Tercer Volumen. Paris: Gallimard.
- Sánchez-Concha, Rafael (2002). «Las ideologías del Perú Republicano». En Margarita Guerra, Oswaldo Holguín y César Gutiérrez (eds.). *Sobre el Perú: homenaje a José Agustín de la Puente Candamo* (pp. 1203-1222). Lima: Fondo Editorial PUCP.
- Taylor, Charles (2014). *La era secular*. Primer Volumen. Barcelona: Gedisa.
- Valjavec, Fritz (1964). *Historia de la ilustración en occidente*. Madrid: Rialp.
- Venturi, Franco (1973). *Europe des lumières: Recherches sur le 18e siècle*. Paris: Mouton & Co/ École Pratique des Hautes Études.
- Venturi, Franco (1980). *Los orígenes de la Enciclopedia*. Barcelona: Crítica.

- Voltaire (1843a). *Essai sur les mœurs et l'esprit de Nations*. En *Œuvres Complètes de Voltaire: avec des notes et une notice sur la vie de Voltaire* (pp. 1-610). Troisième Volume. Paris: Chez Firmin-Didot Frères.
- Voltaire (1843b). *Traité sur la Tolérance*. En *Œuvres Complètes de Voltaire: avec des notes et une notice sur la vie de Voltaire* (pp. 507-553). Cinquième Volume. Paris: Chez Firmin-Didot Frères.
- Voltaire (1843c). *Dictionnaire Philosophique*. En *Œuvres Complètes de Voltaire: avec des notes et une notice sur la vie de Voltaire* (pp. 1-773). Septième Volume. Paris: Chez Firmin-Didot Frères.

# Discursos newmanianos sobre la educación universitaria: Saber y cultura intelectual

Zhenia Djanira Aparicio Aldana  
*Universidad de Piura*

## 1. Planteamiento

La vida de John Henry Newman constituye un camino de muchas travesías. Fue uno de los más estimados predicadores de la Iglesia en Inglaterra, profesor de Oxford, escritor cristiano de su tiempo, fiel creyente y súbdito de la Iglesia católica. Nació el 21 de febrero de 1810 en Londres, falleció el 11 de agosto de 1890 en Birmingham, Warwick. Sus escritos son admirados por muchos, tal como *Parochial and Plain Sermons* (1834-1842), *Lectures on the Prophetic Office of the Church* (1837) y al que se toma atención: *University Sermons* (1843). Este último fue editado en el 2011 por la editorial Eunsa, a la que denominó: *Discursos sobre el fin y la naturaleza de la educación universitaria*.

Influyente clérigo y hombre de letras del siglo XIX, fue beatificado el 19 de septiembre de 2010 por Benedicto XVI y canonizado el 13 de octubre de 2019 por el papa Francisco. Actualmente, será declarado Doctor de la Iglesia por el papa León XIV. Su vida transitó del anglicanismo al catolicismo y en sus obras se evidencia una clara apuesta por un progreso moderno del cuerpo de la Iglesia católica universal. Sus enseñanzas y escritos se constituyen de alta relevancia actual para la misma y, a su vez, en el tema que nos concierne, de valioso aporte para la educación universitaria. Es venerado como santo patrono de los colegios, de las escuelas católicas, de las universidades y de los poetas. En pocas palabras, Morales lo describe de la siguiente manera:

El celoso y emprendedor joven calvinista, al austero e intelectual párroco de la iglesia universitaria de Santa María de Oxford, al converso que no quiso resistir la llamada interior ni la luz de lo alto, y al pastor de almas que ha dado razón de las verdades ardientes de su fe católica en obras perennes. Este personaje de ricas facetas múltiples, no siempre fáciles de explorar, es una figura de unidad, un ser de totalidad humana y cristiana. (2011, p. 8)

Se convirtió al catolicismo en 1845. Dicha situación convulsionó el ámbito religioso británico porque John Henry Newman era un catedrático muy

conocido y, a su vez, al convertirse, se desliga del mundo protestante. Dos años más tarde, en Roma, se ordena sacerdote católico e ingresa al Oratorio de San Felipe Neri. En el año 1852, elabora una serie de discursos sobre la naturaleza de la educación universitaria con el propósito de dar respuesta a la solicitud de los obispos irlandeses de fundar una universidad católica en Irlanda.

Este artículo trata de describir tres de los discursos elaborados para dar respuesta a la petición de los obispos irlandeses. Estos discursos son: El quinto: «El saber como fin en sí mismo», el sexto: «El saber considerado en relación a la cultura» y el séptimo: «El saber considerado en relación con la preparación técnica». Es de advertir que el presente estudio es una mera introducción al pensamiento de John Henry Newman, quien «no fue un teólogo de oficio o un profesional de la teología en sentido estricto. Tampoco un autor místico o un hombre de controversia [...] Newman fue sencillamente Newman» (Morales, 2011, p. 9).

Se empieza, entonces, con una breve historia del origen de estos discursos para luego describir cada uno de ellos, los cuales se refieren en estricto al saber liberal, a la cultura del intelecto y, por último, a la técnica o utilidad de dicho saber liberal o universal.

## **2. Breve historia de los *Discursos sobre la naturaleza de la educación universitaria***

Referirse a los *Discursos sobre la naturaleza de la educación universitaria* (1852) es dirigir nuestra atención a dos estudios posteriores del mismo pensador. En estos estudios se hace mención de la importancia del saber liberal para la universidad. Estos ensayos son: *La Idea de una universidad* (1873) y las *Lecturas y ensayos sobre asignaturas universitarias* (1859). En esta trilogía de escritos se reúne lo que para John Henry Newman es el principal propósito de toda universidad, que es la educación liberal.

Entonces, tenemos tres escritos de nuestro pensador que nos llevan a delimitar su noción de educación liberal. En primer orden, los Discursos fueron elaborados por Newman en 1852 con el propósito de poner en marcha la creación de la Universidad Católica de Irlanda. Estos discursos, que son nueve, no deben confundirse con su ensayo la *Idea de la Universidad*, cuyo contenido es solo la primera parte de dichos discursos, mientras que sus *Lecturas*, conforme lo señala Ian Ker (2011), son escritos más prácticos y menos teóricos que sus *Discursos*.

Newman, en sus *Discursos*, aboga por llamar la atención de los católicos eruditos y, a su vez, infundir los principios de una apropiada educación universitaria. Para esto, y acorde con el propósito de la Santa Sede, Newman considera que una Universidad católica en Irlanda debería tener como obje-

tivo «la fusión armónica de saber humano y teología» (Newman, 2011, p. 9). Este propósito se constituyó en la línea directriz de sus *Discursos* y también en la base de su ensayo *Idea de la Universidad*. En este último, es clara su propuesta al sostener que la educación liberal, como fin de toda universidad, consiste en la comprensión de la verdad en todas las ramas, ciencias y las relaciones entre ellas (Ker, 2011, p. 20).

La tarea de fundar una universidad fue llevada a cabo el 3 de noviembre de 1854.<sup>1</sup> Este encargo fue realizado conjuntamente con Paul Cullen, arzobispo de Armagh, quien le escribió a Newman comentándole el ideal de una futura Universidad para Irlanda, ofreciéndole el rectorado de dicho centro universitario. Newman dudó, pues era una enorme responsabilidad; sin embargo, a solicitud de los oratorianos y de su consejero James Hope, aceptó dicha encomienda y loable labor.

En estos *Discursos*, Newman plasma, en primer orden, el respaldo a las pretensiones de la teología de ser incluida entre las cátedras universitarias. En este sentido considera: «Una Universidad, que por definición profesa enseñar todas las ciencias, no puede negar un sitio a la ciencia de Dios, sin contradecirse» (Newman, 2011, p. 10). No obstante, para lograr este fin, la Universidad debe abogar por propagar una cultura intelectual que consiste en educar el intelecto de los alumnos con la finalidad de que logren razonar de manera positiva todo asunto y alcancen la Verdad y logren hacerse con ella.

En el prólogo de los *Discursos* se sostiene que la visión de la Universidad es la enseñanza del saber universal. Al considerarlo universal, Newman no se refiere a uno con alcance moral, sino intelectual. A su vez, la Universidad no debe pretender hacer progresar el saber, sino extenderlo o, más propiamente, difundirlo. Así, considera: «Si el fin de una Universidad fuera la investigación científica y filosófica, no veo porqué habría de tener estudiantes; y si el fin consistiera en impartir formación religiosa, no veo cómo puede ser sede de literatura y de ciencia» (Newman, 2011, p. 27). Esta idea de Newman es relevante hoy en día, pues de manera lamentable la labor del docente se

---

<sup>1</sup> «Los orígenes de esta nueva universidad estaban fechados hacia la primavera de 1845, cuando Sir Robert Peel, como parte de su política conciliadora con los irlandeses, había promovido con éxito su iniciativa de establecer la ‘Queen’s University of Ireland’, secular y no confesional, que ofrecería una alternativa al anglicano Trinity College de Dublín, donde aún estaban en vigor los exámenes parciales de religión. Sin embargo, este esquema de la llamada ‘educación mixta’, dado que asistirían jóvenes de distintas confesiones, solo tenía la aprobación de una minoría de los obispos irlandeses mientras Roma, por su parte, le prohibía a la Iglesia irlandesa tomar parte en dicha universidad; en cambio, los alentaba a continuar con el proyecto de promover una universidad católica, bajo el modelo belga de Lovaina. Esto motivó el nombramiento de un Comité de la Universidad Católica en 1850, en el que hacía cabeza el obispo Cullen» (Ker, 2009, p. 389).

encuentra sometida a lo cuantitativo. El profesor universitario, para alcanzar el éxito o el resultado, apuesta por una labor investigadora desviada de la verdad y del contexto ético. Esto trae como consecuencia un desmedro de la labor educativa.

A su vez, propugna la idea de una educación liberal o, más propiamente, un saber liberal como razón de ser de toda Universidad. Este saber debe estar íntimamente relacionado con la vida útil o práctica, pues se constituye en una herramienta eficaz de continuo crecimiento intelectual para la existencia política y social. En este sentido, este saber es un fin porque persigue el cuidado y logro del conocimiento por sí mismo.

Ahora bien, a pesar del éxito que se dio lugar a raíz de sus *Discursos*, las dificultades aparecieron después de poner en marcha la universidad, el gran problema que se suscitó fue la falta de confianza entre sus miembros y las separaciones que se originaron entre los obispos irlandeses en relación con ella (Kar, 2009, p. 411-430). Nos cuenta Rodríguez:

En ese tiempo, el obispo de Dublín, que desconfiaba de Newman, desbarató el plan de hacer obispo a Newman, después de que ya estaba anunciado en Roma. Pero a Newman eso no le importó. Él luchó por una Universidad de seculares y para seculares, no confundiéndonla con un seminario [...]. Había que educar para un mundo moderno, sin ocultar nada del tiempo. Debido a los impedimentos y la conducta extraña del obispo de Dublín, así como a la necesidad de su presencia en el oratorio, Newman dimitió de su rectorado y volvió a Birmingham en 1858, aunque trabajaría por la Universidad hasta el fin de su periplo católico, que llegó en 1882, cuando el gobierno la incautó para el Estado. (2008, p. 401)

Se comienza, entonces, por el *Discurso* 5 relativo al saber liberal universitario para luego abordar los temas de la cultura del intelecto y técnica, que pertenecen al *Discurso* 6 y 7, respectivamente.

### **3. El saber o educación liberal o universitario**

El propósito de los *Discursos* se puede resumir en la importancia del saber liberal y, al mismo tiempo, en la crítica al utilitarismo que se presenta en un contexto religioso. A este objetivo se le suma su creciente y fundada convicción religiosa, la relevancia del conocimiento intelectual y de la verdad en el actuar del hombre. Para nuestro pensador, si se quiere llegar al imperio del intelecto, esto se logrará a partir de la fe en Dios. Por tanto, «la religión y el conocimiento no son opuestos el uno del otro, y no porque no guarden ninguna relación, sino porque están conectados de una manera indivisible o, más bien, porque la religión forma parte del sujeto-objeto del conocimiento» (Ker, 2009, p. 397).

La universidad que propone Newman incluye la unión de la teología con la ciencia. Ahora bien, a esta fusión la denomina «educación liberal», que, unida a un profundo intelectualismo, lleva a pensar en una universidad no solo centrada en el ámbito religioso, sino en diversos ámbitos relevantes del vivir humano. En otras palabras, para Newman «la pedagogía y la educación [fueron] una de sus principales preocupaciones; y [...] uno de sus principales intereses, entendiendo que su finalidad era mejorar la condición humana [...]. Educación para Newman iba más allá de la mera instrucción» (Martín-Sánchez & Caceres-Muñoz, 2015, p. 346).

Al afinar el concepto de «saber o educación liberal», Newman (2011, p. 27) considera que «la visión de la Universidad adoptada en estos discursos radica en la idea de que la Universidad es un lugar que enseña saber universal». Esto significa que el saber es visto como un fin en sí mismo, descartando la colosal especialización que, si bien puede llegar a ser útil, no responde a los objetivos de una auténtica educación universitaria. La búsqueda de la verdad prima en el pensamiento de Newman frente a lo útil y certero que caracteriza a la contingencia de la vida. Así, en sus *Discursos* señala que:

Si su estudio se limita simplemente a un asunto, aunque esta división del trabajo pueda favorecer el progreso en un punto particular [...] padecerá una tendencia a contraer la mente. Si este asunto se incorpora a otros, el estudio dependerá de estos respecto al tipo de influencia que ejercerá sobre el alumno. (Newman, 2011, p. 124)

Esto último nos lleva a replantear el modelo de universidad actual. Muchas universidades, enfocadas en la búsqueda de resultados cuantitativos como índice de calidad, promueven tanto la especialización que las carreras que necesitan de un nivel humanístico y teórico son vaciadas de contenido y se convierten en técnicas. La práctica supera la teoría, lo cual no es conveniente. Así, en estudios universitarios, como, por ejemplo, los propios de la carrera de Derecho, abundan cursos como técnica jurídica, litigación oral, prácticas forenses o simulación de audiencias. Esto definitivamente obtura el estudio de lo jurídico y desnaturaliza la noción de derecho, que es la «cosa justa» y cuyo objeto son las relaciones jurídicas. Newman nos ofrece otro panorama del saber universitario. Para nuestro filósofo: «Resulta excelente medida ampliar el arco de los estudios que una Universidad enseña, incluso en beneficio de los estudiantes; y aunque estos no puedan seguir todas las materias que se les ofrecen, se enriquecerán al vivir entre aquéllos y bajo aquéllos que representan entre círculo de los saberes» (Newman, 2011, p. 125).

Ahora bien, estos saberes que caracterizan a una auténtica universidad son aquellos que se incluyen en «cualquiera de las ramas del saber humano, y la amplitud de su actividad alcanza los temas más nobles y elevados del pensamiento humano y los campos más fértiles de la investigación» (Newman, 2011a, 39). Para Newman es esencial educar en un saber universal.

Esto evita la gran división del conocimiento, que es útil pero no se ajusta a la educación universitaria. Aunque contribuye al avance en un área específica, tiende al reduccionismo y a ver la realidad desde un solo punto de vista.

También la educación liberal propuesta por Newman no es una que se inclina por un saber operativo o práctico. Es este saber el que en estos tiempos nos invade y que debe ser frenado. Considera Harris: «Hoy en muchos países la enseñanza superior forma parte del sistema económico. Se ha convertido en un importante producto de consumo» (2008, p. 88). Newman se anticipa, advierte este riesgo y propone una educación en donde la formación del intelecto esté en primer orden, dejando a un lado los saberes técnicos o predominantemente prácticos. Así, señala nuestro pensador:

Mantengo firmemente que el primer paso del entrenamiento intelectual consiste en inculcar en la mente de un joven las ideas de la ciencia, método, orden, principio, y sistema, así como regla y excepción, de riqueza y armonía. Esto se suele conseguir muy bien haciéndole empezar por la Gramática [...] Una segunda ciencia son las matemáticas [...] La cronología y la geografía le son tan necesarias cuando aprende Historia, que sería de otro modo poco más que un libro de cuentos [...] Poesía, con el fin de estimular sus capacidades de acción mediante todos los modos posibles [...] Si el joven estudiante adquiere este hábito de método, de comenzar a partir de puntos bien establecidos, de consolidar su terreno a medida que avanza, de distinguir lo que sabe de lo que no sabe, entiendo que se iniciará gradualmente en las más amplias y verdaderas perspectivas filosóficas. (Newman, 2011, pp. 35-36)

Entonces, la educación liberal planteada por Newman es aquella en donde la cultura intelectual se encuentra en primer grado de importancia. La universidad no se dirige hacia una educación técnica ni moral, sino que su principal objetivo es que el conocimiento genere un determinado beneficio al estudiante y que, por medio de la literatura y la ciencia, propicie el «crecimiento y ejercitación en ciertos hábitos morales e intelectuales» (Newman, 2011, p. 29). Por tanto, desde nuestro pensador, el saber intelectual se encuentra por encima del saber práctico. La actividad inmanente es clave para posibilitar la práctica. Ya lo dice, también, el filósofo español Leonardo Polo:

Los niveles de tener en el hombre que señalan los clásicos son tres. En primer lugar, el hombre es capaz de tener según su cuerpo. En segundo lugar, el hombre es capaz de tener según lo que se suele llamar operación inmanente, es decir, estrictamente hablando, la operación racional, la operación cognoscitiva; el hombre tiene cuando conoce. Ese es un nivel muy peculiar del tener humano, pero no es el único, hay otro inferior a él que es el tener según el cuerpo. Pero también hay otro por encima del tener racional, que Aristóteles también lo pone de relieve, el hombre es capaz de tener virtudes. Y tener virtudes es más intrínseco que cualquiera de los otros dos modos de tener. (2022, pp. 326-327)

Al primar la formación del intelecto, se asegura más el paso al tener virtuoso. Desde Newman, todo saber intelectual que ayude a generar cambios profundos en la persona es el conocimiento que debe prevalecer y ser extendido a nivel universitario. El tener inmamente y virtuoso llevan a un crecimiento intrínseco de la persona. Si nos preguntamos lo valioso del saber liberal, es, a decir de Newman (2011, p. 130), «aquel que se basa en un régimen propio, que es independiente de sus resultados, que no busca complemento alguno, y se niega a ser conformado por ningún fin inmediato» (como lo son los saberes operativos en donde se encuentra la técnica). Por consiguiente, si se quiere ver lo «útil» de este saber, lo es en la medida en que ayuda a la persona a generar un sentido de vida propicio para el crecimiento de su ser personal. En palabras de nuestro pensador:

El estudiante se beneficia de una tradición intelectual, que es independiente de profesores individuales y que le guía en la elección de sus asignaturas, e interpreta adecuadamente para él las que elige. Aprehende las grandes líneas del saber, los principios en los que descansa, las proporciones de sus diversas partes, sus luces y sombras, sus grandes y sus pequeños puntos, como de otro modo no lo aprehendería. Por eso se llama liberal a esta educación. Se forma con ella un hábito de la mente que dura toda la vida, y cuyas características son libertad, sentido de la justicia, serenidad, moderación y sabiduría. Es en suma lo que en un discurso anterior me he atrevido a denominar hábito filosófico. Esto es lo que considero el fruto singular de la educación suministrada en una Universidad, en contraste con otros lugares o modos de enseñanza. Este es el fin principal de una Universidad en el trato con sus estudiantes. (Newman, 2011, p. 125)

A todo esto, el saber liberal, al educar el intelecto, pone, como lo señala Rodríguez (2001, p. 111), la «mente en forma». La universidad «desarrolla las potencialidades del ser humano. Pues solo cuando el intelecto ha sido debidamente entrenado y formado para lograr una visión coherente de las cosas, es que puede desplegar todos sus poderes para conocer la realidad, solo así podrá alcanzar la verdad» (2011, p. 111). Este propósito de alcanzar la educación liberal universitaria va muy unido al papel que la Iglesia católica ostenta en la formación universitaria. Newman sostiene:

Cuando la iglesia funda una universidad, no está fomentando el talento, el genio y el saber por sí mismos, sino por el bien de sus hijos, atenta a su bien espiritual y a su influencia religiosa, y con la idea de entrenarles para cumplir mejor sus tareas en la vida, y hacer de ellos miembros más inteligentes, capaces y activos de la sociedad. (2011, p. 29)

Pues bien, lo «liberal», al venir de la idea de universal, radica en que el estudiante, al formar el intelecto, es capaz de mirar muchas cosas sin perder la noción de realidad en su conjunto. Además, puede poner lo aprendido en el lugar que le corresponde, comprendiendo su valor y sus recípro-

cas dependencias. Orden y armonía caracterizan al saber liberal. Es más, la universidad es un espacio donde las distintas ciencias se vinculan unas con otras. Y es también en donde se manifiesta «su jerarquía, se cuidan sus campos de acción, se defienden sus métodos y se apuntan sus límites» (Gutiérrez, 2013, p. 171).

En definitiva, cuando la mente ha sido debidamente entrenada, se logra dicha armonía y coherencia en el saber que se manifiesta en «la sobriedad de pensamiento, el tono razonable, la sencillez, el autodomínio y la firmeza de concepciones que lo caracterizan» (Newman, 2011, pp. 34-35). A su vez, dicho saber también se despliega en «hábitos de diligencia, capacidad de influir y sagacidad» (2011, p. 34-35) o, también, dará lugar a talentos como «la especulación filosófica, y llevará la mente a sobresalir en determinado terreno intelectual» (2011, pp. 34-35). Con la educación liberal, entonces, se puede, a decir de nuestro pensador, alcanzar «el cielo usando bien de este mundo, que es, sin embargo, pasajero. [Perfeccionar] nuestra naturaleza, no destruyéndola, sino añadiéndole lo que es más que naturaleza, y [dirigirla] hacia fines más altos que los suyos» (2011, p. 142).

#### 4. Discursos quinto y sexto: cultura del intelecto y técnica en la universidad

La noción de cultura denota una variedad de significados. Desde una perspectiva etimológica, el origen del vocablo se halla en el verbo latino *colere*, que quiere decir la acción de cultivar; es decir, a todo aquello que requiera cuidado, como ocurre con las plantas o animales. También, a decir de Lombo y Giménez (2024, pp. 190-191), se refiere a «aquello que requiera un cierto respeto o veneración, como la divinidad; de aquí que *colere* se emplee también con el significado de ‘dar culto’».

Así mismo, la noción de cultura puede entenderse desde dos ámbitos. El primero se refiere a los grados de interioridad que resultan de las acciones del hombre, que nos llevan a distinguir entre una dimensión subjetiva y otra objetiva. El segundo es la prolongación de las acciones humanas, diferenciando entre lo que afecta al hombre singular y lo que atañe a la colectividad.

Con respecto al primer ámbito, la cultura puede hacer referencia al «propio sujeto que se transforma al cuidar de los seres que le rodean, como todo aquello que recibe la acción de su cuidado» (Lombo & Giménez, 2024, p. 192). Esta distinción hace referencia no al plano de lo «puramente mental y lo real, sino a la que se da entre la transformación interior del sujeto y la plasmación de la realidad que este lleva a cabo a través de su obrar» (Lombo y Giménez, 2024, p. 192). Al primero, que es la transformación interior del sujeto, le corresponde la dimensión subjetiva y a la plasmación de la realidad, la objetiva.

De otra parte, lo que resulta de la acción le puede corresponder a un individuo particular o a la colectividad; de ahí que se hable de cultura individual o de cultura de una comunidad. Esto responde a la naturaleza social de la persona que se perfecciona con el diálogo constante y, principalmente, hace que la cultura sea más civilizada en la medida en que su actuar goce de virtudes, es decir, hábitos operativos buenos. Entonces, se acierta al decir:

La cultura no solo modifica la realidad externa a nosotros, sino que implica también un cambio en el interior del sujeto, que se prolonga fuera de él. A su vez, la realidad externa, así configurada, constituye el ámbito en el que el sujeto realiza su acción y, por tanto, la condiciona e influye sobre ella. (Lombo y Giménez, 2024, p. 193)

Pues bien, Newman sigue profundizando en la idea de un saber liberal y de sus beneficios a partir de la noción de cultura del intelecto. Es claro que nuestro pensador asume que el alumno universitario, al cultivar sus facultades intelectuales, ejerce un dominio sobre sus propios saberes. A su vez, es aún más evidente que la cultura del intelecto, propuesta por Newman, posibilita en el sujeto que la ejerce un perfeccionamiento interior y, también, un desarrollo para el ámbito en que dichos saberes se ejercen. En este sentido, señala: «Un hombre con facultades bien desarrolladas domina los conocimientos de otros, mientras que un hombre sin esas facultades no llega a dominar sus propios conocimientos» (Newman, 2011, p. 182).

La cultura o el cultivo del intelecto busca desarrollar el aspecto personal del ser humano. Al mejorar el mundo con el conocimiento que se ha aprendido, a la par se mejora uno mismo. Y, también, implica la modificación del mundo en que el hombre habita mediante su actuar. Esta cultura permite reunir todos los conocimientos adquiridos en el ámbito universitario para el perfeccionamiento de su entorno o mundo cultural o social.

Ahora bien, la cultura del intelecto, además de lo mencionado, alcanza un *plus* que se vincula de manera intrínseca a no decir; es el objetivo o propósito de la universidad. Este *plus* no radica en «la mejora moral ni la producción de bienes útiles, ni trata de ejercitar la mente en las actividades de la vida o en el deber» (Newman, 2011, p. 144). Su misión es la cultura intelectual como saber en sí mismo que le permite situar a los estudiantes en el mundo cultural o social. De esta manera, la universidad cumple su obra al inculcarles a los estudiantes esa cultura que posibilita educar el intelecto con la finalidad de que razonen bien en todos los temas, en dirección y alcance de la verdad. Esto supone que el saber intelectual se relaciona indefectiblemente con la sabiduría o filosofía con la que entabla un diálogo para perfeccionar dicho saber liberal. En este sentido, señala Newman:

A falta de un término generalmente reconocido, he llamado a la perfección o virtud del intelecto con el nombre de filosofía, saber filosófico, ensancha-

miento de la mente, o iluminación. Son términos no raramente usados con ese fin por escritores actuales, pero, sea cual sea el nombre empleado, pienso que el asunto de una Universidad, tal como nos lo enseña la historia, es hacer de la cultura intelectual su objeto, más directo, o aplicarse a la educación del intelecto, igual que el trabajo de un hospital estriba en curar al enfermo, y el de una escuela de equitación o esgrima y de un gimnasio, en ejercitar el cuerpo, y el de un asilo, en ayudar y distraer al anciano, y el de un orfanato, en proteger a niños inocentes, y el de una prisión, en regenerar al criminal. (2011, p. 144)

En el ámbito universitario, este saber intelectual se cultiva con la finalidad de «establecer puentes y nexos de unión interdisciplinares» (Aznar Sala, 2022, p. 295). Así, mediante la interconexión de conocimientos, se educa la mente de los estudiantes universitarios, así como el correcto ejercicio de su razón. Si esto se cumple, ellos obtienen un conocimiento universal, libre y filosófico, que es la misión de la universidad. El discernimiento debe desarrollarse, pero siempre buscando la verdad; por esta razón Newman le da a este saber la categoría de ser filosófico.

Por esto, a la universidad le corresponde educar el intelecto para que el estudiante razone bien en todos los temas y tienda hacia la verdad y la asimile (Newman, 2011). Así, en los discursos de Newman, el tema de la verdad es transversal. La verdad es el ímpetu por alcanzar el saber. La búsqueda de la verdad alienta al estudiante hacia un objetivo o propósito. De esta manera, la amplitud mental o saber filosófico, que implica el cultivo del intelecto, consiste en entender los siguientes vínculos: Primero, la relación de la cultura intelectual con el mero saber. Segundo, la relación de esa cultura con el saber profesional mecánico y, por último, su relación con el conocimiento religioso. Estos tres aspectos nos llevan a preguntar si el propósito de la educación universitaria es alcanzar logros y resultados, desarrollar habilidades en actividades o trabajos, elevar el nivel moral y religioso, o si hay otro objetivo diferente a los mencionados (Newman, 2011).

Nos centramos en el primero, es decir, en el mero saber o cultura, y su vínculo con la iluminación intelectual o filosófica. Este vínculo afianza la idea de que, para muchos, una real cultura intelectual es la que se identifica con la adquisición de conocimientos o, más precisamente, sabe más el que aglomera en su legado varios saberes o conocimientos de la realidad. Pues bien, es evidente que el saber teórico es condición de posibilidad del saber práctico y que no existe verdadera cultura sin anteceder la obtención de conocimientos. La filosofía presupone el saber; esto es un hecho, pues es necesario un acopio de información fidedigna para que alguien se anime a tratar un tema serio.

Esto último, que es lo normal y conveniente, actualmente no lo es, pues es indudable la existencia de personas que apelan a la opinión, a la confu-

sión o su «gran» retórica para dar conclusiones acerca de asuntos relevantes para la sociedad. Así, señala nuestro pensador: «De vez en cuando nos tropezamos con un individuo de cabeza vigorosa y fértil, que confía en sus propios recursos, desprecia a todos los autores precedentes y con el máximo desenfado da al mundo sus ideas acerca de la religión, o la historia, o cualquier otro tema popular» (Newman, 2011, p. 147). El problema de este tipo de personas es que, si bien por un tiempo pueden ser una moda, su éxito será fugaz y, por ende, olvidado de manera temprana.

Esto nos lleva a afirmar que el saber es la «condición indispensable de la expansión de la mente, y el instrumento para conseguirlo» (Newman, 2011, p. 147). No obstante, el saber liberal, propuesto por Newman, apunta a algo más profundo, pues el fin de la educación liberal no es el saber relacionado solo con sus contenidos. Es decir, no es solo la mera adquisición de conocimientos; por el contrario, además de esto, el saber liberal implica un cultivo que lleve a la amplitud de la mente dotada de unidad y armonía. Así, señala Newman:

Si me preguntan cuál es el fin de la educación universitaria y del saber liberal o filosófico que pienso debe impartir. Respondo que todo lo que he afirmado hasta el momento basta para mostrar que esa educación posee un objetivo tangible, real, y suficiente, aquel objetivo no puede separarse del saber mismo. El saber es capaz de ser su propio fin. La mente humana está hecha de tal modo que cualquier clase de saber, si es auténtico, constituye su propio premio. Si esto es Verdad de todo saber, lo es también de esa filosofía específica que he hecho consistir en una visión abarcante de la verdad en todos sus aspectos, de las relaciones entre ciencia y ciencia, de sus mutuas implicaciones, y respectivos valores (2011, p. 126).

Lo que nos quiere dar a entender Newman es que una ciencia particular aislada no es conveniente y es insuficiente para lograr el cultivo del intelecto. En efecto, el saber es condición de posibilidad para alcanzar dicho cultivo o expansión de la mente; no obstante, este saber liberal debe ser integral y abarcante (Athié, 2018). Al serlo, responde a la idea de una verdadera universidad, que incluye las variadas ramas del conocimiento que forman un sistema. Por tanto, este saber no consiste en una recepción pasiva, resultado de la facultad del hombre de abstraer o conocer inmanente. Más bien, como un hábito filosófico, se logra que las distintas ciencias coexistan para ubicarlas, aplicarlas y adaptarlas a la realidad.

Debido a esto, es conveniente una acción eficaz y simultánea de la mente que genere nuevas ideas y, a partir de ellas, otras con mayor novedad. Esta acción se constituye, entonces, en un «poder formativo que produce orden y da sentido a la materia de nuestras adquisiciones intelectuales» (Newman, 2011, p. 151). Lo señalado por nuestro filósofo es clave para la universidad actual. Así, se recuerda, a decir de Aznar, que «los conocimientos que se adquieran en el periodo universitario han de ir en la dirección que ayude a

conseguir una vida lograda y no únicamente referirse al plano del 'saber', sino del 'ser', por lo que la educación cobra un nítido marco intelectual y ético» (2022, p. 301).

Por consiguiente, la cultura del intelecto no debe asociarse con la simple obtención de conocimientos. Si bien se sabe que sin ellos no existe auténtica cultura, pues los mismos permiten a la mente llegar a resultados fehacientes. Sin embargo, es conveniente conectar el saber intelectual o hábito filosófico con las distintas disciplinas para lograr una visión integral de la realidad. Así, nuestro pensador advierte: «No hay expansión de la mente, a menos que se comparen unas ideas con otras a medida que llegan, y se las ordene en un sistema. Sentimos que nuestras mentes crecen y se expanden no solo cuando aprendemos sino cuando referimos lo aprendido a lo que ya sabíamos» (Newman, 2011, p. 151).

Las ideas no participan en la mente humana como unidades solitarias, sino que forman el juicio agrupándose y relacionándose. El pensamiento crítico es resaltado por Newman, pues es «el principio guía en los negocios, la literatura y el talento, que confiere a la persona energía en cualquier asunto al que decida dedicarse, y le permite captar su aspecto fundamental» (Newman, 2011, p. 183). Por tanto, el juicio es el «conductor en la vida» que permite el avance y la generación de cultura valiosa en sociedad. (Newman, 2011, p. 182). En definitiva, el saber liberal no se reduce a un fin utilitarista, sino que aspira a una altura que es el perfeccionamiento del ser personal. De este modo, sostiene: «Este intelecto posee un conocimiento no solo de cosas, sino de mutuas y verdaderas relaciones. Es un saber, no solo considerado como una adquisición cuantitativa, sino como filosofía» (Newman, 2011, p. 151).

Este aprendizaje o saber liberal incluye todas las áreas de la vida humana. Además de ampliar la mente, busca fomentar el reconocimiento cívico. La práctica constante y positiva ayuda a las personas a cumplir mejor con sus deberes hacia la sociedad. En Newman (2011, p. 186), esta idea es crucial al señalar en su *Discurso 7* relativo al saber considerado en relación con la preparación técnica, lo siguiente:

La enseñanza universitaria es el gran medio ordinario para un gran fin ordinario. Apunta a elevar el tono intelectual de la sociedad, cultivar la mente pública, purificar el gusto nacional, facilitar principios verdaderos al entusiasmo popular y metas nobles a las aspiraciones ciudadanas, proporcionar amplitud y sobriedad a las ideas del momento, hacer más suave el ejercicio del poder, y refinar el trato en la vida privada.<sup>2</sup>

---

<sup>2</sup> También en el mismo *Discurso 7* señala: «Después de mostrar que una educación liberal es un real beneficio a quienes la siguen, como miembros de la sociedad y en los diversos deberes, circunstancias y accidentes de la vida» (Newman, 2011, p. 182).

Con respecto al *Discurso 7*, es previo advertir que para Newman la universidad no ostenta como propósito la formación técnica; este objetivo pertenece a las escuelas o academias. Sino que la función de la universidad, como se ha mencionado, es impartir un cultivo del intelecto que permita «aprender y contemplar la verdad» (Newman, 2011, p. 166). Para nuestro pensador, esto significa un proceso de entrenamiento donde el intelecto no se enfoca en un fin específico, trabajo o ciencia concreta, sino que se educa a sí mismo para entender su propio objeto y alcanzar su máximo desarrollo. Por este entrenamiento debe pasar todo estudiante universitario. La universidad debe garantizar su cumplimiento respetando la capacidad de cada estudiante.

La postura de Newman es desterrar, en la educación universitaria, la noción de *utilidad* como mero resultado práctico. Considera que la educación liberal, que él propone, no se refiere al resultado o producto que se obtiene de ella. La educación no nos dice o enseña cómo vender nuestros productos, o cómo mejorar nuestros índices de calidad empresarial, o cómo cobrar bien a nuestros clientes en un juicio, etc. Su educación liberal implica no solo la utilidad de los conocimientos, sino más aún la utilidad que significa no solo lo que es bueno, sino también lo que se inclina al bien o más precisamente, la educación liberal es una herramienta para el bien.

Así, «bien significa una cosa, y «útil» significa otra». Entonces, conforme a Newman (2011, p. 175): «Aunque lo útil no siempre es bueno, lo bueno siempre es útil. Lo bueno no es solamente bueno, sino originante de bienes». Consecuentemente, la noción de bien que nos proporciona Newman se vincula con la capacidad de la cultura del intelecto o hábito filosófico de ser un poder formativo. Pues el hombre, al ser entrenado su intelecto para dicho saber, asimila los objetos conocidos como suyos. Esto da como resultado lo que sabemos y la razón por la que aprendemos. Este proceso de entrenamiento, entonces, incluye el análisis, la comparación que da lugar a un juicio bien formado y a la sistematización. El saber del intelecto es abierto a más conocimiento que da lugar a lo innovante de las creaciones humanas. Por tanto, «el bien es fecundo. No solo resulta bueno a la vista, sino también al gusto. No solo nos atrae, sino que se comunica [...] Un gran bien impartirá un gran bien» (Newman, 2011, p. 175).

En efecto, la educación universitaria o, más propiamente, el saber liberal no es uno que se dirija a la satisfacción de las necesidades económicas de la sociedad y dote a la misma de profesiones con índices sobreelevados de dación de títulos o, también, aquella universidad que le importe más la cantidad de alumnos y deje de lado la calidad del saber impartido. Sino que una verdadera universidad es aquella que tenga en claro que «el intelecto es un aspecto tan excelente de nuestro ser, y su desarrollo resulta magnífico». Así, al cultivar el intelecto, este será *útil* para la persona que logre entrenarlo de manera positiva y también lo es para todos los que le rodean. Entonces,

la palabra *útil* en Newman (2011, p. 176) no es aquella referida en un sentido técnico, mecánico o mercantil, sino como «un bien que se difunde, o una bendición, o un don, un poder o un tesoro, primero para quien lo posee, y a través de él para el mundo entero. Si una educación liberal es buena, debe necesariamente ser también útil».

## **5. Conclusión: el saber liberal y el enlace con la teología**

Para Newman, la unidad de los conocimientos se concentra de manera profunda en Dios, que es el ser Originario y creador de todo cuanto existe. Por esto, una universidad no puede ser ajena a la ciencia que versa sobre nuestro Creador ni puede entrar en contradicción con ella. Esto responde a la armonía que debe ostentar el saber liberal. La expansión de la meta necesita una guía que solo se la puede otorgar el saber teológico porque, si hay «Verdad religiosa, no podemos cerrar los ojos ante ella sin mostrar un serio perjuicio hacia la verdad de cualquier clase, ya sea física, metafísica, histórica y moral» (Newman, 2011, p. 82).

La razón es que la teología se vincula con todo tipo de verdad. Señala Prades (2017) que la concepción integral del saber, propuesta por Newman, supone que las ramas de este estén íntimamente relacionadas. Todas estas disciplinas deben estar «fundadas en un conocimiento primero, de tipo metafísico, así como el correspondiente modo de ejercicio de la razón» (2017, p. 204). Todo esto le permitirá al estudiante «posteriormente ampliar la conexión de las ramas del saber universitario no solo con la filosofía, sino también con la teología» (2017, p. 204).

En Newman es claro que la razón ostenta apertura a lo real. Por tanto, el saber universitario ostenta la capacidad de poder integrarse hacia un valor destinal que es el misterio de Dios. Esta idea desafía las nociones utilitaristas de la educación porque, si todos los conocimientos se unen para un solo propósito importante, se valora el conocimiento de la realidad y los distintos métodos de cada ciencia. En este sentido, para llegar a dicha integración es necesaria la presencia de la teología en el ámbito universitario. Las consecuencias de excluir el saber teológico en las universidades llevarían a la «negación de la condición propia de una razón y de un saber que sean dignos de ese nombre» (Prades, 2017, p. 211).

Así, la expansión de la mente implica que la razón actúa de forma activa, creciendo como hábito filosófico, y lo hace en búsqueda de la verdad. No obstante, tal como lo señala Rumayor (2019, p. 323), Newman «no pretendió crear una universidad de filósofos contemplativos, imprácticos y alejados del mundo», pues al hacer referencia a la «formación filosófica de los alumnos universitarios, incluye a todas las ciencias sin discriminar ninguna» (2019, p. 323). Esta formación filosófica en los estudiantes universitarios requiere que

el profesor esté bien preparado. Esto es para que pueda responder de forma clara a las preguntas que surjan en clase, relacionando y dando ejemplos adecuados de los diferentes conocimientos. Este hábito filosófico, que lo es para toda la vida, es totalmente compatible, como se ha señalado, con el saber teológico. En este sentido, considera Newman:

Digo, entonces, que el que cree en la Revelación con la absoluta fe que es patrimonio del católico no es una criatura nerviosa que se asusta por cualquier sonido repentino y que se siente presa del pánico ante cualquier situación extraña o novedosa que se le presenta. No tiene ningún tipo de temor — la idea le produce risa — de que por cualquier otro método científico se pueda descubrir algo que contradiga cualquiera de los dogmas de Religión. Sabe perfectamente que no hay ninguna ciencia que, al desarrollarse, no corra el riesgo de invadir, sin ninguna intención por su parte, el terreno de otras ciencias; y sabe también que, si hay una ciencia que, desde una posición de soberana invulnerabilidad, puede soportar con calma las colisiones involuntarias producidas por los hijos de la tierra, esa ciencia es la Teología. (2011a, pp. 52-53)

El resultado de la inserción del saber teológico en el campus universitario es el logro de la integridad y armonía del saber liberal. Si bien no se pueden abarcar todos los distintos ámbitos del conocimiento, el que no debe ser excluido es el saber teológico. Esto se debe a que su ausencia imposibilitaría el alcance del saber liberal. A su vez, otras ciencias podrían ocupar su papel principal en la expansión de la mente, explicando temas teológicos desde su propia perspectiva, lo que sería un error y podría reducir nuestra comprensión del ser humano. Así mismo, se perdería la guía que da la teología para entender las ciencias particulares y la corrección que pueda hacerles desde su posición de saber superior. Ya lo señala Rumayor: «Otro elemento necesario para la vida universitaria es la teología natural, tal y como la entiende Newman, esto es, no como enseñanza de la religión o teología católica, sino como conocimiento de Dios, como fundamento último del universo» (2019, p. 328).

Desde Newman, cada universidad debe aspirar a un saber liberal que integre los conocimientos y desde el cual la razón se expanda y se cultive para comprender la realidad y enfrentar las contingencias o aporías que se susciten en ella. La teología, como saber superior, responde a la búsqueda de la Verdad que es Dios. Por esto, la misma es un ámbito del saber que siempre está en el razonamiento del hombre, pues conforme a Siebenrock, forma parte de la «estructura antropológica de las posibilidades del saber científico» (2018, p. 26).

En efecto, Newman considera que existen tres aspectos fundamentales en donde se entrena la razón: Dios, la naturaleza y el ser humano. Así, si se deja aparte a la teología, solo quedaría el mundo físico y el social o, más propiamente, la ciencia, y el propio del hombre, que es la literatura (en donde se puede incluir la historia u otros saberes humanísticos). Estos dos ámbitos,

el mundo de la naturaleza: ciencia y el mundo del hombre: literatura, constituyen la materia del saber liberal. No obstante, si la ciencia se aleja del saber teológico al excluirlo, este saber liberal ya no sería universal, pues desaparecería el fin último y trascendente que da sentido al actuar humano. Por su parte, si la teología, como Verdad revelada, se aleja de la literatura, causa otra herida en el saber liberal que lo desnaturaliza. Este flagelo es la corrupción.

Entender el valor del saber teológico es clave actualmente. Así, no es ajeno a nuestra realidad el incontrolable avance de la ciencia y de la técnica. La búsqueda de la autonomía y autosuficiencia desligada de la relación Creador-criatura ha puesto en crisis a nuestra sociedad. Ya lo señala Polo: «Si la técnica llega a imponerse, es deshumanizante en la medida en que su éxito hace que el hombre pierda su fin propio y quede sujeto al proceso de posibilidades de la técnica, reducido a una pieza de la gran maquinaria» (2016, p. 332). Entonces, ¿cómo controlar los avances científicos y técnicos de los cuales no se predica la búsqueda de un sentido trascendente? La respuesta es añadir a ese saber particular y técnico el saber de salvación.

Con la técnica, el hombre se inserta en un mundo de problemas que necesitan respuestas y, desde este punto de vista, se encuentra siempre amenazado de no lograr su fin trascendente, sin que se afirme, claro está, que no pueda alcanzarlo. Por eso, pedir que se agregue el conocimiento teológico al conocimiento específico ofrece al comportamiento humano algo de seguridad; aunque no quita el riesgo a pesar de dar un cierto nivel de infalibilidad. El ingreso, entonces, del saber teológico en las universidades logra evitar el peligro diagnosticado por Newman, que es la «cientificidad aislada» (Siebenrock, 2018, p. 26) vista desde los dos ámbitos antes anunciados: «La ciencia natural tiende a la exclusión de la teología; la ciencia social, a su falsificación» (Siebenrock, 2018, p. 26).

En definitiva, para Newman, la universidad es un «lugar para hacer hombres del mundo para el mundo» (2011, p. 231). Esto significa que en el campus universitario se entrena la razón de los estudiantes para el cultivo de su intelecto, acrecentado su juicio o pensamiento crítico para enfrentar las aporías de la realidad en la que habitan y conviven. Todo esto unido a la búsqueda de la Verdad que implica una unión indisoluble con el saber teológico. Es este saber, el teológico, el que al fin de cuentas le otorga firmeza al saber liberal que le advierte sobre los peligros del mundo social y cultural en que se circunscribe la existencia del hombre.

## **Referencias bibliográficas**

Athié, R. (2018). La propuesta de Newman para una formación humanística. *Church, communication and culture*, 3(1), 22-35. <https://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/23753234.2018.1426994>

- Aznar Sala, F. (2022). La unidad del saber en Jhon Henry Newman. *Revista de filosofía* (22), 285-309. <https://revistas.ucv.es/scio/index.php/scio/article/view/951/1090>
- Gutierrez Lozano, C. (2013). Jhon Henry Newman y la idea de la Universidad. *Estudios*, xi, 167-179.
- Harris, S. (2008). La dimensión internacional de la universidad: entre el modelo económico y el cultural. *Estudios sobre Educación* (15), 87-98.
- Ker, I. (2009). *Jhon Henry Newman. Una biografía*. Madrid: Palabra.
- Ker, I. (2011). Newman's Idea of a University and its Relevance the 21 Century. *Australian e Journal og Theology*, 18 (1), 19-32. <https://www.unav.edu/documents/8871060/8964433/Newman%27s+Idea+of+a+university+and+its+Relevance+for+the+21+st+Century.pdf/bc19eafd-509b-4813-9f1d-f233184371af>
- Lombo, J. A., y Giménez, J. M. (2024). *Antropología de la acción. La vida humana como unidad dinámica*. Pamplona: Eunsa.
- Martín-Sánchez, M., & Caceres-Muñoz, J. (2015). La idea de universidad del cardenal Jhon Henry Newman. *Cauriensia*, x, 335-358. <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/5324108.pdf>
- Morales, J. (2011). *Jhon Henry Newman. Una semblanza*. Pamplona: Eunsa.
- Newman, J. (2011). *Discursos sobre el fin y la naturaleza de la educación universitaria*. Pamplona: Eunsa.
- Newman, J. H. (2011a). *Cristianismo y Ciencias en la Universidad*. Pamplona: Eunsa.
- Polo, L. (2022). *Artículos y Conferencias* (vol. xxx, serie B-III. Obras Completas). Pamplona: Eunsa.
- Polo, L. (2016). *Quién es el hombre. Presente y futuro del hombre* (vol. x, serie A. Obras Completas). Pamplona: Eunsa.
- Prades Lopez, J. (2017). Fe y razón: la enseñanza de la teología en la universidad. *Cuadernos de pensamiento* (30), 197-212. <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/6304487.pdf>
- Rodríguez Garrapucho, F. (2008). John Henry Newman, Pensamiento y corazón. En búsqueda de la verdad. *Corintios XIII. Revista de teología y pastoral de la caridad*, (126), 375-410.
- Rodríguez Matos, G. (2001). La Universidad de Newman. Derecho y Sociedad. *Revista de Estudiantes de Derecho de la Universidad de Monteávila* (2), 109-120.
- Rumayor, M. (2019). Jhon Henry Newman y su idea de la universidad en el siglo XXI. *Educación* (22(1)), 315-333. <https://revistas.uned.es/index.php/educacionXX1/article/view/20088>
- Siebenrock, R. (2018). La «Idea de una Universidad» de Jhon Henry Newman. *Estudios*, xvi (124), 8-36. <https://biblioteca.itam.mx/estudios/revista/124/000284059.pdf>

# **Análisis del uso de la red social Instagram por parte de instituciones culturales durante la pandemia (2020): caso Complejo Arqueológico El Brujo**

Rosa Cruz Adrianzén

Francesca Canterac Ramos

Lucía Romero Anastacio

*Universidad de Piura*

## **1. Introducción**

La pandemia global del virus Covid-19 en el 2020 transformó radicalmente el funcionamiento de las instituciones culturales. En el caso peruano, los museos enfrentaron el cierre físico de sus espacios, siendo este su vínculo directo con el público. En el transcurso de este proceso de confinamiento, las redes sociales se emplearon como herramientas dinámicas para sostener la visibilidad institucional, promover el patrimonio y su historia, y combinar las experiencias culturales con la tecnología, considerando que «las redes sociales han sido ampliamente utilizadas para alcanzar a una mayor parte de la población, permitiendo que los museos ofrezcan sus servicios en línea cuando la prestación presencial no es posible» (Agostino, Anarboldi y Diaz, 2020). En ese sentido, el museo arqueológico El Brujo, ubicado en la región de La Libertad y reconocido por custodiar la figura emblemática de la Señora de Cao, constituye un caso paradigmático en esta adaptación en el entorno del Perú.<sup>1</sup>

En este marco, nuestra investigación busca responder a la pregunta: ¿qué estrategias de comunicación digital implementó el museo El Brujo en su cuenta de Instagram durante el 2020 para mantener su vínculo con las

---

<sup>1</sup> El museo El Brujo fue fundado en 2009 a partir de las investigaciones realizadas en el complejo arqueológico del mismo nombre, especialmente tras el hallazgo de la Señora de Cao en 2006. Se trata de un museo de sitio arqueológico de titularidad privada, gestionado por la Fundación Augusto N. Wiese, cuyo rol ha sido determinante en la implementación de un modelo sostenible de conservación y puesta en valor del patrimonio.

audiencias en el contexto de la pandemia del Covid-19? Esta interrogante permite problematizar el papel de los museos peruanos como actores culturales que articulan el conocimiento, la memoria y la comunicación pública en contextos de incertidumbre. El estudio no busca limitarse a describir las acciones emprendidas, sino plantear un análisis crítico de los procesos mediante los cuales el museo El Brujo resignificó su función social, transitando y mejorando sus modelos de gestión digital, sustentados en la mediación cultural y la participación de las audiencias. Por ese motivo, la investigación se justifica por la necesidad de examinar cómo el museo escogido implementó estrategias comunicativas efectivas frente a la crisis sanitaria global y continuó su vínculo con el público, revelando, de este modo, su capacidad de resiliencia institucional. En este sentido, nuestro trabajo de investigación contribuye a ampliar la comprensión teórica sobre la gestión museal en contextos de transformación tecnológica y social, centrado principalmente en el Perú.

De ese modo, el objetivo general de la investigación es analizar las estrategias digitales en Instagram implementadas por el museo El Brujo durante la pandemia del Covid-19 y los objetivos específicos son identificar los tipos de contenidos y formatos difundidos, evaluar sus niveles de interacción y reflexionar sobre su aporte a la gestión cultural digital en el Perú. Para ello, el trabajo se estructura en tres secciones: la primera expondrá la metodología y el análisis de datos; la segunda discutirá los resultados arrojados; y, la tercera presentará las conclusiones y recomendaciones orientadas a fortalecer las estrategias culturales de los museos en entornos virtuales.

## **2. Discusión de resultados con la bibliografía**

El estudio cualitativo de Delgado (2020) examina las estrategias digitales del MALI y el MUCEN, revelando que, pese a que la mayoría de los museos peruanos inició la digitalización de sus colecciones, pocos contaban con sistemas abiertos al público o aplicaciones móviles. El análisis realizado en el museo El Brujo evidencia que, aunque la mayoría de sus contenidos publicados son informativos y educativos, estos no lograron generar altos niveles de interacción (como se logra observar en la tabla 1). Esta diferencia entre la cantidad de publicaciones y la respuesta real del público coincide con lo señalado por Delgado (2020), quien sostiene que muchos museos peruanos implementaron medidas antes de la pandemia, pero sin desarrollar estrategias comunicativas pensadas en atraer y mantener la participación de las audiencias.

**Tabla 1.**  
**Frecuencia del tipo de contenido**

Tipo de contenido	Frecuencia absoluta	Frecuencia relativa porcentual
Informativo	60	38.7 %
Educativo	45	29 %
Entretenimiento	23	14.8 %
Sanitario	13	8.3 %
Comercial	9	5.8 %
No disponible	4	2.5 %
Mixto	1	0.64 %
Total	155	100 %

**Fuente.** Elaboración propia

Asimismo, Delgado (2020) también plantea que los recursos más efectivos en redes sociales son aquellos que integran creatividad, emocionalidad y formatos adecuados a los lenguajes digitales contemporáneos. Esta premisa se confirma en el caso del museo El Brujo, cuyas publicaciones de entretenimiento –especialmente los memes con iconografía moche– obtuvieron niveles más altos de interacción superando a las publicaciones institucionales o de corte académico (como se logra observar en la tabla 2).

**Tabla 2.**  
**Nivel y promedio de engagement en relación con el tipo de contenido**

Tipo de contenido	Nivel de <i>engagement</i>					Total de publicaciones	Promedio de reacciones, compartidos y comentarios
	Muy bajo	Bajo	Regular	Alto	Muy alto		
Entretenimiento	13	5	4	1	0	23	154
Sanitario	8	3	2	0	0	13	135.08
Educativo	28	15	2	0	0	45	95.9
Comercial	6	3	0	0	0	9	91.9
Informativo	49	10	1	0	0	60	66.4
Mixto	1	0	0	0	0	1	50
No disponible	4	0	0	0	0	4	43.5
Total	109	36	9	1	0	155	

**Fuente.** Elaboración propia

De la misma manera, se destaca la importancia de una curaduría educativa eficaz en las redes sociales capaz de traducir el contenido informativo a formatos comprensibles atractivos. También, la autora recomienda el uso de historias con *hashtags*, cuestionarios y concursos, grupos de Facebook y LinkedIn, reutilización de contenido, publicaciones que promuevan aprender en casa, nuevos formatos de conversación, asociaciones digitales con otras instituciones y unirse a conversaciones en línea. Ahora bien, la campaña de #MalienCasa del MALI demuestra una similitud con el *hashtag* empleado por el museo El Brujo #ElBrujoEnCasa, que ayuda a recomendar las publicaciones del museo a su audiencia.

Por otro lado, la publicación de Cassandra Kist (2020) aborda la tensión ética generada por el auge del compromiso digital de los museos con su público durante la pandemia. Kist subraya la importancia de que los profesionales de los museos debatan sobre el poder, la (in)justicia, el privilegio, la comodidad y el cuidado en ese contexto de cambio. El foco principal de su análisis es el «patrimonio desafiante» (*challenging heritage*) también denominado «patrimonio difícil» (*difficult heritage*). Este tipo de contenido es emotivo y puede incomodar a las audiencias al dejar de lado opiniones positivas e impulsar preguntas más reflexivas sobre la empatía y la responsabilidad, siendo el museo El Brujo un gran ejemplo con la presencia del cuerpo momificado de la Señora del Cao. Kist plantea una pregunta crucial: ¿es ético facilitar la interacción con este «patrimonio desafiante» en redes sociales durante una crisis, y puede esto realmente instigar la reflexión y el pensamiento crítico?

Por otro lado, Kist advierte que evitar el «contenido difícil» o centrarse únicamente en las «distracciones positivas» (como juegos, humor o proyectos de entretenimiento) que satisfacen las necesidades emocionales del público, puede «eclipsar oportunidades cruciales» para fomentar el pensamiento crítico y la responsabilidad social. A través de ejemplos como el *Auschwitz Memorial* y la *Anne Frank House*, Kist concluye que el patrimonio desafiante ha demostrado su capacidad para ayudar a las audiencias a comprender las experiencias de aislamiento e impulsar reflexiones sobre la responsabilidad social y los eventos contemporáneos. Finalmente, Kist plantea la pregunta de si el creciente uso de las redes sociales se alineará con las misiones sociales de los museos o si los objetivos sociales pasarán a un segundo plano.

Pero ¿cómo se ve reflejado esto en las publicaciones del museo El Brujo? El estudio sobre el museo El Brujo confirma esta tendencia de manera práctica: el objetivo del museo era sostener la visibilidad institucional y mantener el vínculo establecido con el público para lograr el *engagement*, y la estrategia más exitosa resultó ser la del entretenimiento. Como parte de este contenido de entretenimiento, el museo empleó memes culturales utilizando la icono-

grafía moche, llegando a modificar la imagen al agregarle mascarillas a los personajes. Este uso de humor en la comunicación es un ejemplo directo de la estrategia de «distracción positiva» que Kist identifica en otras instituciones:

These are complemented by humorous projects such as the Twitter take-over by Tim, the security guard at the National Cowboy and Western Heritage Museum (Oklahoma); Sue, the T-rex dancing on our Instagram feeds at the Field Museum (Illinois); and adorable penguins inside the Nelson-Atkins Museum of Art (Missouri). These examples are evidence of museums creating entry points for engagement and innovative connections (Kist, 2020).

En otras palabras, el museo, al buscar la resiliencia institucional en tiempos de pandemia y la optimización de su presencia digital, ejemplificó la estrategia de crear «distracciones positivas» para adecuar su contenido a las necesidades emocionales de su audiencia.

Y ¿cuál es el poder de los espectadores en todo esto? El alto *engagement* del público del museo El Brujo con los memes culturales moche es una manifestación clara de la preferencia de la audiencia por ese tipo de contenido. Esta preferencia, según Kist, obliga a la institución a enfrentar una pregunta crucial: ¿el creciente uso de las redes sociales se alinearán con mis misiones sociales como museo o mis objetivos sociales quedarán en segundo plano? Es decir, la priorización del *engagement*, por parte del público, plantea el desafío de si el museo debe aumentar el contenido de entretenimiento para fidelizar usuarios o si debe utilizar su plataforma para provocar reflexiones críticas a través del patrimonio desafiante, lo que puede llevar a una encrucijada y, por lo tanto, cambiar el qué y el cómo se transmiten los contenidos.

A modo de síntesis, el análisis conjunto del planteamiento teórico de Cassandra Kist y del caso del museo El Brujo evidencia la complejidad que enfrentan las instituciones culturales al gestionar su comunicación digital durante contextos de crisis como la pandemia. Mientras Kist advierte sobre el riesgo de que las «distracciones positivas» desplacen el tratamiento del patrimonio desafiante y, con ello, la misión social de los museos, la experiencia de El Brujo demuestra que este tipo de contenidos puede convertirse en un recurso eficaz para sostener la visibilidad institucional y mantener el vínculo emocional con la audiencia.

Sin embargo, el elevado *engagement* alcanzado por los memes culturales moche también revela una tensión de fondo: la preferencia del público por el entretenimiento ¿puede, por sí sola, definir la orientación de la comunicación museal? El desafío consiste en equilibrar la necesidad de atraer y fidelizar audiencias con la responsabilidad de promover la reflexión crítica, la memoria y la comprensión social. En ese sentido, la pregunta planteada por Kist continúa abierta: ¿será posible que el uso intensivo de las redes so-

ciales refuerce las misiones educativas y sociales de los museos, o terminará subordinándolas a las lógicas de interacción y consumo digital?

El caso de El Brujo sugiere que este equilibrio es alcanzable, pero requiere una estrategia consciente que combine creatividad, sensibilidad y compromiso ético. Solo así los museos podrán transformar el entretenimiento en una puerta de entrada hacia conversaciones más profundas, manteniendo su relevancia social sin renunciar a su misión fundamental.

Del mismo modo, los hallazgos dialogan con lo identificado por Fernández-Fernández *et al.* (2021), quienes señalaron un aumento de publicaciones dirigidas a públicos escolares y familiares. Sin embargo, aunque el contenido educativo fue cuantitativamente predominante en El Brujo, el entretenimiento concentró los mayores niveles de interacción (154 reacciones por post en promedio). Esto revela una paradoja: la función educativa se reforzó en volumen, pero la participación y el diálogo se potenciaron mediante formatos lúdicos e innovadores, expandiendo la noción de mediación cultural hacia prácticas digitales virales como los memes.

El estudio de El Brujo confirma que la crisis de la pandemia impulsó un modelo comunicativo más interactivo y accesible, una necesidad que El Brujo atendió con 155 publicaciones durante el 2020 y produjo contenido sanitario —como mensajes de autocuidado y memes con iconografía moche adaptada—, lo que confirma que los museos actuaron como «ventanas a la sociedad» durante el confinamiento. A través de mensajes de prevención y resiliencia, El Brujo logró mantener su rol social y educativo, integrando tanto información cultural como orientaciones pertinentes al contexto sanitario.

Finalmente, al igual que los museos analizados por Fernández-Fernández *et al.* (2021), El Brujo enfrentó el reto de la sostenibilidad digital. Aunque la pandemia impulsó una comunicación más interactiva y accesible, la actividad en redes disminuyó tras la reapertura, probablemente debido a limitaciones de tiempo y personal. Estos cambios sugieren que la aceleración digital no estuvo acompañada por una reorganización de recursos. En consecuencia, aunque las redes sociales demostraron ser herramientas eficaces para generar diálogo, el estudio resalta la necesidad de asignar personal especializado y desarrollar estrategias digitales sostenibles que consoliden este modelo comunicativo a largo plazo.

### 3. Análisis de datos

En este apartado, se pretende analizar los datos recopilados de 155 publicaciones del Instagram de El Brujo. Así, se establecieron siete categorías de tipo de contenido: informativo, educativo, entretenimiento, sanitario, mixto, comercial y no disponible; tras recopilar los datos, se ha identifica-

do que el contenido más publicado por el museo El Brujo fue de tipo informativo y educativo (tabla 1). Paradójicamente, el nivel de *engagement* de este tipo de contenido osciló predominantemente entre el nivel muy bajo y bajo; mientras que el tipo de contenido con *engagement* más regular, y que monopolizó la única publicación con *engagement* alto, fue el de entretenimiento, el cual contó con 23 publicaciones a lo largo del año y un promedio de 154 reacciones, compartidos y comentarios por publicación; seguido por la categoría sanitaria con diez publicaciones menos y 135 en promedio de reacciones, compartidos y comentarios (tabla 2). Es decir, se ha identificado que la categoría de entretenimiento presenta una tendencia a generar mayor número de reacciones, compartidos y comentarios; de hecho, entre las diez publicaciones con mayor *engagement*, tan solo la mitad son de entretenimiento con una temática específica de meme y un promedio de *engagement* de 427 puntos de *engagement* (figura 1).

Ahora bien, cabe aclarar que, dentro de las veintitrés publicaciones de entretenimiento, las más populares fueron aquellas donde el área de comunicaciones utilizó memes culturales con la imagen bidimensional de la iconografía moche con un texto cómico encima (figura 1) o editada (figura 2), tal como en la publicación del museo El Brujo del 18 de junio de 2020, que se les agregaron mascarillas a los personajes míticos moche. Ahora bien, también dentro de la categoría entretenimiento, las publicaciones con menor interacción, resultaron ser aquellas que promocionaban el área de juegos de su página web con rompecabezas, trivias, juegos de memorización, crucigramas, sopas de letras, plantillas para manualidades, e incluso un simulador de *Pac-man* Moche (figura 3). Para futuras indagaciones, se sugiere comprobar la verdadera acogida de esta sección interactiva de su página web con *Google Analytics*.

**Figura 1.**  
Tres publicaciones con mayor *engagement* durante el año 2020



**Nota.** La imagen muestra las publicaciones que encabezan la lista de interacción en el Instagram de El Brujo. Tomado de El Brujo (9 de septiembre de 2020, 27 de noviembre de 2020 y 10 de junio de 2020, respectivamente).

Figura 2.

Publicación tipo meme editado con los personajes usando mascarillas

### El Delivery Moche



Nota. Tomado de El Brujo (18 de junio de 2020)

Figura 3.

Tres publicaciones con menor *engagement* en la categoría entretenimiento



Nota. Tomado de El Brujo (28 de noviembre de 2020, 7 de noviembre de 2020 y 1 de agosto de 2020, respectivamente).

El caso del contenido sanitario es particular, dado que su publicación con mayor interacción usa un formato meme parecido a las publicaciones de entretenimiento que encabezan la lista de *engagement* (figura 4). Asimismo, los datos indican que las publicaciones sanitarias que mejor *engagement* obtuvieron fueron mayoritariamente fotos/imágenes publicadas en los meses de mayor sensibilidad social de la pandemia, sobre todo durante mayo del 2020. Estos posts probablemente tuvieron mayor visibilidad porque utilizaron mensajes emocionales, motivacionales o de cuidado comunitario como: «¡Mas fuertes que nunca!» o «Respeta la cuarentena y evita que te pase...». Mientras que los contenidos sanitarios más institucionales o de información obtuvieron un rendimiento menor, con niveles de interacción bajos o muy bajo.

**Figura 4.**  
**Publicación con mayor *engagement* en la categoría de contenido sanitario**



**Nota.** Tomado de El Brujo (21 de mayo).

### 3.1. Publicaciones según formato

En cuanto al tipo de formato, se determinaron preliminarmente las siguientes cinco categorías: fotos/imagen, *reels*, videos, en vivo y carruseles. Ahora bien, encontramos que el formato más usado por un amplio margen fueron las imágenes/fotos; además, aunque se consideró inicialmente las categorías *reels*<sup>2</sup> y en vivo, no se encontraron indicios de ellas (tabla 3).

<sup>2</sup> No sorprende la ausencia del formato *reel*, ya que, aunque es uno de los formatos más accesibles para conectar con la audiencia, Instagram lo incorporó recién en agosto del 2020.

**Tabla 3.**  
**Promedio de *engagement* con relación al tipo de formato**

	Cantidad
Fotos/imagen	94
Carruseles	12
Videos	45
Indeterminado <sup>3</sup>	4
Total	155

**Fuente.** Elaboración propia

Tal como se aprecia, la tabla 4 resume y vincula el tipo de contenido y formato con el promedio de *engagement*, evidenciando como las publicaciones con mayor *engagement* fueron las fotos/imágenes de entretenimiento y de contenido sanitario. El segundo formato más efectivo fueron los carruseles, pese a haber sido publicados en menor escala con relación a los videos (tabla 3), cuyo *engagement* fue muy bajo.

**Tabla 4.**  
**Promedio de *engagement* con relación al tipo de formato y tipo de contenido**

Tipo de contenido/ tipo de formato	Fotos/ Imagen	Carruseles	Videos	Indeterminado	Total
Entretenimiento	232,8	86	43	-	154
Sanitario	193,6	-	66,83	-	135,08
Educativo	106	146	52,5	-	95,9
Comercial	91,9	-	-	-	91,9
Informativo	83,3	78,9	36,7	-	66,4
Mixto	50	-	-	-	50
No disponible	-	-	-	43,5	43,5
Total	120,62	91,25	45,36	43,5	<b>94,5</b>

**Fuente.** Elaboración propia

Asimismo, el análisis según mes (tabla 5) indica que mayo fue el mes donde el número de publicaciones fue mayor, aunque esta mayor actividad no se reflejó necesariamente en un compromiso alto, ya que, aunque tuvo 24 publicaciones, su promedio en interacción fue medio (109.6). En compa-

<sup>3</sup> Cuatro publicaciones no figuraban disponibles.

ración a ello, el mes de julio, que tuvo una actividad más baja (cuatro publicaciones), obtuvo mayor *engagement*. También, se advierte que los meses con mejor desempeño (de mayor a menor) fueron junio, noviembre y julio, y el mes con peor desempeño fue enero y febrero, lo cual no es extraño, pues habría que considerar que fueron los meses previos a la pandemia.

También se nota que el ritmo de publicación no fue constante, pues osciló en un rango entre 4 a 24 posts por mes. Por otro lado, también destacamos el aumento entre el número de publicaciones entre la primera quincena de marzo (solo una publicación) en comparación con la segunda quincena de marzo (con once publicaciones); es decir, el inicio de la cuarentena obligatoria el 15 de marzo no supuso una reducción o descuido del área de redes sociales de El Brujo, sino que el museo aumentó y continuó generando contenido.

Otro aspecto que llama la atención es el caso de marzo A, dado que, a pesar de tener solamente una publicación (a ello se debe la cifra tan elevada de 430 como promedio de *engagement* en la tabla 5), esta tuvo un *engagement* alto. Esa única publicación fue contenido educativo de la Señora de Cao por el Día de la Mujer, y presumimos que logró enganchar tanto por el tema educativo, la forma en que fue presentada (imagen/foto) y el contexto festivo (figura 5).

**Tabla 5.**  
**Promedio de *engagement* por mes**

Mes	Número de publicaciones	Promedio de <i>engagement</i>
Enero	15	62,3
Febrero	12	62,6
Marzo A	1	430
Marzo B	11	64,6
Abril	17	68,8
Mayo	24	109,6
Junio	14	165,1
Julio	4	146,25
Agosto	11	64,5
Septiembre	23	79,3
Octubre A	3	90,3
Octubre B	4	104
Noviembre	8	155,6
Diciembre	8	82,3
Total	155	94,5

**Fuente.** Elaboración propia

**Figura 5.**

**Única publicación durante marzo A (primera quincena previa a la cuarentena)**



**Nota.** Tomado de El Brujo (8 de marzo).

En general, en cuanto a las cuatro fases delimitadas – fase 1 (previa a la pandemia), fase 2 (cuarentena obligatoria), fase 3 (cuarentena focalizada) y fase 4 (reapertura de museos)– se evidencia como la segunda y tercera fase fueron las más productivas. Tras la reapertura física parcial del museo, el número de publicaciones disminuyó (tabla 6), pero el nivel de *engagement* no necesariamente lo hizo, como se observa en noviembre (tabla 5).

**Tabla 6.**

**Promedio de engagement por fase**

Periodo	Número de publicaciones
FASE 1	28
FASE 2	66
FASE 3	41
FASE 4	20
Total	155

**Fuente.** Elaboración propia

#### 4. Conclusiones y recomendaciones

Gracias a la investigación realizada se pudo analizar cómo el museo El Brujo adaptó e implementó estrategias de comunicación digital en la red social Instagram durante la pandemia del Covid-19 en el 2020. Por ello, este estudio es clave para comprender los procesos de digitalización y resiliencia cultural desarrollados por los museos, especialmente peruanos, durante el confinamiento, reforzando la divulgación patrimonial mediante canales digitales. Durante este periodo, el museo mantuvo su rol social y educativo actuando como una ventana hacia la sociedad, combinando información cultural con orientaciones sanitarias, produciendo incluso mensajes de cuidado sanitario y memes basados en iconografía moche adaptada al contexto.

También se evidencia una paradoja importante: aunque la mayor parte del contenido publicado fue educativo e informativo, este tipo de publicaciones generó niveles de *engagement* bajos o muy bajos. En contraste, el contenido de entretenimiento — especialmente los memes culturales — fue el más eficaz para sostener la visibilidad institucional, alcanzar mayor interacción y fortalecer el vínculo emocional con la audiencia; por ejemplo, los memes basados en iconografía moche y editados con elementos contemporáneos como mascarillas, lograron reacciones más altas y demostraron el potencial de los formatos lúdicos para ampliar las formas de mediación cultural en contextos digitales.

Sin embargo, esta tendencia también enfatiza un dilema ético: el riesgo de que el entretenimiento desplace la misión social de los museos. El caso de El Brujo confirma que es necesario equilibrar la atracción de audiencias a través de contenidos ligeros con la responsabilidad de promover reflexión crítica, memoria y comprensión social. Si bien, el entretenimiento puede ser una puerta de entrada efectiva para mantener la relevancia institucional, su uso debe gestionarse con una estrategia consciente y ética.

Finalmente, el estudio señala retos importantes en la sostenibilidad de estas prácticas digitales. Tras la reapertura, la actividad del museo en redes sociales disminuyó debido a limitaciones de tiempo y personal, lo que evidencia que la aceleración digital no estuvo acompañada de una reorganización interna que garantizara continuidad. Se concluye que, para consolidar una estrategia digital a largo plazo, es necesario asignar personal especializado y fortalecer la estructura operativa que permita sostener este modelo comunicativo más allá de situaciones de emergencia.

Con esto en mente, pasaremos a contrastar el comportamiento del museo El Brujo con los principios de comunicación digital museal propuestos por Zingone (2024), en el cual sostiene que la plataforma de Instagram permite acercarse a nuevas audiencias mediante un lenguaje visual rápido y eficaz, alineado con su naturaleza «instantánea y telegráfica». También, la

autora enfatiza que el usuario debe ser considerado un interlocutor activo. De esa manera, la participación mediante contenido generado por los usuarios (como *hashtags* temáticos) permitiría construir una narrativa colectiva entre museo y audiencia.

Dicho eso, a raíz de nuestro análisis del comportamiento del museo El Brujo en Instagram durante la pandemia, contrastado con los principios de comunicación digital museal propuestos por Zingone, hemos llegado a la conclusión de que el museo El Brujo necesita equilibrar el alto *engagement* del contenido de entretenimiento con la misión educativa y social del museo. Con ello en mente, presentamos las siguientes recomendaciones estratégicas, las cuales están orientadas a fortalecer la mediación cultural, la fidelización del público y la sostenibilidad digital a largo plazo.

1. *Integrar curaduría educativa en el contenido de entretenimiento.* Dado que los memes con temática moche fueron el formato más exitoso en términos de interacción, se recomienda utilizarlos como una puerta de entrada hacia contenidos más profundos. Para ello, es indispensable que cada publicación de carácter humorístico incluya contextualización histórica y cultural, especialmente sobre la iconografía Moche representada. Esta estrategia, alineada con el principio de *visual storytelling* de Zingone, asegura que los formatos lúdicos no desplacen la misión educativa del museo, sino que se transformen en herramientas de mediación cultural. El museo debe buscar un equilibrio consciente entre captar la atención del público y promover la reflexión crítica en torno a su patrimonio desafiante, como la Señora de Cao.

2. *Orientar el entretenimiento hacia la función educativa.* Es fundamental que el museo no permita que el entretenimiento sin contenido educativo «eclipse oportunidades cruciales» para estimular el pensamiento crítico, tal como advierte Kist. En este sentido, se recomienda diseñar publicaciones que, sin perder su atractivo lúdico, refuercen la función social del museo. El uso de memes o formatos virales debe ir acompañado de mensajes que incentiven la curiosidad, la memoria y la comprensión social del museo, reforzando la idea de que las redes sociales pueden ser tanto un espacio de entretenimiento como de conocimiento.

Como ejemplo, hemos modificado (con ayuda de la IA) este meme que encontramos en su *feed* de Instagram y le hemos dado un mensaje que requiere mucho más conocimiento, pero sin dejar de lado el sentido de entretenimiento (figura 6).

Figura 6.  
Publicación modificada con Gemini tomando como base una publicación previa de El Brujo



**Nota.** Meme creado con Gemini basado en la publicación del museo El Brujo (10 de junio del 2020). Esta imagen se modificó en respuesta a la siguiente solicitud: «Usando la imagen dada, agrega este texto en lugar del texto que aparece ahí: mi cara cuando la evidencia arqueológica contradice la hipótesis que expliqué con total seguridad hace cinco minutos».

3. *Optimizar los formatos para contenidos informativos y tiempos de crisis.* El estudio demostró que los videos obtuvieron menor *engagement* en comparación con las imágenes. Por ello, para temas cruciales —como la comunicación en tiempos de crisis o informativa— se sugiere priorizar formatos de alta interacción, tales como imágenes, carruseles o adaptaciones visuales de la iconografía moche. Esta recomendación sigue la práctica de museos de referencia, donde el contenido visual claro y directo maximiza el impacto en

audiencias con poca disponibilidad de tiempo. De este modo, el museo puede continuar actuando como «ventana a la sociedad», combinando mensajes relevantes con formatos atractivos y efectivos.

4. *Fomentar la participación y la cocreación de contenido.* Para potenciar el diálogo con la audiencia – un principio crucial de la comunicación 2.0 (Zin-gone) – el museo debe implementar llamadas a la acción que inviten a la audiencia a interactuar de forma activa. Esto incluye la creación de una etiqueta (*hashtag*) de experiencia que motive a los usuarios a compartir fotos, reflexiones o anécdotas vinculadas al museo. De este modo, los visitantes se convierten en coautores del perfil, fortaleciendo su sentido de pertenencia y ampliando la diversidad de miradas sobre la experiencia museal.

5. *Consolidar una estrategia digital sostenible a largo plazo.* La disminución de actividad tras la reapertura evidencia que la digitalización acelerada durante la pandemia no estuvo acompañada de una reorganización de recursos. Por ello, se recomienda asignar personal especializado, invertir en capital humano con competencias en comunicación digital y desarrollar un plan sostenido que integre a Instagram en una estrategia de marketing museal más amplia. La comunicación digital debe funcionar como un incentivo para la visita presencial, promoviendo el museo como un espacio de descubrimiento continuo tanto en lo digital como en lo físico.

6. *Realizar investigación de públicos para comprender necesidades y preferencias.* Para superar la limitación estructural de no conocer adecuadamente al público digital, se recomienda implementar estudios de audiencia que permitan comprender sus expectativas, hábitos y motivaciones. Esta información será esencial para diseñar estrategias más precisas y coherentes con la misión institucional. Asimismo, es necesario complementar este diagnóstico con métricas más profundas: no basta con medir los «me gusta», sino también el tráfico real hacia secciones web interactivas y otros indicadores de participación significativa antes de invertir más recursos en nuevas iniciativas digitales.

Finalmente, nos gustaría terminar agradeciendo al profesor Víctor Sandoval Morales, de la Facultad de Comunicación de la Universidad de Piura, por brindarnos la base de datos analizada en el presente trabajo. Asimismo, el resultado de esta investigación es producto del trabajo de investigación del curso de Historia y Cultura Actual, dictado el ciclo 2026-II. En este curso, impartido por Carlos Zegarra Moretti, se diseñó la rúbrica de análisis de las publicaciones de Instagram.

Asimismo, conviene precisar que para la presente investigación se empleó inteligencia artificial (*Notebook-Google*) con la finalidad de traducir al español el artículo de Kist (2020). El uso de esta herramienta se limitó estrictamente a la tarea mencionada y no intervino en ninguna otra etapa del trabajo, incluyendo el análisis, redacción y argumentación. Todas las deci-

siones metodológicas y críticas derivan íntegramente del juicio académico de las autoras. Igualmente, se utilizó la inteligencia artificial (*Gemini-Google*), para la generación del meme utilizado en recomendaciones, mientras que la edición y texto fueron realizados por Rosa Cruz Adrianzén.

## Referencias bibliográficas

- Agostino, D., Arnaboldi, M., & Diaz, M. (2020). New development: COVID-19 as an accelerator of digital transformation in public service delivery. *Public Money & Management*, 41(1), 69-72. <https://doi.org/10.1080/09540962.2020.1764206>
- Complejo Arqueológico El Brujo [elbrujope]. (2020, 18 de junio). Y tú, ¿ya hiciste tu pedido? #JuegosElBrujo #ElBrujoEnCasa [Imagen]. Instagram. <https://www.instagram.com/p/CBlKdSzBqF2/>
- Decreto Supremo N.º 044-2020-PCM. (2020). *Decreto Supremo que declara Estado de Emergencia Nacional por las graves circunstancias que afectan la vida de la Nación a consecuencia del brote del COVID-19*. Presidencia del Consejo de ministros. <https://www.gob.pe/institucion/pcm/normas-legales/460472-044-2020-pcm>
- Decreto Supremo N.º 116-2020-PCM. (2020). *Decreto Supremo que establece las medidas que debe observar la ciudadanía en la Nueva Convivencia Social y prorroga el Estado de Emergencia Nacional por las graves circunstancias que afectan la vida de la Nación a consecuencia del COVID-19*. Presidencia del Consejo de ministros. <https://www.gob.pe/institucion/pcm/normas-legales/738529-116-2020-pcm>
- Delgado Pacheco, S. (2020). Los retos en investigación, comunicación y educación de los museos de Lima en el marco de la COVID-19. Una discusión sobre los desafíos del futuro a partir de su situación actual y de las experiencias del MALI y el MUCEN. *Desde el Sur*, 12(1), 285-306. <https://doi.org/10.21142/des-1201-2020-0017>
- Dirección General de Museos (2021). #EstamosDeVuelta. *Reporte de la reapertura de museos durante el Estado de Emergencia Nacional 2020-2021*. [Informe n.º1 de Museos al Día]. <https://cdn.www.gob.pe/uploads/document/file/2257093/Reporte%20%23EstamosDeVuelta.pdf.pdf>
- El Brujo (@Elbrujope) (1 de agosto de 2020). ¿Quieres aprender más sobre el Complejo Arqueológico El Brujo y divertirte al mismo tiempo? Hemos creado una sección totalmente interactiva [Video]. [https://www.instagram.com/p/CDWdlbAhMny/?utm\\_source=ig\\_web\\_copy\\_link&igsh=NTc4M-TIwNjQ2YQ==](https://www.instagram.com/p/CDWdlbAhMny/?utm_source=ig_web_copy_link&igsh=NTc4M-TIwNjQ2YQ==)
- El Brujo (@Elbrujope) (10 de junio de 2020). Comenta si te ha pasado. #ElBrujoEnCasa #JuegosElBrujo [Imagen]. Instagram. [https://www.instagram.com/p/CBQkGCQHtnB/?utm\\_source=ig\\_web\\_copy\\_link&igsh=NTc4M-TIwNjQ2YQ==](https://www.instagram.com/p/CBQkGCQHtnB/?utm_source=ig_web_copy_link&igsh=NTc4M-TIwNjQ2YQ==)

- El Brujo (@Elbrujo) (27 de noviembre de 2020). #ElBrujo [Imagen]. Instagram. [https://www.instagram.com/p/CIGucWIF3Rt/?utm\\_source=ig\\_web\\_copy\\_link&igsh=NTc4MTIwNjQ2YQ==](https://www.instagram.com/p/CIGucWIF3Rt/?utm_source=ig_web_copy_link&igsh=NTc4MTIwNjQ2YQ==)
- El Brujo (@Elbrujo) (28 de noviembre de 2020). ¿Ya visitaste nuestra página de juegos y actividades recreativas? Disfruta en familia y juega en casa aquí: <http://bit.ly/JuegosElBrujo> #JuegaEnCasa #ElBrujo [Video]. [https://www.instagram.com/p/CII-7k3Djda/?utm\\_source=ig\\_web\\_copy\\_link&igsh=NTc4MTIwNjQ2YQ==](https://www.instagram.com/p/CII-7k3Djda/?utm_source=ig_web_copy_link&igsh=NTc4MTIwNjQ2YQ==)
- El Brujo (@Elbrujo) (7 de noviembre de 2020). Sigue viviendo la experiencia de jugar y aprender con tu familia desde casa. Para descubrir más de las actividades lúdicas [Imagen]. [https://www.instagram.com/p/CHS6P5o-limz/?utm\\_source=ig\\_web\\_copy\\_link&igsh=NTc4MTIwNjQ2YQ==](https://www.instagram.com/p/CHS6P5o-limz/?utm_source=ig_web_copy_link&igsh=NTc4MTIwNjQ2YQ==)
- El Brujo (@Elbrujo) (9 de septiembre de 2020). #ElBrujoEnCasa [Imagen]. Instagram. [https://www.instagram.com/p/CE6xl0MF1vi/?utm\\_source=ig\\_web\\_copy\\_link&igsh=NTc4MTIwNjQ2YQ==](https://www.instagram.com/p/CE6xl0MF1vi/?utm_source=ig_web_copy_link&igsh=NTc4MTIwNjQ2YQ==)
- El Comercio Perú (2020, 16 de octubre). Estos son los museos en el país que puedes visitar gratis tras siete meses de estar cerrados. <https://elcomercio.pe/lima/patrimonio/coronavirus-peru-ministerio-de-cultura-estos-son-los-museos-y-sitios-arqueologicos-en-el-pais-que-puedes-visitar-gratis-tras-siete-meses-de-estar-cerrados-covid-19-nndc-noticia/>
- Fernández-Fernández, V., Suárez, M. A., & Calaf, R. (2021). Comunicación en museos a través de redes sociales durante la pandemia: desvelando nuevas oportunidades de interacción. *Fonseca, Journal of Communication*, 23, 129-149.
- Kist, C. (2020). Museums, Challenging Heritage and Social Media During COVID-19. *Museum & Society*, 18(3), 345-348.
- Lossio, J. (2021). Covid-19 en el Perú: Respuestas estatales y sociales. *Historia, ciencias, saúde - Manguinhos*, 28(2), 581-585. <https://doi.org/10.1590/S0104-59702021005000001>
- Martínez-Sanz, R., & Berrocal S. (2017). Museos y engagement. La calidad de los espacios web como soporte del compromiso. *Revista Española de Documentación Científica*, 40 (1), e1 66. <https://doi.org/10.3989/redc.2017.1.1383>
- Puente, M. y Uquillas, G. (2022). Análisis del engagement en redes sociales de las empresas más valoradas en el mundo. *Esprint Investigación*, 1(2), 26-40. <https://doi.org/10.61347/ei.v1i2.34>
- Zingone, M. (2024). Instagram as Digital Communication Tool for the Museums: A Reflection on Prospectives and Opportunities through the Analysis of the Profiles of Louvre Museum and Metropolitan Museum of New York. *European Journal of Social Sciences Education and Research*, 11(2), 100-116.

## Wáshington Delgado frente a Juan Gonzalo Rose: el triunfo de la isotopía semántica de la muerte

Camilo Rubén Fernández Cozman

*Universidad de Lima*

*Academia Peruana de la Lengua*

La retórica comparada implica una superación del contenidismo sociológico y del formalismo inmanentista. La primera perspectiva pone de relieve el análisis solamente de los contenidos y deja de lado el estudio de las técnicas narrativas y de las figuras de pensamiento. Por el contrario, la segunda postura teórica aborda las formas literarias fuera del contexto sociocultural que explica la naturaleza intranferible de estas últimas.

La retórica comparada tiene tres fuentes. La primera es la retórica general textual, representada por Antonio García Berrio (1989), Stefano Arduini (2000) y Giovanni Bottioli (1993, 1997, 2006), que significa un cuestionamiento de la retórica restringida que se limitaba a la descripción o análisis de las figuras literarias y, por ello, dejaba de lado el vínculo entre la *elocutio*, la *dispositio* y la *inventio*. La segunda fuente teórica es la retórica cultural — cuyo mayor exponente es Tomás Albaladejo (2008, 2009) — que busca analizar los procesos culturales a través de una óptica interdiscursiva, la cual asimila creativamente los aportes de Yuri Lotman (2011) y Mijail Bajtín (2011); es decir, se trata de comparar no solo textos, sino también disciplinas o áreas de conocimiento disímiles; por ejemplo, una metáfora presente en poesía lírica se confronta con otra que se manifiesta en un ensayo de antropología. La tercera fuente teórica es la retórica de la argumentación, representada por Chaïm Perelman y Lucie Olbrechts-Tyteca (1989), que intenta comprender cómo el poeta orador busca convencer al auditorio a través de una amplia gama de técnicas argumentativas.

El propósito de esta ponencia es comparar la obra de dos destacados exponentes de la poesía de la denominada generación del cincuenta: Wáshington Delgado y Juan Gonzalo Rose a través del abordaje de dos poemarios: *Para vivir mañana* (1958-1961) y *Cantos desde lejos* (1957), respectivamente. La nuestra es una primera aproximación comparativa a la obra de los dos autores antes mencionados. Nuestra hipótesis es que la isotopía semántica de la muerte vence, por encima de todo intento de transformación social,

en el mundo representado en cada poema. Definimos la isotopía semántica como el rasgo textual «que posibilita la lectura uniforme del discurso, tal como resulta de las lecturas parciales de los enunciados que lo constituyen, guiando la solución de sus ambigüedades por la búsqueda de una lectura única» (Greimas y Courtés, 1990, p. 230).

Pasemos a cotejar los dos poemarios antes citados. Ambos poetas peruanos son deudores de la tradición literaria peninsular. *Formas de ausencia* evidencia cómo Delgado se nutre creativamente de la obra de Pedro Salinas. Asimismo, en el poema «A León Felipe», Rose manifiesta la admiración por la poesía de quien fuera traductor de *Canto a mí mismo*, de Walt Whitman. Además, *Para vivir mañana* y *Cantos desde lejos* son muestras palpables de una tendencia de la poesía de los años cincuenta que implica una legítima y notable instrumentalización política del discurso político en un contexto marcado por las secuelas de la dictadura de Manuel A. Odría (1948-1956) (Fernández, 2012).

Tanto Rose como Delgado se aproximan al plano de la oralidad y se alejan del paradigma estético de *Reinos*, de Jorge Eduardo Eielson. Sobre la base de una poética oral, los dos autores revelan un interés en reconstruir poéticamente la historia del Perú. Un poema de Delgado (1970) se titula «¿Nunca nos libertaremos?», donde se dice: «Una historia maravillosa/ me han contado. Somos siervos/ de dioses guerreros/ ¿Nunca nos libertaremos?» (p. 158). Un texto de Rose (1974) afirma: «No tienen año nuevo los pueblos como el mío:/ será nuevo paisaje, pero la misma ausencia;/ será pañuelo nuevo, pero la misma lágrima;/ será la nueva mortaje, pero distinta muerte» (p. 61).

Ahora bien, la muerte como isotopía semántica atraviesa los dos poemarios. Rose, en «Salutación», alude a una sala de torturas; Delgado, en «Historia del Perú», hace referencia a que, en el pasado, hay una multitud de muertos. Se trata de una visión desencantada del Perú que trae a la memoria algunos cuentos de Julio Ramón Ribeyro (como «Alienación» o «De color modesto»), donde observamos cómo el fracaso del proyecto colectivo cobra relieve.

Después de haber señalado algunos puntos comunes entre ambos libros, pasaremos a comparar dos poemas. El primero es de Juan Gonzalo Rose y allí se afirma:

#### **Las cartas secuestradas**

Tengo en el alma una baranda en sombras.  
A ella diariamente me asomo, matutino,  
a preguntar si no ha llegado carta;  
y cuántas veces  
la tristeza celebra con mi rostro  
sus óperas de nada.

Una carta.

Que me escriba una carta quien me hizo  
los ojos negros y la letra gótica,  
que me escriba una carta aquella amiga  
analfabeta de pasión cristiana;  
duraznos de mi tierra: que me escriban,  
vientos los de mi rambla: que me escriban,  
y redacte una carta pequeñita  
mi hermana abecedaria y pensativa.

Muertos los de mi infancia  
que se fueron  
dormidos entre el humo de las flores,  
novias que se marcharon  
bajo un farol diciendo eternidades,  
amigos hasta el vino torturado:  
¿no hay una carta para Juan Gonzalo?

Si no fuera poeta, expresidiario,  
extranjero hasta el colmo de la gracia,  
descubridor de calles en la noche,  
coleccionista de apellidos pálidos,  
quisiera ser cartero de los tristes  
para que ellos bendigan mis zapatos.

El día que me muera — ¿en una piedra? —,  
el día que navegue — ¿en una cama? —,  
desgarren mi camisa y en el pecho,  
¡manos sobrevivientes que me amaron!,  
entierren una carta.

(Rose, 1974, pp. 69-70)

El segundo poema, cuyo autor es Washington Delgado, dice así:

**Para vivir mañana**

Mi casa está llena de muertos  
es decir, mi familia, mi país,  
mi habitación en otra tierra,  
el mundo que a escondidas miro.

Cuando era niño con una flor  
cubría todo el cielo.  
¿De qué cuerpo sacaré ahora sombra  
para vivir con un poco de ternura?

Escucharé a los muertos hablar  
para que el mundo no sea como es  
pero debo besar un rostro vivo  
para vivir mañana todavía.

Para vivir mañana debo ser una parte  
de los hombres reunidos.  
Una flor tengo en la mano, un día  
canta en mi interior igual que un hombre.

Pálidas muchedumbres me seducen;  
no es un instante de alegría o tristeza:  
la tierra es ancha e infinita  
cuando los hombres se juntan.

(Delgado, 1970, p. 156)

La isotopía semántica de la muerte aparece en ambos discursos: «Mi casa está llena de muertos», subraya Delgado; «El día en que me muera», remarca Rose. El hecho de recurrir a la infancia, vinculada a la mencionada isotopía, es un recurso que hermana a los dos poetas: «Muertos los de mi infancia» (Rose); «Cuando era niño con una flor/ cubría todo el cielo» (Delgado). Sin duda, esa asociación le brinda un tinte neorromántico al universo representado que se asocia con el empleo de la primera persona, vale decir, un yo hiperbólico que es el personaje central de ambos poemas.

La muerte como eje de la significación textual se manifiesta en el tono oral de ambos textos tan ostensible en la iteración de ciertas expresiones. Verbigracia, «para vivir mañana», en el poema de Delgado, se repite obsesivamente; en tanto la expresión «que me escriba una carta» se evidencia, en varias ocasiones, en el de Rose. Ello queda palpable con el funcionamiento de otras dos isotopías semánticas: el tiempo (el lexema «mañana» revela la posibilidad remota de transformación social) y la escritura (la carta abre la posibilidad de una comunicación que trascienda la muerte).

Asimismo, la muerte aparece en el plano figurativo de los dos textos. Por ejemplo, la metáfora orientacional, estudiada por Lakoff y Johnson (2003), se acentúa en ambos poemas e implica una organización espacial muy interesante: la casa, para Delgado, es una simbolización del país sumido en el fracaso histórico; el alma, para Rose, es una casa con barandas llenas de oscuridad, pues el hablante se autocalifica como un «extranjero hasta el colmo de la gracia» y, por eso, lejos del hogar de la infancia.

También existe otro recurso figural en los dos discursos poéticos. Nos referimos al hipérbaton —situado en el campo figurativo de la antítesis, según Arduini (2000)— que supone una desorganización de la sintaxis habitual del enunciado. Delgado dice: «Escucharé a los muertos hablar»; Rose

aserta: «A ella diariamente me asomo, matutino». En el primer caso, cobra relieve el sintagma verbal «Escucharé a los muertos»; mientras que, en el segundo, adquiere primacía el sintagma preposicional «A ella».

Asimismo, la isotopía semántica de la muerte se hace palmaria desde el punto de vista argumentativo; sin embargo, existe una diferencia en lo que concierne a los enlaces que, según Perelman y Olbrechts-Tyteca (1989), fundamentan la estructura de lo real. Delgado emplea la ilustración que sirve para mostrar casos (la casa, la familia y la habitación) de una evidencia ya aceptada: todo el país está lleno de muertos. Por el contrario, Rose utiliza los ejemplos para fundamentar la idea de que es imprescindible la comunicación escrita para la existencia humana, pues habla de la carta de una amiga analfabeta o de la hermana «abecedaria y pensativa», quienes pudieran escribirle una misiva al hablante lírico.

En los dos poemas se emplea la modalidad del locutor personaje (Fernández, 2021); no obstante, hay un contraste. Delgado pone énfasis en la necesidad de que los hombres estén reunidos para construir un futuro distinto, pleno de equidad. Por el contrario, en el poema de Rose se observa el triunfo de la muerte: el poeta parece anticipar el fin de su existencia y desea que le entierren una carta porque la comunicación escrita puede vencer a la muerte y quedar escrita en la memoria de los hombres.

Wáshington Delgado y Juan Gonzalo Rose son dos poetas que mantienen vigencia por el manejo acertado del rimo y por el tono oral que se evidencian en sus versos. Es imprescindible volver a leer *Cantos desde lejos* y *Para vivir mañana* para comprobar, parafraseando a Octavio Paz, cómo la auténtica poesía vence al tiempo y es invulnerable.

## Referencias bibliográficas

- Albaladejo, T. (2008). Poética, literatura comparada y análisis interdiscursivo. *Acta poética*, 29, 245-275. <https://www.scielo.org.mx/pdf/ap/v29n2/v29n2a14.pdf>
- Albaladejo, T. (2009). La poliacroasis en la representación literaria: un componente de la retórica cultural. *Castilla*, 0, 1-26. <http://www5.uva.es/castilla/index.php/castilla/article/view/4/1>
- Arduini, S. (2000). *Prolegómenos a una teoría general de las figuras*. Murcia: Universidad de Murcia.
- Bajtín, M. (2011). *Estética de la creación verbal*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- Bottiroli, G. (1993). *Retorica. L'intelligenza figurale nell'arte e nella filosofia*. Torino: Bollati Boringhieri.
- Bottiroli, G. (1997). *Teoria dello stile*. Firenze: La Nuova Italia.
- Bottiroli, G. (2006). *Che cos'è la teoria della letteratura*. Torino: Einaudi.

- Delgado, W. (1970). *Un mundo dividido*. Lima: Casa de la Cultura del Perú.
- Fernández, C. (2012). *El poema argumentativo de Washington Delgado*. Lima: Ornitorrinco Editores y Universidad Santiago Antúnez de Mayolo.
- Fernández, C. (2021). ¿Quién habla en un poema? Locutores y alocutarios. El caso de un poema de César Vallejo. *Boletín de la Academia Peruana de la Lengua*, 69(69), 367-377. <https://doi.org/10.46744/bapl.202101.013>
- García Berrio, A. (1989). *Teoría de la literatura (La construcción del significado poético)*. Madrid: Cátedra.
- Greimas, A. J. y Courtés, J. (1990). *Semiótica. Diccionario razonado de la teoría del lenguaje*. Madrid: Gredos.
- Lotman, Y. (2011). *Estructura del texto artístico*. Madrid: Ediciones Akal.
- Perelman, Ch. y Olbrechts-Tyteca, L. (1989). *Tratado de la argumentación. La nueva retórica*. Madrid: Gredos.
- Rose, J. G. (1974). *Obra poética*. Lima: Instituto Nacional de Cultura.

## Las traducciones de *Macbeth* al castellano

Ricardo Silva-Santisteban

*Academia Peruana de la Lengua*

Luego del cierre de los teatros en Inglaterra en 1640, los dramas de William Shakespeare retornaron a la escena después de la Restauración debidamente adaptados en versiones escritas en versos pareados según la poética de carácter más formal imperante en la época.

En el caso de su difusión en castellano debe mencionarse que las obras dramáticas de William Shakespeare llegaron al castellano a través de las adaptaciones realizadas por el escritor neoclásico francés Jean François Ducis (1733-1816), adaptador que desconocía el idioma inglés. Es decir, arribó a las orillas de nuestra lengua con la vestimenta del neoclasicismo francés.

Una de las tragedias más famosas del dramaturgo inglés, *Hamlet*, fue vertida en prosa en forma directa del original inglés por vez primera por Leandro Fernández de Moratín, bajo el seudónimo de Inarco Celenio en 1798.<sup>1</sup> Si un dramaturgo como Leandro Fernández de Moratín solucionó el problema de la traducción mediante el uso de la prosa para su versión de *Hamlet*, es evidente que la búsqueda del verso más conveniente para trasladar los de Shakespeare no parece haber preocupado a los primeros traductores y adaptadores españoles que recurrieron a los usos más frecuentes de su propio entorno. Sencillamente, utilizaron tanto el endecasílabo así como el romance octosílabo de uso general en el teatro español desde el Siglo de Oro.

Hasta el presente, creo que el dilema para traducir el verso de los dramas de Shakespeare no ha sido respondido teóricamente. Solo existe la práctica de los distintos traductores. Algunas de las preguntas que se formula un lector castellano son: ¿Qué metro utilizar para verter los pentámetros yámbicos shakesperianos? ¿Es posible adaptar esta métrica acentual en nuestros versos de carácter silábico? Los poetas y dramaturgos, en una mayoría aplastante, han respondido en forma práctica utilizando el verso endecasílabo. Sin embargo, aún queda abierta la pregunta si esta es la mejor forma de hacerlo. ¿Cuál es el metro más propicio para trasladar los versos acentuales ingleses a los silábicos de la lengua castellana? ¿Está capacitada nuestra lengua para

---

<sup>1</sup> *Hamlet. Tragedia de Guillermo Shakespeare*. Traducida e ilustrada con la vida del autor y notas críticas por Inarco Celenio P. A. Madrid, en la Oficina de Villalpando, MDCCXXXVIII.

el uso de los versos acentuales en escena? Últimamente, se ha hecho un uso frecuente para el traslado del verso shakesperiano al verso alejandrino.

Yo no voy ahora a responder dichas preguntas todavía no resueltas para mí. En este trabajo solo pretendo analizar la labor que, respecto de *The Tragedy of Macbeth*, han realizado los poetas, dramaturgos y traductores castellanos de ambos mundos.

Las primeras versiones de *La tragedia de Macbeth* se adaptaron, repito, de las versiones de Ducis, y la primera versión castellana del inglés de *The Tragedy of Macbeth* fue realizada tardíamente por el escritor y gramático español José García de Villalta (1801-1846) en 1838. Esta traducción, de regular calidad literaria, se realizó utilizando varios metros de once, ocho y dieciséis sílabas y, por momentos, conjuntos de endecasílabos y octosílabos. La tarea de adaptar los versos originales a la vestimenta española, como la de José García Villalta, ha quedado desprestigiada por su limitación y provincianismo. Hay que decir en su favor, sin embargo, que el uso de una métrica variada se trataba de una práctica común de la época cuyos rezagos duraron hasta bastante más allá de la primera mitad del siglo diecinueve. Estimo que la falta de principios coherentes para verter al castellano textos ingleses, la falta de dedicación y un defectuoso acercamiento a los originales motivó la carencia de buenas traducciones realizadas del inglés durante el siglo diecinueve español e hispanoamericano. Me parece que son muy pocas las traducciones bien hechas que se salvan.<sup>2</sup>

Como no considero en este apartado las traducciones en prosa como tampoco las paráfrasis ni las interlineales, formas inadecuadas, pienso yo, de traducir el verso,<sup>3</sup> deben de contarse más de cuarenta años hasta la publicación de una nueva traducción en verso de la tragedia, en 1880. Esta fue vertida por Guillermo Macpherson (1824-1898), un escritor español nacido en Cádiz que tradujo veintitrés de los dramas de Shakespeare entre 1873 y 1882 y que, a falta de otras versiones y por habérsela incluido en la Biblioteca Clásica, gozó de una gran circulación en el mundo de habla hispánica. Las traducciones de Macpherson, como muy bien afirma Pedro Henríquez Ureña, son «fieles y correctas» pero, por desgracia, se encuentran compuestas por versos muy duros que tornan desagradable su lectura y constituyen el peor acercamiento que puede darse a la obra de Shakespeare. Léase el primer soliloquio de Lady Macbeth (Acto I, escena v):

---

<sup>2</sup> Quizá podemos citar la versión de la mascarada *Comus* de John Milton de H. L. de Vedia y los *Poemas dramáticos* de Lord Byron de José Alcalá-Galiano.

<sup>3</sup> Por ejemplo, el poeta español León Felipe realizó una paráfrasis titulada *Macbeth o el asesino del sueño* (México, 1954) reproducida en sus obras completas y, últimamente, por Visor en Madrid. Como muy bien comenta Luis Cernuda: «Al leer las traducciones o adaptaciones que de Shakespeare hace León Felipe, nuestra sorpresa dolorosa acaso sea igual a la de Don Quijote al ver transformada a Dulcinea en labradora manchega».

Su graznido al cuervo  
enronquece, de Duncan anunciando  
la llegada fatal a mi castillo.  
¡Oh del pensar espíritus motores!  
Llegad vosotros y anulad mi sexo.  
Llenadme de los pies a la cabeza,  
con colmo, de crueldad inextinguible,  
y mi sangre espesad. Cerrad el paso  
a los remordimientos, que no lleguen  
ni escrúpulos ni lástimas mundanas  
a turbar mi propósito siniestro,  
ni entre él y el golpe interponerse puedan.  
Acudid, y en mis pechos maternos  
trocad la leche en hiel, genios del crimen,  
doquiera que incorpóreos en esencia  
móviles sois de la maldad humana.  
Ven, noche oscura, y al tender tu palio,  
roba al infierno su humareda espesa,  
y ver no pueda mi fatal cuchilla  
la herida que ha de hacer, ni el cielo aparte  
para acechar el manto denegrado,  
y «Deténte, deténte», vocifere.

El siguiente es el primer soliloquio de Macbeth (Acto I escena vii):

¡Si hecho quedara con hacerse!... ¡Pase!  
¡Se hiciera pronto! ¡Si, al clavar el hierro,  
el paso se cerrase a las resultas,  
y el éxito, cesando, se lograra!  
¡Fuera este golpe el todo, el fin de todo!  
De aquí, de estos escollos, de cabeza  
me arrojara en el mar de nueva vida.  
Mas la razón nos queda en casos tales.  
Intransigentes máximas se enseñan  
que, aprendidas, retornen y al maestro  
tormento dan. La impávida justicia  
hacer que apuren nuestros propios labios  
de nuestro propio cáliz el veneno.  
Le debo doble fe. Primeramente  
soy su deudo y vasallo, dos motivos  
poderosos, después, cual huésped, debo  
de su asesino defender las puertas,  
y no empuñar yo mismo la cuchilla.  
Además, este Duncan tan humilde  
fue en el poder, tan justo en el gobierno,

que sus virtudes, ángeles alados,  
publicarán con penetrantes voces  
la maldición del bárbaro asesino.  
La compasión, recién nacido infante,  
cual querubín desnudo, cabalgando  
del aire en los corceles invisibles,  
a todos narrará la horrenda hazaña,  
y acallarán las gentes con su lloro  
al fiero vendaval. Me aguijonea  
sólo ambición de alzarme hasta la cima,  
y me estrello, al saltar, al lado opuesto.<sup>4</sup>

Casi por las mismas fechas de las traducciones de Macpherson otro traductor español como Jaime Clark (1844-1875) solo alcanzó, por desgracia, debido a su temprana muerte a los 31 años, a traducir tan solo diez dramas entre comedias y tragedias realizadas en un verso más flexible e inspirado que el de Macpherson. No se encuentra en sus versiones, lamentablemente, *La tragedia de Macbeth*. A ambos traductores españoles los hermana, sin embargo, el haber empleado en forma sistemática el endecasílabo como el verso castellano más propicio para verter los pentámetros yámbicos, ganando y perdiendo en el número de versos empleado, conforme avanza la traducción, tal como enseñaba don Alfonso Reyes cuando vertió la *Iliada* de Homero.

A pesar de que se realizaron varias versiones de la tragedia de Shakespeare entre 1880 y 1919, la mayor parte se trató de adaptaciones escénicas con excepción de la llevada a cabo por Guillermo Jüneman (1855-1938), escritor y sacerdote chileno, autor de algunas obras interesantes, pero realizada en versos duros y muy poco inspirados. Publicada en 1910, esta versión de *Macbeth*, también en versos endecasílabos, ha pasado desapercibida por encontrarse en una selección de textos provenientes de varias literaturas traducidas exclusivamente por Jüneman: *Antología universal de los mayores genios literarios*. Léase este breve soliloquio de Macbeth luego del asesinato de Duncan:

¡Qué golpear!  
¿En qué he venido  
yo a parar,  
que me estremece todo el ruido?  
¡Qué manos! ¡Ah, los ojos ellas sácanme!  
¿Lava el océano del gran Neptuno  
la sangre acaso de mi palma?

---

<sup>4</sup> Al final de este trabajo pueden encontrarse las fichas bibliográficas correspondientes de las catorce traducciones comentadas.

No; antes bien ella tornaría rojos  
los innúmeros mares, hasta ser  
su verdor una púrpura doquier.

Por tal motivo, destaca el *Macbeth* (1919) del escritor y político español Magín Morera y Galicia (1853-1927), cuya obra poética original fue escrita en lengua catalana. Publicada en la colección Palma de la Editorial Estrella que dirigía Gregorio Martínez Sierra, la edición de *Macbeth*, en octavo menor, con interesantes ilustraciones de Fontanals, se realizó en endecasílabos y puede decirse de ella que es fiel y correcta y elaborada con un buen entendimiento del inglés. En el momento de su publicación puede afirmarse que se trataba de la mejor versión de la tragedia de Shakespeare a la fecha, realizada en lengua castellana. En realidad, lo era por falta de versiones más inspiradas. Léase el primer soliloquio de Lady Macbeth que ya vimos en la versión de Macpherson:

Hasta el cuervo  
enronquece graznando que se acerca  
a estos muros Duncán. ¡Venid, espíritus  
que sabéis penetrar lo que pensamos:  
borradme el sexo y espesad mi sangre:  
llenadme de los pies a la cabeza  
de humor de crueldad que cierre el paso  
a toda compasión que se interponga  
entre el acto cruel y mi propósito!...  
¡Espíritus del crimen: donde quiera  
que os halléis, invisibles, espiando  
maldades de los hombres, acercaos  
hasta este pecho de hembra y cambiadme  
la leche en hiel! Desciende, horrible noche,  
envuelta en humaredas infernales,  
a fin de que no vea mi cuchillo  
la herida que ha de abrir, y no taladre  
ni una chispa de cielo el manto negro,  
para gritar: «¡Detente!»

Para la siguiente traducción de *La tragedia de Macbeth*, tenemos que trasladarnos a Sudamérica pocos años después pues proviene de un escritor y diplomático mexicano, Juan F. Urquidi (1881-1938), quien la comenzó en Inglaterra pero solo la concluyó en Bogotá en 1927, donde se publicó ese mismo año. Hay que decirlo sin ambages, la traducción es magnífica pero el traductor tuvo la humildad de subtítularla, sencillamente, como una «versión métrica». Urquidi entrega una gran traducción de la que ahora solo podemos criticar sus notas en las que sigue la crítica del momento que lo

indujo a desplazar algunas escenas como apéndice, siguiendo la teoría de los críticos shakespearianos que E. K. Chambers llamó, con buen tino, los «desintegradores», los cuales veían por todos lados, con razón o sin ella, colaboradores en la escritura de los dramas de Shakespeare o simplemente otras autorías. Urquidi utiliza para su versión el verso endecasílabo con gran solvencia y solidez. Véase el primer soliloquio de Macbeth:

Quedara consumado al consumarse,  
fuera bien consumarlo sin demora.  
Si en sus redes pudiera el homicidio  
aprisionar también las consecuencias  
y, con su fin, el éxito atrapar,  
si un solo golpe terminara todo,  
aquí, sobre este médano del tiempo,  
arriesgara la vida por venir.  
Pero estos actos tienen su castigo  
aquí mismo en el mundo, de tal suerte,  
que la lección de sangre que enseñamos  
se vuelve —ya aprendida— contra el mismo  
que la enseñó; y la imparcial justicia  
a nuestros propios labios, el veneno  
vuelve de nuestro cáliz a ofrecer.  
Duncan goza de doble salvaguardia:  
primero, soy su deudo y su vasallo,  
razones poderosas que me obligan;  
y después, soy su huésped, que debiera  
atrancarle la puerta al asesino,  
y no él mismo la daga levantar.  
Además, este Duncan ha ejercido  
con tanta mansedumbre sus poderes,  
ha sido en sus funciones tan buen rey,  
que sus virtudes —como serafines—  
denunciarán con voces de trompeta  
el sacrilegio de su ejecución;  
y la piedad, como un querub del cielo,  
jinete en los caballos invisibles  
del aire, insuflará en cada pupila  
el acto horrible, hasta que el viento quede  
ahogado en lágrimas. No tengo espuela  
que agujonee los flancos de mi intento,  
sino sólo ambición — como un acróbata  
que da un salto mortal y cae montado  
sobre el caballo.

Después de esta magistral versión de la tragedia, se impuso una nueva pausa hasta la versión en verso del poeta y dramaturgo español José Méndez Herrera (1906-1986), quien era conocido como el traductor principal de las *Obras completas de Charles Dickens* para la editorial Aguilar. José Méndez Herrera tradujo en verso algunas de las comedias y tragedias de Shakespeare, publicadas luego en varios tomitos de la popular colección *Crisol* de esta editorial.<sup>5</sup>

Es, pues, en su momento, una laboriosa y solitaria tentativa de traducir la obra de Shakespeare en verso endecasílabo que merece ser reconocida y en la que parece reafirmarse la traducción de los dramas de Shakespeare en el verso aclimatado desde Juan Boscán y Garcilaso de la Vega como el metro por antonomasia de la poesía de lengua castellana. Conjeturo que la Editorial Aguilar tenía pensado reemplazar la difundida traducción en prosa de Luis Astrana Marín que venía monopolizando en España las traducciones de la obra de Shakespeare desde la década del veinte y que, como se sabe, es verbosa y amplificadora. Las traducciones de José Méndez Herrera constituyen en el siglo veinte uno de los conjuntos más interesantes de los dramas de Shakespeare por su buena inteligencia del texto inglés y por su correcta versificación realizada en versos endecasílabos que se leen sin esfuerzo. Gracias a ello las versiones de José Méndez Herrera tuvieron una gran circulación en el mundo hispánico.

Poco después de una década la siguiente versión de *La tragedia de Macbeth* (1973) se debe al poeta y profesor universitario costarricense José Basileo Acuña (1897-1992), pero, aunque ha sido estudiada académicamente en su país, es muy poco conocida por tratarse de una edición mimeografiada para uso de sus alumnos. Se trata de una muy buena traducción realizada en verso blanco endecasílabo que se recomienda por su fidelidad y buena inteligencia del original inglés. Basileo Acuña manejaba muy bien la composición del verso endecasílabo gracias no solo a su condición de poeta sino también a sus traducciones publicadas anteriormente de la poesía lírica del bardo inglés. Aparentemente, fue luego de terminar estas estupendas versiones cuando acometió la de varios de sus dramas, comenzando por uno de los más deslumbrantes: *La tragedia de Macbeth*.

Las traducciones de los poemas de Shakespeare del poeta costarricense José Basileo Acuña son muy estimables. Realizó versiones rimadas de *Venus y Adonis* (1966) y de los *Sonetos* (1968). En forma póstuma editamos en Lima

---

<sup>5</sup> Las traducciones fueron: *Hamlet*, *Macbeth* (1960), *Otelo*, *El mercader de Venecia* (1962), *Cuento de invierno*, *La tempestad* (1962) y *Romeo y Julieta*. *Los dos hidalgos de Verona* (1964) en los tomitos de la Colección *Crisol* de la Editorial Aguilar. A ellas debe sumarse la versión de *Coriolano* publicada en la revista *Primer Acto* n.º 53, Madrid, junio de 1964, pp. 21-73, y, posteriormente, los *Sonetos* (1976) en la editorial Plaza y Janés.

en la colección *El Manantial Oculto* la versión rimada de los *Poemas y Sonetos* (1999) que contenía toda la obra poética completa de Shakespeare con excepción de *La violación de Lucrecia* de la cual dejó tan solo un fragmento del comienzo.<sup>6</sup> De la obra dramática destacamos, además de *Macbeth*, ya citada, *La comedia de las equivocaciones* (1975) (esta última en verso endecasílabo en la copia inédita que poseo, pero editada, inexplicablemente, como si se tratara de prosa) y *Troilo y Crésida* (1980); también tradujo en prosa *La tragedia de Coriolano* (1973) [edición mimeografiada] y *El rey Lear* (1978).

En el caso de Idea Vilariño (1920-2009) se trata de una reconocida poeta uruguaya que complementó su escritura poética con traducciones del francés y del inglés. Realizó múltiples versiones de los dramas de William Shakespeare que fueron representados entre los años setenta y noventa en los escenarios de una ciudad culta como Montevideo. Posteriormente, fueron publicadas en versiones completas en Montevideo y Buenos Aires. La primera de ellas se trata de una versión de *Hamlet* (1964; 1974) publicada en Montevideo; la segunda edición corregida, 1998, apareció en Buenos Aires. Sus otras traducciones de los dramas aparecieron, en gran parte, en los tomos sueltos de las obras de William Shakespeare de la Editorial Losada: *Macbeth* (1995); *Sueño de una noche de verano* (1997); *La tempestad* (1999); *Medida por medida* (2000); *El rey Lear* (2003) y *Julio César* (2004). Esta tarea se complementó con la traducción parcial y publicada por partes, utilizada para sus clases en ediciones mimeografiadas, de *La tragedia shakespiriana* de A. C. Bradley, libro clásico sobre las tragedias del dramaturgo publicado por vez primera en 1904. Por mi parte, me tocó publicar en Lima, en forma póstuma, su hermosa adaptación de *Antonio y Cleopatra* (2016) que fue una de las primeras que elaboró Idea Vilariño, en la colección *La Fuente Escondida* que dirijo hasta la fecha.

No es hipérbole afirmar que las versiones de los dramas de William Shakespeare por Idea Vilariño son las mejores del gran poeta realizadas en la segunda mitad del siglo veinte. Como otros traductores precedentes la traductora escogió el canónico verso endecasílabo. Idea Vilariño asume su tarea con conocimiento y destreza en el manejo del endecasílabo en verso blanco, en versiones ejemplares asumidas no solo para su representación escénica sino como verdaderas obras poéticas que también pueden leerse con gran placer. Así, estas versiones de los dramas de Shakespeare poseen esa calidad superior que las convierte en verdaderas joyas de la traducción. Su *Macbeth*, pues, para resumir mi comentario, es una traducción espléndida.

---

<sup>6</sup> William Shakespeare. *Poemas y sonetos*. Traducción de José Basileo Acuña. Prólogo de Óscar Montanaro. Lima, El Manantial Oculto, 1999.

Hay que trasladarse nuevamente a España para la siguiente traducción de esta tragedia. El conocido helenista Agustín García Calvo (1926-2012) tradujo no solo *La tragedia de Macbeth* (1980) sino también la comedia *Sueño de una noche de verano* (1980) que venía precedida por su versión completa de los sonetos de Shakespeare con el título de *Sonetos de amor* (1974). Agustín García Calvo, además de su propia obra creativa (poesía, ensayo, drama, novela), se caracteriza por haber acometido grandes empresas en los predios de la traducción. Debido a su cantidad, cito solamente algunas de sus principales versiones poéticas: Plauto: *Pséudolo o Trompicón* (1971); Virgilio: *Bucólicas* (1976); Aristófanes: *Los carboneros* (1981); Sófocles: *Edipo rey* (1982); *Poesía antigua (de Homero a Horacio)* (1992); Homero: *Ilíada* (1995); Lucrecio: *De la realidad* (1997) y Esquilo: *Los Persas* (2010). Omito sus traducciones en prosa, pero, hay que decirlo, se trata de una obra vasta, fecunda y ambiciosa, aunque algunas veces con principios muy arbitrarios, como en el caso de la *Ilíada*.

En *La tragedia de Macbeth* (1980) la innovación de García Calvo radica en que esta traducción, llamada versión rítmica, abandona el metro regular. El principio rítmico que declara García Calvo en su presentación es un tanto difuso:

Así como apenas puede esperarse que la simple lectura entienda debidamente la virtud del ritmo de estos versos por los que discurre lo más del drama (un ritmo que, siguiendo en lo principal la tradición del verso inglés, pero con alteraciones que mi propia tradición me ha venido deparando, trata de dar, sin ajustarse a esquemas silábicos literarios, lo justo de medida y compás para hacer palpar la voz del comediante y alejarla del desmayo de la prosa), virtud que sólo también la recitación por actores bien articulados y sonoros podría poner a prueba, técnicos y enamorados de la voz, de las ondas y vibraciones temporales, en contra de la vergonzante reproducción del habla natural que el imperio de la Literatura (y de su prolongación, el cinematógrafo) impone de ordinario a los comediantes de nuestros tiempos.

En cambio, en la presentación de *Sueño de una noche de verano*, que se publicó antes del *Macbeth*, García Calvo fue más claro, pero siempre verboso:

Confío en que los bravos y sensitivos comediantes del grupo *Agón*, que han llamado en su ayuda la pericia shakespiriana de D. Perry y me han hecho correr y rematar para ellos esta traducción, sepan hacer sentir al público debidamente esos juegos de contrastes y de ritmo de la acción dramática, así como también en su recitado el ritmo de los versos. Pues ello es que esta versión (como la del *Macbeth*, que *Lucina* hará aparecer en breve), hecha en el ritmo yámbico habitual del verso inglés (sólo que alargando a seis los cinco pies del verso, y haciendo a veces pies de tres en vez de dos sílabas; en algunos pasajes rimados en inglés se ha prescindido de la rima) para las escenas habladas de

los señores, en contraste con la prosa coloquial de los artesanos, y alternando para las hadas con algunas canciones de otro ritmo y con el trocaico de los ensalmos y otros parlamentos, más ciertos otros juegos en la recitación del *Píramo y Tisbe*, confía en haber hecho, dentro de lo imposible de una versión de lengua a lengua, y como toda métrica arrastra su retórica consigo, hablar al castellano en el tono más shakespiriano que se puede.

En el caso de *La tragedia de Macbeth* se trata de una versión fiel pero apagada, seguramente, por una libertad métrica que no parece responder a patrones claros, cuando hablamos del verso acentual o, cuando menos, a lograr lo que intentaba. Véase por ejemplo la traducción del memorable soliloquio en que Macbeth se contempla las manos llenas de sangre:

¿De dónde esos golpes?  
¿Qué pasa en mí que así me espanta todo ruido?  
¿Qué manos hay ahí? ¡Ah, me sacan los ojos!  
¿Hará el piélagos entero de Neptuno limpia  
mi mano de esta sangre? No: más bien mi mano  
la mar innumerable empurpurecerá  
trocando el verde en rojo.

La laxitud de los versos sencillamente echa a perder toda la poesía e intensidad que posee este fragmento de una escena capital de la tragedia. De igual forma, la lectura completa de esta versión se siente un tanto fofa y desangelada y, lo que pudiera haber sido una innovación en la traducción, no solo para esta tragedia sino también para todas las versiones de las tragedias y comedias de Shakespeare al castellano en general, como lo es el uso de la métrica acentual, nos inclina a lamentar el intento de una versión poéticamente débil que adapta acentualmente a Shakespeare sin ningún otro logro adicional respecto de la poesía.

En Argentina, un lustro después, el dramaturgo y traductor José María Coco Ferraris, ampliamente conocido por sus versiones del teatro griego y alemán, publicó su versión de *La tragedia de Macbeth* (1985) acompañada de *La tragedia de Coriolano*. Posteriormente, tradujo *Ricardo II* y *Ricardo III* (1986) y, finalmente, realizó una adaptación de *El cuento de invierno* (2002), último de sus trabajos sobre Shakespeare que conozco.<sup>7</sup>

---

<sup>7</sup> Entre las muchas otras traducciones en verso realizadas por José María Coco Ferraris hay que destacar las siguientes: de Heinrich von Kleist: *El príncipe de Hamburgo* (1954), *Pentesilea*. *Anfitrión*. *El príncipe de Hamburgo* (1988), *Catalina de Heilbronn*. *La batalla de Arminio* (1993); de Friedrich Schiller: *María Estuardo* (1988); de Esquilo, Sófocles, Eurípides: *Los persas*, *Los siete contra Tebas*. *Electra*. *Hipólito*. *El Cíclope* (1990); Esquilo: *La Orestía: Agamenón - Las Coéforas - Las Euménides*. *Prometeo Encadenado* (1995) y Eurípides: *Las Bacantes* (2001). Una tarea admirable que hay que destacar no solo por su amplitud sino también, y sobre todo, por su logro poético.

La versión de José María Coco Ferraris, como tantas precedentes, está realizada en verso endecasílabo. Por lo demás, para todas sus traducciones, este dramaturgo ha utilizado siempre este verso. El poeta, que desde su traducción inicial de *El príncipe de Hamburgo* (1954) usó el endecasílabo, parece haberlo considerado el más apto para las representaciones teatrales de las traducciones que realizó posteriormente. La de *La tragedia de Macbeth* se trata de una traducción bien hecha en la que la experiencia del dramaturgo-traductor se muestra en uno de los mejores momentos de su larga carrera de traducción para el escenario.

Un año después se publicaba en México la traducción de *Macbeth* del novelista costarricense Joaquín Gutiérrez (1918-2000) que venía precedida por otras tragedias de Shakespeare traducidas por él, *El rey Lear* (1981) y *Hamlet* (1982), que fueron recogidas en el tomo cuarto de sus *Obras completas*.<sup>8</sup> A ellas hay que agregar *La tragedia de Julio César* (1994) publicada unos años después.<sup>9</sup> Las versiones de las tragedias shakespearianas traducidas por Joaquín Gutiérrez poseen una gran flexibilidad no solo por el uso del endecasílabo sino también del heptasílabo y el alejandrino. Las versiones de Joaquín Gutiérrez son muy felices y se leen con placer, lo que es mucho decir, aunque pudiera censurársele haber buscado, precisamente, el vehículo del metro múltiple que facilita grandemente la labor de traducción.

Entre estas últimas versiones bien hechas de *Macbeth* (1988) hay que sumar la realizada por el dramaturgo colombiano Jorge Plata quien también ha traducido *El rey Lear* (1997). La novedad que aporta la traducción de Jorge Plata radica en haberla realizado en versos alejandrinos. De esta forma se puede mantener el mismo número de versos del original gracias a la elección de un verso más holgado que el endecasílabo de la mayoría de las versiones existentes. Por lo demás, esta traducción de *La tragedia de Macbeth*, hasta donde se me alcanza, es la primera realizada en este tipo de verso. Solo muy pocas veces se percibe en su versión el relleno del verso necesario para alcanzar el metro, pero la separación de los hemistiquios de los alejandrinos, mediante una cesura regular, está muy bien trabajada y fluye con naturalidad, y así debe haber sonado en su escenificación en 1985 en el Teatro Libre de Bogotá. La traducción de Jorge Plata cumple, pues, con los requisitos de una buena traducción: fidelidad para con el texto original y belleza poética de la versión gracias al ritmo de sus versos. Pueden apreciarse los versos del soliloquio de Macbeth al momento de la muerte de su esposa del Acto V, escena v:

Debió morir después. Hubiera habido tiempo  
mejor para escuchar una palabra así.

<sup>8</sup> *Obras completas IV*. San José, Editorial de la Universidad de Costa Rica, 1989; *Macbeth* se encuentra entre las pp. 239-328 [Contiene: *Hamlet*, *El rey Lear* y *Macbeth*.]

<sup>9</sup> *Julio César*. San José, Ediciones de la Universidad de Costa Rica, 1994.

El mañana, el mañana y el mañana, con pasos  
pequeños, sigilosos, de día en día avanza  
en busca de la sílaba final con que termina  
el registro del tiempo que se nos ha otorgado.  
Y todo nuestro «ayer» iluminó a los necios  
la senda que condujo al polvo de la muerte.  
Fugaz antorcha, ¡extinguete! ¡Extinguete al instante!  
La vida sólo es sombra que pasa y se disuelve;  
un pobre actor que grita y orgullos presume  
durante escaso tiempo, no más, sobre la escena,  
para después jamás volver a ser oído;  
es un cuento contado por un idiota, lleno  
de sonido y de furia, que nada significa.

Hay que trasladarse nuevamente a España para la siguiente versión de *La tragedia de Macbeth* (2005) del poeta y crítico español Enrique Moreno Castillo (1947) realizada para la colección de la Biblioteca Universal Gredos. La traducción de Moreno Castillo venía precedida por la de *El rey Lear* (2001). Moreno Castillo, pues, ha vertido dos de las más grandes tragedias de Shakespeare y lo ha hecho en buenos versos endecasílabos blancos. Para las partes líricas utiliza, por lo general, las redondillas, menos notorias en *Macbeth* que en *El rey Lear*. Se trata de un lunar no pequeño en su versión de *El rey Lear* porque Shakespeare no puede sonar jamás como Calderón de la Barca a riesgo de ser desfigurado mediante un sonsonete inadecuado. La lectura de estas versiones es muy agradable, no solo por el buen verso en que está realizada sino también porque destaca poéticamente cuando traduce las imágenes del poeta inglés en su *Macbeth*, una tragedia colmada de honda poesía.

Finalmente, el *Macbeth* (2015) traducido por Luis Alberto de Cuenca y José Fernández Bueno se publicó con sugerentes ilustraciones de Raúl Arias en una magnífica edición. Luis Alberto de Cuenca (1950) es un reconocido poeta español que ha vertido al castellano poesía griega y novelas francesas medievales. Sin embargo, últimamente ha traducido los poemas narrativos *La víspera de Santa Inés* (2010) y *Lamia* (2013) de John Keats, también con el concurso de José Fernández Bueno. La fiel versión de *Macbeth* que ofrecen estos dos traductores está realizada en versos alejandrinos a los que muchas veces se suman endecasílabos. Los versos, de este modo, fluyen con gran flexibilidad. Su representación escénica debe también ser muy apta al momento de la declamación. Las versiones al castellano de *La tragedia de Macbeth* se cierran, por el momento, con una buena traducción impresa, además, repito, en una hermosa edición.

Podemos concluir que en las versiones castellanas de *The Tragedy of Macbeth* es notoria la utilización del verso endecasílabo casi en forma canónica. Las realizadas en versos alejandrinos se encuentran en franca minoría

porque han comenzado hace poco y la única que ha intentado copiar en castellano el patrón del pentámetro yámbico del original ha resultado un producto fallido. Existe siempre un misterio en el transvase de una lengua a otra que depende de la habilidad y la inspiración del poeta-traductor para recrear en castellano una versión que sea digna del original en la que, no debe olvidarse, se traducen no solo palabras sino también imágenes. La elección del verso, en primer lugar, es de importancia capital, pero, asimismo, lo es la calidad que este verso posea en nuestra lengua. Se trata, pues, de una conjunción del verso escogido en su confección y la capacidad del poeta-traductor para resaltar la poesía que contiene el original en una unidad indiscernible. Es decir, que pueda sintonizar de alguna forma con el original. Conjeturo que estas últimas afirmaciones pueden explicar la realización de grandes traducciones poéticas si se asumen con rigor, desprendimiento e inspiración.

### **Traducciones en verso de *The Tragedy of Macbeth***

*Macbeth*. Drama histórico en cinco actos compuesto en inglés por William Shakespeare y traducido directamente al castellano por Don José García de Villalta. Madrid, Imprenta de Don José María Repullés, 1838. [Existe una edición moderna en *Macbeth en España*. Edición y estudio: Keith Gregor y Luis Ángel Pujante. Murcia, Universidad de Murcia, 2011, pp. 223-376].

William Shakespeare. *Macbeth*. Versión al castellano de Guillermo Macpherson. Madrid, Fortanet, 1880. [Existen múltiples reproducciones en la colección de las obras de Shakespeare en la Biblioteca Clásica en Madrid y luego en las de la Editorial Sopena de Buenos Aires].

William Shakespeare. *Macbeth*. Guillermo Junnemann. En su *Antología universal de los mayores genios literarios*. Friburgo de Brisgovia, B. Herder Librero-Editor, 1910, pp. 496-525.

William Shakespeare. *Macbeth*. Tragedia en cinco actos. Traducción de M. Morera y Galicia. Ilustraciones de Fontanals. Madrid, Editorial Estrella, 1919.

William Shakespeare. *La tragedia de Macbeth*. Versión métrica del original por Juan F. Urquidi. Bogotá, Imprenta Renacimiento, 1927. [Existe una segunda edición: México, Arte y Libros, 1978].

William Shakespeare. *Hamlet Príncipe de Dinamarca. Macbeth*. Traducción directa del inglés, prólogo y notas por José Méndez Herrera. Madrid, Aguilar, 1960.

William Shakespeare. *Macbeth*. Traducido por el profesor José Basileo Acuña. San José, Universidad de Costa Rica, 1973. [Edición mimeografiada].

William Shakespeare. *Macbeth*. Versión rítmica de A. García Calvo. Madrid, Lucina, 1980.

- William Shakespeare. *Macbeth. Coriolano*. Traducción de José María Coco Ferraris. Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión, 1985.
- William Shakespeare. *Macbeth*. Traducción en verso y prólogo de Joaquín Gutiérrez. México, Editores Mexicanos Unidos, 1986. [Reproducida en el tomo IV de sus *Obras completas*. San José, Editorial de la Universidad de Costa Rica, 1989, pp. 239-328].
- William Shakespeare. *Macbeth*. Introducción, notas y traducción de Idea Vilariño. Buenos Aires, Editorial Losada, 1995.
- William Shakespeare. *Macbeth*. Traducción de Jorge Plata. Bogotá, El Áncora Ediciones, 1988.
- William Shakespeare. *Macbeth*. Introducción, traducción y notas de Enrique Moreno Castillo. Madrid, Editorial Gredos, 2005.
- William Shakespeare. *Macbeth*. Ilustraciones de Raúl Arias. Traducción y prólogo de Luis Alberto de Cuenca y José Fernández Bueno. Madrid, Reino de Cordelia, 2015.

## Ensayos

# Una nueva ruta antropológica. *El hombre, un ser de hallazgos*

Jesús Alfaro

Caperucita sabía de la presencia del lobo en el bosque, pero decidió a favor de la aventura y la suerte. Confrontada con el lobo prefirió mantenerse en el autoengaño y dedicar su valioso tiempo a intentar convencer al lobo de que no la atacara. Pudiera haber sido peor.

## 1. Introducción

La capacidad de encontrarse con la realidad de tal manera que no solo la reconozca, sino que la interprete, ha sido radicalmente importante para el crecimiento cualitativo de la Humanidad. El análisis de la arqueología a lo largo de los últimos años ha supuesto un avance considerable en el conocimiento de la morfología anatómica, el desarrollo conductual y la evolución de las características específicas del hombre en su paso por la prehistoria. Sabemos mucho del *homo sapiens*, del Neanderthal, de la Eva mitocondrial...y sin embargo no parece tener especial interés desarrollar una auténtica historia de la evolución; a no ser que se estime que es innecesaria o que sería de algún modo arbitraria. Nos basta con comprender cada estadio del proceso y sus implicaciones para el antes y el después. Sin embargo, queda pendiente la investigación por el sentido.

En este contexto surge la oportunidad de establecer un *íter* probable para la comprensión tanto de la conducta humana como de su significado. Antes es necesario establecer un criterio válido y coherente.

La primera pregunta podría ser: qué interés al hombre en sus inicios cuando aún «no había puesto nombre» a los especímenes con los que fue encontrándose. La tarea de «nombrar» era urgente tanto para una relación mínimamente racional como intuitiva con los seres del entorno. Para nombrar, sin embargo, era imperante haber establecido previamente un patrón, de manera que no hubiera lugar a la excesiva multiplicación de semejantes. Era importante jerarquizar la naturaleza de los seres a ser nombrados.

Esta tarea esencial, sin embargo, supone un primer postulado: el reconocimiento de la primacía del ser, como quiere la Metafísica. La tarea, presentada como primaria en las Escrituras (Gen. 2, 19 y ss.) con respecto a la

autoridad del hombre sobre el resto de la creación, supone un previo estatuto acerca de la misma. En efecto, la Revelación cristiana nos informa que el Creador dio existencia a todos los seres para que fueran trabajados por el hombre, y de esa manera lo constituyó en administrador de lo creado. Hasta aquí, el hombre solo había sido testigo, no protagonista. Pero en cuanto se produjo el siguiente paso en el proceso instituido por el Creador (determinar que fuera el hombre quien «diera nombre» a todos los demás seres), apareció para el hombre la necesidad de reconocerse como distinto del otro, de lo otro.

Hallar una característica tan relevante en el proceso de autoconocimiento convierte a la criatura humana en un ser de hallazgos; ya que después deberá ser capaz de diferenciar las características específicas de cada individuo hasta darle un nombre singular; capaz de encontrarse con los existentes como igualmente capaces de reconocerlo en la alteridad; hallar las singularidades físicas, de conducta y de respuesta (intuitiva o racional).

En el decurso de su historia inteligente, el hombre «descubrirá» la ciencia, el arte, la técnica, la cultura, los usos (economía, política, espectáculo); hallazgos todos ínsitos en la naturaleza de la realidad, pero necesitados de ser «descubiertos» por el hombre, de ser hallados.

## 2. Relacionalidad y alteridad

La Teología clásica, la denominada perenne o escolástica, reservó siempre un espacio al tema de los Nombres de Dios. Tal vez la ciencia teológica influida por el inmanentismo o el positivismo (propios de los siglos XIX y XX) desestimara esta temática o la relativizara. Entiendo, sin embargo que, en su contexto, el asunto científico teológico de los Nombres de Dios tiene un enorme interés. Me refiero específicamente a uno de los nombres que la Teología escolástica descubrió como aplicable a Dios: el Otro.

La trascendencia del Ser divino y su *inasibilidad* permiten comprender cómo deba aplicarse a Dios tal nombre: el Otro en el sentido de «el totalmente Otro». Naturalmente, el mismo nombre *Theos* (de gran relevancia clásica) o los establecidos en la Biblia hebrea y cristiana (Elohim, Jehová, Yahwe, etc.), son más fácilmente reconocibles como Nombres en sentido propio; pero el que señalo ahora (Otro) parecería más bien una característica del modo de ser más que un sustantivo aplicado a un individuo. Pero en el caso del Ser de Dios, la Teología clásica sostuvo como totalmente congruente la apropiación del término *Otro* como nombre de Dios.

Tal apropiación tiene la ventaja de establecer un principio normativo: el nombre en primer lugar hace referencia a la naturaleza de la cosa nombrada y no solo a una característica de su ser natural.

Que Dios sea el Otro significa por tanto que no existe quien pueda reivindicar para sí tal nombre; que ningún ser conocido es el mismo ya no solo individualmente considerado sino por naturaleza.

La importancia de esta conceptualización radica en que, prescindiendo de su génesis, hemos dado con un término clave en el caso de Dios: no puede haber otro Dios sino el Único, ya que Él es el Otro referido a todas las demás existencias. Con ello también el hombre descubre o halla una clave metafísica: ser significa *alterizarse* de manera que así proceda la relación de unos seres con los otros, la *relacionalidad*, como característica primaria de todo lo que es. De esta forma se evita de modo coherente la confusión entre *estar* y *estar siendo*; es decir que, si *ser* no es lo mismo que *estar aquí* o *estar*, la primacía de lo que *es* queda plenamente justificada o explicada.

Haber hallado pues la *alteridad* como fenómeno natural y concomitante con *lo que es* confiere a los seres como tales una categoría específica: ser para *lo demás*. Desde una perspectiva moral la importancia de esta afirmación es evidente: lo que llamamos corrientemente egoísmo o simple individualismo no se justifica; ni siquiera en la esfera natural de la relación con *lo demás*.

En la Revelación judeo-cristiana están íntimamente unidos la responsabilidad frente a la Creación y el disfrute de la misma por parte del hombre. En todo esto tiene mucho que ver la relación de alteridad descubierta por el hombre al inicio de su indagación acerca de quién es y el sentido de su puesta en el mundo. La negación de una autonomía absoluta frente a lo demás facilita al hombre entrar en relación de dependencia recíproca con la realidad, a fin de custodiarla y engrandecerla.

Pero demos un paso atrás cronológico. En el Génesis se dice también que Dios *reflexionó* acerca de la soledad originaria de Adán y estableció como norma que no era bueno que el hombre estuviese solo. Por el contexto se entiende que no se trataba de una soledad absoluta ya que habían sido creados muchos seres de la naturaleza animada. Pareciera que Dios advierte la soledad subjetiva, el «sentirse solo» de Adán y lo estipula como no bueno. Entonces determina crear a alguien semejante al varón: la mujer o varona.

En la experiencia de alteridad se dan, entonces, dos capas: la que da razón de la diferencia entre el ser humano y las demás criaturas animadas; y la que se observa entre el varón y la mujer. El hombre se siente solo al advertir que no hay nadie semejante a él; y Dios determina crearle a otro que pueda servirle de compañía, aliviando su soledad. Es que la soledad primaria (individualidad o diferencia) es un hecho incontestable; pero la soledad subjetiva o secundaria la advierte Adán al no encontrar a alguno semejante a él. La diferencia hombre-mujer es real diferencia, aunque también semejanza en cuanto a la dignidad. La alteridad sexual supone esa diferencia no en cuanto a la dignidad sino en cuanto al sentido: el hombre (y la mujer) reconoce a la

mujer (y al hombre) como distinto, al mismo tiempo que complementario. Ambas realidades dan plenitud de sentido al ser hombre y ser mujer.

No así con la alteridad primaria, que da cuenta de la diversidad en sentido estricto. En la cultura contemporánea se utiliza el término diversidad en un sentido equívoco, como se ve. Lo diverso en el género de lo humano no es solo lo diferente sino lo complementario: diversidad cultural, para la complementariedad; diversidad étnica, para la complementariedad; diversidad sexual para la complementariedad: sin esta no hay diversidad posible sino solo diferencia. Como en un terreno más práctico, la diversidad de opiniones da lugar a la complementariedad en la vida social y cultural. La simple diferencia de opiniones puede incluso *justificar* la aparición de la violencia social o de la guerra.

Pertenecer a una categoría o género sexual (masculino o femenino) relativiza las diferencias cuando se subraya la complementariedad en función de la dignidad inherente al ser humano. Hombres y mujeres han sido diseñados (como el resto del orden creado) con específicas características en función, no ya de una diferenciación sino de la complementariedad, a la que da lugar la primera. Estudiando exclusivamente la diferencia biológica se llega a la conclusión de que la complementariedad está determinada por la generación (paternidad-maternidad) y la diferenciación está destinada a facilitar a los individuos encontrarse personalmente con la propia categoría sexual.

La hipersexualización de la sociedad contemporánea está dificultando enormemente el encontrarse cada uno consigo mismo, no solo en el ámbito de la diferencia sino sobre todo en el de la complementariedad, que da mejor razón del sentido del sexo.

### 3. Confort, placer...

En el género de los accidentes, la Filosofía escolástica descubrió uno particularmente interesante, que daba razón no ya solo de la localización espacial (*ubi*) sino incluso de la espacio-temporal (propia esta última del *quando*). El *situs* es aquel accidente del ente que es determinado por la dependencia del ser en su localización finalizada (*quomodo*) dando lugar a la experiencia moderna del confort y del placer: de la satisfacción. El siguiente hallazgo realizado por el hombre existencialmente debió ser este: estar en el paraíso.

Pero todo hallazgo tiene sus consecuencias no deseadas. La experiencia del confort agudizó en el hombre la búsqueda de la sensación del placer. Mucho en la Sagrada Escritura está relatado con suma brevedad (ya que se trata de narraciones no literales), y es ocioso concluir más de lo que los textos mencionan. Sin embargo, y precisamente porque no trata el autor de entregar un relato formal solamente, es posible la exégesis. En este caso, el «lugar de delicias» descrito con cierta prolijidad, da pie a que intentemos entender

algo más de lo que el texto señala. El Oriente será por otra parte, la tierra de la abundancia en *edenes*, paraísos o lugares de delicias.

Tanto la condición de Adán como la de Eva, primero por razones estrictamente espirituales, pero también colindantemente por razones físicas, estaban desnudos, es decir desprovistos voluntariamente de cuanto podía ser algún impedimento para el disfrute de la naturaleza en su más obvia expresión. Hasta el punto de que en cuanto sobrevino el incidente inesperado (cuanto Caperucita podía no esperar encontrarse con el lobo en casa de la abuela) se «dieron cuenta» de que estaban desprotegidos y buscaron refugio para su indignancia.

Buscando el confort, legítima consecuencia de su estado de vida, se toparon con el placer mezclado con la decisión impertinente de dialogar con el lobo. «¿Por qué tienes esos ojos tan grandes? Para verte mejor». Y este hallazgo no supuso ciertamente un mayor autoconocimiento sino un oscurecimiento de la verdad acerca de sí mismos.

Como recordaremos, debió ser el mismo Dios quien salió en defensa de sus criaturas. Las buscó, las interrogó con paciencia. Las escuchó. Y, al final, les descubrió la verdad: habían estado con un lobo infinitamente más ladino y cruel que el del cuento; que, sin embargo, había logrado su propósito, aunque solo a medias. Les había quitado la inocencia; los había desubicado; y los había convertido en vulnerables.

Menudo hallazgo, en el cuento y en la realidad espiritual de la narración bíblica: el hombre se había encontrado con el placer como camino para la desorientación en el ser. Pero, así como Caperucita fue defendida por el cazador, los primeros padres fueron defendidos por el mismo Dios, entregándoles una promesa en forma de Alianza.

Ojalá hubiera sido este el final feliz de los cuentos; pero como no lo es (ni cuento ni final feliz) hemos de continuar la indagación acerca de la naturaleza humana como comprometida con la búsqueda y el encuentro.

#### 4. En este valle de lágrimas

Si la frase fuese tomada textualmente no haría justicia a la realidad. El mundo no es estrictamente y solo un *valle de lágrimas*, aunque ciertamente se sufra en él con un sufrimiento que tiene su sentido y que por eso invita a completar la idea: siendo el mundo un lugar de dolores es, al mismo tiempo, la condición que hay que amar apasionadamente, en expresión fuerte y valiente de su autor, san Josemaría Escrivá.

Tal vez el siguiente hallazgo del hombre fuera no otro que el de la *soledad acompañada*. «Una condición necesaria —apunta Owe Wikström— para poder comprometerse con otra persona es precisamente la habilidad para estar solo.... Esta soledad en compañía es la que permite que entremos en

contacto con nuestros sentimientos más profundos» (Owe Wikström: *El elogio de la lentitud*, 2008, p. 83). Matizando los conceptos, sí parece posible entender que el hombre precisa de una relación inmediata con el otro, al mismo tiempo que se establece en su *situs* propio y personal: estar solo en compañía exige de todas formas un aprendizaje. Este aprendizaje es mediado por el lenguaje, por el diálogo.

Nos encontramos, pues, frente a la criatura humana consciente de su individualidad, de su alteridad respecto a lo demás y especialmente respecto a la mujer, distinta y semejante a él en función de la alteridad. Una criatura — hombre/mujer — diferente y no solo diversa a sí misma en cuanto al sexo e integrada por la tendencia a la alteridad. Podría aventurarse la hipótesis de que el hombre participa de la naturaleza humana en cuanto a un único sexo, diferente por su género (masculino y femenino). El libro del Génesis que es, en este caso, la ruta que seguimos, describe el acto creacional diciendo, con un lenguaje revolucionario: macho y hembra lo creó. El individuo humano, en una y única naturaleza, participa de dos géneros diferentes y complementarios: masculinidad y feminidad. Ya que se trata de realidades ínsitas en la naturaleza de lo humano, no es posible descubrir otros géneros sino los que responden al acto creador: macho y hembra. Las «diversidades» eventualmente halladas sobrepasan las posibilidades humanas, que no son capaces de recrear al hombre sino solo de hallarlo.

No solo debido a la complementariedad sino en función de la comunicación en un sentido pleno (deberemos llamarle *donación*), el hallazgo del confort fue decisivo para el hombre: estar a gusto no solo en las condiciones materiales de la existencia sino en lo que es más importante y urgente: en las relaciones con los otros y con el otro. Con respecto a las condiciones materiales, el hombre fue hallando el fuego, la rueda, los instrumentos; y más adelante la escritura.

Estos hallazgos propiciaron la creación del lenguaje. Y a continuación, el diálogo. Pero para lograrlo en su sentido pleno, el hombre ha debido primero aprender otros condicionantes para el mismo, uno de los cuales es la paciencia.

Qué necesario es «desarrollar una virtud estrechamente relacionada con la esperanza: la *paciencia*. Estamos acostumbrados a quererlo todo y de inmediato, en un mundo donde la prisa se ha convertido en una constante. Ya no se tiene tiempo para encontrarse, y a menudo incluso en las familias se vuelve difícil reunirse y conversar con tranquilidad. La paciencia ha sido relegada por la prisa, ocasionando un daño grave a las personas. De hecho, ocupan su lugar la intolerancia, el nerviosismo y a veces la violencia gratuita, que provocan insatisfacción y cerrazón». «...en la era del *internet*, donde el espacio y el tiempo son suplantados por el «aquí y ahora», la paciencia resulta extraña. Si aún fuésemos capaces de contemplar la creación con asom-

bro, comprenderíamos cuán esencial es la paciencia. Aguardar el alternarse de las estaciones con sus frutos; observar la vida de los animales y los ciclos de su desarrollo; tener los ojos sencillos de san Francisco que, en su *Cántico de las criaturas*, escrito hace 800 años, veía la creación como una gran familia y llamaba al sol «hermano» y a la luna «hermana» [Textos tomados de la Bula *Spes non confundit* n. 4 (5.V.2024) anunciando el Jubileo de 2025 en la Iglesia católica].

## 5. Tú y yo

La indagación acerca de los hallazgos que el hombre debió hacer en el decurso de su historia parece exigir dar cuenta más enfáticamente del descubierto diálogo, como imperativo de la comunicabilidad, la alteridad y la diversidad, que en páginas anteriores anotamos. Pero previa a la aparición en la conciencia de la necesidad de la comunicación y del diálogo, fue menester que el hombre *hallara* el lenguaje. Un primer paso hubo de constituirlo el programa inicial de nombramiento de los seres. («Esta se llamará varona, porque ha salido de mi costado», Gen. 2, 23). Sin una semántica ni una fonética elementales pero suficientes, el hombre no hubiera podido retener los nombres de las cosas; y descubiertos estos elementos intelectuales, era ya posible empezar a diseñar una gramática.

¿Cuánto tiempo demandó al hombre fijar todos estos elementos que después se convertirían en ciencia? No es posible determinarlo. Una cosa es, sin embargo, cierta: el crecimiento cualitativo de la humanidad dependió íntegramente de estos hallazgos.

Tenemos ya al hombre capaz de establecer relaciones objetivas con sus semejantes. En comunidad, los hombres han establecido las reglas de juego de la comunicación. Llega ahora el tiempo de la integración.

Dice oportunamente Wikström:

El lenguaje sigue siendo la *vía* de acceso más valiosa para el ser humano. Es el que hace posible el diálogo. Pero las ocasiones en las que realmente se dialoga son escasas: el hombre habla y discute, comenta y conversa, charla y parlotea, dicta conferencias, mendiga, se queja, predica, pero pocas veces dialoga. Sin embargo, el diálogo es esencial. En el diálogo se conjugan la necesidad de comunión con la necesidad de expresarse, la necesidad de sentimiento con la necesidad de conocimiento (l.c. pp. 84-85).

Por tanto, el diálogo debió ser hallado con independencia del lenguaje como tal. No se dialoga porque se dispone de un lenguaje; en todo caso, el lenguaje dispone al diálogo.

La siguiente cita abunda acerca de las bondades de lo que el autor denomina el «buen diálogo»:

Un diálogo es intercambio, cooperación, descubrimiento y aventura. Es un medio para la creación de sentido y de conciencia. En el buen diálogo el hombre expresa su humanidad de la manera más profunda: en él, las palabras y los pensamientos van al mismo paso. El diálogo provechoso es arte, ciencia y cotidianidad; incita al lenguaje a amoldarse suavemente a realidades interiores y exteriores. El tono y la inflexión juegan, cada uno, un papel correspondiente. El silencio da claridad a las palabras; la pasión, la vacilación y las pausas exploratorias producen significado. Para aquel que disfruta del neurótico exceso de volumen, el buen diálogo es algo desconocido (Wikström, l.c. p. 84).

Mucho de lo que se afirma en el texto citado es fruto de la cultura de siglos; y parece haberse perdido o estar desacreditado por usos contrarios a la comunicación auténtica.

Otro tanto debe decirse del diálogo consigo mismo. Pondré el ejemplo de la lectura, que quizá es el más relevante, aunque en desuso casi masivamente en el mundo contemporáneo. La lectura ha sido siempre un método de introspección. Por eso, el libro en su versión física fue una necesidad ya que de alguna manera evocaba la prolongación del propio cuerpo al encuentro con otro yo (el del autor del libro): «La interpretación personal de los libros y la alegría que nos produce durante largo tiempo exigen, pues, una lectura lenta y parsimoniosa; muchas veces con un lápiz en la mano, o al hojear un libro y volver sobre lo que ya leímos para reflexionar más profundamente sobre ello» (Wikström, l.c. p. 86).

El lector compulsivo y acrítico de nuestros días (si los hay)

se convierte en una caricatura del amor sin reservas por los libros, que es la condición necesaria para la lectura. Se lanza, sin pensarlo sobre todo lo que cae en sus manos y se deleita con ello, sintiendo siempre la misma alegría ante sus descubrimientos. Con el tiempo también se convierte en una persona instruida, elocuente, y en un sentido estrecho, culta, provista de un enorme repertorio de conversación, que puede abarcar desde los indígenas hasta la filosofía. Pero en él, ninguna impresión adquiere una forma estable, ni siquiera contornos... pues él nunca se toma el tiempo de decantarlos (Edenius, Ingmar: *Tröstens villkor*, cit. por Wikström, p. 86).

Y aquí no puedo no citar un párrafo de este autor que es especialmente relevante en su discurso acerca del elogio de la lentitud:

La relación con un libro es exactamente el opuesto de cualquier prisa. Para leer o para escuchar a un lector tenemos que estar concentrados. Las palabras van creando lentamente una imagen interior. No podemos reducir la lectura al consumo; ella hace parte de la cultura de la lentitud. Leer un libro es una manera de cavar un túnel hacia un mundo interior. Al leer, tenemos que concentrarnos en una cosa específica, con frecuencia durante varias horas,

y durante ese tiempo nos ocupamos de personajes que, al final, conocemos mejor que a nuestros propios amigos (Edenius, Ingmar: *Tröstens villkor*, cit. por Wikström, p. 89).

Este *hallazgo* del hombre, que se produciría muy lentamente, pero desde hace ya bastantes siglos – cuantos han de haber trascurrido desde la popularización de la escritura –, ha sufrido alteraciones importantes; y en nuestra época, la rápida tecnificación ha supuesto, como en otros elementos, graves consecuencias. Los «libros» virtuales han despersonalizado el encuentro con los autores de estos y están dificultando uno de los procedimientos tradicionales para adquirir una auténtica cultura.

Citando a Powys (*Kultur als Lebenskunst*), Wikström otra vez sostiene que tiene que haber un centro en la personalidad, una acumulación de elementos que den cohesión al «Yo» del individuo. «Lo que caracteriza a la persona «culta» – dice – es que crea y cultiva ese centro conscientemente; por tanto, cuanto más cuidadoso sea en el «cultivo» de su alma, más desarrollará su propio gusto personal». Y no solo este sino todos los demás rasgos de su personalidad. Suscribo especialmente las siguientes líneas:

La persona culta tiene que esforzarse por establecer un diálogo interior, silencioso, con todo lo que existe. En cada ser humano existe un poder sólido, intenso y resistente, que le da la fuerza que necesita. Lograr comprender, mediante estos diálogos, cuan estrechas e insuficientes son las soluciones racionales a los misterios del mundo resulta muy sano para el cultivo de nuestro propio carácter (l.c. pp. 90-91).

Desde el hombre sin cultivo alguno (al comienzo de su historia) hasta el ideal humanista pasaron muchos siglos. Sin embargo, aún sin pretender que sea el único, no se puede negar que se trata de las mejores versiones de HOMBRE que ha conocido la historia. Para los humanistas de finales de la Edad Media, el ser humano pasó a ocupar el centro. Así como existía un gran respeto por el individuo y sus habilidades creativas, también existía una gran desconfianza en las instituciones. Los humanistas clásicos admiraban la *formación* como expresión máxima de la humanidad, y su ideal de perfección era el hombre *culto*, aquel que reconoce la verdad más allá de cualquier autoridad. Por tanto, buscar la verdad por medio de las expresiones del arte como en el conocimiento propiamente científico o la filosofía significaba desarrollar la personalidad.

Si se culmina esta descripción con un elemento de tipo espiritual, es necesario recordar que existe una relación interna entre la belleza, la verdad y el amor. El espíritu sagrado, el espíritu del amor y de la verdad, también es el espíritu de la belleza, que guía la mano del artista. De ahí que un objeto hermoso tenga un valor espiritual inherente que le puede revelar al ser humano la existencia de Dios y contribuye a la redención y la transformación

del mundo. Como es conocido, Dostoievski escribió que «la belleza redimirá al mundo». Hablaremos con un poco más de detenimiento de este tema tan interesante e importante.

Diálogo, lenguaje, lectura, cultivo y cultura. Quién negará que los citados son elementos humanizantes, gracias a los cuales el hombre se «construyó» a partir de *hallazgos* que fue realizando desde sí mismo tanto hacia su interior como hacia fuera de él. Y los materiales con los que fue componiendo su modo de ser (el ser lo recibió para existir) no debió inventarlos o imaginarlos, sino que los descubrió con la energía espiritual recibida desde su creación. El hombre se sabe criatura, pero también se reconoce cocreador con quien lo creó; y por eso mismo responsable de la realidad.

## 6. El encuentro con los trascendentales

Propiamente hablando, los trascendentales metafísicos no son objeto de hallazgo. El hombre no *halló* la verdad, sino que se encontró con la misma y la denominó *realidad*. Otro tanto puede decirse de la Bondad: hay una capacidad natural de estos trascendentales del Ser de poder ser reconocidos intuitivamente por el hombre sin intermediación de raciocinio. A la Bondad la denominó Bien, sin más. El Bien y lo Real fueron rápidamente interconectados, de manera que en el lenguaje ordinario lo verdadero y lo bueno muchas veces suelen entenderse como coincidentes.

Respecto del trascendental Uno (que vendría a ser la conciencia de lo individual, no de lo personal) no creo que resulte necesaria una indagación exhaustiva. Saberse uno y distinto de los otros es una realidad palmaria tan conveniente que no hace falta ningún esfuerzo ni intelectual ni volitivo para aceptarlo. Baste lo considerado en las primeras páginas de este ensayo para dar cuenta de esta temática

Sin embargo, el encuentro con la Belleza es distinto. Históricamente, el trato que este trascendental ha recibido de parte de los filósofos fue muy desigual. Pasada la época clásica de los grandes planteamientos, sucedió la época de los desarrollos, en todos los órdenes del conocimiento, y también en el de los trascendentales, particularmente la belleza (*quod visum placet*, diría Santo Tomás de Aquino, formulando una definición muy del estilo de la escolástica, suficiente pero no concluyente).

El racionalismo marca una época oscura para el estudio de la belleza y de la estética. Aun siendo innegable el esfuerzo por conjugar un concepto de *pulchrum* compatible con los de *unum*, *verum* y *bonum*, la carga sustancial la obtuvo el uso de los conceptos más racionales, por decirlo así, como son el de Verdad, Bondad y Unidad. La Belleza fue siendo relegada al orden de lo subjetivo y, por tanto, de lo menos cognoscible en términos de objetividad del conocimiento.

Un paso necesario en la indagación acerca del «hallazgo» de la belleza debe darse, teniendo en cuenta la realidad de la búsqueda del hombre respecto del trascendente por antonomasia, Dios. De esta manera puede superarse la dificultad netamente filosófica, que relega desde hace ya tiempo, como se ha dicho, toda consideración de la belleza al terreno de lo subjetivo. Y, sobre todo, parece más propio buscar la resolución de todo «problema» acerca de la Belleza en el ámbito más adecuado. Parece innegable que búsqueda de Dios y encuentro con la belleza en alguna de sus formas, se han ido alternando a lo largo de la Historia.

El ser humano —a diferencia de los animales y de los robots, que carecen de conocimiento racional, autoconciencia y libre voluntad— es *capaz de encontrar muchas formas y expresiones de belleza* que le atraen en la búsqueda espiritual de plenitud y de felicidad. Son incontables los ejemplos de experiencias de belleza en la *naturaleza*, en el *arte* y en la *vida* de las personas. En efecto, un paisaje maravilloso, el estudio del mundo mineral, vegetal y animal por parte de las ciencias naturales, una sinfonía o melodía musical de perfección matemática, la obra hermosa de un genio de las artes figurativas, el relato literario o la narración real de una existencia valiosa por su entrega y generosidad... *fascinan* y llenan de encanto la existencia humana.

Una manifestación necesaria de gran sabiduría consiste en descubrir que, en su misma esencia, *la belleza de lo creado remite a su fuente*, que es la belleza infinita del Creador, hontanar misterioso e inagotable de vida y de bondad. Pues, *separada* de su fuente originaria, la hermosura del mundo y de la existencia humana se convierte en algo pobre, caduco y vano que, al final, resulta *nocivo* y provoca hastío, porque encierra a la persona en metas bajas y frustra las expectativas del deseo humano ilimitado (*Vía pulchritudinis: La experiencia de la belleza y su sentido trascendente*, en *Revista Omnes*. José Miguel Granados, 27 de diciembre de 2024).

Valga esta extensa cita para dar razón suficiente del argumentado hasta aquí esbozado acerca del tema que acabo de plantear.

Pero hay todavía más:

Vale la pena meditar un poco estas palabras de Orígenes, que ve la diferencia fundamental entre el hombre y los demás animales en el hecho de que el hombre es capaz de conocer a Dios, su Creador; de que el hombre es capaz de la verdad, capaz de un conocimiento que se transforma en relación, en amistad. En nuestro tiempo, es importante que no nos olvidemos de Dios, junto con los demás conocimientos que hemos adquirido mientras tanto, y que son muchos. Pero resultan todos problemáticos, a veces peligrosos, si falta el conocimiento fundamental que da sentido y orientación a todo: el conocimiento de Dios creador (Benedicto XVI: *Catequesis sobre los salmos II*, p 118).

Ciertamente se trata de argumentos que apelan a la experiencia ordinaria y que están necesitando de un soporte teológico definido. Me atrevo a proponer uno: cuando al inicio de todas las cosas en el orden del ser (en el libro que da cuenta de lo creado, el Génesis en la Biblia) se repasa el procedimiento empleado por el Creador en su obra, se va detallando la aparición en el ser de la totalidad de las criaturas con un intervalo: «Y vio Dios que era bueno» (Gen. 1, a excepción de los versículos 27 *in fine*). Cuando en el último día procede a la creación del hombre, el comentario del Creador señala: «Y vio Dios que era muy bueno». La diferencia casi en el orden cuantitativo solo subraya lo que ya afirmó: la creación el hombre a «su imagen y semejanza». Es decir, entre las demás criaturas y el hombre existe un elemento diferenciador esencial: todo lo demás procedió sacando de la nada el ser existente después del acto creacional; y en cuanto al hombre, habiendo sido sacado de la nada ello ocurrió mediante un acto diferente sustancialmente: se hizo para que la criatura así fundada fuese imagen y semejanza de su Creador. Lo que se señala, pues con el «vio que era muy bueno» atiende al orden metafísico de la específica creación. La mayor bondad de la criatura humana está muy caracterizada en el modo de describir lo obrado por Dios Creador: macho y hembra lo creó; el determinó la misión que habría de cumplir, en función de la donación de todo lo creado, para ello lo llenó de una perfección que necesitaba para cumplir con lo que su naturaleza recién creada le capacitaba para poner por obra: dominio y uso de todo lo creado.

Al contemplar lo anunciado en estos versículos de la Revelación, el teólogo ha estado siempre tentado a considerar al hombre como una especie de lugarteniente de Dios. Tal vez sea más propio entenderlo como cocreador, y partícipe por tanto de los mismos atributos de Dios, aunque ciertamente en el orden correspondiente. No es difícil pensar que uno de esos atributos sea precisamente la belleza, nombrada en estos textos como bondad (vio que era bueno, o muy bueno); y entender aquí el agrado que produce en Dios contemplar su creación.

Qué natural resulta apelar a la ya citada definición de santo Tomás acerca de la belleza: *quod visum, placet*. Dios se agrada de lo que contempla después de ser creado, Dios admira la belleza que ha producido. En cuanto al hombre, necesitará adecuar su entendimiento a la naturaleza de lo creado para encontrar así la belleza, que es exactamente lo que se dice de Dios en el momento de la creación. Ni belleza puramente «natural» (que en este contexto no existe), ni contemplación de Dios prescindiendo de su creación, en primer lugar, Cristo (por quien, por cierto, fueron hechas todas las cosas). Para encontrarse con Dios hace falta, pues, la intermediación de lo creado por Él. Y para encontrar el sentido de cualquier criatura en su ser y en su obrar es necesario tener en cuenta su condición específica de criatura, es decir su dependencia de Dios.

Así, la trascendencia no es un artículo de lujo a la que acceden solo mentes privilegiadas. Este es un contexto racionalista. A la trascendencia se accede desde los dominios de lo creado en su más elemental circunstancia: el hoy y ahora, el aquí y ahora; la materialidad de lo material, la poquedad de lo minúsculo, ambientados todos estos elementos en la existencia de Dios.

El hallazgo de la belleza por parte del hombre se deberá producir, pues como siempre sucedió, amalgamando lo humano y lo divino, lo más material y lo más espiritual a lo que acceda la experiencia personal; porque, sí: hallar la belleza solo es posible desde el ser personal, para poder así ser comunicado este hallazgo a cuantos deseen realizar este mismo recorrido.

## **7. Conclusión**

Todo lo señalado en estas páginas no es sino el comienzo del personal itinerario que cada hombre debe cumplir para ganarse el estatuto de lo humano. Tanto el materialismo como el espiritualismo son vías cerradas. Conducen a los recurrentes errores cometidos por el hombre a lo largo de su historia: el ecologismo, el individualismo, la divinización de la naturaleza o de la cultura...

Al mismo tiempo, este itinerario cumplido ya por millones de hombres y mujeres escondidos en un natural anonimato debe ser predicado, ya que en el mismo se encuentra la salvación de lo máspreciado de la humanidad: la imagen y semejanza de Dios. Recorrerlo, supondrá además advertir que en la vida de cada uno se producen múltiples hallazgos tan valiosos (y a veces más) como los que he señalado en estas breves páginas.

Piura-Chiclayo 2024-2025

# La IA y el Magisterio de Francisco

Mario Salvador Arroyo Martínez Fabre

*Universidad Panamericana*

En el presente texto busco hacer un repaso de cinco años de documentos magisteriales sobre la Inteligencia Artificial. Desde el *Rome call for AI ethics*, del 28 de febrero de 2020, hasta *Antiqua et nova*, del 14 de enero de 2025. En dicho repaso quedará patente –así lo espero– la función profética de la Iglesia, y no solo porque el «Llamado de Roma para la Ética de la Inteligencia Artificial» se haya adelantado más de dos años al surgimiento del *Chat GPT*, que fue lanzado al mercado el 30 de noviembre de 2022, sino porque a lo largo de este tiempo ha estado advirtiendo de los riesgos que implica, sin dejar de reconocer, sin embargo, su inmensa utilidad.

El primer documento que abre el fuego, abordando explícitamente el tema de la Inteligencia Artificial desde una perspectiva creyente, es el *Rome call for AI ethics*,<sup>1</sup> firmado por la Santa Sede, a través de la *Pontificia Academia de la Vida*, al frente de la cual se encontraba Mons. Vincenzo Paglia, la *ONU*, en concreto la *FAO*, el gobierno italiano a través de su ministra de Innovación, y representantes de *Microsoft* e *IBM*. Con el tiempo se irán sumando otras entidades firmantes, como la compañía de tecnología *CISCO*. Además, el *Rome call for AI ethics*, tuvo una segunda sesión realizada el 10 de enero del 2023, con el título «Ética IA: un compromiso abrahámico con el llamado de Roma», donde se unieron al llamado representantes importantes de las religiones judía y musulmana.

La clave de estos dos encuentros es la sinergia para abordar el problema de la Inteligencia Artificial. Primero una sinergia entre la empresa, la política y la religión, que más tarde se extendió del cristianismo al judaísmo y el islam. Algunos de los aspectos que se subrayaron en ambos documentos han sido mantenidos a lo largo de estos largos cinco años. Es decir, el documento establece las líneas maestras de lo que será la reflexión magisterial sobre el tema. En este sentido, un principio fundamental que establece es que la IA debe estar al servicio del humanismo y la ecología; o, dicho de otra forma: el humanismo y la ecología son el fin, la inteligencia artificial es el medio.

---

<sup>1</sup> Cfr. *Rome call for AI Ethics*, 28-II-2020: [https://www.romecall.org/wp-content/uploads/2022/03/RomeCall\\_Paper\\_web.pdf](https://www.romecall.org/wp-content/uploads/2022/03/RomeCall_Paper_web.pdf) y [https://www.vatican.va/roman\\_curia/pontifical\\_academies/acclife/documents/rc\\_pont-acd\\_life\\_doc\\_20202228\\_rome-call-for-ai-ethics\\_en.pdf](https://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_academies/acclife/documents/rc_pont-acd_life_doc_20202228_rome-call-for-ai-ethics_en.pdf)

Otros de los puntos medulares de la reflexión que ofrece el documento consisten en señalar tres líneas maestras para trabajar en común en la elaboración de una «algor-ética» (neologismo propuesto por los firmantes y adoptado también por el Papa Francisco): la ética, el derecho y la educación. Hay que trabajar paralelamente en estos tres campos en orden a conseguir desarrollar un recto uso de la IA.

El *Rome call for AI ethics* invita a evitar, por parte de los diferentes algoritmos, «los sesgos de raza, color, religión, sexo, etc.» Y también subraya la importancia de garantizar el acceso universal a esta tecnología, ancianos y discapacitados incluidos. Que nadie se quede rezagado. Por último —y no es lo menos importante— señala que la «Algor-ética», es decir, el uso ético de la IA está definido por los siguientes principios:

1. Transparencia. En principio, todos los sistemas deben ser explicables.
2. Inclusión: La necesidad de que todos los seres humanos sean tomados en consideración.
3. Responsabilidad: De los que diseñan y desarrollan los sistemas de IA.
4. Imparcialidad.
5. Confiabilidad.
6. Seguridad y privacidad.

Unido a este documento, que no es propiamente magisterial, aunque tiene su origen en una Academia Pontificia, es decir, se generó en la Curia romana, está la alocución del Papa Francisco a los firmantes del documento.<sup>2</sup> Dicha intervención papal puede denominarse «la algor-ética de Francisco». Es el discurso preparado por él y leído por Mons. Vincenzo Paglia —no hay que olvidar que prácticamente coincide con el inicio de la pandemia en Italia— el 28 de febrero de 2020. En dicha intervención el Papa hace una serie de observaciones interesantes, que complementan al *Rome call for AI ethics*.

Comienza señalando la presencia y el indudable impacto de la IA en la vida contemporánea. Sugiere la necesidad de realizar una nueva teoría de la acción, que involucre simultáneamente a la persona humana y la IA. Ofrece una aproximación ambivalente al desafío de la IA. Por un lado, no duda en calificarla como «un don de Dios... un recurso que puede dar frutos de bien», pero, por otro, señala agudamente la «asimetría, por la que unos pocos saben todo de nosotros, mientras que nosotros no sabemos nada de ellos». El riesgo frente al que advierte el Papa es que la IA contribuya a aumentar las desigualdades. Esta reflexión se mantendrá constante a lo largo de estos cinco años.

---

<sup>2</sup> Cfr. *Discurso preparado por el Papa Francisco para participantes a la reunión plenaria de la Pontificia Academia de la Vida*, 28-II-2020: [https://www.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2020/february/documents/papa-francesco\\_20200228\\_accademia-perlavita.html](https://www.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2020/february/documents/papa-francesco_20200228_accademia-perlavita.html)

En efecto, las nuevas tecnologías no son «instrumentos neutrales». Por tanto, «existe una dimensión política en la producción y el uso de la llamada «inteligencia artificial» ... es necesario crear organismos sociales intermedios que garanticen que esté representada la sensibilidad ética de los usuarios y de los educadores». Ya desde el 2020 el Papa invita a regular la IA, y a elaborar una «algor-ética». «La «algor-ética» podrá ser un puente para que los principios se inscriban concretamente en las tecnologías digitales, mediante un diálogo transdisciplinario eficaz».

El Papa señala que es fundamental el diálogo interdisciplinario o «transdisciplinario» como le llama él. En dicho diálogo «los derechos humanos constituyen un punto de convergencia importante para la búsqueda de un terreno común». Insiste en algo que ya había señalado el *Rome call for AI ethics*: «Las tres coordenadas fundamentales para caminar [son]: la ética, la educación y el derecho». Son los tres desafíos que nos permiten encuadrar correctamente a la IA

La siguiente intervención magisterial sobre la IA tuvo lugar el 27 de marzo de 2023, en la alocución dirigida por el Papa con ocasión de los «Minerva dialogues».<sup>3</sup> Hay una serie de acentos que son relevantes para el tema de la recepción de la IA en la enseñanza de la Iglesia. Digamos que en este lugar advierte con más fuerza sobre los peligros del mal uso de la IA.

El Papa señala que «la IA y el aprendizaje automático podrán aportar beneficios al futuro de la humanidad sólo si existe una voluntad coherente por parte de quienes desarrollan las tecnologías para actuar de forma ética y responsable». Para que ello sea posible, «el valor fundamental que debemos reconocer y promover es el de la *dignidad de la persona humana*... la dignidad intrínseca de todo hombre y mujer es el criterio clave para evaluar las tecnologías emergentes». El Papa sigue en la línea de la promoción del humanismo como criterio para evaluar la IA.

Francisco hace, delicadamente, una crítica al desarrollo que la IA ha tenido hasta ese momento: «Los datos disponibles hasta ahora parecen sugerir que las tecnologías digitales han servido para aumentar las desigualdades en el mundo. No sólo las diferencias de riqueza material, que son importantes, sino también las diferencias de acceso a la influencia política y social». Por el contrario, señala lo que sería ideal: «Nuestro objetivo es que el crecimiento de la innovación científica y tecnológica vaya acompañado de una mayor igualdad e inclusión social».

Finalmente, en su alocución a los *Minerva dialogues*, menciona uno de los temas que será más subrayado en su magisterio sobre la IA: «El valor

---

<sup>3</sup> Cfr. Discurso a los participantes en los «Minerva dialogues», 27-III-2023: <https://www.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2023/march/documents/20230327-minerva-dialogues.html>

fundamental de una persona no puede medirse con un conjunto de datos». El ser humano es más, mucho más que un cúmulo de datos, y si se le reduce a ellos, se le hace un agravio a su humanidad. En esa línea insiste en que «el comportamiento pasado de un individuo no debe utilizarse para negarle la oportunidad de cambiar, crecer y contribuir a la sociedad». Ambas perspectivas se recordarán con frecuencia en los documentos magisteriales sobre la IA.

El siguiente documento magisterial analizará será el Mensaje del Papa Francisco para la 57.<sup>a</sup> *Jornada Mundial de la Paz*, del 1 de enero de 2024.<sup>4</sup> Llama la atención que el Papa haya elegido el tema de la IA y la paz para su mensaje, pues en ese momento estaban en curso dos guerras importantes: el conflicto entre Ucrania y Rusia, por un lado, y el enfrentamiento entre Israel y Palestina, por otro. Sin embargo, el Papa decide hablar de la IA.

En esta intervención el Papa no se limita a hablar de la IA y la guerra, el espectro de los temas que aborda es más amplio y va en la línea de ofrecer un marco de reflexión sobre las consecuencias de la IA.

Respecto al uso militar de la IA afirma: «La posibilidad de conducir operaciones militares por medio de sistemas de control remoto ha llevado a una percepción menor de la devastación que estos han causado y de la responsabilidad en su uso, contribuyendo a un acercamiento aún más frío y distante a la inmensa tragedia de la guerra». Abunda sobre el tema señalando que «los sistemas de armas autónomos no podrán ser nunca sujetos moralmente responsables». Asimismo, advierte del peligro de que estas armas terminen en las manos equivocadas.

Hasta ahí su reflexión sobre la IA y la guerra. Pero en la línea de elaborar una teoría sobre el uso ético de la IA señala: «La investigación científica y las innovaciones tecnológicas no están desencarnadas de la realidad ni son «neutrales» ... tienen siempre una dimensión ética, estrictamente ligada a las decisiones de quien proyecta la experimentación y enfoca la producción hacia objetivos particulares». Por eso, «la inmensa expansión de la tecnología debe ser acompañada, para su desarrollo, por una adecuada formación en la responsabilidad». A mayor poder, mayor responsabilidad, será una de las líneas de fuerza del magisterio de la Iglesia sobre la IA.

El Papa advierte, como ya la ha hecho anteriormente, de posibles usos lesivos de la dignidad humana por parte de la IA: «En el futuro, la fiabilidad de quien pide un préstamo, la idoneidad de un individuo para un trabajo, la posibilidad de reincidencia de un condenado o el derecho a recibir asilo político o asistencia social podrían ser determinados por sistemas de inteligencia artificial». Una de las ideas en las que más insiste el magisterio es

---

<sup>4</sup> Cfr. Mensaje del Papa Francisco para la 57 *Jornada Mundial de la Paz*, 1-I-2024: <https://www.vatican.va/content/francesco/es/messages/peace/documents/20231208-messaggio-57-gior-natamondiale-pace2024.html>

precisamente que «el respeto fundamental por la dignidad humana postula rechazar que la singularidad de la persona sea identificada con un conjunto de datos».

Otros peligros del mal uso de la IA son «la discriminación, la interferencia en los procesos electorales, la implantación de una sociedad que vigila y controla a las personas, la exclusión digital y la intensificación de un individualismo cada vez más desvinculado de la colectividad».

La intervención del Papa abunda en tres temas importantes: La educación en el uso de la IA, la necesidad de elaborar un tratado vinculante que la regule, y la conveniencia de hablar de «formas de inteligencia» para no confundirla con la humana. «La educación en el uso de formas de inteligencia artificial debería centrarse sobre todo en promover el pensamiento crítico... [el cual supone] capacidad de discernimiento en el uso de datos y de contenidos obtenidos en la web o producidos por sistemas de inteligencia artificial». «Exhorto a la comunidad de las naciones a trabajar unida para adoptar un tratado internacional vinculante, que regule el desarrollo y el uso de la inteligencia artificial en sus múltiples formas». «Hablar en plural de «formas de inteligencia» puede ayudar a subrayar sobre todo la brecha infranqueable que existe entre estos sistemas y la persona humana, por más sorprendentes y potentes que sean».

La siguiente intervención pontificia sobre la IA fue el *Mensaje del Papa Francisco para la 58.<sup>a</sup> jornada de las comunicaciones sociales*, del 24 enero de 2024, titulado: *Inteligencia artificial y sabiduría del corazón*.<sup>5</sup> Llama la atención la cercanía entre las dos intervenciones pontificias.

En línea con el pensamiento de Romano Guardini, pensador seguido de cerca por Francisco, señala que no hay que recelar de los avances tecnológicos, pero que el progreso tecnológico exige, paralelamente, un crecimiento y profundización en la espiritualidad humana. Es preciso completar la técnica con la sabiduría del corazón.

En continuidad con el documento anterior, señala la necesidad de reconocer la diferencia cualitativa entre inteligencia humana y formas de inteligencia artificial: «El uso mismo de la palabra «inteligencia» es engañoso. Sin duda, las máquinas poseen una capacidad inconmensurablemente mayor que los humanos para almacenar datos y correlacionarlos entre sí, pero corresponde al hombre, y sólo a él, descifrar su significado».

Nuevamente vuelve a prevenir frente a los peligros latentes del uso indiscriminado y sin criterio de la IA. Aborda, por ejemplo, el problema de

---

<sup>5</sup> Cfr. Mensaje del Papa Francisco para la 58 Jornada Mundial de las Comunicaciones Sociales 2024 (24-I-2024): <https://www.vatican.va/content/francesco/es/messages/communications/documents/20240124-messaggio-comunicazioni-sociali.html>

la desinformación causado por las *fake news* y *deepfakes*. Por primera vez advierte del peligro que supone la IA para el pluralismo, la polarización de la sociedad y la elaboración de un pensamiento único: «Es necesario actuar preventivamente, proponiendo modelos de regulación ética para frenar las implicaciones nocivas y discriminatorias, socialmente injustas, de los sistemas de inteligencia artificial y contrarrestar su uso en la reducción del pluralismo, la polarización de la opinión pública o la construcción de un pensamiento único». Agudamente observa que la reducción de la realidad a «macrodatos» la empobrece.

Pocos meses después, el 14 de junio 2024, tenemos el *discurso de Francisco al G7 sobre Inteligencia artificial*,<sup>6</sup> donde nuevamente el Papa intenta ofrecer un mapa amplio de lo que significa la IA para la civilización humana, recordando la importancia que tiene la política a la hora de regularla.

En aquella ocasión el Papa señaló que «la inteligencia artificial es *un instrumento*... los beneficios o los daños que esta conlleve dependerán de su uso». Por eso mismo «corresponde a cada uno hacer un buen uso de la IA, y corresponde a la política crear las condiciones para que ese buen uso sea posible y fructífero».

Francisco reconoce que, si bien la IA es un instrumento, no se trata de un instrumento convencional, pues «puede tomar decisiones independientemente del ser humano para alcanzar el objetivo fijado». Llegados a este punto el Papa elabora una sutil distinción: «Las máquinas pueden «elegir», pero solo el hombre «decide»». Y advierte: «Necesitamos garantizar y proteger un espacio de control del ser humano sobre el proceso de elección utilizado por los programas de inteligencia artificial»

En esta intervención Francisco se anima a realizar una descripción del funcionamiento de la IA, así como una crítica. «La inteligencia artificial usa operaciones algebraicas que se realizan según una secuencia lógica... Este método de cálculo –denominado algoritmo– no está dotado ni de objetividad ni de neutralidad». Es agudo su señalamiento, contra lo que pudiera pensarse, de que los algoritmos nos son necesariamente objetivos ni neutrales. Es profunda también su crítica acerca de que la IA «generativa» en realidad es «reforzadora»: «La inteligencia artificial generativa no es propiamente «generativa». En realidad, lo que esta hace es buscar información en los macrodatos y confeccionarla en el estilo que se le ha pedido. No desarrolla conceptos o análisis nuevos. Repite lo que encuentra, dándole una forma atractiva... Más que «generativa», es «reforzadora»».

---

<sup>6</sup> Cfr. *Discurso del Papa Francisco en el G 7 sobre la Inteligencia Artificial*, 14-VI-2024: <https://www.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2024/june/documents/20240614-g7-intelligenza-artificiale.html>

Como ya había señalado anteriormente, Francisco explica como

ninguna innovación es neutral. La tecnología nace con un propósito y, en su impacto en la sociedad humana, representa siempre una forma de orden en las relaciones sociales y una disposición de poder, que habilita a alguien a realizar determinadas acciones impidiéndoselo a otros. Esta dimensión de poder que es constitutiva de la tecnología incluye siempre, de una manera más o menos explícita, la visión del mundo de quien la ha realizado o desarrollado.

Advierte también frente al peligro de que un uso inmoderado o exclusivo de la IA empobrezca nuestra visión de la realidad: «Existe el riesgo de que la inteligencia artificial limite la visión del mundo a realidades que pueden expresarse en números, eliminando la aportación de otras formas de verdad e imponiendo modelos antropológicos, socioeconómicos y culturales uniformes».

La siguiente intervención de Francisco sobre la IA fue muy cercana a la anterior y, prácticamente, no incluye ninguna novedad: Ética de la IA para la paz, Hiroshima, 10 de julio 2024.<sup>7</sup> Solamente afirma que «incluir la riqueza cultural de los pueblos y las religiones en la gobernanza de la inteligencia artificial es una clave estratégica para el éxito de su compromiso con la sabia gestión de la innovación tecnológica».

Por último, llegamos a un documento extenso —117 puntos— firmado por el *Dicasterio de la Doctrina de la Fe* y el *Dicasterio para la Cultura y la Educación*, llamado «*Antiqua et nova*».<sup>8</sup> En él encontramos una visión a la vez sintética y exhaustiva de la IA, su impacto en la sociedad y su relación con la vivencia de la fe. Aborda las cuestiones antropológicas y éticas planteadas por la IA.

Muchos de los temas abordados por *Antiqua et nova* ya fueron planteados y desarrollados por el magisterio precedente, de modo que el documento tiene el mérito de presentarlos de modo orgánico y estructurado. En el presente análisis nos centramos en las aportaciones novedosas del documento, en lo que no había sido dicho antes.

*Antiqua et nova* parte de una visión optimista y esperanzada del progreso científico: «Las habilidades y la creatividad del ser humano provienen de Él [Dios] y, si se usan rectamente, a Él rinden gloria». En la misma línea, un humanismo auténtico no puede dejar de lado el desarrollo tecnológico, sino que lo

---

<sup>7</sup> Cfr. *Mensaje del Papa Francisco para la reunión «Ética de la IA para la paz»* (Hiroshima 9-10 de julio 2024) 10-VII-2024: <https://press.vatican.va/content/salastampa/es/bollettino/pubblico/2024/07/10/100724a.html#:~:text=Necesitamos%20garantizar%20y%20proteger%20un,14%20de%20junio%20de%202024>

<sup>8</sup> Cfr. *Antiqua et nova*, 14-I-2025: [https://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/documents/rc\\_dcf\\_doc\\_20250128\\_antiqua-et-nova\\_sp.html](https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_dcf_doc_20250128_antiqua-et-nova_sp.html)

incluye: «Cuando nos preguntamos qué significa «ser humanos», no podemos excluir la consideración de nuestras capacidades científicas y tecnológicas».

Pero quizá la aportación más importante del documento estriba en señalar qué es la IA, cómo es la inteligencia humana, cómo se diferencian ambas entre sí y cuáles son los límites de la IA, es decir, qué es lo propiamente humano que no puede ser alcanzado por la IA.

¿Qué es la inteligencia artificial? «Hacer una máquina capaz de mostrar un comportamiento que se calificaría de inteligente si fuera un ser humano quien lo produjera» (n. 7). Trae a colación el famoso *Test de Turing*: «una máquina debe ser considerada «inteligente» si una persona no es capaz de distinguir su comportamiento de otro ser humano» (n. 11). Sin embargo, precisa que nos encontramos frente a «...una variedad de definiciones de «inteligencia», la mayor parte de los sistemas contemporáneos, en particular aquellos que usan el aprendizaje automático, se basa sobre inferencias estadísticas más que sobre deducciones lógicas».

Comienza así a definir el «terreno de juego» para diferenciar la IA de la inteligencia humana. «En lo que respecta al ser humano, la inteligencia es de hecho una facultad relativa a la persona en su conjunto, mientras que, en el contexto de la IA, se entiende [solamente] en un sentido funcional» (n. 10). En efecto, la IA «no tiene en cuenta la experiencia humana en toda su amplitud, que comprende tanto las capacidades de abstracción y las emociones, la creatividad, el sentido estético, moral y religioso, abrazando toda la variedad de manifestaciones de las que es capaz la mente humana» (n. 11). «La IA tiene capacidades sofisticadas para llevar a cabo tareas, pero no la de pensar» (n. 12).

Para mostrar con más claridad la diferencia entre IA e inteligencia humana *Antiqua et nova* desarrolla extensamente las propiedades de la inteligencia humana según la tradición filosófica y teológica. Es decir, ofrece un apretado compendio de las características propias de la inteligencia humana.

En primer lugar, estaría la «racionalidad... capacidad de abstracción que capta la naturaleza y el sentido de las cosas». Después vendría la clásica distinción entre intelecto y razón: «*Intellectus* se refiere a la intuición de la verdad... la *ratio* se refiere al razonamiento real, al proceso discursivo y analítico que conduce al juicio. Intelecto y razón, constituyen las dos caras del único acto del *intelligere*» (n. 14).

«La palabra «racional» engloba todas las capacidades del ser humano: tanto la cognitiva como la volitiva, amar, elegir, desear». Obviamente, es más amplia que la IA. Pero la diferencia más profunda estriba en el alma: «La persona humana trasciende el mundo material a través de su alma, que «es como si estuviera en el horizonte de la eternidad y el tiempo». A ella pertenecen la capacidad de trascendencia del intelecto y la auto posesión del libre albedrío» (n. 17).

Otra característica importante de la inteligencia humana es la «relacionalidad... la inteligencia humana se ejercita en las relaciones, encontrando su plena expresión en el dialogo, la colaboración y la solidaridad» (n. 18). Lo fundamental en ella es su relación con la verdad. «La inteligencia humana es un «don de Dios otorgado para captar la verdad» ... permite a la persona acceder a aquellas realidades que van más allá de la mera experiencia sensorial o de la utilidad» (n. 21). Son capacidades típicamente humanas la comprensión semántica y la producción creativa. (Cfr. n. 22) «La inteligencia humana posee una dimensión contemplativa esencial, una apertura desinteresada a lo que es Verdadero, Bueno y Bello, más allá de cualquier utilidad particular» (n. 29). Todas estas características la distinguen de la IA.

Teniendo como telón de fondo las características específicas de la inteligencia humana resulta más sencillo señalar las limitaciones de la IA. «La IA obra solamente realizando tareas, alcanzando objetivos o tomando decisiones basadas sobre datos cuantitativos y sobre la lógica computacional» (n. 30). «La IA procesa y simula ciertas expresiones de la inteligencia, permanece fundamentalmente confinada en un ámbito lógico-matemático, que le impone ciertas limitaciones inherentes» (n. 31).

El documento señala agudamente el diferente modo de funcionar de la inteligencia humana respecto de la IA: «Mientras que la inteligencia humana se desarrolla continuamente de forma orgánica en el transcurso del crecimiento físico y psicológico de una persona y es moldeada por una miríada de experiencias vividas en el cuerpo, la IA carece de la capacidad de evolucionar en este sentido» (n. 32). «Dado que la IA no posee la riqueza de la corporeidad, la relacionalidad y la apertura del corazón humano a la verdad y al bien, sus capacidades, aunque parezcan infinitas, son incomparables con las capacidades humanas de captar la realidad» (n. 33).

Por eso sugiere que sería mejor no usar la palabra «inteligencia» para referirse a la IA, para no confundirla con su creador: «El uso de la palabra «inteligencia» en referencia a la IA «es engañoso» y corre el riesgo de descuidar lo más valioso de la persona humana. Desde esta perspectiva, la IA no debe verse como *una forma artificial* de la inteligencia, sino como uno de sus *productos*» (n. 35).

Un capítulo importante del documento es el dedicado a reflexionar sobre «El papel de la ética para guiar el desarrollo y uso de la IA». Como puede observarse, esta ha sido la preocupación constante a lo largo de cinco años de documentos magisteriales. Comienza señalando cómo solo el ser humano es agente moral: «La dimensión ética es primordial, ya que son las personas las que diseñan los sistemas y determinan para qué se utilizan. Entre una máquina y un ser humano, sólo este último es verdaderamente un agente moral» (n. 39). Por eso resulta fundamental poder señalar quién es el responsable: «Dado que una causalidad moral en sentido pleno sólo pertenece a los

agentes *personales*, no a los artificiales, es de suma importancia poder identificar y definir quién es responsable de los procesos de IA» (n. 44). Concluye señalando que también los usuarios son responsables de las consecuencias de su uso: «Si un uso ético de los sistemas de IA cuestiona, en primer lugar, a quienes los desarrollan, producen, gestionan y supervisan, también es compartida esta responsabilidad por los usuarios... Quien utiliza la IA para realizar un trabajo y sigue los resultados crea un contexto en el que él, en última instancia, es responsable del poder que ha delegado» (n. 46).

La parte más extensa del documento, prácticamente la segunda mitad del mismo, se refiere a «Cuestiones específicas», donde aborda el impacto la IA en diferentes dimensiones de la vida humana. Muchos de estos rubros ya se han mencionado en los documentos precedentes, sin embargo, aquí tienen el mérito de presentarse en forma estructurada y ordenada.

Comienza subrayando el impacto positivo que la IA puede tener en la sociedad, introduciendo «importantes innovaciones en la agricultura, la educación y la cultura, un mejoramiento del nivel de vida de enteras naciones y pueblos, el crecimiento de la fraternidad humana y de la amistad social. También podría ayudar a las organizaciones a identificar a las personas que se encuentran en estado de necesidad y a contrarrestar los casos de discriminación y marginación» (n. 51).

Más adelante señala el peligro de buscar que la IA suplante las auténticas relaciones humanas: «Aunque la IA «generativa» es capaz de producir texto, voz, imágenes y otros *output* avanzados... hay que considerarla como lo que es: una herramienta, no una persona» (n. 59).

El documento advierte del posible efecto negativo que podría tener la IA en el mundo laboral: «Si se utiliza para sustituir a los trabajadores humanos en lugar de acompañarlos, existe «el riesgo sustancial de un beneficio desproporcionado para unos pocos a costa del empobrecimiento de muchos» ... existe el peligro asociado de que el trabajo pierda su valor en el sistema económico» (n. 68).

En el ámbito de la medicina advierte del peligro de sustituir la relación médico-paciente, agravando así la soledad que suele acompañar a la enfermedad. (Cfr. n. 73). También señala que «las decisiones relativas al tratamiento de los pacientes y la carga de responsabilidad asociada deben permanecer siempre en manos de las personas y nunca delegarse en la IA» (n. 74).

Respecto al papel de la IA en la educación, señala que no debe sustituir la riqueza de la relación maestro-alumno. En la línea con lo que ya había sido mencionado en otros documentos magisteriales, insiste en fomentar un sano «pensamiento crítico... capacidad de discernimiento en el uso de datos y de contenidos obtenidos en la web o producidos por sistemas de inteligencia artificial» (n. 82).

*Antiqua et nova* señala que el exceso de información puede producir, paradójicamente, desinformación y abusos. Existe el «grave riesgo de que la IA genere contenidos manipulados e informaciones falsas que, al ser muy difícil de distinguir de los datos reales, pueden inducir fácilmente al engaño» (n. 86).

También *Antiqua et nova* trae a colación un tema que con frecuencia es pasado por alto: la contaminación que produce el uso de la IA y los daños ecológicos que conlleva: «Los modelos actuales de IA y el sistema de *hardware* que los sustenta requieren grandes cantidades de energía y agua y contribuyen significativamente a las emisiones de CO<sub>2</sub>, además de consumir recursos de manera intensiva» (n. 96).

Por último, señala una curiosa tentación, la de sustituir a la divinidad por la IA, es decir, el peligro de que la IA conduzca a suplir *la relación de la humanidad con Dios*. «Algunos sienten la tentación de recurrir a la IA en busca de sentido o de plenitud, deseos que sólo pueden encontrar su verdadera satisfacción en la comunión con Dios» (n. 104). «*La presunción de sustituir a Dios con una obra de las propias manos es idolatría...* no es la IA quien es divinizada y adorada, sino el ser humano, para convertirse, de este modo, en esclavo de su propia obra» (n. 105).

El documento concluye con una interesante reflexión final en tres puntos. En primer lugar señala que la IA alcanza su objetivo si es capaz de promover un sano humanismo: ««La cuestión esencial y fundamental» permanece siempre la de «si el hombre, en cuanto hombre, en el contexto de este progreso, se hace de veras mejor, es decir, más maduro espiritualmente, más consciente de la dignidad de su humanidad, más responsable, más abierto a los demás, particularmente a los más necesitados y a los más débiles, más disponible a dar y prestar ayuda a todos»» (n. 109). En definitiva, la IA vale en la medida en que nos ayude a ser mejores personas.

En segundo lugar, señala la necesidad de aspirar a *la verdadera* sabiduría: hay que ir más allá de la mera acumulación de datos. Y, por último, afirma agudamente: ««Lo que mide la perfección de las personas es su grado de caridad, no la cantidad de datos y conocimientos que acumulen», el modo como se utilice la IA «para incluir a los últimos, es decir, a los débiles y necesitados, es la medida que revela nuestra humanidad»» (n. 116).

A modo de anexo, cabe decir que el Papa Francisco falleció cuando ya estaba terminado este texto. Poco tiempo después fue elegido su sucesor, el Papa León XIV, quien, en su primer discurso dirigido al Colegio Cardenalicio, el 10-V-2025, se refirió tangencialmente a la Inteligencia Artificial, al explicar el motivo por el cuál eligió su nombre. Coloca así el desafío de la IA en el centro de su preocupación pastoral:

Precisamente, al sentirme llamado a proseguir este camino, pensé tomar el nombre de León XIV. Hay varias razones, pero la principal es porque el Papa

León XIII, con la histórica Encíclica *Rerum novarum*, afrontó la cuestión social en el contexto de la primera gran revolución industrial y hoy la Iglesia ofrece a todos, su patrimonio de doctrina social para responder a otra revolución industrial y a los desarrollos de la inteligencia artificial, que comportan nuevos desafíos en la defensa de la dignidad humana, de la justicia y el trabajo.<sup>9</sup>

En la misma línea, habló al cuerpo diplomático la primera vez que se dirigió a él:

Esta [la Iglesia] combate la indiferencia y apela continuamente a las conciencias, como ha hecho incansablemente mi venerado Predecesor, siempre atento al clamor de los pobres, los necesitados y los marginados, como también a los desafíos que caracterizan nuestro tiempo, desde la protección de la creación hasta la inteligencia artificial... De ese modo, la verdad no nos aleja; por el contrario, nos permite afrontar con mayor vigor los desafíos de nuestro tiempo, como las migraciones, el uso ético de la inteligencia artificial y la protección de nuestra amada tierra. Son desafíos que requieren el compromiso y la colaboración de todos, porque nadie puede pensar en afrontarlos solo.<sup>10</sup>

Después han sido relativamente frecuentes sus referencias a este tópico, siempre en línea con lo afirmado por Francisco y, especialmente, con *Antiqua et Nova*. Destacan, por ejemplo: León XIV, *Mensaje a los participantes en la segunda conferencia anual sobre Inteligencia Artificial, Ética y Gobernanza Empresarial*, Ciudad del Vaticano, 17-VI-2025,<sup>11</sup> *Mensaje de su Santidad el Papa León XIV firmado por el Cardenal Secretario de Estado Pietro Parolin, con motivo de la cumbre AI for Good*, Ginebra 10-VII-2025<sup>12</sup> y *Discurso del Papa León XIV a los participantes de la conferencia «Inteligencia Artificial y cuidado de nuestra casa común»*, 5-XII-2025.<sup>13</sup>

---

<sup>9</sup> Cfr. Discurso del Santo Padre León XIV al Colegio Cardenalicio, sábado 10 de mayo de 2025, en <https://www.vatican.va/content/leo-xiv/es/speeches/2025/may/documents/20250510-collegio-cardinalizio.html>

<sup>10</sup> León XIV, *Discurso al Cuerpo Diplomático*, 16-V-2025, en <https://www.vatican.va/content/leo-xiv/es/speeches/2025/may/documents/20250516-corpo-diplomatico.html> Revisado el 21-VI-2025

<sup>11</sup> León XIV, *Mensaje a los participante en la segunda conferencia anual sobre Inteligencia Artificial, Ética y Gobernanza Empresarial*, Ciudad del Vaticano, 17-VI-2025, en <https://www.vatican.va/content/leo-xiv/es/messages/pont-messages/2025/documents/20250617-messaggio-ia.html> Revisado el 17-IX-2025.

<sup>12</sup> *Mensaje de su Santidad el Papa León XIV firmado por el Cardenal Secretario de Estado Pietro Parolin, con motivo de la cumbre AI for Good*, Ginebra 10-VII-2025, en <https://www.vatican.va/content/leo-xiv/it/messages/pont-messages/2025/documents/20250708-messaggio-aiforgood-ginevra.html> Revisado el 17-IX-2025.

<sup>13</sup> *Discurso del Papa León XIV a los participantes de la conferencia «Inteligencia Artificial y cuidado de nuestra casa común»* 5-XII-2025, <https://www.vatican.va/content/leo-xiv/it/speeches/2025/december/documents/20251205-conferenza.html> Revisado el 16-I-2026.

## Documentos de la IA en el Magisterio de la Iglesia

- Antiqua et nova*, 14-I-2025: [https://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/documents/rc\\_ddf\\_doc\\_20250128\\_antiqua-et-nova\\_sp.html](https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_ddf_doc_20250128_antiqua-et-nova_sp.html)
- Mensaje del Papa Francisco para la reunión «Ética de la IA para la paz» (Hiroshima 9-10 de julio 2024) 10-VII-2024: <https://press.vatican.va/content/salastampa/es/bollettino/pubblico/2024/07/10/100724a.html#:~:text=Necesitamos%20garantizar%20y%20proteger%20un,14%20de%20junio%20de%202024>
- Discurso del Papa Francisco en el G 7 sobre la Inteligencia Artificial, 14-VI-2024: <https://www.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2024/june/documents/20240614-g7-intelligenza-artificiale.html>
- Mensaje del Papa Francisco para la 58 *Jornada Mundial de las Comunicaciones Sociales* 2024 (24-I-2024): <https://www.vatican.va/content/francesco/es/messages/communications/documents/20240124-messaggio-comunicazioni-sociali.html>
- Mensaje del Papa Francisco para la 57 *Jornada Mundial de la Paz*, 1-I-2024: <https://www.vatican.va/content/francesco/es/messages/peace/documents/20231208-messaggio-57giornatamondiale-pace2024.html>
- Discurso a los participantes en los «*Minerva dialogues*», 27-III-2023: <https://www.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2023/march/documents/20230327-minerva-dialogues.html>
- Discurso preparado por el Papa Francisco para participantes a la reunión plenaria de la Pontificia Academia de la Vida, 28-II-2020: [https://www.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2020/february/documents/papa-francesco\\_20200228\\_accademia-perlavita.html](https://www.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2020/february/documents/papa-francesco_20200228_accademia-perlavita.html)
- Rome call for AI Ethics*, 28-II-2020: [https://www.romecall.org/wp-content/uploads/2022/03/RomeCall\\_Paper\\_web.pdf](https://www.romecall.org/wp-content/uploads/2022/03/RomeCall_Paper_web.pdf) y [https://www.vatican.va/roman\\_curia/pontifical\\_academies/acdlife/documents/rc\\_pont-acd\\_life\\_doc\\_20202228\\_rome-call-for-ai-ethics\\_en.pdf](https://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_academies/acdlife/documents/rc_pont-acd_life_doc_20202228_rome-call-for-ai-ethics_en.pdf)
- Discurso del Santo Padre León XIV al Colegio Cardenalicio, 10-V-2025: <https://www.vatican.va/content/leo-xiv/es/speeches/2025/may/documents/20250510-collegio-cardinalizio.html>
- Discurso del Santo Padre León XIV al Cuerpo Diplomático, 16-V-2025: <https://www.vatican.va/content/leo-xiv/es/speeches/2025/may/documents/20250516-corpo-diplomatico.html>
- León XIV, *Mensaje a los participante en la segunda conferencia anual sobre Inteligencia Artificial, Ética y Gobernanza Empresarial*, Ciudad del Vaticano, 17-VI-2025, en <https://www.vatican.va/content/leo-xiv/es/messages/pont-messages/2025/documents/20250617-messaggio-ia.html>

*Mensaje de su Santidad el Papa León XIV firmado por el Cardenal Secretario de Estado Pietro Parolin, con motivo de la cumbre AI for Good, Ginebra 10-VII-2025, en <https://www.vatican.va/content/leo-xiv/it/messages/pont-messages/2025/documents/20250708-messaggio-aiforgood-ginevra.html>*

Discurso del Papa León XIV a los participantes de la conferencia «Inteligencia Artificial y cuidado de nuestra casa común» 5-XII-2025, <https://www.vatican.va/content/leo-xiv/it/speeches/2025/december/documents/20251205-conferenza.html>

# Las humanidades y los desafíos actuales

Luis Francisco Eguiguren Callirgos

*Universidad de Piura*

## 1. Introducción

A modo de introducción conviene considerar que el Congreso de los Estados Unidos instituyó la Fundación Nacional para la Ciencia,<sup>1</sup> en 1950. Allí se consideró el progreso científico como indispensable para la seguridad, el desarrollo y el bienestar nacional.<sup>2</sup>

Quince años después, en 1965, el gobierno estadounidense instauró el Fondo Nacional para las Humanidades.<sup>3</sup> En ello tuvo una participación Glenn T. Seaborg (1912-1999), premio Nobel en Química, en 1951. Él declaró a la comisión del Senado para la creación de este Fondo:

No podemos permitirnos el lujo de ir a la deriva física, moral o estética; en un mundo en el que la corriente se mueve tan rápido, quizá hacia un abismo. La ciencia y la tecnología nos están dando los medios para viajar rápido. Pero, ¿qué curso tomamos? Esta pregunta ningún computador la puede responder.<sup>4</sup>

Inmersos en la llamada cuarta revolución industrial, las palabras anteriores tienen plena actualidad. Nos sitúan en el problema de la necesidad de la unidad, de la convergencia, entre tecnología y Humanidades. Dentro del problema de la unidad del saber. Unidad favorecida por las Humanidades, porque la tecnología es resultado de la actividad humana y se justifica en cuanto mejora la calidad de vida humana, en armonía con el universo.

Las Humanidades ofrecen sabiduría, saber unitario y unificador: holístico (Gilson, 2015, p. 13) que se cuestiona por el «ser» de toda la realidad y cada uno de sus integrantes.

---

<sup>1</sup> National Science Foundation.

<sup>2</sup> «Scientific progress is one essential key to our security as a nation, to our better health, to more jobs, to a higher standard of living, and to our cultural progress», en <https://www.nsf.gov/about/history/history-wall.jsp>.

<sup>3</sup> National Endowment for the Humanities.

<sup>4</sup> How NEH Got Its Start, en National Endowment for the Humanities. (s. f.). How NEH got its start. National Endowment for the Humanities. <https://www.neh.gov/about/history>. La traducción del inglés es del autor del presente escrito.

El objeto de las Humanidades es un microcosmos: la persona humana, a través de su actividad. Cosmos, término griego, significa: lo que está ordenado por un principio subyacente, cuyo desvelamiento fascina al humanista, amante de la sabiduría.

Según los estudiosos de la Filosofía antigua habrían sido los pitagóricos los primeros en aplicar el término «cosmos» a la integridad de la realidad (Reale, 1983, v.1, p. 97). Lo hicieron, se supone, por convicción fundamentada de que, los principios de los números son los principios de toda la realidad. Tal como hay orden –notable inteligibilidad– en las matemáticas, análogamente hay inteligibilidad en la integridad de la realidad.

Las Humanidades favorecen acceder a un saber orientador y judicativo. Orientador para las ansias de plenitud de vida que encuentra el ser humano en lo más íntimo de sí (Artigas, 2015, pp. 25-26). Las Humanidades ofrecen una guía para el camino de la vida a cada persona. Tal ofrecimiento permite formar criterio. Criterio es un término derivado del verbo griego «*krinein*», que significa juzgar. El juicio es la operación culminante de la inteligencia (Aquino, s. f., p. pars 3 q. 6 a. 2 co. 1) por la que es posible aproximarse a lo verdadero, lo bueno, lo bello. Aproximarse, asimismo, a comprender la conjunción, compenetración, complementariedad; entre unidad y multiplicidad, en la realidad que aparece ante la conciencia humana.

La perspectiva holística ofrecida por las Humanidades reconoce que el ser humano está inmerso en el tiempo, por esto, la visión integral, panorámica, que sugieren las Humanidades; comprende lo pasado y lo presente, permitiendo atisbar el futuro. Se entiende así que la Historia: maestra de la vida (Ciceron, s. f.) sea íntima a las Humanidades.

## 2. Vigencia del estudio del nacimiento del humanismo en Grecia

A continuación, de un modo conciso, se muestra cómo, el estudio de los orígenes del humanismo occidental permite orientarse para enfrentar algunos desafíos actuales de la humanidad.

Lo que se propone, de aquí en adelante, en esta exposición, está guiado por apreciaciones como la siguiente:

Esa es la característica de fondo de la sabiduría de los griegos: mientras el hombre de hoy piensa y trabaja para el sí y para el *hic* y para el *nunc*, el hombre antiguo –artista o filósofo– trataba de pensar y trabajar «para siempre» y, por este motivo, su mensaje vale también era el hombre de hoy: porque vale justamente «para siempre» (Reale, 2000, p. 261).

El nacimiento de la reflexión del ser humano sobre sí mismo, en el mundo occidental, normalmente se fija en el humanismo griego. Este nacimiento guarda proporción con las palabras antes citadas del científico Glenn T. Seaborg.

El primer humanismo surge cuando los sabios griegos pasan, en su reflexión filosófica, del centrarse en la *physis* —el mundo natural, naturaleza— a centrarse en el *anthropos*: el ser humano; aunque, más precisamente, en la *psyché* —principio animador humano—: sede de la conciencia pensante y operante del *anthropos* (Reale, 1983, v. 1, pp. 301-302).

El humanismo de la Escuela de Atenas despunta al admirarse,<sup>5</sup> el legendario Sócrates, por la actividad docente de los sofistas: «haber hablado de los problemas del hombre sin haber indagado de modo adecuado sobre la naturaleza o esencia del hombre, o haberla determinado de una manera del todo inadecuada»<sup>6</sup> (Reale, 1983, v. 1, pp. 300-301).

Los sofistas ofrecían a sus discípulos educación, propiamente, en las *technai*. Serían estas, aproximadamente, lo que hoy llamamos: técnicas. Pretendían estos maestros que, conocer ciertas técnicas, llevaría al alumno a lo óptimo. Llamado entonces *areté*: excelencia específicamente humana. Las *technai*, relativas al tener la habilidad de producir lo factible, eran, en la docencia sofística, sobre todo, la Retórica y la Dialéctica. Es decir: técnicas de comunicación. Confeccionan un mensaje tan atractivo, que el público lo ha de acoger, luego interiorizar y, finalmente, ha de actuar en consecuencia con este. Retórica y Dialéctica confeccionan un mensaje persuasivo.

Las técnicas son procedimientos de acción expresamente ordenados por el agente, para que tengan eficacia en la producción de algo útil. En la *poiesis* según el lenguaje de la ética de Aristóteles (Gauthier, 2002, t. II, pp. 456-459). Las técnicas se establecen mediante conceptos y leyes, expresadas, hábilmente, mediante el lenguaje. Las técnicas resultan de un acertado ordenamiento mental de la experiencia individual, para hacerla transmisible a otros (Jaeger, 1993, p. 19), porque la experiencia se reconoce como personal e intransferible. La experiencia es el origen de las técnicas (Aristóteles, 1924, 981a3-4). La gestación de las técnicas es alcanzada cuando se consigue transitar desde el conocimiento particular al conocimiento universal. Por ser universal, el conocimiento técnico es transmisible del maestro al aprendiz.

Las técnicas se plantean para transformar objetos de acuerdo con la intención del artífice. El objeto, en tanto materia prima, se manipula para que pase, de poder ser, a ser de un determinado modo: producto acabado.

El humanismo socrático enfrenta a los sofistas que presentan la excelencia humana (*areté*) en el dominio de las técnicas, anteponiendo el producir al ser. La enseñanza de las técnicas solo consigue llevar a la excelencia al *homo faber*: el ser humano productor de lo útil. El dominio de las técnicas lleva a una excelencia humana relativa, parcial: la de saber producir. En cambio, se-

---

<sup>5</sup> La filosofía humanista, como la filosofía en general, según la Escuela de Atenas nace del admirarse, del quedar maravillado: *thaumazein* en griego (Aristóteles, 1924, 982b12 y sgtes.).

<sup>6</sup> Traducción del italiano del autor del presente escrito.

gún la enseñanza socrática, la excelencia plena: *areté*, se adquiere con el cultivo de la humanidad misma subyacente en cada persona. De este cultivo: de la humanidad misma, latente en cada persona, tratan los diálogos platónicos, particularmente Protágoras y Gorgias, según lo explica Jaeger (1993).

Los sofistas, como Protágoras y Gorgias, se consideraban maestros de la *areté*. Nótese que *areté* es sustantivo derivado del adjetivo *aristos*, superlativo de *agathos*: lo conveniente.

Según Aristóteles, lo máximo que puede lograr el ser humano —el *telos*: plena realización de la propia humanidad— es la *areté*. La *areté* es una excelencia relativa, pero ¿relativa a qué? Aristóteles lo expresa claro en el primer capítulo de la *Ética a Nicómaco*. Relativa al *anthropinon agathon*:<sup>7</sup> bien específicamente humano; al *agathon prakton*:<sup>8</sup> bien alcanzable por la praxis: la acción propiamente humana. Al bien que se aspira alcanzar cultivando las Humanidades.

El humanismo de los sofistas, que la enseñanza socrática cuestiona, propone que la *areté* radica en la *techné*, en el conocimiento técnico (Reale, 1983, v. 1, p. 311), en un *agathon poietikon*, se podría decir; en la excelencia humana conseguida por la *poiesis*, la acción transitiva o productiva; la que sale del agente y queda en algo que está fuera de él: el producto. Este tipo de acción: la *poiesis*, según la tipifica Aristóteles (Eguiguren, 1996) tiene como resultado algo que está fuera de la intimidad del agente. Algo que tiene carácter pasajero respecto al agente: porque, como consta por experiencia, viene y se va. Así ocurre con el placer sensible (*hedoné*), el honor u honra (*timé*), la riqueza material, el poder sobre otros o la salud física.<sup>9</sup> En los diálogos platónicos y, en la ética aristotélica, tema recurrente es la posibilidad de enseñar la *areté*. Es decir, la potencialidad —capacidad real, no meramente fantástica— de ser enseñada a otros, que tenga la *areté*.

Esta excelencia integral, la *areté* (Jaeger, 1993, p. 116), más estable, más permanente, más definitiva, más satisfactoria, que la ofrecida al dominar técnicas, la presenta Aristóteles como *eu zen* —buen vivir— y simultáneamente: *eu prattein* —buen obrar (Vigo, 2019).<sup>10</sup>

La *areté* se consigue cultivándose cada persona a sí misma en lo más específicamente humano que lleva en su intimidad: su *psyché*. El cuidado de su *psyché*, —principio de lo específicamente humano en cada persona— lo mantiene el *spoudaios*: la persona responsable dispuesta, con agilidad y destreza, a lograr su propia plenitud vital: *telos*, según Aristóteles, armonía con lo demás (Reale, 2000, pp. 256-257). El cuidado de la propia *psyché*:

---

<sup>7</sup> En 1098a16 (1094b6-7).

<sup>8</sup> En 1095a16.

<sup>9</sup> En 1095a22-26.

<sup>10</sup> En 1095a18-20.

*epimêleia tês psychês* (Pizarro, 2004, pp. 153, 156), recomendado por Sócrates, es aquello a lo que conduce el cultivo de las Humanidades.

El cultivo de sí mismo: *epimelêia heautoû* (Pizarro, 2004, pp. 151, 156), culmina – mas no termina –, según la orientación socrática, representada por el platonismo y aristotelismo, en la *bios theoretikos* (Araiza, 2011), en la *kalokagathia* (Jaeger, 1993, p. 263). El cultivo de sí mismo, como sabemos es posible a partir del autoconocimiento recomendado por Sócrates (Reale, 1983, v. 1, pp. 304-305).

Para Platón, la excelencia humana está en la acción de contemplación de las Ideas: los principios más excelsos (Reale, 1983, pp. 464-465). Reconociendo en tal acción la relación y jerarquía que poseen estos principios o Ideas, respecto al *to aghatón*, o bien de bienes: bien supremo.

Para Aristóteles la *kalokaghatía*<sup>11</sup> está en la actividad humana perfecta. La denomina: *eupraxía* (Aristóteles, 1894, pp. 1098b22, 1139b3, 1140b7) y, en sentido absoluto *theorein*: acto vital perfecto de contemplación intelectual (Reale, 1983, p. 475).

Las reflexiones de Sócrates, Platón y Aristóteles respecto al binomio *technai-areté* son orientadoras para hoy, buscando armonizar tecnología y humanismo. Como dijo el destacado filósofo Alfred North Whitehead, «la historia de la filosofía occidental no es más que una serie de notas a pie de página a Platón» (Whitehead, 1929).

Por esto, en pleno siglo XXI, la lectura meditada de los diálogos platónicos y de las obras de Aristóteles, siempre en apropiada referencia con la situación presente; es promisoria, para favorecer el desarrollo de criterio plausible, ante los desafíos actuales, para la Humanidad, por ejemplo, los presentados por la tecnología.

El esplendor de la tecnología y el eclipse de las Humanidades es un riesgo hasta el momento permanente. Hay que estar precavidos ante la tentación de la manipulación de unos seres humanos, de élite, sobre los demás, a través de poderosas herramientas como nanotecnología, cibernética, ingeniería genética, neurociencia, de derivar en resultados funestos como la llamada estabulación humana, ya esbozada en novelas como: *1984*, de George Orwell (1939); *Fahrenheit 451*, de Ray Bradbury (1953).

Importa mucho la formación del criterio, mediante el cultivo las Humanidades, en un mundo globalizado, donde se ve prosperar cierta retórica emotivista que tiende a embotar la racionalidad. Se corre el riesgo, así, de que, unos pocos, supuestos genios pensantes organizados, manipulen a las

---

<sup>11</sup> Zanatta (1986) traduce este término como «perfecta virtud» en En IV, 7 1124a. Y «absoluta perfección» en En x, 10 1179b10.

mayorías, según el llamado globalismo,<sup>12</sup> aprovechando la realidad de la globalización.<sup>13</sup>

Las Humanidades permiten, a quién las cultiva, vislumbrar respuestas a las preguntas existenciales: ¿de dónde vengo?, ¿quién soy?, ¿adónde voy? Preguntas que hoy, como siempre, exigen respuestas al noble personaje, denominado, en el humanismo griego: *spoudaios*, persona responsable – sujeto de la *spoude* (Jaeger, 1993, pp. 720-721) – que, lejos de toda angustia sombría, sino – más bien –, con entusiasta prontitud, cultiva su propia vida en beneficio de todos y de todo. El *spoudaios* está concretado en Sócrates, para Platón y Aristóteles. *Spoudaios* es la persona cautelosa de ser llevada a la deriva por los vaivenes de lo «políticamente correcto»,<sup>14</sup> que los antiguos griegos denominaron *doxa* (Reale, 1983, v. 5, p. 81) en el sentido de opinión infundada, o punto de vista que, presumiblemente, sin contar con suficiente justificación racional, se aceptaría más como una moda que como algo que recaba certeza por evidencia.

*Spoudaios* es traducido al latín por Guillermo de Moerbeke como *studiosus* sujeto de la *studiositas*, virtud humana opuesta al vicio de la *curiositas* (cit. en Pappin, 2014, p. 318).

El *spoudaios* invita al diálogo para ir desvelando la *areté*, tal como lo hacía Sócrates en la mayéutica. Sócrates es la personificación del *spoudaios* para Platón y Aristóteles. El diálogo que promueve Sócrates se orienta a buscar lo verdadero, lo bueno, lo bello. Esta cultura del diálogo, donde la amistad – coincidencia de intereses – entre los que dialogan es fundamental, la favorece el cultivo de las Humanidades, porque al reflexionar sobre la condición humana dispone a la comprensión mutua.

## Referencias bibliográficas

- Aquino, T. d. (s. f.). *Corpus Thomisticum*. Recuperado el 2 de enero de 2021, de Sancti Thomae de Aquino Super Boetium De Trinitate: <https://www.corpusthomicum.org/cbt.html#84782>
- Araiza, J. (2011). La noción aristotélica de vida contemplativa (bíos theoretikós). *Conjectura: filosofía e educação*, 16(1), 34-45.
- Aristóteles. (1894). *Ethica Nicomachea*. (J. Bywater, ed.) Oxford: Clarendon Press.
- Aristóteles. (1924). *Metafísica*. (W. D. Ross, ed.) Oxford: Clarendon Press.
- Aristóteles. (1959). *Ética a Nicómaco*. (M. Araujo y J. Marías, trad.) Madrid: Instituto de Estudios Políticos.

---

<sup>12</sup> Sobre el término globalización consultar: Watson, 2020.

<sup>13</sup> Sobre el término globalización consultar: Scheuerman, 2018.

<sup>14</sup> Sobre el significado de esta expresión consultar: Roper, 2020.

- Aristóteles. (1986). *Ética Nicomachea*. (M. Zanatta, trad.) Milán: Rizzoli.
- Artigas, M. (2015). *Introducción a la Filosofía*. Pamplona: Eunsa.
- Ciceron. (s.f.). *Perseus*. (A. Wilkins, editor) Recuperado el 2 de enero de 2021, de De oratore: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.02.0120%3Abook%3D2%3Asection%3D36>
- Eguiguren, L. (1996). *Estudio sobre la bondad moral en Aristóteles*. Roma: Pontificium Atheæum Sanctæ Crucis.
- Gauthier R. et Jolif, J. (2002) *L'éthique a Nicomaque Introduction, traduction et commentaire* 4 Vols. Lovaina-Paris-Sterling: Peeters
- Gilson, E. (2015). *El amor a la sabiduría*. Madrid: Rialp.
- Jaeger, W. (1993). *Paideia*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica de Argentina.
- National Endowment for the Humanities. (s. f.). How NEH got its start. National Endowment for the Humanities. <https://www.neh.gov/about/history>
- National Science Foundation. (s. f.). History of the National Science Foundation. National Science Foundation. <https://www.nsf.gov/about/history>
- Pappin, G. (2014). Directing Philosophy: Aquinas, Studiousness, and Modern Curiosity. *The Review of Metaphysics*, 68(2), 313-346.
- Pizarro, A. (2004). Apuntes sobre la filosofía socrática: el cuidado del alma. *Revista de Humanidades*, 8-9, 147-157.
- Reale, G. (1983). *Storia della Filosofia Antica*. 5 vols. Milán: Vita e Pensiero.
- Reale, G. (2000). *La sabiduría antigua. Terapia para el hombre contemporáneo*. Barcelona: Herder.
- Roper, C. (31 de enero de 2020). *Political correctness*. Obtenido de Encyclopædia Britannica: <https://www.britannica.com/topic/political-correctness>
- Scheurman, W. (2018). *Globalization*. Obtenido de The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2018 edition): <https://plato.stanford.edu/archives/win2018/entries/globalization/>
- Vigo, A. (2019). Eû zên kai eû práttein: sobre una fórmula característica de la ética aristotélica. En E. Bieda, *Ética, política y estética en la Grecia clásica: ensayos en homenaje a Victoria E. Juliá* (págs. 227-244) . Buenos Aires: Biblos.
- Watson, J. (4 de noviembre de 2020). *Cultural globalization*. Obtenido de Encyclopædia Britannica: <https://www.britannica.com/science/cultural-globalization>
- Whitehead, A. N. (1929). *Process and Reality*. New York: Macmillan.

## Notas

# La historia y el Perú en José Agustín de la Puente Candamo

Pietro La Torre Zambrano  
*Universidad de Piura*

## 1. Introducción

Don José Agustín de la Puente Candamo fue uno de los historiadores más ilustres de nuestro país. El inestimable valor de su fecunda producción académica constituye una auténtica invitación a profundizar en el pensamiento de este notable maestro. Por ello, el presente trabajo tiene por objetivo exponer algunas notas sobre su visión de la enseñanza de la historia del Perú, partiendo del material bibliográfico de acceso abierto de la página *Memoria de la Puente, repositorio virtual que recopila su vida y obra*.

En ese sentido, hemos consultado los siguientes textos del doctor De la Puente: *La Universidad Católica y la enseñanza escolar de la historia* (1964), *Reflexiones sobre la enseñanza de la historia del Perú* (1982), *La enseñanza de la historia en los países iberoamericanos* (1996-1998), *¿Por qué estudiamos historia?* (1998) y *Reflexiones sobre la enseñanza de la historia de la independencia hispanoamericana* (2010), con la finalidad de profundizar en su espíritu de maestro. Su análisis nos revela la imperiosa necesidad de la enseñanza de la historia: en De la Puente hay una visión de la historia como una exigencia humana, nacional y personal.

## 2. El hombre es un ser histórico

La historia es una disciplina esencial para comprender plenamente a la persona. En el libro *¿Por qué estudiamos historia?*, De la Puente (1998) señala que la primera consideración que debe plantearse respecto de dicha interrogante se orienta al hombre mismo: estudiamos historia porque la persona humana es un ser histórico por naturaleza. Desde su concepción, el hombre está inserto en una familia y en una comunidad nacional, cuyo mundo histórico recibe, y está ubicado en una cronología determinada, en un presente que ha sido construido por el pasado:

El objetivo de la enseñanza de la historia está orientado a que el alumno comprenda el mundo en el cual ha nacido, en el cual vive, del cual él es parte

integrante. Antes del nacimiento, desde el instante de la concepción, el ser humano ingresa a un mundo histórico; ingresa a un conjunto de recuerdos, de valores, de formas de conducta; el hombre es un ser histórico. Estudiar historia es como una manera de estudiarse uno mismo y de reflexionar en el contorno de la propia vida personal y de la vida comunitaria de la cual uno es parte. (De la Puente, 1996-1998, p. 339)

La historia es parte integrante del ser de la persona; por ello, nos revela mejor cómo somos, por qué somos de ese modo y cuál es nuestra verdadera vocación (De la Puente, 1996-1998). Quien desconoce su historia está, de algún modo, mutilado, pues carece de memoria y de arraigo, y vive en la incertidumbre, sin saber de dónde viene ni a dónde va. Esta vinculación natural del hombre con su pasado debe plasmarse en la labor docente: dar una orientación distinta a la enseñanza de la historia imposibilita reconocer la verdadera razón de ser del estudio de nuestro pasado y, por lo tanto, genera una enorme falta de interés en el alumno que no comprende el sentido del curso. Así, los errores en la enseñanza de la historia «son causas de la evidente fragilidad de la conciencia histórica, de la vivencia reflexiva de la calidad de ser peruano» (De la Puente, 1998, p. 14), lo cual se traduce en

[...] aceptación de las épocas gratas y rechazo de las desagradables, combate constante contra una u otra manifestación del período histórico cuestionado, dedicación al análisis solamente negativo de nuestras realidades y actitudes, preferencia habitual del producto extranjero sobre el nacional, falta de solidaridad con compatriotas de una u otra región del país, mantenimiento de una posición racista ajena a la comprensión del mestizaje. (De la Puente, 1998, p. 15)

El pasado tiene profunda actualidad. Siguiendo a Javier Zubiri (1960) en De la Puente (1998) señala que la historia nos permite entender mejor el presente debido a que el pasado no muere, sino que está vivo en la actualidad. Considerando que nada de lo que antes fue deja de ser totalmente, el pasado es ingrediente que constituye y conforma el presente. El pasado está vigente como parte de nuestra misma realidad, y, por eso, ofrece una respuesta a nuestros problemas de hoy. De este modo, De la Puente (2010) afirma que la historia es un camino seguro que permite al alumno entender mejor nuestro ambiente y a nosotros mismos. Si el profesor explica adecuadamente la dimensión presente del pasado, el alumno podrá entender por qué se estudia la historia, y, más aún, las consecuencias nefastas de su negación, a saber, la destrucción del presente y de uno mismo, ya que se arranca el elemento constitutivo que es la historia.

El pasado es uno, y, como tal, pertenece a la persona. Nuestro pasado, incluyendo lo bueno y lo malo, es nuestro, nos pertenece; a pesar de no haberse nos consultado, el pasado nos ha sido dado en el primer momento de nuestra existencia. Por más que sea desagradable, el pasado no se puede

negar ni ser rechazado como ajeno, pues pertenece a la persona, aunque no se quiera. Tampoco se puede rehacer el pasado a la luz del presente ni de acuerdo con los deseos personales; tal narrativa sería solo una ficción o una manipulación de lo que realmente pasó, de la verdad. Las realidades históricas nos pertenecen sin que nosotros las hayamos elegido. Nos guste o no, el pasado es nuestro porque es parte de nuestro ser (De la Puente, 1998).

La historia no se constituye solo por los magnos acontecimientos, sino sobre todo por lo cotidiano. Estudiar la historia de la vida cotidiana permite que el alumno descubra y reconozca que la historia se expresa en su propio ser, en su vida personal, dentro de su casa, y no solamente en los personajes ilustres. Por lo tanto, para De la Puente (1998), el profesor debe girar la mirada al estudio de lo cotidiano, ya que ello despierta en el alumno una mayor preocupación intelectual y hace que no sienta ajena la historia; centrarse en lo solemne ocasiona que el alumno rápidamente se fatigue y no identifique su lugar en ella. En este sentido, enseñar la historia reciente revela al alumno la proximidad de la historia; evidencia que no es solo lo solemne y distante, que nos acompaña en nuestro día a día en la acción humana. E incluso, De la Puente (2010) indica que el estudio de la vida cotidiana ofrece uno de los mejores ángulos para entender la independencia, la cual considera como un proceso que comprometió a toda la vida y no solo al campo político o militar.

De esta manera, De la Puente ve la enseñanza de la historia como una necesidad humana en primer término, puesto que «el hombre es un sujeto histórico; es obra de la historia y el mismo hace historia» (De la Puente, 1996-1998, p. 340). El ser humano debe conocer su historia porque, de lo contrario, no puede conocerse a sí mismo ni tampoco a su ambiente; tanto él como el presente son fruto de la historia, y son como son debido a la historia. El pasado, por ello, pertenece en su totalidad a la persona; nos guste o no, toda la historia es parte de nuestro ser, sin exclusión de cualquier hito, sea agradable o desagradable, sea cotidiano o extraordinario. Según De la Puente, la historia de lo cotidiano es un medio más favorable para la formación del alumno, ya que revela la proximidad de la historia, evidencia que la historia acompaña a la persona en el día a día. Así, pues, en De la Puente se aprecia con claridad que el punto de partida en la enseñanza de la historia es, precisamente, la comprensión del ser humano como ser histórico.

### 3. La conciencia nacional

Para José Agustín de la Puente Candamo (1964), de la labor de los profesores de historia «depende en buena parte la unidad espiritual de la República y un verdadero asiento para la conciencia nacional» (p. 17). En consecuencia, la tarea esencial de los profesores de historia es formar en la mente del alumno una concepción del Perú. Antes que comunicar una serie de datos, importa que el alumno comprenda qué es el Perú, teniendo como

base los datos. Es imposible conocer realmente nuestra vida presente si pasamos por alto la historia; solamente con una buena comprensión de ella, y no con una simple repetición memorística, se puede tener un verdadero sentido de pertenencia nacional en el día a día.

En nuestro tiempo, reconocer nuestra realidad personal y nuestra identidad comunitaria es una tarea primordial a fin de no disociarnos y, más bien, fortalecer nuestra unión. Debemos, entonces, fomentar la conciencia de lo que somos. La unidad del Perú sería solo aparente de no haber un afecto patriótico que se fundamente en el conocimiento exacto de nuestro país. En este contexto, De la Puente (1964) recuerda que el cariño continuo de los precursores de la independencia llegó cuando fue claro y perfecto su conocimiento del Perú. Por lo tanto, la conciencia histórica de los pueblos está ligada inescindiblemente al conocimiento que tengan de su historia; ello revela la alta ubicación que merece en nuestra sociedad la enseñanza de la historia del Perú.

Para explicar la enorme importancia de la formación de una verdadera conciencia nacional, De la Puente (1982) asimila la nacionalidad con la propia familia. Por más que haya progreso material, si no hay afecto, valores y sentido de permanencia, no hay una familia, sino simplemente un grupo humano sin unidad. De igual manera, un desarrollo nacional sin conciencia histórica no es un verdadero crecimiento, sería simplemente una mejora superficial; y para forjar una verdadera conciencia histórica es necesario contar con una enseñanza cabal de nuestra historia. «Del mismo modo que amo a mi familia con sus limitaciones y defectos, no debo olvidar el cariño que debo a mi país, no obstante sus yerros, injusticias o limitaciones» (De la Puente, 1998, p. 13).

Si atendemos a las fuentes de nuestra nacionalidad, encontraremos que la sociedad mezclada y el hombre mestizo son la clave para entender el pasado y el presente. Desconocer o subestimar nuestra realidad personal mestiza es consecuencia de la ignorancia de nuestra propia historia, de la escisión entre el hombre y su historia. Para De la Puente (1982), es innegable que los peruanos con más de dos o tres generaciones en nuestro país son mestizos, pese a que los rasgos físicos no lo revelen. No tener conciencia de nuestra propia personalidad, de nuestro origen, de quiénes somos realmente, ocasiona desconcierto y desorientación de cara a la consecución de nuestras propias soluciones. En consecuencia, el peruano se vuelve un hombre inseguro e impregnado de tristeza, sin objetivos claros y adolecerá de permanentes dudas sobre su propia naturaleza.

Frente al fenómeno innegable de la globalización, De la Puente (1996-1998) ofrece ya a finales de siglo xx una reflexión. Si bien la interdependencia entre los pueblos será mayor y las costumbres se tornarán más semejantes, ello no significa de ninguna manera la pérdida de las identidades naciona-

les, puesto que es indispensable afirmar también la propia idiosincrasia y la propia vocación personal. En *La enseñanza de la historia en los países iberoamericanos*, De la Puente (1996-1998) reconoce que la historia del Perú no está aislada del resto del mundo, sino que forma parte de él, especialmente del mundo iberoamericano. Por ello, a la par que debe afirmarse la propia historia, el alumno no debe entender la historia de Iberoamérica como una historia ajena, por el contrario, debe identificarse como parte de ella y sentir que le pertenece también. Importa ver aquellos aspectos que nos asocian en el pasado y en el presente, y tener una visión conjunta de la historia que nos es común.

Según De la Puente (1996-1998), un hito central para entender el origen común de la cultura iberoamericana, así como también el surgimiento de las diversas nacionalidades, es la conquista española. Del dominio español en América y de la convivencia del español con el andino y el negro germinaron las nacionalidades iberoamericanas. Los tiempos virreinales significaron la formación de una sociedad nueva; las nacionalidades fueron fruto espontáneo y natural de la presencia española en esta parte del mundo a partir del mestizaje. Por tanto, el peruano es un hombre mestizo, fruto, primero, de las fuentes originales del siglo XVI y, luego, de aquellas que vinieron a lo largo de la historia; es una mezcla que se da de muchas formas en lo biológico, en lo cultural y en las costumbres (De la Puente, 1982).

En el Perú mestizo de hoy viven las fuentes originales, ya que «el mestizaje no es el término, no es la muerte de lo anterior, sino la transformación, el renacimiento de algo» (De la Puente, 1982, p. 109). La mezcla es aquello que va a conceder forma y contorno a lo peruano. Si negamos alguno de los elementos que la componen, mutilamos el ser mismo del Perú, pues él «es una realidad social e histórica compleja y con factores peculiares; no obstante, estas peculiaridades no niegan el cauce común, ni la historia común, ni el futuro que debe llevarnos, igualmente, a un fortalecimiento de la comunidad en la variedad» (De la Puente, 1982, p. 111). Así, conocer al Perú es reconocer que aquello que lo define es el mestizaje.

La conciencia nacional es indispensable para la continuidad del Perú; sin ella, lo único que cabría sería la división de nuestro país. Para fortalecer nuestra conciencia nacional, es fundamental tener conocimiento de nuestra historia, ya que, como bien señalaron los escolásticos, *nihil volitum nisi praecognitum* (nada es querido si no es previamente conocido). Y conocer al Perú es, en esencia, identificar su ser mestizo, afirmar que el Perú está definido por el mestizaje que sucedió a la conquista española de Iberoamérica y reafirmar esa vocación nacional.

Luz Gonzáles Umeres, en su texto de homenaje al doctor De la Puente, señaló que nuestro autor es peruano tanto porque nació en el Perú, cuanto por el conocimiento que tenía de su patria. Así, De la Puente es también un

ejemplo de la inseparabilidad de la identidad nacional y el conocimiento de la historia; es peruano porque nació en el territorio nacional, pero también porque conoce y siente como propia la historia peruana:

Y es peruano porque nació en el Perú, pero también porque lo ha buscado y descubierto. Se nota la profundidad de su visión de nuestra patria. Se ve que la ha pensado largamente. Ha dedicado una intensa meditación a la cuestión de nuestra identidad nacional e infatigable la ha esclarecido, compartiendo esas luces suyas con todos aquellos que se interesan de veras por lo peruano. José Agustín de la Puente es un caballero también al tratar el legado de nuestros mayores. Lo maneja con la honradez del intelectual auténtico, pero también con el afecto de quien siente suyo el pasado común que nos vincula. (González, 2002, p. 53)

#### **4. Verdad esperanzadora**

Sobre la enseñanza de la historia, De la Puente (1964) señala que «No sólo debemos ser exactos en la enseñanza. No sólo debemos decir la verdad, sino que, además, debemos decir la con alegría, con esperanza en una vida mejor» (p. 17). En una entrevista a *El Comercio*, el reconocido historiador José de la Puente Brunke, hijo de don José Agustín de la Puente Candamo, dijo sobre su padre:

Efectivamente, mi padre tenía una visión positiva del Perú, utilizaba eufemismos porque se resistía a decir directamente sus aspectos más negativos. En el fondo, era un reflejo del ejercicio de la virtud cristiana de la caridad: no hablar mal de nadie ni dar malas noticias [...]. (Planas, 2022, párr. 4)

De la Puente (1964) aboga por una enseñanza exacta, verdadera y, también, alegre, esperanzadora, con un afecto semejante al que se emplea al hablar de la propia familia. Respecto del frecuente pesimismo con el que se ve el futuro en el Perú, De la Puente menciona que no debemos olvidar:

[...] el origen milenario de la patria y la historia secular de la nación; no hay que olvidar que nuestro país, nuestra sociedad, tiene un sitio legítimo en la historia universal; no hay que perder la memoria de la raíz original de nuestra sociedad, del «encuentro» de culturas que, no obstante guerras, dominio e injusticias, creó –y es virtud del hombre andino, del español y del negro– un mundo nuevo, la sociedad mestiza; en fin, hay que releer a Garcilaso para reconocer la fuente de la nacionalidad. (1998, p. 16)

Frente al pesimismo que aniquila, los peruanos en general y los profesores de historia en particular tienen el deber de limitarse a estudiar la verdad por encima de todo y cultivar en los alumnos la serenidad necesaria en la vida académica. Quedarnos en solo lo negativo ignora los ricos valores que hay que rescatar de nuestra historia, como el mestizaje, que nos revela la

personalidad de nuestro Perú y posibilita la armonía de nuestra sociedad. Por lo tanto, los profesores de historia deben transmitir confianza en nuestro país, sobre todo comunicando la conciencia clara de nuestro ser mestizo (De la Puente, 1982).

Para De la Puente (1998), no tiene sentido cultivar esa especie de deleite que algunos sienten al hacer énfasis en nuestras desgracias e iniquidades. En cambio, es necesario considerar todo lo positivo de la vida peruana, identificando aquellos elementos que debemos solucionar en orden a mejorar nuestro país. No podemos quedarnos en el puro enaltecimiento ni el absoluto ensombrecimiento de lo nuestro:

[...] el balance de nuestra sociedad y nuestra República no nos invita al decaimiento. Con abrumadoras notas negativas, encierra un conjunto no menos abrumador de vencimiento de obstáculos, de dignidad frente al sufrimiento, de voluntad de trabajo, de discreción humana, de habilidad personal, que deben alentarnos a dominar toda forma de abatimiento. (De la Puente, 1982, p. 103)

Si el profesor orienta al alumno a vislumbrar el pasado como parte de su ser personal, lo comprometerá a trabajar por la sociedad, de modo que busque afrontar las injusticias y enmendar los errores. Así, De la Puente (1982) sostiene que la respuesta a este pesimismo que está en manos de los profesores de historia es, en primer lugar, comprender bien lo que es el pasado y cómo influye en el presente, y, en segundo lugar, orientar la enseñanza de la historia a la construcción de la sociedad peruana, a la construcción histórica del Perú.

De la Puente (1998) señala que la objetividad del profesor al enseñar historia es vital; tanto el que presenta una historia plagada de injusticias como el que postula una visión glorificada del pasado incurren en un error, en una no-correspondencia con la realidad histórica. En esa línea, el profesor no puede dar pie a resentimientos entre los países en sus clases; su trabajo es revelar la verdad de los hechos, tal y como fueron, sin cambiarlos ni omitiendo alguno, y sin emitir juicios de valor que fomenten discordias ni empleando adjetivos innecesarios (De la Puente, 1996-1998). Tampoco le es lícito presentar una visión unilateral de la historia, construida a partir de un elemento singular —ya sea un personaje, un hecho o una idea—, ya que genera en el alumno una apreciación del pasado a partir de los ideales personales, o una adhesión distante y poco sólida a la historia, dejándola de lado en el día a día (De la Puente, 1982).

De esta manera, en De la Puente se aprecia que la enseñanza de la historia se ordena también a una exigencia personal: la contemplación de la verdad, la cual, antes que conducirnos al decaimiento, nos orienta a la esperanza, comprometiéndonos con el crecimiento del Perú. Por ello, la verdad nos da

esperanza, la verdad es esperanzadora. Solo con un conocimiento verdadero de nuestro país, que considere todos los hechos, tanto buenos como malos, sin considerar alguno incensario o poco importante, posibilitará una visión fidedigna del Perú y, ergo, un compromiso certero con su futuro.

## **5. Conclusión**

Todo lo antes explicado evidencia el carácter vital que De la Puente atribuye a la enseñanza de la historia. Conocer el pasado es una necesidad de tres dimensiones: humana, pues permite al hombre entenderse a sí mismo y a su presente; nacional, porque es condición de posibilidad del mantenimiento de la unión nacional; y personal, ya que implica la contemplación de la verdad del pasado y del presente, así como también da luces esperanzadoras sobre el futuro.

El hombre es un ser histórico por naturaleza debido a que está inserto en un presente del cual el pasado es parte integrante; el pasado está en la actualidad porque es él quien conforma el presente, lo hace ser de la manera que es. Por lo tanto, conocer el pasado nos permite comprender el presente, esto es, cómo somos y por qué somos de ese modo. El pasado, entonces, es parte del ser de la persona, y pertenece enteramente a la persona, sin exclusiones, sean buenas o malas.

La historia es indispensable para la supervivencia de la conciencia nacional. Si no se conoce qué es el Perú ni aquello que nos hace peruanos, es imposible sentirnos parte de la comunidad nacional en la cual hemos nacido. Por ello, la historia —que nos da a conocer nuestra realidad personal y comunitaria— fortalece nuestra unión nacional, lo cual evidencia la alta importancia de su estudio y el inestimable valor de la labor que desempeña el profesor de historia. Y aquello que define al Perú es su ser mestizo, el ser fruto de la convivencia del español con el andino y el negro, tanto en lo biológico como en lo cultural.

La verdad es una exigencia de la persona humana, y es esa la labor del profesor de historia, no siéndole lícito presentar una versión del pasado que no se condiga con la realidad histórica. De esta manera, se conocerá la verdad de los hechos y, más aún, se descubrirá la esperanza que evoca nuestra historia. El pesimismo del peruano es consecuencia de no contar con un conocimiento amplio de su pasado, o de enfatizar los aspectos negativos. Un verdadero aprendizaje de la historia toma en consideración también las muchas notas positivas de nuestro pasado, e invita al alumno a trabajar a favor del Perú. Por ello, en De la Puente (1982) encontramos una visión del Perú también como una tarea, que parte de conocer nuestro pasado.

## Referencias bibliográficas

- De la Puente, J. A. (1964). La Universidad Católica y la enseñanza escolar de la historia. *Magíster*, 1(2), 15-18.
- De la Puente, J. A. (1982). Incorporación del académico don José Agustín de la Puente Candamo. Reflexiones sobre la enseñanza de la historia del Perú. *Boletín de la Academia Peruana de la Lengua*, (17), 93-116.
- De la Puente, J. A. (1996-1998). La enseñanza de la historia en los países iberoamericanos. *Revista histórica*, (xxxix), 339-350.
- De la Puente, J. A. (1998). ¿Por qué estudiamos historia? *Cuadernos de la Facultad de Letras y Ciencias Humanas*, (20), 7-16.
- De la Puente, J. A. (2010). Reflexiones sobre la enseñanza de la historia de la independencia hispanoamericana. En *La Revolución de Mayo en perspectiva* (pp. 53-62). Universidad del Salvador. Facultad de Historia, Geografía y Turismo.
- González, L. (2002). José Agustín de la Puente Candamo. En Margarita Guerra, César Gutiérrez y Oswaldo Holguín (eds.), *Sobre el Perú: homenaje a José Agustín de la Puente Candamo* (pp. 49-56). Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Planas, E. (20 de julio de 2022). *La hacienda Orbea: conoce por dentro un santuario histórico en el corazón de Pueblo Libre*. El Comercio. <https://elcomercio.pe/luces/arte/la-hacienda-orbea-conoce-por-dentro-un-santuario-historico-en-el-corazon-de-pueblo-libre-memorias-de-orbea-magdalena-vieja-noticia/>

## Producción literaria

# Recuerdos<sup>1</sup>

Sus retinas divisaron a lo lejos su entrañable figura, un gran hombre la llevaba del brazo. Las yemas de sus dedos sutilmente tocaron su recuerdo, lágrimas brotaron de sus ojos, dio un suspiro y continuó su camino. Ángeles, atrapada en el laberinto del ayer, suplicaba al cielo un reencuentro con su padre. Un anhelo que resonaba en lo más profundo de su ser, un deseo de volver a sentir su presencia, aunque fuera por un fugaz instante.

Y entonces, la divinidad, en su infinita compasión, respondió a su plegaria. La voz cálida y familiar de su padre, el brillo de sus ojos color café, su sonrisa sincera, todo se materializó ante su mirada atónita. El aroma a tabaco, impregnado en su ropa, la envolvió en un abrazo eterno, transportándola a los días felices de su infancia.

Como un torrente, los recuerdos inundaron su mente. Se vio a sí misma, una niña de ojos negros y vivaces, cabalgando sobre los hombros de su amado jinete. Juntos, recorrían paisajes de ensueño, donde el olor a tierra mojada se mezclaba con la fragancia de la hierba recién cortada. Cada instante era un tesoro, un momento de felicidad pura e incondicional.

Una frágil mariposa, con alas del mismo tono que los ojos de su padre, se posó delicadamente sobre su mano. En ese instante mágico, la vida y la muerte se entrelazaron, creando un lazo eterno. Los recuerdos, como joyas preciosas, permanecían resguardados en el fondo de su alma. Pero la sombra de la fugacidad, la certeza de que todo es efímero, oscureció su dicha.

De repente, un grito desgarrador, como el estallido de un trueno, rompió la quietud del momento. Las viejas puertas de madera se abrieron de golpe, revelando a su madre, con el rostro pálido y las manos temblorosas, corriendo hacia ella. El cuerpo de Ángeles yacía inerte en el suelo, con el cordón de una soga atado a su cuello. Su anhelo de alcanzar la eternidad se había cumplido, pero no de la forma que ella imaginaba.

El eco de su adiós resonó en el aire, un recordatorio de que los lazos del amor trascienden la vida y la muerte. Y aunque su presencia física se había desvanecido, el recuerdo de su padre, su amor incondicional, permanecería eternamente en el corazón de Ángeles.

Hannah Angeline Garcés Carhuapoma

---

<sup>1</sup> Este microrrelato fue ganador del primer puesto en el concurso *Ellas escriben 2025*, por lo que el periódico digital *Río Hablador* lo publicó el 10 de marzo de 2025. Está en <https://riohablador.org.pe/recuerdos/>

## Soy todos los hombres que olvidan

Aparté la vista de su cúpula y supe, entonces, que estaba perdido. Miré alrededor. Las agonizantes luces del crepúsculo acariciaban las superficies, alargando las sombras de aquella ciudad de ultratumba. Retorcidos árboles de magros troncos y ramas huérfanas de hojas se levantaban en las avenidas formadas por columnas de nichos que se proyectaban desde una cripta de héroes, al centro. También polvorienta, también gris, aunque menos convulsa, una réplica a escala de la ciudad afuera, de habitantes quietos y silenciosos, asustados, el lugar el que llega a morir el breve ruido que emerge de un silencio eterno. Tenía sed. Avancé con lentitud por el lugar, como adormecido. Llamé con voz seca a mi mujer, a mis niñas. No hubo respuesta.

Bastó la primera desaparición para descubrir lo sobrenatural del espacio en que me hallé. Lo primero que se perdió fue mi entendimiento de por qué estaba yo allí. Por qué, me pregunté. Mis ojos y mi garganta ardían un llanto que no podía recordar. Ahora, gozaba de la paz del olvido. Ahora, con la desaparición de la razón de mi presencia allí, sentía alivio. Lo habría dado todo por ese alivio y, visto bien, lo di.

Fuera de ello, lo primero que desaparecieron fueron cosas chicas, que no noté al comienzo, y que difícilmente extrañé hasta que fue tarde: el reloj de mi padre y de mi abuelo antes de él; los recuerdos de mi familia en mi billetera, fotografías diminutas, envoltorios de golosinas, notitas y recordatorios caducos; mi documento de identidad. Luego, las desapariciones se hicieron más grandes: flores de las vasijas, lápidas avejentadas, estatuas, marmóreas figuras de ira y dolor. Luego, desaparecieron cosas sutiles, importantes, sí, pero que resulta que no usamos todos los días, de suerte que nos damos cuenta solo cuando de verdad hacen falta: la vergüenza, la verdad, lo moral.

Avancé buscando en los intersticios de las columnas de nichos a alguien que pudiera darme razón de dónde estaba, de por qué había llegado allí, o que al menos compartiese mi asombro, mi terror por lo que iba desapareciendo. Miraba en una y otra dirección, temeroso, estrujando con manos nerviosas mi periódico de ese día, buscando alguna otra alma. Nadie.

De pronto, las desapariciones se hicieron más patentes, sobre objetos tangibles cuya ausencia descompuso el mundo en que me encontraba. De aquel género de desapariciones, la primera fue la del arrebol que había parido el crepúsculo, y que dio paso a una blancura infinita, lechosa y espesa, con progresivas máculas de gris, fondo remanente luego de las siguientes desapariciones. Un lienzo vacío y cada vez más turbio en el que solo queda-

ba esbozada la arquitectura fundamental de un escenario de ultratumba y un viejo asombrado por los elementos que faltaban en él. Le sucedieron los árboles, cuya ausencia dejaba aún más vacías las avenidas de esta ciudad de muertos. No mucho después desaparecieron las columnas de nichos y, descubrí, los muertos en ellos.

Sobrecogido, dejé caer el periódico que tenía conmigo y de forma automática lo levanté. Habían desaparecido de él las letras. Me sorprendió la rapidez con la que olvidé lo que había estado escrito en sus páginas, lo que nunca más sabría qué fue, advertencias de su pasado que no alcanzaría ya a leer de ellas. El dolor en las imágenes perdió contexto. Ahora cualquiera dirá que estuvo bien, pensé. Porque, claro, ahora que la vergüenza ha desaparecido, y la verdad, ocupará su lugar el descaro de decir que los crímenes pasados no fueron malos, y la mentira que eso es. Hallé con horror que habían desaparecido algunos rostros en las fotografías y, luego, cuerpos completos. Evaporados, dejaban tras de sí perceptibles vacíos en la composición de cada imagen, abrazos vacíos, de madonas sin niño.

Caí en la cuenta de que había desaparecido todo de ellos: no solo sus rostros y sus figuras completas, sino quiénes eran... y sentí verdadero miedo de la soledad humana. En el vacío turbio y cada vez más oscuro en que se había convertido todo, comencé a dar zancadas desesperadas, frenético por encontrar a alguien. Llamé a los gritos a Beatriz y a las niñas, con más afán, sin éxito. Busqué a mis padres, a mis amigos, a quien fuera, a cualquier otro, a todos. Caminé y caminé, pero me vi solo.

No me importaba quién fuera, sino solo encontrar a alguien. No importaba que no me conociera, podría presentarme, decirle quién soy. Quién soy, me pregunté. Soy todos los hombres que olvidan, me respondí, y ven menguar, así, todo a su alrededor. Que ya no buscan y no son buscados. Que sucumben a las mentiras de otros, sus verdades medias, sus discursos descarados. Y pierden lo más valioso, desahuciados, desgraciados. Y cuando quieren recordar es tarde. Y es tarde también cuando el pasado se hace presente, otra vez. Porque cómo no va a ser el pasado un lugar mejor, si quitamos de él los horrores vividos. Pero así solo sabe regresar para verlos repetirse, subrepticio, reptando sigiloso hasta hacerse inexorable.

Soy todos los hombres que olvidan, pero no solo a mis desaparecidos y mis muertos, sino a los tuyos, quienquiera seas, y el dolor que hemos vivido, que compartimos. Porque es más fácil. Dios, cuán más fácil es. Gente que quiere olvidar, porque es más fácil que llevar a costas nuestro dolor y el dolor ajeno. Indolente gente que olvida, que olvida los horrores del pasado, y se condena a cometerlos de nuevo. Y con qué sino habrá luego de llenarse el vacío que deja lo que olvidamos hasta que desaparece. Con mentiras. Con descaro. Rehúye de los que mienten, no importa amigos o enemigos, de los que quieren llenar tu olvido con medias verdaderas o completas mentiras,

falsos, y hacer héroes de quienes fueron villanos. Pero para darte cuenta necesitas recordar. Recuerda.

Me aplastó el horror al recordar que habían desaparecido a la mayor de mis dos niñas. Beatriz, supliqué por dentro, mientras avanzaba por ese espacio vacío, no sueltes a la otra, que no desaparezca ella también. La vamos a encontrar, no llores. Por qué a ella, mi Leticia. Si tiene apenas algo más de un año. Es una cosita tan pequeña, tan suave, que confundida se refiere a sí misma como tú, señalándose con un dedito diminuto, porque no entiende todavía de pronombres.

No, recordé. De eso hace mucho, toda una vida. Era una mujer adulta cuando se la llevaron, de ojos negros, brillantes, y sonrisa abierta. El perdón del mundo entero cabía en su sonrisa. Era una mujer adulta cuando se la llevaron, no sabemos dónde.

Beatriz. Recordé entonces su dolor al saber desaparecida a una de las nuestras, y lo que causó en ella. La injusticia de verla morir así, desesperada, sin ver de regreso a nuestra niña. Grité. A mí, Dios, rogué. Por qué a ellas. Por qué ellas deberían sufrir. Me arrepentí de haber llegado allí. Rogué por volver al lugar del que me fui, y enfrentar el dolor del que terminé huyendo. Desesperado, llevé los puños contra mi cara, contra mi cabeza, al recordar, por fin, qué hacía ahí. Supe que, a pesar de lo mucho que quería marcharme, al final realmente no me había movido un solo paso fuera de aquel horror. Llevé los puños contra mi garganta, contra mi pecho, desesperado por sentir un dolor diferente. Dios, mátame. Quiero irme con ellas, rogué como un niño, olvidando a la más pequeña.

Levanté la vista al cielo y, al bajarla, me di cuenta de que mis pasos me habían devuelto al inicio, cerca de donde se levantaba una cripta de héroes de la que nacían columnas con nichos. Mantuve la mirada fija por un instante, aferrándome al momento presente. Por un segundo, aparté la vista de su cúpula y supe, entonces, que estaba perdido. Miré alrededor. Las tinieblas habían devorado ya aquella ciudad de ultratumba. Retorcidos árboles de magros troncos y ramas huérfanas de hojas se levantaban en las avenidas formadas por columnas de nichos que se proyectaban desde una cripta de héroes, al centro, escuálidas sombras fantasmales. También polvoriento, también lúgubre, aunque menos convulsa, una réplica a escala de la ciudad afuera, de habitantes quietos y silenciosos, asustados, el lugar al que llega a morir el breve ruido que emerge de un silencio eterno. Tenía sed. Avancé con lentitud por el lugar, como adormecido. Llamé con voz seca a mi mujer, a mis niñas. No hubo respuesta.

Caminé perdido, sin consciencia de cuánto tiempo transcurría y, de pronto, vi sentada sobre una banca una delicada figura de belleza celeste, vestida de negro, con la cara enterrada entre las manos y los hombros sacudidos por el llanto. Poco más de treinta años, acaso, en el mediodía de su

vida. Estaba trabajosamente iluminada por débiles luces que llegaban desde los faroles más próximos. La pureza de su dolor era tan bella que no pude recordar por qué estaba ahí. Avancé hacia ella. Me acerqué lo suficiente, pero no se dio cuenta, doblada sobre sí misma.

Alcé una mano hacia su hombro sin tocarla, con cuidado de no asustarla. Quise presentarme a ella. Decirle soy todos los hombres que olvidan, que alguna vez fui profesor de historia en la universidad, pero hace tanto tiempo ya, que es tarde y eso ya no importa más, no aquí, donde todo se ha perdido. Quise decirle soy todos los hombres que olvidan y contarle aquello que había pensado mientras estuve solo, preguntarle por lo desaparecido... pero no pude recordar nada entonces, lo había olvidado todo.

Levantó la mirada dolorida. Por un segundo, su semblante brilló, acaso por el alivio de también verse acompañada. Está, usted, bien, le pregunté. En una fracción de segundo, volvió a romper en llanto, enterrando otra vez la cara entre las manos. Temblorosa levantó una mano hacia mí, aunque sin tocarme realmente, en un reflejo de mi propio movimiento, un movimiento paralelo al mío. Permanecimos con las manos levantadas hacia el otro. Necesita ayuda, le pregunté. Sus hombros se sacudieron en un llanto aún más convulso. Retrocedí asustado. No, suplicó con pavor, no me dejes. Levantó la mirada una vez más, conteniéndose, y torpemente se secó las lágrimas con el dorso de la mano. No se vaya, por favor. Nos conocemos, le pregunté. Esforzó una sonrisa sin poder contener que se rebalsasen las lágrimas que todavía llenaban sus ojos. Me senté a su lado. Aunque adolorida, su mirada era insondable. Recostó su cabeza sobre mi hombro. Cuénteme, le pedí. Con la voz rota, me contó que su madre había muerto el día anterior. Su mirada alzó vuelo por unos segundos y aterrizó frente a nuestros pies. En la tarde la sepultamos, me dijo. La ironía me tomó desprevenido al descubrir la obiedad de en dónde estábamos. Dónde si no iba a encontrarme yo a un ángel tan acongojado. Le dije lo mucho que lo sentía, que seguro había sido una gran mujer, viendo el dolor de su tierna hija. Creí que había perdido a alguien más, me dijo con indescifrable cautela en el tono de la voz. Se quedó en silencio por un segundo. Eso me habría, comenzó, pero se interrumpió. No sé qué habría pasado, volvió a interrumpirse. Es difícil, exhaló, y volvió a llorar. Acaricié su cabeza con mucho cuidado. Y me da miedo pensar que, se detuvo, intentando recomponerse. Pero me equivoqué, terminó. Nos quedamos en silencio unos instantes. Me miró con esos ojos suyos indescifrables pero tristes. Sus labios se curvaron en una valiente sonrisa. Ahora me siento menos sola con usted.

Quise decirle que no estaba sola, que la entendía, que la acompañaba, pero pudo más en mí la preocupación por Beatriz y por las niñas. Le expliqué que no podía encontrarlas desde hacía rato. Le di sus señas y le pregunté si las había visto. Volvió a llorar y me tomó de las manos. Me dijo que no,

pero que no me preocupara, que las buscaríamos juntos. Desde su soledad me ofreció consuelo para la mía.

— ¡Ahí está! ¡Lo encontraste! — un grito de alivio se escuchó, lejano, a sus espaldas.

Padre e hija volvieron las cabezas, sorprendidos.

A lo lejos, se acercaban a ellos tres sombras. Trabajosamente iluminados por los faroles al pasar bajo ellos, emergían de la oscuridad. Volvían a transformarse en sombras. Volvían a emerger de la oscuridad. Caminaban con afán hacia ellos su yerno, nieta en brazos, acompañados por el vigilante del cementerio, con semblante serio, pero visiblemente aliviado.

Sofía miró a su padre y, con una mano sobre el hombro, le pidió que la esperara, que no se fuera. Se encontraron los cuatro a medio camino, sin perder de vista al anciano sentado sobre la banca. Sofía se secaba las lágrimas y alzaba las manos de forma tranquilizadora. Explicó en voz baja que su padre había aparecido caminando hacía unos minutos, desde su derecha, y que se acercó él mismo mientras ella estaba en la banca. Se miraron todos confundidos, pero aliviados. La última vez, más temprano, lo habían visto andar en la dirección contraria.

Su esposo agradeció al guardia con un apretón de manos y le dijo que se irían ya. Que sí, que hacía rato habían cerrado, que lo tenían en cuenta, que gracias por su paciencia. El guardia les pidió que no demoraran y volvió hacia su caseta en la entrada.

Sofía exhaló cuando se hubieron quedado solos y rodeó a su esposo con los brazos, con alivio.

— No... no le digas nada, por favor. No se acuerda. No sabe dónde está.

Su esposo asintió. La pequeña gorjeaba y jugaba con sus manitas. Alargó su figurita buscando los brazos de su madre. Sofía extendió los suyos y la recibió con una caricia sobre su nariz.

— Está preguntando por mi mamá, por nosotras... — continuó, con la voz rota —. No sé qué decirle, cree que todavía somos niñas.

Ambos mantenían las miradas fijas en el anciano, que miraba alrededor como perdido, buscando entre las sombras. Se acercaron a él lentamente. Sofía inhaló profundo y se llevó una mano a la frente. Se detuvo algunos pasos antes de llegar donde su padre.

— Dios... — exhaló, con la mirada perdida en sus pensamientos, en sus ojos brillaban lágrimas —. Ayúdame... No quiero que él también se muera... ya está muy viejo... Si se entera...

Su esposo la abrazó.

Regresaron los tres a la banca. Visiblemente más tranquila, y con cuidado de no decir sus nombres, presentó al anciano a su yerno y nieta. Con

mucha paciencia, agradecieron su amabilidad con aquella muchacha que lloraba triste sobre la banca y le aseguraron que le ayudarían a buscar a su esposa e hijas.

Un rato después, iban los cuatro en camino de su casa, sorteando a la muerte en aquella ciudad de ultratumba, minada en cada esquina. Las figuras en las avenidas se deslizaban difuminadas afuera de las ventanas, convertidas en meras sombras. Su yerno quitó una mano del volante y prendió la radio.

—...que... han lanzado un comunicado... oficial —decía una voz noticiosa al otro lado de la radio, atropellándose—. Esto ya es confirmado, ciento por ciento. Ah... Se ha pasado en televisión hace cuestión de veinte minutos... quizás un poquito más... una reorganización, total, del Congreso de la República... y... algunas cosas más... No sé si hasta cierto punto se suspenden las garantías, pero es posible que ello ocurra... Doce, cero, cero horas...

—Ay, no —pidió su hija en un susurro, desde atrás, acurrucando a la bebé en brazos—. Por favor, apaga eso. Más bien... —lanzó una mirada nerviosa por su ventana—, volvamos rápido, mi vida, no vaya a ser que se pongan a explotar cosas los otros desadaptados... o sabe Dios...

Su yerno apagó la radio y lo miró, en el asiento al lado del conductor, alzando las cejas y con una graciosa mueca de la boca.

Cuando menos lo esperaron, ya estaban de regreso en casa. Fue necesario un poco más de paciencia para convencerle de bajar del auto, volviendo a asegurarle que irían juntos a por Beatriz y las niñas. Aunque al inicio reticente, aceptó. La menor de sus hijas le tendió entonces una mano para ayudarlo. Sin saberlo, el anciano tomó la mano de lo último precioso que le quedaba, y juntos avanzaron a casa.

Ernesto José Saavedra Bazán

## Callar o hablar

¿Tendré que decir algo,  
o será mejor callar?

Esa pregunta me duele  
no sé si por vanidad  
o por el deseo ardiente  
de gritar tanta verdad  
que el mundo que vivo  
parece no recordar.

Cada vez que las menciono  
solo encuentran soledad,  
y vuelven como aturdidas  
por los golpes que al volar  
han sufrido en los oídos  
de gente de toda edad.  
Por eso es mi pregunta:  
¿Tendré que decir algo,  
o será mejor callar?

Pablo Pérez Sánchez

## La gota

En la gota duerme el mar  
y de ella pende una luz turbada  
sobre una rama quebradiza.  
Todo tiembla en su aliento  
y se revela en el sueño  
de quien nadie teme ni suspira.  
Esa gota que riega  
exhausta sed de ansias plañideras,  
al propio mar exangüe  
engastado en su figura,  
un ojo vítreo que admira  
otras aguas, siempre ajenas,  
nave futura desdeñosa  
del mar que encierra  
y también repudia.  
La gota insigne, grávida  
de olas desvariadas, desnuda  
de su edad y su mentira,  
sin saber cuándo será desierto  
o una vaga promesa  
que naufraga en el abismo.

Renato Sandoval Bacigalupo

## Verano

Ver y no ver es la ceguera del verano

Paulo Caffo

## Reseñas

### **Rosa Carrasco Ligarda. *Correspondencia escrita por mujeres en España y en el Perú durante los siglos XVI y XVII*. Pamplona: Eunsa, 2024, 537 pp.**

*Correspondencia escrita por mujeres en España y en el Perú durante los siglos XVI y XVII*, un ejemplo de edición cuidadosa y rigurosa se estructura en dos partes claramente definidas, explicadas con precisión por la propia autora en su introducción. La primera constituye un estudio crítico organizado en seis apartados, mientras que la segunda es un exhaustivo repertorio de textos, clasificado en ocho capítulos, que brinda acceso directo a las fuentes primarias.

La primera parte del estudio crítico es un exquisito y revelador recorrido histórico sobre la presencia del libro «en la intimidad de la vida familiar» (p. 28) y el papel transformador que tuvo como medio para acceder a la cultura. La autora no solo nos sitúa en el contexto, sino que también nos hace reflexionar sobre cómo el desarrollo de la escritura fue decisivo no solo para la conservación del bagaje cultural, sino también para el intrincado «engranaje estamental» a través de un sinfín de documentos: acreditaciones, autorizaciones, registros, permisos, la administración de justicia y el vital intercambio comercial.

Carrasco Ligarda nos guía con lucidez a través de la clásica definición de carta, entendida como esa «conversación entre dos personas ausentes» (p. 35), para luego adentrarse en el valor incalculable de este tipo de texto. De manera profunda y perspicaz, señala que «la carta, aun desligada de su circunstancia comunicativa, sustenta un mensaje y cobra relevancia como uno de los medios más adecuados para aproximarse a una aprehensión de la realidad a través de la voz de los propios actantes y para configurar al sujeto femenino individualmente o en relación con el contexto en que le tocó vivir» (p. 51).

Esta afirmación es clave, pues subraya la carta no solo como un medio, sino como una ventana privilegiada a la subjetividad femenina, un testimonio directo de vivencias, pensamientos y sentimientos que, de otro modo, permanecerían ocultos en la historia. Se mencionan rasgos característicos como la brevedad, la cortesía, pero también la espontaneidad y la sencillez, revelando la riqueza de una modalidad comunicativa que equilibra la norma con la expresión personal. La mesura, la sensatez, el tino, la verosimilitud y la prudencia en el abordaje temático, junto a la importancia del destinatario

y la relación interpersonal, delinean un retrato vívido de la etiqueta epistolar de la época.

La autora es contundente al precisar la escasez de cartas escritas por mujeres en el Perú durante el siglo XVI. Las pocas que existen son, sin embargo, documentos de una resonancia excepcional, pues reflejan nuevos sentires y son, en esencia, respuestas a una realidad completamente nueva, ajena a lo conocido, y a una mentalidad distinta, producto del mestizaje. A pesar de ello, se observa cómo mantienen «el mismo esquema formal acuñado por la tradición» (p. 115), demostrando una fascinante adaptación cultural y lingüística. Además, enfatiza con autoridad que estas cartas, escritas por mujeres de los primeros tiempos de la conquista «permiten comprender no solo momentos de la historia personal, sino acceder a un ámbito hasta el presente desconocido: el pensamiento, el sentimiento y la manera de procesar las circunstancias que viven las pioneras desde su propia manifestación» (p. 117).

Esta es una aportación invaluable, pues saca a la luz voces que han permanecido silenciadas durante siglos, ofreciéndonos una perspectiva femenina directa sobre un periodo histórico peruano crucial. El corpus de análisis del siglo XVI, con sus 14 cartas, abarca temas variados que van desde respuestas personales hasta solicitudes de viaje que exaltan las ventajas económicas del Perú y el llamado a parientes para heredar fortunas. La inclusión de detalles tan singulares como las indicaciones sobre la ropa y prendas que debían adquirir antes del viaje, ejemplificadas con la carta de Diego de Espinar a su esposa María Sánchez (1597), nos sumerge con una viveza sorprendente en la vida cotidiana de la época, dotando a la investigación de una riqueza antropológica: «Paréceme dinero bastante para que a la ligera hagáis un vestido de camino de algunas de esas jerguillas que se usan de un color honesto y otro par de los negros o pardos con sus mantos con que podáis saltar en los puertos y con un baúl y con vuestra cama, y ocho o diez camisas y hagáis matolataje para vos y una criada, que si la hallades de vuestra edad sería más a propósito que muy moza» (p. 133).

De esta colección, brilla con luz propia la única carta en verso: la *Epístola de Amarilis a Belardo*, una joya literaria de 335 versos. Es destacable el riguroso y esclarecedor análisis que se realiza en el libro sobre esta pieza única, que sin duda enriquecerá la comprensión del panorama literario de entonces.

Según la recopilación de Carrasco Ligarda, las cartas de mujeres de esta época reflejan su propia vida como «iniciadoras de un nuevo sistema de vida», quienes «luchan para ir consolidando [un cambio radical] a través del tiempo. Generan respuestas para afrontar las propias necesidades en el diario vivir y colaboran en la construcción de la vida cotidiana» (p. 158). Esta es una afirmación importante porque las posiciona como agentes activas de la historia, y no meras espectadoras. Para todas estas pioneras «todo representa un reto de gran envergadura, deben adaptarse a la nueva realidad y adap-

tarla a sus usos y costumbres en función de sus necesidades y vivencias. A través del tiempo, los intereses se irán polarizando y canalizando dentro de sus propias coordenadas en la medida en que las urbes se consolidan y generan diversas instituciones con una dinámica de vida relacionada con España, pero con una autonomía cada vez mayor» (p. 158).

Este fragmento no solo describe una adaptación, sino una resignificación de sus roles en un contexto en constante evolución. Para el siglo XVII, el libro amplía su alcance, incluyendo 94 documentos cursados en Perú, escritos por monjas y laicas. La riqueza de este corpus va más allá de las cartas, incorporando descargos, solicitudes, memorias, informes y denuncias, lo que ofrece un panorama mucho más completo y matizado de la agencia femenina en diversas esferas sociales.

La temática de estos documentos es fascinante. Gira en torno a las disposiciones conventuales sobre la correspondencia, la vital búsqueda de atención de prelados para obtener ayuda económica o intercesión en trámites (como el cobro de pagos pendientes), problemas de salud, y la documentación de comportamientos anómalos, incluyendo motines, huidas y las desgarradoras denuncias por haber sido obligadas a profesar. Un fragmento particularmente impactante, que ilustra la complejidad de las relaciones familiares y las presiones de la época, es el de una carta de Beatriz de Soto, amenazando a su hijo para que continúe en su profesión, con una vehemencia que interpela directamente: «Sábetete que han de ser para ti tan grandes si llegas a extremo de no profesar y salirte que bien te puedes ir a los infiernos y aún pienso que allá no has de estar seguro de mi ira porque te he [de] comer a maldiciones y si te agarro a las manos he de hacer en ti castigos que han de servir de ejemplo, ya me conoces y sabes que yo no soy de burlas ni lo permita Dios te vea falta ni me des este pesar que me parece te he de quitar la vida o los de alabar en un Valdivia donde tenga premio tu desobediencia y adiós» (p. 193).

Un punto culminante de este periodo es la correspondencia de Santa Teresa de Jesús, destacada no solo por su prolijidad, sino por su extraordinaria calidad estilística y documental. En palabras de la autora, que revelan la meticulosidad de la santa: «usó buen papel y tinta, escritura espaciosa y clara con márgenes en la cabecera mayores o menores; encabezados piadosos; fórmulas de saludo y cumplimientos, con atenciones; en conjunto, se aplica la etiqueta epistolar» (p. 105). Sus cartas son descritas como «los textos más espontáneos que escribió», lo que nos permite una cercanía con su pensamiento. Su «pericia en el manejo de la pluma, poco usual en las mujeres, evidencia rapidez mental para estructurar contenidos y fluidez verbal; además, conocimiento gramatical para asegurar la cohesión y coherencia lineal y global del texto» (p. 106). Emplea «un lenguaje sencillo y claro, una secuencia ordenada guiada por el desarrollo del tema abordado. Su expresión

es directa y cortés, con una sinceridad cauta, sin una elaboración especial» (p. 105), lo que destaca su genio comunicativo en un contexto de constantes responsabilidades y desafíos, incluyendo «limitaciones personales por su salud precaria» (p. 105). Además, Carrasco Ligarda subraya la monumentalidad de su obra epistolar al señalar que: «las cartas de Santa Teresa de Jesús forman el epistolario más prolífico escrito por una religiosa y posiblemente por una mujer hasta el presente; respecto a los siglos XVI y XVII, es la mujer que se dirige al mayor número de corresponsales» (p. 113). Esta afirmación, sin duda, la consolida como una figura literaria e histórica de primer orden, cuyo legado es inabarcable.

El corpus de análisis también incluye un tesoro poco explorado: seis documentos en quechua escritos por mujeres nativas en el siglo XVII. Estos no son solo testimonios histórico-culturales de una riqueza inmensa, sino textos personales únicos y «extraños» — como bien se resalta — por la inusual práctica de mujeres indígenas de escribir, especialmente en castellano, en esa época. Su estudio abre una dimensión completamente nueva en la historiografía colonial.

Tras un análisis que solo puede calificarse de magistral y riguroso, la autora concluye precisando que «cada documento es único y revela percepciones y experiencia de vida signada por circunstancias individuales, aunque se comparta el contexto histórico-social. Varían la actitud psicológica, el conocimiento del mundo, el impacto de los hechos en cada persona» (p. 211). Pero la afirmación más trascendente, y que encapsula la esencia de esta obra, es que «a través de su correspondencia, las mujeres podían no solo expresar su voz sino tener voz en la sociedad» (p. 211). Este libro es, por tanto, una poderosa herramienta para la recuperación de la presencia femenina en la historia.

Finalmente, no se debe dejar de destacar el método de análisis de Carrasco Ligarda, pulcro, exhaustivo y ejemplar. La clasificación de la documentación recogida según diversos criterios — tipo de documento, remitente, temática —, sumada a la minuciosidad y rigurosidad académica de sus notas a pie de página, que complementan y enriquecen cada aspecto del contenido teórico, demuestran la inconmensurable calidad investigadora de la autora. Deseamos que el recorrido de este libro sea vasto y que su lectura resulte profundamente enriquecedora, inspiradora y reveladora para cada persona que tenga el privilegio de sumergirse en sus páginas. Es, sin duda, una obra que dejará una huella duradera en el campo de los estudios sobre la mujer y la historia peruana.

Eliana Gonzales Cruz

**Luis García Montero (dir.) y Raquel Caleyá Caña (dir. de Colección). *Diccionario Mario Vargas Llosa. Habitó las palabras*. Vol. 14 de Los Galeotes, Madrid: Instituto Cervantes, 2025, 259 pp.**

La publicación del *Diccionario Mario Vargas Llosa. Habitó las palabras* (2025), bajo el sello de la colección Los Galeotes del Instituto Cervantes, constituye fundamentalmente un ejercicio de cartografía sobre uno de los autores más proliferos y complejos del siglo xx y xxi. Este volumen, gestionado bajo la dirección de Luis García Montero y la edición de Raquel Caleyá Caña, se acerca a lo que podríamos llamar «diccionario de autor».

Los referentes más cercanos a esta propuesta los vemos en *A Dictionary of Jorge Luis Borges* (de Fishburn y Psiche) y en *A Faulkner Glossary* (de Harry Runyan), libros homenaje que actúan como llave para descifrar el laberinto literario de tales escritores. Sin embargo, en primer lugar, *Habitó* es producto de un proyecto más innovador en tanto que este diccionario ha sido escrito por 101 voces, una voz coral configurada por amigos (narradores, cineastas, ensayistas, editores, filósofos y poetas) y familiares que asumen la tarea no de definir términos, sino de «habitarlos», convirtiendo este libro en un ejercicio de memoria viva. Esta fuerza polifónica revela las sensibilidades y evocaciones desde la mirada de figuras como Alonso Cueto, Sergio Ramírez y Juan Gabriel Vásquez, e incluso la de sus propios hijos, Álvaro, Gonzalo y Morgana Vargas Llosa. Y, en segundo lugar, a diferencia del rigor conceptual, detectivesco y enciclopédico del *Diccionario de Borges* y de *Faulkner*, *Habitó* va del concepto al afecto. Más que explicar el laberinto léxico de un autor, este libro busca convivir con él; más que descifrar los acertijos de Mario, busca compartir sus obsesiones; más que un carácter fáctico, tiene un carácter evocacional que nos ayuda a entender los demonios que el escritor peruano lleva dentro.

Sin lugar a dudas, el corpus elegido obedece a las obsesiones de Vargas Llosa, y la mayoría de ellas pertenecen a su mundo artístico literario. Se evocan palabras que nos acercan a su acérrima vocación (*cuento, escritura, lectura, novela, obra...*), a su afán metaficcional (*memoria, rebelión, verdad, tiempo, secreto...*), a sus tópicos recurrentes (*fragilidad, honor, realidad/ficción...*), a sus personajes y estancias singulares (*catedral, jefe, Kathie*), y a sus pasiones artísticas (*radionovela, cine, fotografía, pintura, teatro...*). Un segundo grupo de palabras pertenecen al mundo social, a esa constante contraposición vargasllosiana entre lo banal y lo civilizado (*barbarie, civilización, corrupción,*

*cultura, dictadura, espectáculo...*). También aparecen vocablos que podríamos considerar dentro de las obsesiones espaciales que anidaron en su memoria (*Andes, Arequipa, Cochabamba, destierro, España, Francia, Hispanoamérica, Iquitos, Lima, París, Perú, Piura...*); y, por último, se evocan palabras que habitan alrededor de su trayectoria académica y profesional (*academia, ideología, lengua, prensa...*).

Se observan algunas otras peculiaridades en este proyecto léxico. Los vocablos *churre* y *huachafo* fueron también considerados dentro del repertorio, tales peruanismos nos recuerdan el arraigo afectivo del imaginario novelesco de Vargas Llosa y su afán totalizador de recrear la realidad peruana para hacerla universal. Llama la atención también la diversidad de estilos en que han sido abordadas las distintas entradas del diccionario. Se puede distinguir un estilo académico, crítico y biográfico y otro más libre y creativo. Así, Jesús Ruiz (*guerra*), Arnoldo Gálvez (*guerrillas*), Joaquín Sabina (*huachafo*, en soneto) y Soledad Álvarez (*Trujillo*), desde la poesía versolibresca, agudos sonetos y preguntas retóricas, rinden un homenaje elocuente al nobel.

Vemos también una antítesis singular y un tanto regresiva: el diccionario inicia con la palabra *academia* y culmina con la palabra *zozobra*. Santiago Muñoz Machado hace un recuento de los cuatro grandes logros de Mario: el nobel y su ingreso a la Academia peruana, española y francesa de la lengua; y, por su parte, la periodista y joven escritora Laura Ferrero aborda la palabra *zozobra*, y evoca el momento en que Marito conoce al padre ausente como aquel instante fundacional que ocasiona una *zozobra* constante entre lo que espera y lo que finalmente logra: «un niño ilusionado que, tomado del brazo de su madre, va por fin a conocer a su papá». De ese niño con *zozobra* primigenia, nacería un académico de número y un eximio escritor que fantasea ficciones para completar su existencia.

El éxito de este libro deja una promesa pendiente. Se espera que en un segundo volumen de esta colección, el Instituto Cervantes amplíe el espectro hacia términos que exploren aún más las tensiones del autor (como *escribidor, erotismo, demonios, deicidio, Emma...*), porque esta obra es la demostración de que se puede redescubrir a Mario a través de los ojos de sus lectores; de que la buena literatura no se termina en la última página de un libro, sino que sobrevive en la memoria colectiva; de que las palabras de Mario no le pertenecen solo a él, sino que «habitan» en sus lectores.

Shirley Verónica Chumacero Ancajima

**Guillermo Valdizán Guerrero. *Katatay. Políticas culturales en la historia del Perú 1821-2023*. Lima, Heraldos Editores, 2024, 300 pp.**

Temblores, conmoción, onda sísmica que libera energías en pugna (p. 12) son las palabras con las cuales el sociólogo y artista visual Guillermo Valdizán inicia *Katatay. Políticas culturales en la historia del Perú 1821-2023*. En este libro el autor aborda la historia de las políticas culturales en el país teniendo como hilo conductor los distintos acontecimientos históricos, hechos políticos, complejidades institucionales, entre otros aspectos, ocurridos entre los siglos XIX y XXI, los cuales han moldeado la sociedad peruana y, por consiguiente, generado una impronta en el diseño de sus políticas culturales.

Estructuralmente, *Katatay* se organiza de la siguiente manera: un «acto de conmoción», tres capítulos y una extensa bibliografía. Esta última se basa principalmente en fuentes secundarias, que da cuenta de la profundidad de la investigación realizada, permitiendo tener una visión panorámica – y, según refiere el propio Valdizán, en proceso de construcción – respecto a las políticas culturales en el Perú (p. 14).

Para empezar, el «acto de conmoción» sirve de introducción. En este punto, Valdizán Guerrero deja sentado el enfoque y postura sobre la cual girará el libro. A decir del autor, resulta necesario, previo al desarrollo del marco histórico, reflexionar sobre el rol del Estado en la sociedad, analizar la centralidad del Estado en el diseño e implementación de las políticas culturales y dar visibilidad a los distintos sujetos y colectivos que dan voz y son partícipes en la elaboración de las políticas culturales en el país. Por otro lado, en el primer capítulo, titulado «Cuatro Conceptos, un presente», el autor aborda la idea de bloque histórico, sustenta las diversas formas de Estado, profundiza en la noción de nación y brinda aproximaciones conceptuales para definir qué son las políticas culturales (p. 42).

El segundo capítulo, «Historia de las Políticas Culturales en el Perú», ha sido cronológicamente dividido en cuatro secciones. La primera, titulada «Estado liberal epidérmico del siglo XIX», se sitúa desde los años posteriores al proceso independentista hasta el período comprendido entre el auge económico producto de la explotación guanera y el debilitamiento institucional como consecuencia de la Guerra del Pacífico. Durante este tiempo se crearon las primeras instituciones culturales de la naciente República del Perú. La siguiente sección, denominada «Estado oligárquico de la primera mitad del siglo XX», identifica tres etapas: la

República Aristocrática, el Oncenio de Leguía y el Tercer Militarismo. Sobre la primera, Valdizán considera que representó el desarrollo de políticas culturales débiles y la implementación organizaciones culturales tomando el modelo europeo (p. 150). Por su parte, el Oncenio de Leguía se caracterizó por el surgimiento de nuevos grupos sociales que pasaron a integrar la denominada «clase media» (p. 151), los cuales, sumados a corrientes nacionalistas y una mirada modernizadora del país, marcaron las políticas culturales durante este tiempo, apostando por una propuesta arquitectónica y corrientes artísticas autoctonistas, la preeminencia del patrimonio arqueológico en la mirada del Estado y la continuidad en la implementación de instituciones culturales de herencia europea (p. 152). Por último, en el Tercer Militarismo se impulsó la modernización del país generando avances en la institucionalización de las políticas culturales a partir de la aparición de nuevas entidades gubernamentales y reglamentaciones que buscaban atender problemáticas específicas de la realidad cultural y educativa del país, las cuales, según los hallazgos del autor, estuvieron sustentadas en la lucha contra el analfabetismo, la implementación de la enseñanza bilingüe, el fomento del patrimonio arqueológico y, por último, la promoción de las artes (p. 155).

El tercer apartado titulado «Estado populista corporativo de la Revolución Peruana» sitúa la investigación de Valdizán Guerrero, entre el Gobierno Revolucionario de las Fuerzas Armadas (GRFA) siendo, quizás, el hito trascendental de esta década la creación del ahora extinto Instituto Nacional de Cultura (INC) como parte de la estructura organizativa del Ministerio de Educación, y el tiempo de la crisis sociopolítica de la década de 1980, lo cual generó series limitaciones presupuestales en el aparato público y, por consiguiente, también en el INC, obligándolo a reducir sus ámbitos de intervención. Todo ello enmarcado en el surgimiento de las primeras acciones subversivas del Conflicto Armado Interno que azotó al país hasta los primeros años de la década de 1990.

El cuarto y último apartado del segundo capítulo se denomina «Estado neoliberal de entresiglos». Inicia con la llegada a la presidencia de Alberto Fujimori, período de gobierno marcado por la captura de Abimael Guzmán, líder del grupo terrorista Sendero Luminoso, el autogolpe de 1992, entre otros sucesos. En esta década, según sostiene el autor, cobraron importancia las industrias culturales impulsadas por la apertura hacia los grandes mercados globales y, sumado a ello, la aparición de distintos marcos normativos internacionales, promovidos, principalmente, desde organismos internacionales como las Naciones Unidas (p. 207). Estas industrias culturales tuvieron también una mirada hacia el interior del país, caracterizando la industria musical y televisiva nacional hasta inicios del siglo XXI. Además, durante estos años, muchas de las políticas dispuestas durante el GRFA fueron des-

manteladas, dando origen a renovadas propuestas legislativas que se enfocaron, en su mayoría, a fortalecer las industrias del arte y la cultura.

A partir de la caída del gobierno de Fujimori en los inicios del siglo XIX, se creó, en materia de políticas culturales, la Comisión Nacional de Cultura cuyo principal aporte fue la elaboración de una propuesta de lineamientos de política cultural, en los cuales se recomendaba la creación de un Ministerio de Cultura (p. 233), órgano del Poder Ejecutivo que vio la luz en 2010, durante el gobierno de Alan García. A consideración de Valdizán, el Ministerio de Cultura (Mincul) fue un hito en el nuevo ciclo en las políticas culturales, marcado por el fortalecimiento de instituciones como el Ministerio de Relaciones Exteriores, la Comisión de Promoción del Perú para la Exportación y el Turismo (Promperú), entre otras más, que nacieron durante este período gubernamental. Ya en los últimos años, la institucionalidad del Mincul ha sido débil. La cantidad de ministros que han asumido la cartera ha generado que se presente poca claridad en la ruta que debería tener la institución (p. 247). No obstante, posterior a la crisis del 2020, producto de la pandemia de la Covid-19, desde el sector cultural se han aprobado una serie de políticas y planes, como la Política Nacional de Cultura al 2030, e implementado diversos programas que buscan acercar sus servicios a la ciudadanía.

El tercer capítulo de *Katatay*, bajo el título de «Conmociones constituyentes», se entiende como las conclusiones de los planteamientos elaborados por Valdizán en este trabajo. Al respecto, conviene resaltar la propuesta del autor al considerar la existencia de dos tipos de políticas culturales. Por un lado, aquellas que parten desde la propuesta estatal que, a la fecha, tienen al Mincul y otras instituciones como Promperú, como sus principales brazos de acción y, por otro lado, están las políticas culturales de los sectores populares las cuales Valdizán categoriza en defensivas, ofensivas y autónomas.

En definitiva, el trabajo de Guillermo Valdizán permite tener una mirada bastante completa de cómo los vaivenes de la realidad social, política e, incluso, económica del Perú durante los siglos XIX, XX y, lo que va del XXI, han marcado el diseño e implementación de las políticas culturales en el país. Al margen de las posiciones políticas que se distinguen en el libro, resulta ser un interesante material bibliográfico para revisar y analizar.

Pedro Rodrigo de Jesús Falcón Sarango

**Juan José Silvestre. *San Josemaría y la liturgia. Apuntes biográficos, teológico-litúrgicos*. Madrid, Rialp, 2025, 302 pp.**

Para quienes vivimos el espíritu de la Obra fundada por san Josemaría y cultivamos un interés por la liturgia, la publicación de este libro representa la realización de un anhelo largamente esperado: ver reunidas sus enseñanzas en materia litúrgica. El cumplimiento de ese deseo ha sido posible gracias a este trabajo del profesor Juan José Silvestre.

El autor cuenta con una sólida trayectoria académica y una experiencia litúrgica de primer nivel. Ha sido profesor en dos universidades, consultor del Dicasterio para el Culto Divino y la Disciplina de los Sacramentos, colaborador de la Oficina de Celebraciones Litúrgicas del Sumo Pontífice, y maestro de ceremonias del anterior prelado del Opus Dei. A ello se suma su acceso a materiales inéditos del fundador, lo que otorga al presente libro un valor excepcional.

Este último aspecto resulta especialmente atractivo. Es conocido que Josemaría Escrivá, siendo aún un joven sacerdote, había prometido escribir un libro titulado *Devociones litúrgicas*, que nunca llegó a ver la luz. Gracias a esta investigación, podemos por primera vez acercarnos a los materiales preparatorios de aquel proyecto y a sus primeros bosquejos.

El libro que estamos presentando sigue fielmente la estructura que promete su título. Comienza ofreciendo una visión contextual tanto del santo como del ambiente eclesial de su tiempo, en especial en lo que respecta al movimiento litúrgico y al Concilio Vaticano II, para luego desarrollar con detenimiento diversas consideraciones teológico-litúrgicas extraídas de sus enseñanzas.

El primer capítulo introduce al lector en la vida del santo mediante un breve recorrido biográfico, que se centra especialmente en sus años de seminario, su ordenación sacerdotal y los inicios de su ministerio, coincidiendo con el periodo de fundación del Opus Dei.

Particularmente interesante resulta la descripción de las influencias que recibió del movimiento litúrgico, del que conoció a algunos de sus exponentes a través de libros y revistas especializadas. Por ejemplo, a Romano Guardini lo descubrió mediante su célebre obra *El espíritu de la liturgia*. Entre los autores españoles vinculados a dicho movimiento, varios no solo le eran conocidos por sus escritos, sino también por contacto personal o correspondencia, como es el caso de Germán Prado y fray Justo Pérez de Urbel.

El profesor Silvestre, buen conocedor del movimiento litúrgico, se esfuerza por mostrar los puntos de convergencia entre las enseñanzas de san Josemaría y las ideas promovidas por aquel. La tarea no es sencilla, pues, como explica en palabras de Gutiérrez-Martín, en sus obras «no encontramos ninguna reflexión sistemática acerca del ser de la liturgia, pero sí una antropología litúrgica —o, si se prefiere, una vida cristiana de matriz litúrgica— nacida de la experiencia de quien todavía era, por entonces, joven sacerdote». Tarea fácil, si lo vemos desde otro punto de vista, porque las referencias que hace a la vida litúrgico-sacramental como fuente de vida espiritual para el cristiano son claras y patentes.

Más que un teórico, san Josemaría Escrivá fue un verdadero practicante y promotor de la participación de los fieles en la liturgia. Fomentó el uso de la Misa dialogada, el canto litúrgico y la Comunión dentro de la celebración eucarística, especialmente entre los universitarios que lo conocieron en aquella época y los primeros fieles del Opus Dei. Asimismo, al establecer los primeros centros de la Obra, dio criterios precisos para el diseño de los oratorios, subrayando la centralidad del altar y de la Cruz, la dignidad de los ornamentos litúrgicos, etc.

El segundo capítulo aborda el periodo del Concilio Vaticano II. Juan José Silvestre nos presenta una breve reseña sobre su preparación y sobre la promulgación de su primera constitución, *Sacrosanctum Concilium*, dedicada a la sagrada liturgia. Este documento representa el fruto maduro de un largo proceso eclesial por renovar la vida litúrgica y acercarla al pueblo cristiano, para revitalizar así su vida espiritual.

Aunque monseñor Escrivá no participó ni como padre conciliar ni como perito, en sus homilías y escritos se encuentran anticipaciones y desarrollos de muchos de los principios teológicos que el Concilio hizo suyos. Su comprensión de la liturgia está impregnada además del carisma que recibió de Dios: promover la santidad de todos los fieles en medio del mundo, a través de la vida ordinaria. Para él, la liturgia es una realidad presente y vital en el cristiano que ha de santificarse a través de una vida llena de realidades familiares, sociales, laborales, etc.

Entre sus enseñanzas centrales destaca la filiación divina, que fundamenta la participación en la vida íntima de la Trinidad y favorece un trato amoroso con cada una de las Personas divinas. Esta vida teologal encuentra en la Santa Misa su centro y raíz, y se prolonga durante el resto del día, transformando la jornada entera en una Misa que dura veinticuatro horas. El profesor Silvestre dedica páginas profundas a la exposición teológica de estos aspectos, siempre vividos y enseñados por san Josemaría desde su experiencia espiritual.

En cuanto al periodo posconciliar, tan caracterizado por experimentaciones litúrgicas a menudo discutidas, el libro no se detiene en análisis deta-

llados. Más bien destaca el esfuerzo del fundador por promover, mediante su ejemplo y sus indicaciones, un espíritu de obediencia a las nuevas normas litúrgicas. Lo hizo con fidelidad, pese a que, en lo personal, había arraigado profundamente su vida espiritual en las formas litúrgicas previas a la reforma.

El tercer capítulo presenta la explicación mistagógica de la celebración eucarística que hace san Josemaría, quien usando la expresión «aprender en la Misa a tratar a Dios» expresaba el convencimiento de que los ritos litúrgicos tienen verdaderamente un valor pedagógico para el creyente.

Las principales fuentes de esta mistagogía son la homilía *La Eucaristía, misterio de fe y de amor*, pronunciada el Jueves Santo de 1960, y el material recopilado para el proyecto inconcluso del libro *Devociones litúrgicas*. A ellas se suman otros textos publicados y numerosos testimonios sobre su modo de celebrar la Misa, que reflejan una catequesis viva y encarnada.

En esta larga catequesis se pueden ver en acto todas las consideraciones teológicas y teologales sobre la liturgia a las que nos hemos referido anteriormente. De manera especial, el hecho que, para este santo sacerdote, la participación no ha de ser solo plena, activa y consciente —según los criterios del Vaticano II—, sino fundamentalmente amorosa.

Aunque se pueden rastrear influencias de otros autores de la época —como Alcócer, Maesano, Parsch o Vendrell—, destacan sus aportes originales. De hecho, en varios puntos se distancia tanto de los manuales teológicos como de la praxis litúrgica dominante en su tiempo, alineándose más bien con las intuiciones del movimiento litúrgico, tal como se señaló anteriormente.

De manera muy sintética se anima a afirmar Silvestre que «lo que es más propio del santo, es la unión celebración eucarística y vida, así como el carácter personal, vivencial, de amor, que el autor anima a manifestar en la Misa, a través de los gestos y palabras». De hecho, ya anteriormente había remarcado que «el amor es una de las diferencias notables que encontramos en los comentarios del santo a la Santa Misa».

Hacia el final del libro, el autor concluye con una valoración rotunda: «san Josemaría ha sido un enamorado de la liturgia». Para sus hijos espirituales, es una alegría poder afirmarlo con este estudio en mano, que confirma con razones concretas aquello de lo que fueron testigos el beato Álvaro del Portillo y monseñor Javier Echevarría, que vivieron junto a él tantos años, así como muchos fieles del Opus Dei, y otras tantas personas ajenas a la Obra que también se beneficiaron de su ministerio sacerdotal.

Si bien su legado no se ha concretado en una obra sistemática sobre la liturgia, sí se ha hecho patente en la manera cómo vivió e impulsó a que otros vivieran la sagrada liturgia. Su aporte se vuelve particularmente interesante

para quienes tienen que vivir su encuentro santificante y santificador con Dios a través de la secularidad. A ellos les propone «un camino espiritual que tiene por fundamento la celebración de la liturgia». Redescubrir este aspecto me parece un desafío muy interesante e importante no solo para los fieles del Opus Dei, sino para todas las personas que viven una espiritualidad laical.

Cabe señalar que todavía quedan muchos aspectos por explorar en este campo. El propio autor alude al lugar privilegiado que san Josemaría daba al Bautismo, sacramento que nos incorpora a la filiación divina y nos habilita para rendir culto a Dios en clave existencial y sacramental. Pero, lamentablemente, parece que no se conservan comentarios suyos a los ritos litúrgicos bautismales.

Algo similar puede ocurrir con el sacramento de la Reconciliación, que no aparece mencionado en el libro, pero que es conocido que el santo tenía en gran estima. Con frecuencia aparecen referencias en su predicación, tertulias y catequesis. Según numerosos testimonios, acudía al sacramento de la Penitencia semanalmente, e incluso con mayor frecuencia, siempre con una actitud de asombro y gratitud ante el amor de un Dios que perdona.

Respecto a la Liturgia de las Horas, rezada siempre con estima y provecho por san Josemaría, aunque en el índice de su proyecto Devociones litúrgicas encontramos referencias a la oración de Prima y de Completas, el autor no indica si llegaron a existir fichas con comentarios sobre estos puntos. Lo mismo sucede para la exposición y bendición con el Santísimo, que es una práctica habitual en los centros del Opus Dei, y también es el caso del canto litúrgico, que consta por otras fuentes que desde el comienzo incluyó en el plan de formación cristiana que ofrecía a los jóvenes que frecuentaron las primeras residencias.

Vale la pena destacar, asimismo, su sensibilidad hacia el año litúrgico. En sus homilias, especialmente en el volumen *Es Cristo que pasa*, se recorre el ciclo de los tiempos litúrgicos y las principales fiestas, al compás de lecturas, oraciones, antífonas, himnos y secuencias tomados directamente de fuentes litúrgicas principales, como el Misal Romano y el Breviario. La riqueza de estas páginas contribuye a evidenciar su profundo conocimiento y amor por la liturgia de la Iglesia.

Quisiera terminar con una cita del santo que aparece en varias ocasiones a lo largo del libro: «No olvidéis que vida litúrgica es vida de amor; amor a Dios Padre, por Jesucristo en el Espíritu Santo, con toda la Iglesia, de la que tú formas parte». En mi opinión, estas palabras, tomadas de su predicación, expresan con claridad meridiana la hondura de su pensamiento litúrgico, en total sintonía con el Concilio Vaticano II y con el carisma que recibió como fundador.

Carlos E. Guillén

**Mauricio Rentería y Patricia Zárate. *La distinción silenciosa: clases sociales y divisiones simbólicas en el Perú*, Lima, IEP, 2022, 204 pp.**

Cuando se habla de clases sociales la mayor parte de la población trae a colación solo el aspecto económico e incluso el acceso a los estudios formales, no obstante, existen otras variables que crean divisiones simbólicas en el Perú y que van desde el consumo de los tan famosos *realities*, la afición por el teatro, la cumbia o la música urbana que remarcan las desigualdades en nuestro país. Y son precisamente esos marcadores de clase que se hacen presente en la cotidianidad y que se visualizan también en los medios de comunicación masiva.

Rentería y Zárate recuerdan la división de clase que propone el marxismo en donde se acomoda a como dé lugar la realidad con los parámetros económicos clásicos: la clase alta se debe asemejar a la burguesía, la baja al proletariado y la media se relaciona con una especie de burguesía proletarizada; no obstante, recordemos que son términos que si bien son de utilidad ya resultan obsoletos pues en la actualidad se consideran otras variables que enriquecen el concepto de clase social. Queda claro entonces que el objetivo del estudio es diseñar una propuesta de análisis de clases que resuene en la experiencia de los propios lectores y que estos puedan ubicar en su propia experiencia las asimetrías en la sociedad y entender que existen mecanismos que permiten que ciertos segmentos de la sociedad gocen de posiciones privilegiadas; mientras que otros se encuentren en posiciones de subordinación inseparablemente económica y cultural.

El libro toma como referencia la obra de Pierre Bourdieu «La distinción» (1979) en donde se analiza la relación entre la cultura, la clase social y el poder simbólico; además se explora cómo los gustos, las preferencias estéticas y las prácticas culturales no son simplemente cuestiones de elección individual, sino que están influenciadas por la posición social y la estructura de clases. Es relevante destacar que se toma el concepto de *habitus* que se refiere a las disposiciones internalizadas que guían las elecciones y acciones de las personas, moldeadas por su entorno social y cultural. Finalmente, Bourdieu argumenta que las personas de diferentes clases sociales tienen diferentes formas de capital cultural y social, y estas diferencias se reflejan en sus elecciones culturales y en la manera en que valoran ciertas formas de arte, música, literatura, entre otros aspectos. Además, critica cómo ciertas formas de cultura se consideran más valiosas o «legítimas» debido a las es-

estructuras de poder y las jerarquías sociales. Todo esto es la base teórica más resaltante que como lectores debemos conocer acerca del estudio de Pierre Bourdieu y que también tienen sus aplicaciones más contemporáneas en los trabajos de Lennard Roselund y Will Atkinson.

Es determinante que el estudio realizado se basa en los datos de la Encuesta Nacional de Hogares (Enaho) y que usa el análisis de correspondencias múltiples (ACM), que consiste en una técnica de análisis multivariado más utilizada en la investigación sociológica. Asimismo, luego toman como referencia el caso de Lima Metropolitana para el análisis y una encuesta realizada en 2018 puesto que tomaron los datos de Enaho desde 2016 a 2018. Aquí es importante señalar que, desde 2018 hasta la actualidad muchos de estos factores y variables han cambiado y se diría que, con más ímpetu, pues de por medio se ha atravesado una pandemia y muchas de estas clases sociales se vieron más afectadas que otras debido al confinamiento y al acceso a los servicios de salud. Sin embargo, esto abre una gama de posibles estudios *a posteriori*.

Ahora, es imperante analizar algunos de los resultados de la investigación y relacionarlos con la experiencia del propio lector quien, finalmente, hará la conexión apropiada sin que esto tampoco suponga un calco de la realidad pues sabemos que existen casos distintos a los que presenta el estudio. Del mismo modo se toma como referencia el modelo de Atkinson, el cual supone realizar una agrupación de ocupaciones basada en los mismos principios de volumen y composición de capital dando como resultado grupos de ocupaciones que representan distintas clases y fracciones de clase del espacio social. En la página 66 del libro aparece una tabla de ocupaciones de las clases y fracciones que se tomaron con los datos de Enaho. De esta se desprenden cuatro grandes clases con sus respectivas fracciones: clase dominante, intermedia, trabajadora y trabajadores del campo. La primera clase (dominante) se compone de jefes de hogar que ocupan posiciones prestigiosas en el espacio laboral, con ingresos económicos muy altos, con el más elevado nivel educativo y con el mayor capital cultural heredado (téngase en cuenta que solo se toma en consideración a los padres como jefe del hogar); se trata del sector más reducido del país (apenas un 4 %). La segunda clase (intermedia) se ubica por debajo de la dominante y se compone de tres fracciones: una, compuesta por los que se desempeñan en la empresa privada y en el ámbito de los servicios; la otra la conforman los técnicos y personas que laboran en diversos campos de producción y servicios; y finalmente, la compuesta por directores y profesores de educación básica y los profesionales de la salud. La tercera clase (trabajadora) se destaca porque sus trabajos requieren de titulaciones significativamente inferiores a las de clase intermedia e incluso algunos ni siquiera las exigen; aquí están los camareros, cocineros, vendedores, etc. Finalmente, la cuarta clase (los trabajadores del campo) está

compuesta por agricultores, pescadores y peones; se destaca que el 77 % no ha culminado la educación básica y sus ingresos económicos representan la mitad de los trabajadores manuales y el 18 % de los de la clase dominante.

Para culminar el análisis de los resultados se tomará como referencia los datos de Lima Metropolitana. Es en este punto donde se debe resaltar los gustos y rechazos de las clases sociales limeñas. En todas las clases sociales se valoran más los programas periodísticos y de talentos, y es interesante observar cómo hay un gran rechazo por programas de entretenimiento y los famosos *realities* siendo el rechazo hasta en 49 % en la clase dominante. En el caso de programas como el *Reventonazo de la Chola Chabuca* y *Hoy es sábado con Andrés* hay un distanciamiento o lejanía de las clases dominantes pues estas formas de entretenimiento son populares y se ven afectados por las dinámicas de las clases a las que más gustan. También ocurre con la música; mientras que las clases dominantes prefieren el rock y la música clásica; las clases trabajadoras prefieren la chicha, la cumbia y el huaino. Pero más impresionante aún es que el género más rechazado por la clase dominante sea la chicha pese a que hay presentaciones en museos de la cultura chicha o hay bandas que han tomado elementos chichas, entonces la pregunta es ¿por qué el rechazo? La respuesta está en lo que esta simboliza para las clases más populares: un estilo de vida (marcadamente por los migrantes de provincia a la capital).

En conclusión, hay algunos puntos por mejorar o que no se han tomado en consideración como son las variables generacionales y las de género. Es así que surgen dudas como ¿de qué manera han cambiado los marcadores de clase de generación a generación?, ¿qué tanto fluctúan los marcadores de clase si son mujeres las que son consideradas jefes de hogar? Considero que son muchos los factores que intervienen para dar respuesta a estas interrogantes.

En el caso de la primera interrogante, el ámbito laboral es el más resaltante. Muchas son las empresas que no brindan un buen ambiente de trabajo sobre todo a los empleados jóvenes; asimismo, debido a la informalidad laboral que se vive en el país, son ellos los más afectados. Respecto a la segunda interrogante, el estudio no contempla a las mujeres ni a su legado o herencia cultural. No obstante, este trabajo es abierto en reconocer sus fallencias y a la vez da las claves para plantearse futuras investigaciones.

Rosa Bobbio Álvarez

**Laura Albornoz, Carlos Arrizabalaga, Cynthia Briceño, Shirley Cortez, Pavel Elías, Merly Flores, Julissa Gutiérrez, Elizabeth Hernández, Alfonso Lip, Ruth Rosas, Carlos Sánchez, Cristina Vargas y Víctor Velezmoro.**  
***Historia y cultura de Piura. Una aproximación temática.***  
**Piura: Universidad de Piura, 2025, 387 pp.**

Ha sido bien recibida en el entorno académico regional y nacional, la aparición de este segundo gran esfuerzo historiográfico, que viene ahora completado con estudios lingüísticos, literarios, sociales y económicos, que han realizado diversos profesionales pertenecientes a la Facultad de Humanidades de la Universidad de Piura. Ya en el 2004, el sello editorial de esta casa de estudios superiores entregó a la comunidad científica un trabajo excepcional nunca antes visto en la región, el cual contó con el apoyo editorial de la Municipalidad Provincial de Piura, y llevó por título *Historia de Piura* (653 pp.). Esta obra intelectual la elaboraron por aquel entonces nueve no-veles profesores bajo la dirección del prestigiado historiador José Antonio del Busto Duthurburu y la coordinación estuvo a cargo de Jorge Rosales Aguirre, ambos paradigmas y mentores de aquellos docentes en formación. Vale recordar que su aparición fue celebrada en diversas latitudes, porque, por primera vez, se había sistematizado con rigor académico la historia de la primera ciudad española fundada por Francisco Pizarro en la América Meridional, a mediados de 1532. Entonces el criterio escogido por el equipo investigador para la presentación de los temas fue el orden cronológico o lineal, llegando a abarcar hasta la primera mitad del siglo xx.

Veinte años después de aquel éxito editorial, aparece en el 2025 otra obra de envergadura titulada *Historia y Cultura de Piura. Una aproximación temática*. Se trata de un trabajo de valía que ahora han elaborado trece profesores con trayectoria académica de la Facultad de Humanidades (solamente Elías, Gutiérrez, Rosas y Velezmoro fueron también coautores de la primera *Historia de Piura*). Este dato no es trivial, si partimos del hecho de que con ellos se ha creado una conexión espiritual entre las dos obras señaladas. Por otra parte, ello es también sinónimo de la madurez intelectual que, a lo largo de dos décadas, han ido adquiriendo los trece destacados profesores, quienes han hecho conocer en el mundo académico de la historia, la lingüística, la literatura y otros campos de las humanidades sus diversas investigaciones a través de libros individuales, ponencias, ensayos, artículos que son

siempre bien recibidos por la comunidad académica nacional e internacional, por su sólida preparación, curiosidad intelectual y habilidades metodológicas y analíticas, salvaguardando siempre una ética estricta entre lo que piensan y lo escriben. Además de su probada erudición han progresado en su capacidad de comunicar sus hallazgos de forma clara y concisa. Hay, es importante decirlo, en todos ellos un compromiso permanente por seguir acrecentando el conocimiento de la verdad histórica de Piura y de continuar formando a las jóvenes generaciones de universitarios desde la perspectiva de la persona integral y trascendente.

A diferencia de la *Historia de Piura*, cuyos investigadores escogieron el orden cronológico o lineal para el desarrollo temático, los trece coautores de *Historia y Cultura de Piura. Una aproximación temática*, han compuesto una obra paralela de doce temas específicos, ordenados en periodos históricos, que conjugan al unísono a pesar de ser polifacéticos –ellos prefieren llamarlos poliédricos–, como cuando los instrumentos de cuerda, viento y percusión de una orquesta sinfónica suenan al mismo tiempo de un modo armónico y preciso, logrando una amplia gama de colores musicales. De esta forma, Víctor Velezmoro nos hace conocer sobre el territorio y urbanismo virreinal y sus transformaciones en las cuatro tentativas de asentamiento que tuvo la ciudad; Carlos Arrizabalaga y Shirley Cortez hablan de la extensión y obsolescencia de las lenguas nativas (tallana, de Olmos y de Sechura) habladas en la costa norte; Pavel Elías se dedica al puerto de Paita en la vida social y económica del corregimiento de Piura (1532-1630); Carlos Hugo Sánchez informa sobre el papel del «protector de naturales» en las relaciones habidas entre la república de blancos y la república de indios dentro la jurisdicción de San Miguel de Piura durante los siglos xvii y xviii; Julissa Gutiérrez describe la esclavitud en Piura (siglos xvi al xix), especialmente las de piezas ébano –entiéndase negros– que eran objeto de amplio comercio y en algunos casos de manumisión; Ruth Rosas trata sobre las manifestaciones religiosas en Piura durante la época de la Emancipación (1780-1821), destacando las festividades populares anuales como la del Corpus Christi, Semana Santa, Pascua de Navidad o las patronales, en la que participan únicamente indios y, en otras, solo españoles, algunas veces en conjunto los dos; y Elizabeth Hernández se aboca a Piura y la independencia del Perú: los avatares políticos de un espacio regional (1808-1824).

En la misma línea investigativa, abonan al conocimiento de los lectores Merly Flores cuando trata del poder e instituciones en el proceso de configuración de Piura durante la primera mitad del siglo xix; Alfonso Lip se interesa en explicar la economía y sociedad piuranas en el siglo xix (1850-1900); Laura Albornoz focaliza su estudio en la inmigración británica y su participación en la vida económica y social de Piura durante la segunda mitad del siglo xix; Cynthia Briceño deja claro un panorama de la literatura piurana

contemporánea, tanto desde la creación estética narrativa como la de poesía; y, finalmente, Cristina Vargas comunica sobre Piura: transformaciones urbanas y la forma cómo la ciudad ha enfrentado las inundaciones y los sismos que la aquejan periódicamente. Asimismo, habla sobre los espacios públicos, los monumentos dedicados a la memoria de personajes vinculados a la historia piurana como Francisco Pizarro, Miguel Grau, Ignacio Merino, Luis Montero, etc., y las dinámicas culturales que surgen entre los habitantes durante la primera mitad del siglo xx.

Como puede leerse, los temas son aparentemente heterogéneos, pero tienen el enorme mérito de cubrir los vacíos que la historia nacional y oficial, generalmente centralizada en Lima, no aborda en absoluto. Por otra parte, ayuda a la comprensión de Piura como región privilegiada del norte peruano que, durante varios siglos, articuló dinámicamente con el sur ecuatoriano, tanto en lo social, comercial y económico. Finalmente, no puede dejar de señalarse su contribución a la visión del Perú que es, en esencia, un país pluricultural y multiétnico con una misma base territorial y con una civilización de más de cinco mil años de existencia. Se invita a los lectores, propios y foráneos, a descubrir esa Piura recóndita, exuberante de recursos de todo tipo y llena de calor humano, que está próxima a cumplir 500 años de fundación española.

Juan Carlos Adriazola Silva

**Niktelol Palacios. *Corpus orales y lexicografía. A propósito de Preseaa-Puebla. México, El Colegio de México, 2022, 180 pp.***

Este Corpus del español de Puebla y parte de Tlaxcala es un proyecto lingüístico denso que nos permite tener un panorama amplio sobre las palabras, las frases y oraciones que los hablantes del centro de México comparten y son de uso cotidiano en los diversos campos de interacción, es decir, con familiares, amigos, compañeros de estudio y de trabajo. La doctora Niktelol Palacios, autora del libro, desarrolló la investigación en compañía del Grupo de Ingeniería Lingüística de la Universidad Nacional Autónoma de México y la participación de estudiantes de la UNAM, para la recolección de los datos en el período de primavera de 2017 a primavera de 2018.

El corpus se conforma de entrevistas a personas nacidas en Puebla o mexicanos con un mínimo de 10 años viviendo en la ciudad, se hizo una selección para elegir la edad, el sexo y la instrucción formal; los informantes tenían que ser de 20 a 34 años, de 35 a 54 años y de 55 años en adelante, no obstante, se escogieron personas que tuvieran 6 años de escolaridad, aproximadamente 12 años y otros, con un mínimo de 16 años de estudios formales. El trabajo se dividió en un corpus léxico de oficios y la entrevista de Preseaa-Puebla se acompañó con pruebas lingüísticas y un cuestionario sociológico.

Los cuestionarios para recoger la información fueron versiones simplificadas de los artículos lexicográficos del DEM, unidades fraseológicas y preguntas de conocimiento general básico; una actividad se planeó como lista de palabras para calificar la pronunciación, pero, antes de comenzar las entrevistas, se realizó una ronda piloto para crear un panorama y hacer algunos ajustes; la sección estaba poniendo a prueba la memoria y la agilidad mental.

Después se manejó la prueba de seguridad lingüística, donde el trabajo fue por medio de una lectura de pares, de manera que el entrevistado contestara en qué ocasión ocupaba ciertas palabras y para qué las emplea, además, en la segunda ronda se buscaría saber si de los pares escuchados, conocía a otras personas que los hubiesen relacionado de manera diferente, por último, cuál sería la forma que considera correcta. Los pares de esta actividad fueron como: búho/tecolote, gelatina/jaletina o de seguridad léxica: ayer vinimos/ayer venimos o la sartén/el sartén.

Lo siguiente fue hacer una o varias lecturas de un texto en silencio y

cuando el entrevistado estuviera listo, pedirle que hiciera la misma lectura en voz alta, tomando en cuenta que este registro es de pronunciación, también se realizó la prueba de actitudes y creencias donde los temas se dividieron en la ciudad de Puebla y el informante, México como país y la norma lingüística; en este caso, las preguntas fueron orientadas a las tradiciones que se comparten a través de los años o el orden en que ciertas regiones del país podrían considerarse con mejores hablantes del español.

De igual forma, se recogió un cuestionario sociológico de 72 preguntas, donde se agregaron las categorías de ingresos económicos, las actitudes individuales sobre ciertos indicadores de ruralidad y de urbanismo, o el contacto con los medios de comunicación; no obstante, se observó y se analizó la estructura urbana. El análisis se destacó por palabras de contenido léxico más frecuentes (verbos) como: haber, ser, ir, decir, estar, tener, saber, hacer, dar, gustar, poder, llegar, crear, querer, llevar o salir. Algunos sustantivos con denominaciones temporales que se podrían vincular con la narrativa de la entrevista (año, día, tiempo), con las relaciones de parentesco (gente, hijo, madre, padre) así como hiperónimos o palabras de amplio alcance semántico (cosa, gente, casa, vez).

Las entrevistas fueron realizadas en el ambiente donde el informante se sintiera más cómodo o en algún sitio que la persona hubiera elegido; la grabación ayudó a obtener diferentes registros del habla del informante, por lo tanto, cuando el informante solicitara detener la grabación, se le autoriza por respeto a su privacidad; eso también conlleva que el entrevistado quiera hablar más sobre un tema específico o se limite a contestar ciertas preguntas. «En el Subcorpus del CSCP, se recolectaron más de 120 entrevistas sobre la religiosidad popular, la herbolaria, la medicina tradicional, la siembra, los árboles frutales, las plantas de ornato, las aves, el pulque, la lucha libre, el mariachi, la carnicería, la peletería, los textiles, la panadería y los antojitos» (Palacios, 2023, p. 51).

El objetivo del léxico de oficios fue registrar la mayor cantidad de vocabulario en el habla del especialista, de manera que los entrevistados hablaron sobre sus herramientas e insumos, así como sobre los procesos y materiales de trabajo. Al menos, se debe entrevistar a 3 informantes y esperar que una palabra mencionada aparezca en dos entrevistas. En caso de que la palabra solo se registrase una vez, se privilegia el factor cualitativo sobre el cuantitativo.

El léxico especializado se encuentra en la frontera con el léxico común, algunos ejemplos con respecto a la panadería serían: afinar 'poner manteca a la mezcla de harina' o palote 'rodillo grande de madera que sirve para extender la masa', no obstante, en el léxico más especializado, existirían estos ejemplos: horno de piso 'el que tiene una base refractaria que permite que el pan rústico tenga una cara dura' y pan de piso 'el que se cuece en dicho horno'.

Las denominaciones sintagmáticas que entran en oposición o complementariedad en el ejemplo de la panadería se clasifican por pan francés, pan español, pan de figura, horno de columpio, horno de pala y horno de gaveta, la designación se vería con: tahonero ‘persona que tiene por oficio hacer el pan’, panadero ‘persona que vende el pan, generalmente en la calle’ y expendedor ‘persona que vende el pan en un expendio o panadería’.

El equipo de lingüistas logró recoger 126 entrevistas y más de 200 horas de conversación grabada, de las cuales se eligieron 108 para el corpus Pre-seea y las otras forman parte del subcorpus o corpus de respaldo dentro del CSCP. Para hacer el estudio de textos orales, se adoptó el método propuesto por Pedro Martín Butragueño y Yolanda Lastra para la confirmación del Corpus Sociolingüístico de la ciudad de México.

Las lenguas indígenas más habladas en Puebla son náhuatl, totonaco, mazateco y popoloca; además, los nahuas tienen 78,702 hablantes, siguiendo los mazatecos con 15,262, así como, los totonacos con 13,609, los mixtecos con 3,327 y los zapotecas con 2,184 hablantes. No obstante, Puebla ocupó el quinto lugar en emigración y el noveno en inmigración en el período 2015-2020, además, «se calcula que 152,359 personas salieron para radicar en otras entidades del país y 165,720 llegaron al estado de Puebla» (Palacios, 2023, p. 37). De igual forma, existen 6 albergues de la Arquidiócesis destinados a brindar alimento y descanso a los inmigrantes; de manera que se registró que, de enero a diciembre de 2019, empezaron a residir hondureños en un 76 %, guatemaltecos en 8 % y salvadoreños en 7 %, no obstante, también se sabe que llegan inmigrantes del Medio Oriente y Argentina. «La inclusión y la adaptación de alimentos árabes en la comida mexicana puede notarse, por ejemplo, en la adopción de pan árabe, jocoque, hummus, dedos de novia, café arábigo y algunas prácticas de su preparación y consumo» (Palacios, 2023, p. 43); por otro lado, los argentinos huían de la represión de las dictaduras militares del Cono Sur, y la población fue de universitarios, artistas, científicos y literatos que se integraron como profesores en el sistema educativo mexicano.

Este libro recopila fragmentos de la vida de ciudadanos mexicanos que viven en el estado de Puebla, las preguntas van dirigidas al conocimiento y la experiencia que a través de los años han aprendido y que fue el resultado de choques culturales y raíces indígenas. La autora Niktelol Palacios trabajó para que el mundo conociera la complejidad del habla de los poblanos y saber cómo los ciudadanos se expresan, piensan y hablan de formas que sí conocemos, aunque nos faltaría descubrirlas y admirarlas por medio de la lingüística.

Luz del Rocío Alfaro Rojas

**Magnus von Horn (dir.), *La chica de la aguja* (título original: *Pigen med nålen*). Coproducción: Dinamarca, Polonia, Suecia, Francia, Bélgica. 2024, duración: 115-123 minutos, aproximadamente.**

La película danesa *La chica de la aguja* (2024), dirigida por el sueco Magnus von Horn (Gotemburgo, 1983), es una completa sorpresa. Se trata de una cinta que fue nominada a la categoría Mejor Película Extranjera en los Premios Óscar del 2025 y los Globos de Oro, así como también recibió la nominación a la Palma de Oro en el Festival de Cannes. Si hubiera ganado cualquiera de los certámenes mencionados (o los tres), nadie debería haberse quejado.

El contexto histórico del film es Copenhague durante los días finales de la I Guerra Mundial (1914-1918) y el inicio de la posguerra. La incertidumbre económica y social reinaba en Europa entonces y muchas familias se quebraron definitivamente, fueron divididas. Otras se recompusieron, de cualquier manera, durante la ausencia de los hombres enviados a arriesgar sus vidas en los campos de batalla.

El título en español de esta inquietante cinta desvía la atención de la verdadera protagonista, que es la desalmada Dagmar, ya que la traducción oficial —*La chica de la aguja* (*Pigen Med Nålen* en danés)— alude a la joven y pobre costurera Karoline (Victoria Carmen Sonne), que pasa constantes penurias para sobrevivir. Sin embargo, es realmente Dagmar (Trine Dyrholm), la dueña de una tienda de dulces, quien guía la película hacia los acontecimientos más siniestros posibles. Su maldad va destruyendo todo lo que toca. Su formalidad al vestir y hablar, así como su capacidad para ser muy ordenada en su tienda, contrastan absolutamente con su retorcida mente.

Vale mencionar que Trine Dyrholm demuestra aquí su enorme capacidad como actriz, en su rol de Dagmar. Ella carga con la mayor parte del peso dramático de la cinta. Dyrholm ya había conseguido ganar el Oso de Plata a Mejor Actriz en el Festival Internacional de Cine de Berlín 2016 (premio que le entregó la legendaria Meryl Streep) gracias a su papel de Anna en «La comuna», dirigida por el danés Thomas Vinterberg.

Por otro lado, el esposo de Karoline (interpretado por Besir Zeciri) muestra, claramente, cómo los duros efectos de la guerra menoscabaron su rostro y su autoestima, pero no destruyeron su amor por su contradictoria e inestable mujer.

Junto con las logradadas actuaciones, lo que más impacta de *La chica de la aguja* es la excelente dirección de fotografía en blanco y negro del polaco Michal Dymek. Tiene un cuidado formal admirable. Por su alta calidad, recuerda mucho a la exquisita y premiada labor del polaco Janusz Kaminski en «La lista de Schindler» (1993) o a la del sueco Sven Nykvist en «La hora del lobo» (1968). Incluso, también remite al valioso trabajo del sueco Gosta Roosling en «Ordet» (1943).

Aparte, la música incidental de Frederikke Hoffmeier otorga una profundidad emocional precisa para los personajes y las situaciones. Más que nada, permite acercarnos («entender» sería mucho decir) a la enrevesada psicología de Dagmar y Karoline. Esta última atraviesa momentos de constante perturbación, causados por las erradas y polémicas decisiones que toma.

El guion de Line Langebeck Knudsen y del mismo Magnus von Horn es de gran nivel, porque no permite predecir, conforme avanza el film, qué hechos van a ocurrir en los cinco minutos siguientes. Suceden cosas inesperadas todo el tiempo, las cuales sostienen sólidamente la atención del espectador. Y eso es un mérito total, teniendo en cuenta que este es un largometraje nada fácil de ver, debido a la chocante historia que narran sus imágenes.

Basada en un espantoso caso real ocurrido a principios del siglo xx en Dinamarca, «La chica de la aguja» permite apreciar los límites de la maldad a la que puede llegar un ser humano contra seres completamente indefensos. En este caso, Dagmar es capaz de los actos más criminales e imperdonables. Ella se comporta como un monstruo una y otra vez, en sus acciones y su falta de moralidad.

Además, esta película nos cuenta su aterradora trama a partir de numerosos planos detalle y primeros planos que introducen (casi empujan, se podría decir) al espectador en la historia, como si fuera un integrante más de la familia de las protagonistas.

Por otra parte, la búsqueda de redención proviene de Karoline, quien, a pesar de apoyar los delitos de Dagmar y desarrollar una notoria complicidad con ella (como si fueran madre e hija) durante cierto tiempo, al final trata de apartarse de su influencia y realizar actos que la salven, que la hagan sentirse menos culpable por los pecados cometidos (abandonar a su esposo que era bueno con ella, vender a su hija, irse a vivir con la mujer a la que vendió a su hija, recibir bebés de otras mujeres que llegan hasta la tienda para venderlos).

La cinta muestra, claramente, cómo una persona (Dagmar) puede persistir en su maldad (basta escuchar su atroz autodefensa durante el juicio que afronta) sin ningún remordimiento y evidencia cómo otra (Karoline) logra arrepentirse y luego deja aparecer la bondad que había aplastado en su propia alma, de manera intencional.

Otra dura realidad que muestra esta película es la cantidad de mujeres que, por uno u otro motivo, no pueden quedarse con los hijos que han dado a luz y recurren a terceras personas para que se hagan cargo de dichos hijos. Van a una especie de casa de adopción (que es la tienda), pero clandestina, ilegal. Además, sin tener ninguna seguridad de que sus hijos biológicos llegarán a ser adoptados por médicos o abogados (Dagmar asegura a las mujeres que entregará los bebés a «buenas familias» donde haya estos profesionales).

Finalmente, y aunque no es el asunto principal de *La chica de la aguja*, también aquí se trata el tema de los *freaks* (personas con deformidades en el cuerpo o llamativas discapacidades físicas), que son explotados en los circos para ganar dinero. El esposo de Karoline, tras regresar de la guerra, queda deforme, y sobrevive gracias a su trabajo en un circo. Las escenas en que él aparece evocan a momentos del film «El hombre Elefante» (1980), de David Lynch, donde el protagonista era utilizado como un fenómeno para diversión (en realidad, era un cruel maltrato) de la gente. Lo coincidente, en los dos largometrajes mencionados, es que ambos hombres tenían un muy buen corazón y eran capaces de actos de agradecimiento y amor que las supuestas personas «normales» no podían realizar. Porque, a veces, ocurre que los verdaderos monstruos son aquellos que parecen personas físicamente normales, que caminan por las calles con la engañosa apariencia de la normalidad.

Gianmarco Farfán Cerdán



SE TERMINÓ DE IMPRIMIR EN LOS TALLERES GRÁFICOS DE

**TAREA ASOCIACIÓN GRÁFICA EDUCATIVA**

PASAJE MARÍA AUXILIADORA 156-164 - BREÑA

CORREO E.: [tareagrafica@tareagrafica.com](mailto:tareagrafica@tareagrafica.com)

PÁGINA WEB: [www.tareagrafica.com](http://www.tareagrafica.com)

TELÉFONO: (01) 244-6647

MARZO 2026 LIMA - PERÚ



## **MERCURIO PERUANO**

Revista de Humanidades

Fundada por Víctor Andrés Belaunde en 1918. Desde 1991 es editada, con una periodicidad anual, por la Facultad de Humanidades de la Universidad de Piura.

### **Economía de la Revista**

Precio por ejemplar:

50 nuevos soles, 20 euros o 25 dólares.

Precio de números atrasados (anteriores al n. 519):

30 nuevos soles, 10 euros o 12 dólares.

Gastos de envío nacional: 10 soles.

Internacional: 20 euros o 25 dólares.

[www.mercurioperuano.udep.edu.pe/](http://www.mercurioperuano.udep.edu.pe/)

Puede adquirirse enviando al correo [mercurio@udep.edu.pe](mailto:mercurio@udep.edu.pe) la copia de depósito bancario en euros a la cuenta de la Universidad de Piura (Av. Ramón Mugica 131, San Eduardo, Piura) en la cuenta BCONPEPL 0011-0278-0100004308-91 de la agencia del BBVA Banco Continental (Calle Tacna 598, Piura). En dólares, a la cuenta BCPLPEPL 4750080224-1-31 de la agencia del Banco de Crédito del Perú (Av. Grau 133-Piura). En soles, a la cuenta 475-0080250-0-84 de la misma agencia del Banco de Crédito del Perú.

### **Suscripciones**

Mercurio Peruano

[mercurio@udep.edu.pe](mailto:mercurio@udep.edu.pe)

Biblioteca Central

Universidad de Piura

Avda. Ramón Mugica 131

Apartado 353 Piura - Perú

Teléfono (073) 284500-Anexo 5703

## SECCIÓN MONOGRÁFICA FRANCISCO GONZÁLEZ GAMARRA

*Enrique Banús I. Tres escritos hallados*

Sección 1.

*Maria Silvana Llana Peralta. Introducción*

*Francisco González Gamarra. Nota del autor*

*Francisco González Gamarra. América arcaica inspira la nueva moda decorativa*

Sección 2.

*Herbert José Bernilla Pusma. Introducción*

*Francisco González Gamarra. El retrato del Inca Garcilaso*

Sección 3.

*Renato A. Guizado Yampi. Introducción*

*Francisco González Gamarra. El Kori-cancha (cuento)*

## ARTÍCULOS

*Ofelia Huamanchumo de la Cuba. Relecciones de los Indios, de Francisco de Vitoria en las leyes eclesiásticas sobre el bautismo indiano*

*Marcelo Leonardo Luyo Navarro. «Fanatismo destructor». Estudio de la crónica Les Incas où la destruction de l'empire du Pérou de Jean François Marmontel*

*Zhenia Djanira Aparicio Aldana. Discursos newmanianos sobre la educación universitaria: saber y cultura intelectual*

*Rosa Cruz Adrianzen, Francesca Canterac Ramos y Lucía Romero Anastacio. Análisis del uso de la red social Instagram por parte de instituciones culturales durante la pandemia (2020): caso complejo arqueológico El Brujo*

*Camilo Rubén Fernández Cozman. Washington Delgado frente a Juan Gonzalo Rose: el triunfo de la isotopía semántica de la muerte*

*Ricardo Silva-Santisteban. Las traducciones de Macbeth al castellano*

## ENSAYOS

*Jesús Alfaro. Una nueva ruta antropológica. El hombre, un ser de hallazgos*

*Mario Salvador Arroyo Martínez Fabre. La IA y el Magisterio de Francisco*

*Luis Francisco Eguiguren Callirgos. Las humanidades y los desafíos actuales*

## NOTAS

*Pietro La Torre Zambrano. La historia y el Perú en José Agustín de la Puente Candamo*

## PRODUCCIÓN LITERARIA

*Hannah Angeline Garcés Carhuapoma. Recuerdos*

*Ernesto José Saavedra Bazán. Soy todos los hombres que olvidan*

*Pablo Pérez. Callar o hablar*

*Renato Sandoval. La gota*

*Paulo Caffo. Verano*

## RESEÑAS

*Rosa Carrasco Ligarda. Correspondencia escrita por mujeres en España y en el Perú durante los siglos XVI y XVII (Eliana Gonzales Cruz)*

*Luis García Montero (dir.) y Raquel Caleyá Caña (dir. de colec.). Diccionario Mario Vargas Llosa. Habitó las palabras (Shirley Verónica Chumacero Ancajima)*

*Guillermo Valdizán Guerrero. Katatay. Políticas culturales en la historia del Perú 1821-2023 (Pedro Rodrigo de Jesús Falcón Sarango)*

*Juan José Silvestre. San Josemaría y la liturgia. Apuntes biográficos, teológico-litúrgicos (Carlos E. Guillén)*

*Mauricio Rentería y Patricia Zárate. La distinción silenciosa: clases sociales y divisiones simbólicas en el Perú (Rosa Bobbio Álvarez)*

*Laura Albornoz, Carlos Arrizabalaga, Cynthia Briceño, Shirley Cortez, Pavel Elías, Merly Flores, Julissa Gutiérrez, Elizabeth Hernández, Alfonso Lip, Ruth Rosas, Carlos Sánchez, Cristina Vargas y Víctor Velezmo-ro. Historia y cultura de Piura. Una aproximación temática (Juan Carlos Adriazola Silva)*

*Niktelol Palacios. Corpus orales y lexicografía. A propósito de Presea-Puebla (Luz del Rocío Alfaro Rojas)*

*Magnus von Horn (dir.), La chica de la aguja (título original: Pigen med nålen), película protagonizada por Vic Carmen Sonne y Trine Dyrholm (Gianmarco Farfán Cerdán)*

