Claudia Rosas Lauro (editora)

EL ODIO Y EL PERDÓN EN EL PERÚ
Siglos XVI al XXI

ET LUX IN TENEBRIS LUCET
MCMXVII
FONDO EDITORIAL
PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ

El odio y el perdón en el Perú
siglos xvi al xxi

Claudia Rosas Lauro
(editora)

El odio y el perdón en el Perú
Siglos XVI al XXI

FONDO EDITORIAL
PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ

El odio y el perdón en el Perú
Siglos XVI al XXI
Claudia Rosas Lauro (editora)

© Claudia Rosas Lauro (editora), 2009

De esta edición:
© Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2009
Av. Universitaria 1801, Lima 32, Perú
Teléfono: (51 1) 626-2650
Fax: (51 1) 626-2913
feditor@pucp.edu.pe
www.pucp.edu.pe/publicaciones

Diseño, diagramación, corrección de estilo
y cuidado de la edición: Fondo Editorial PUCP

Imagen de portada: *David decapitando a Goliat.* Anónimo (Cusco *c.* 1740).
Reproducción: Daniel Giannoni. Colección privada.

Primera edición: agosto de 2009
Primera reimpresión, noviembre de 2009
Tiraje: 500 ejemplares

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

Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú N° 2009-14643
ISBN: 978-9972-42-899-9
Registro del Proyecto Editorial: 31501360900880

Impreso en Tarea Asociación Gráfica Educativa
Pasaje María Auxiliadora 156, Lima 5, Perú

Índice

Prólogo 9
Moisés Lemlij

1. El estudio del odio y el perdón en la historia: aproximaciones teóricas y metodológicas

De pasiones y redenciones. Una introducción al estudio histórico del odio y el perdón en el Perú 17
Claudia Rosas Lauro

Prolegómeno para una sociología del odio y del perdón en el Perú 43
Braulio Muñoz

La tarea de la memoria para la historia del Perú. Una reflexión a partir de la historia de nuestro tiempo presente 57
Liliana Regalado de Hurtado

2. Bases estructurales del odio y el perdón en la conquista: indígenas y españoles en la encrucijada

La gestación del odio indígena hacia el conquistador en el siglo XVI 73
Lydia Fossa

El perdón real de Carlos V: fin de la rebelión de Gonzalo Pizarro, 1544-1548 95
Mercedes de las Casas Grieve

3. Odio, guerra y reconciliación: la Independencia y la guerra con Chile

El odio a Bernardo Monteagudo como impulsor del primer gobierno autónomo del Perú 115
Pablo Ortemberg

Odio y venganza: Lima desde la posguerra con Chile hasta el Tratado de 1929 147
Iván Millones Maríñez

Entre el «dolor de la amputación» y el «complejo de Adán»: imaginarios peruanos y chilenos de la Guerra del Pacífico 169
Daniel Parodi Revoredo

4. Entre el odio y la convivencia social: género y minorías

Perseguidas, locas, exiladas. El odio en la construcción de la escritura femenina del siglo XIX 183
Sara Beatriz Guardia

Los gitanos del Perú: imágenes, discriminación y caminos de integración (siglos XIX-XX) 211
Carlos Pardo-Figueroa Thays

5. Odio, reconciliación y cultura material: la función de los monumentos

El fantasma de Francisco Pizarro: debates nacionalistas en torno a una estatua 245
Víctor Vich

Notas sobre arquitectura, odio y reconciliación 271
Adriana Scaletti

6. El odio en la historia reciente y las posibilidades de reconciliación

Aquiles en los Andes. El odio y sus máscaras en la narrativa peruana de la violencia 295
José Manuel Camacho

La ira política en la memoria histórica. Sendero Luminoso y la Comisión de la Verdad y Reconciliación 317
Víctor Peralta

Memoria y Derechos Humanos. Los retos de la justicia transicional en el Perú 339
Gonzalo Gamio Gehri

Sobre los autores 351

Prólogo

Este libro tiene su origen en el XXVI Congreso Latinoamericano de Psicoanálisis «El legado de Freud a 150 años de su nacimiento», organizado por la Federación Psicoanalítica de América Latina (FEPAL) bajo la presidencia de Álvaro Rey de Castro. El evento se realizó en Lima del 5 al 8 de octubre de 2006 y en este marco se desarrolló la mesa titulada «Odio y perdón en la historia del Perú», que fue coordinada por la historiadora Claudia Rosas Lauro. No era la primera vez que en un encuentro psicoanalítico se realizaba una serie de interesantes mesas organizadas por Claudia con un eje histórico. En el congreso internacional «Al fin de la batalla», llevado a cabo en el 2001 y auspiciado por la UNESCO y la Sociedad Psicoanalítica Internacional, ella organizó las mesas sobre «El miedo en la historia del Perú», que luego publicó en el volumen *El miedo en el Perú. Siglos XVI al XX*, editado por el Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú y el Seminario Interdisciplinario de Estudios Andinos. La obra, una valiosa recopilación de trabajos sobre los miedos colectivos a lo largo de la historia nacional, tuvo una crítica muy buena que fue recompensada con las varias reediciones que el libro alcanzó. La autora presenta la edición de los trabajos de la mesa del odio y el perdón, estamos seguros que con el mismo éxito que tuvo en la anterior ocasión.

A los textos que fueron presentados en las mesas se han agregado los artículos de otros autores, completando la obra que sigue un eje cronológico y, a la vez, temático a partir de miradas interdisciplinarias donde participan desde la historia y la filosofía hasta la crítica literaria y la arquitectura. El tema del libro tiene una gran relevancia internacional, donde vemos el recrudecimiento de conflictos étnico-religiosos que tuvieron su expresión en las últimas décadas, como en el Perú, por el debate en torno al *Informe final* de la CVR, reavivado por el proceso judicial al ex presidente Alberto Fujimori y el donativo del gobierno alemán para la construcción de un Museo de la Memoria. El odio y sus secuelas, al igual que las posibilidades de reconciliación, son aspectos centrales del momento presente, que intentaremos definir brevemente como un aporte a la lectura de los artículos. No nos vamos a detener en el comentario sobre cada trabajo

porque ello ha sido abordado con amplitud en el artículo introductorio. Si bien hemos elegido el punto de vista individual por la propia naturaleza de nuestra profesión, estas consideraciones pueden ser aplicadas a los conceptos en su manifestación colectiva.

El odio es un afecto central que, en la historia de la humanidad, se ha opuesto al amor y esta oposición se expresó desde tiempos antiguos a través del conflicto entre *eros* y *tanatos*. Mientras que el amor es visto como una fuerza de construcción, que completa, que integra, el odio es un sentimiento destructivo, de ruptura, de desorganización. Así lo consideró Freud en su obra *Más allá del principio del placer*, donde toma dicho conflicto como central para la comprensión de la conducta humana; sin embargo, autores posteriores hablan de algunos afectos aun más antiguos, como la envidia y la rabia, que pueden acabar transformándose en odio. Una vez que el odio se instala en el sujeto, se transforma en una fuerza que se activa bajo la forma de agresión; este proceso parte primero de la irritación y la cólera, que llevan a la supresión de funciones racionales y cognitivas que son remplazadas por otras, cuya función principal es eliminar todo lo que irrite, fastidie, mortifique o impida la obtención de aquello que buscamos como objeto de gratificación.

Un aspecto importante que acompaña al odio es la racionalización, a través de la cual se busca la justificación del mismo para proceder a eliminar el objeto que nos mortifica y, además, para hacerle pagar por lo que nos está haciendo sentir. En realidad, esto es una consecuencia del odio, que es la búsqueda de algo o alguien que justifique nuestros sentimientos y que tendrá que pagar por lo que sentimos. Entonces, es evidente que el odio está, a su vez, vinculado con la venganza, donde lo que se alimenta es el enquistamiento del odio a través de resentimientos que buscan la eliminación física con sufrimiento, del objeto que nos ha hecho sentir tan incómodos. Eso hace que el sujeto que odia, en estas racionalizaciones, transforme al objeto que ha seleccionado —adecuada o inadecuadamente— para odiar, de tal manera que este deba recibir el «justo castigo» de acuerdo al poder real que tengamos o a nuestras fantasías todopoderosas. Esto está en la base de prejuicios, xenofobias y todo lo que Freud llamó el «narcisismo de la pequeña diferencia», que consiste en transformar en absolutamente malo, digno de ser eliminado en un mar de sufrimiento, aquello que ofendió lo que consideramos maravilloso como extensión de nosotros mismos. La violencia generada, que es la descarga de la furia y de la ira por el odio, a veces es racionalizada como si fueran actos de amor, tal es el caso de la Inquisición o de Sendero Luminoso, donde el ataque puede ser real o simbólico. Por eso son tan difíciles los trabajos de reconciliación, porque el falso amor o el falso perdón —como en el discurso del inquisidor, por ejemplo— van a cargar de desprecio y de cólera al objeto y lo van a hacer merecedor del ataque-destrucción del odio.

Por otra parte, están el perdón y la reconciliación. La experiencia histórica nos enseña que, en lo individual o grupal, tarde o temprano los sentimientos asociados a experiencias traumáticas de violencia encuentran una manera de expresarse[1]. Pueden pasar diez años como en el Perú o seiscientos como en la ex Yugoslavia, pero los antiguos pesares, las pasadas injurias, las viejas heridas, no desaparecen; más bien persisten y terminan por hacerse sentir con mucha fuerza. Negar la necesidad de expresión de un dolor, su urgencia de ser escuchado y que de esta manera su sufrimiento sea reconocido por el otro, es una ilusión que puede ser tremendamente perjudicial porque cuando el doliente no es reconocido como tal se llena de furia y resentimiento, que puede dirigir contra sí mismo o contra otros no necesariamente vinculados al origen de su pena.

Lamentablemente, el alcance que puede tener las secuelas que deja la violencia en el psiquismo de las víctimas no es una novedad. Tanto es así, que incluso en el *Manual de Diagnóstico de Trastornos Mentales* están incluidas como desórdenes de estrés postraumático. Las personas que han vivido un evento cuya violencia supera el rango normal de la experiencia humana cotidiana, por ejemplo serias amenazas a la vida o integridad física de sí misma o de las personas que la rodean, la destrucción de su casa o de su comunidad o ver a otras personas recibir una injuria como resultado de un acto accidental o de violencia física, sufren sentimientos recurrentes de terror y desesperanza cuando se ven enfrentadas a una situación que les hace recordar de una u otra manera el evento traumático original. Esto provoca, a su vez, el abandono de sus actividades habituales, la inhibición de su capacidad de afecto y una gran irritabilidad que dan origen a ataques de furia e intensos sentimiento de desasosiego, rencor, odio y depresión en distintas combinaciones. A todo esto, se suman síntomas de malestar físico y una mayor predisposición a enfermarse. Estas secuelas pueden producir perturbaciones importantes en la vida familiar y social.

En una situación de duelo normal, la pérdida acaba siendo elaborada y finalmente el doliente se queda más o menos en paz y puede reconstruir su vida. Cuando el trauma ha sido provocado por la intervención directa de una persona, los efectos son peores que cuando se trata de catástrofes como terremotos, accidentes de avión, incendios, etcétera. En las últimas décadas, se han hecho muchos estudios sobre los efectos de los traumas sociales y políticos, por ejemplo, en los sobrevivientes del Holocausto, en quienes se ha visto dificultad para sobreponerse a las experiencias extremas que vivieron y que las secuelas persisten incluso en la tercera generación. El ejemplo clásico es Primo Levi, quien acabó suicidándose en un aniversario de su

---

[1] Sobre violencia y reconciliación véase LEMLIJ, Moisés. *Notas y variaciones sobre temas freudianos*. Lima: Seminario Interdisciplinario de Estudios Andinos, 2005, pp. 85-88.

liberación de Auschwitz. Están también los estudios de Vamik Volcan en Chipre o los hallazgos de la Comisión de la Verdad en Sudáfrica.

La recuperación de quien ha estado en un campo de concentración o ha sido testigo de una masacre, de quien ha sufrido torturas o ha estado en medio de alguna guerra, es mucho más complicada. La persona queda atrapada en una de las fases del proceso de duelo: negación, perplejidad, desesperación, furia y desolación, que lleva a la resignación, lo que permite reparar la memoria de lo ocurrido y que el doliente reorganice su vida. Le resulta sumamente difícil establecer nuevos lazos sociales y comunitarios, pues tiene una rabia embalsada que puede acabar desbordándose. Este resentimiento es el amargo y enraizado recuerdo de una injuria que busca una satisfacción. El riesgo es que este rencor pueda llevar a buscar venganza no solo de quienes provocaron originalmente su sufrimiento, sino también de aquellos que no han propiciado una reparación.

Hay quienes dicen que la reconciliación y el olvido son parte de una díada. Lo cierto es que el «olvido» de un evento traumático, cuando ocurre en medio del proceso del duelo, no es sino una distorsión defensiva de la realidad. Si hay una verdadera reconciliación, la injuria no ocupa más la atención del sujeto, pero su recuerdo le sirve como señal de alerta cuando se presenta la posibilidad de que la situación violenta se repita. El escritor holandés Nooteboom lo expresó de la siguiente manera: «lo que es perdonado debe ser olvidado, pero el hecho mismo de que ha sido olvidado debe ser recordado». Por otro lado, la sabiduría popular reconoce que perdonar es divino, lo que en rigor querría decir, exclusivamente divino. Aun para los religiosos, el perdón que puede llevar a la reconciliación no es ni puede ser incondicional, solo puede darse cuando quien ha infligido el daño lo ha buscado a través de la confesión, el arrepentimiento y la restitución.

Un paso fundamental para que pueda haber reconciliación es que la víctima reconozca su rabia y deseo de vengar la afrenta y que el perpetrador acepte la responsabilidad del dolor que ha causado. Es decir, ambas partes deben reconocer los aspectos más negativos de su propia naturaleza personal o social, lo que permitirá al agraviado admitir el arrepentimiento de su ofensor y su intención de ofrecer una reparación. La víctima debe tener también la posibilidad de ser resarcida en alguna medida, ya que esto la ayuda a salir de la desesperanza y total pasividad a la que se vio sometida por el agraviante. El hecho de que este asuma su responsabilidad en lo ocurrido y que la justicia lo castigue, ayuda a la víctima a liberarse de la rabia y recuperar la sensación de dominio y autoestima. Solo así puede sentirse mejor. El castigo sería aquí una suerte de venganza administrada con sensatez por una instancia reconocida.

Por otro lado, hay que cuidarse de la seudoreconciliación, ya sea porque las víctimas quedan atrapadas por el rencor, o porque los perpetradores insisten en ignorar lo ocurrido. Lo importante es que ambos tengan la capacidad de aceptar un compromiso final, de llegar a algún tipo de acuerdo, ya que la búsqueda del arreglo perfecto es garantía de perpetuación del conflicto. La intención final del proceso de reconciliación debe ser la cooperación mutua.

En varios países se ha visto que el otorgamiento institucional del poder a un grupo reconocido para que actúe como facilitador de un proceso de reconciliación es lo que ha dado mejores resultados para evitar la perpetuación del deseo de venganza o la negación que producen el falso olvido, que tarde o temprano vuelve a producir un estallido. Esta labor tiene que ser realizada por un grupo organizado de personas reconocidas socialmente y aceptadas consensualmente que trabaje con dedicación y explore sin temor el odio y rencor de las víctimas. Como si fueran responsables de lo ocurrido, los miembros de la Comisión de la Verdad y Reconciliación están siendo transformados en perpetradores de los crímenes investigados por quienes sienten terror de enfrentar los intensos sentimientos asociados a los hechos y sus secuelas. Como ha mencionado Max Hernández, siempre tiene que haber alguien que diga «yo acuso», alguien que tenga el coraje de Zola frente al caso Dreyfus.

El Perú tiene una larga historia de conflictos e injusticias que Sendero Luminoso y el MRTA llevaron a una escala espantosa. El Estado fue negligente no solo históricamente sino durante la época misma de terror, al no ser capaz de proteger a sus víctimas. No se trata solamente de que las Fuerzas Armadas no supieran controlar el manejo de la revuelta, sino que el Estado y el país en su conjunto fuimos de algún modo víctimas y, a la vez, perpetradores de una violencia que escapaba a nuestro entendimiento. Varias decenas de miles de muertos después, nos toca a todos los peruanos reflexionar sobre lo sucedido, debido a que si no lo hacemos, la violencia salvaje puede volver a repetirse. El Museo de la Memoria, por ejemplo, simbolizaría el esfuerzo de nuestra nación por recordar y elaborar colectivamente el duelo por todos esos años de violencia. Esta iniciativa se ha dado ya en otras partes del mundo. Uno de los museos más visitados de Ámsterdam es la Casa de Ana Frank, también está en Washington D.C. el muro en memoria de los muertos en Vietnam o los museos del Holocausto en Berlín y Washington D.C. Negar el pasado es negar el sufrimiento y correr el riesgo de que se transforme en desarticulación social, en rencor, en una nueva ola de violencia.

Por los motivos expuestos, estoy convencido de que es absolutamente central y urgente estudiar este tipo de sentimientos —el odio, la ira, el resentimiento, la venganza— tanto desde la perspectiva individual, tarea a la que se dedica el clínico, como desde un punto de vista colectivo, tal como lo propone la historia,

para entender cómo funcionan y qué influencia tienen estos sentimientos colectivos en nuestros procesos históricos. Asimismo, es importante analizar las posibilidades y limitaciones de los procesos de reconciliación. El destacado historiador Eric Hobsbawn señala que fueron cerca de 180 millones de personas las que murieron por este tipo de conflictos durante el siglo XX y son fenómenos que siguen sucediendo hoy desde Dafur hasta Irlanda del Norte. Por eso, este interesante libro que asume con valentía el reto del análisis histórico del odio y la reconciliación, y los que como este se hagan en el futuro, resultan fundamentales.

Moisés Lemlij
Director
Seminario Interdisciplinario de Estudios Andinos

El estudio del odio y el perdón en la historia: aproximaciones teóricas y metodológicas

De pasiones y redenciones
Una introducción al estudio histórico del odio y el perdón en el Perú

Claudia Rosas Lauro
Pontificia Universidad Católica del Perú

[…] al odio antepongo la justicia. Justamente por este motivo, al escribir el libro he asumido deliberadamente el lenguaje sereno y sobrio del testigo, no el de lamento de la víctima, ni el airado del vengador […] solo así el testigo en juicio cumple con su función, que es la de preparar el terreno al juez. Los jueces son ustedes.

No quisiera, sin embargo, que el abstenerme del juicio explícito fuese confundido con un perdón indiscriminado. No, no he perdonado a ninguno de los culpables, ni estoy dispuesto ahora o en el futuro a perdonar a alguno, a menos que no haya demostrado (con hechos: no con las palabras, y no demasiado tarde) de ser consciente de las culpas y de los errores del fascismo propio y ajeno, y decidido condenarlos, erradicarlos de su conciencia y la de los otros. En este caso sí, yo no cristiano estoy dispuesto a seguir el precepto judío y cristiano de perdonar a mi enemigo que, al arrepentirse, cesa de ser mi enemigo.

Primo Levi, *Si esto es un hombre*

Con estas palabras, en el apéndice de la edición de 1976, Primo Levi —quien vivió la experiencia de Auschwitz y la narra como testigo— responde a la pregunta sobre si ha perdonado a los alemanes, pues en su libro no se encuentran expresiones de odio hacia ellos, ni rencor, ni deseo de venganza[1]. Estas palabras acerca del odio y el perdón, escritas por un personaje que ha vivido uno de los episodios más dramáticos del siglo XX, se relacionan con temas de gran relevancia en la actualidad: la idea de justicia y equidad; el concepto cultural y religioso del perdón y las condiciones para que este sea posible; la noción de culpabilidad, o más bien de responsabilidad, con la consiguiente conciencia por parte del agresor del daño infringido a la víctima. Ellas nos permiten reflexionar sobre cómo a lo largo de la historia han ocurrido hechos dramáticos —buena parte de ellos generados por el odio y la violencia—, que han

[1] LEVI (2005). La traducción es nuestra.

involucrado y afectado no solo a individuos sino también a colectividades enteras; estos hechos muchas veces han sido olvidados o silenciados, a pesar de que sus efectos se han mantenido por mucho tiempo sin una solución del conflicto creado. Baste pensar en la historia de las fronteras en América Latina con su abanico de odios, guerras, perdones postergados y soluciones aún pendientes.

Esta publicación tiene su origen en la reflexión que suscitó una ponencia que presentamos al Segundo Congreso Internacional de Peruanistas en el Exterior, llevado a cabo en Sevilla en 2004. Se titulaba «Ni restitución a los indios, ni salvación a los españoles. Un documento sobre la influencia lascasiana en el Perú» y abordaba el problema de la restitución en el siglo XVI como un caso de reparación de daños en la historia. La idea fue tomando cuerpo hasta que se plasmó en una mesa titulada «Odio y perdón en la historia del Perú»[2], realizada en el marco del XXVI Congreso Latinoamericano de Psicoanálisis «El legado de Freud a 150 años de su nacimiento», organizado por la Federación Psicoanalítica de América Latina (FEPAL) en Lima, en el 2006. Si bien los temas del encuentro giraban en torno de problemáticas y enfoques predominantemente psicoanalíticos, la historia supo dar un aporte a la reflexión, que fue bienvenida por los psicoanalistas peruanos y extranjeros que estuvieron presentes en las dos sesiones en que se dividió la mesa. El libro recoge algunas de las ponencias presentadas en esa ocasión, a las que se suman trabajos incluidos posteriormente y que enriquecen el conjunto. El número de artículos reunidos muestra la preocupación de los estudiosos del área en el análisis de categorías antes soslayadas al estudio del individuo, desde el enfoque social y colectivo que demanda esta época[3].

Si bien es cierto que el odio y el perdón son muchas veces los extremos del péndulo, hay que aclarar que no necesariamente el perdón va precedido del odio; además, se puede vincular con una gama de sentimientos variados y de menor intensidad —como el miedo, el resentimiento, la envidia, la cólera, la frustración, entre otros—, cuya expresión más fuerte y dañina sería el odio. La necesidad de trabajar estas dos categorías en relación, nace de dos situaciones de naturaleza diferente. Por un lado, lo que puso en evidencia el *Informe final* de la Comisión de la Verdad y Reconciliación en nuestro país: la presencia de odios antiguos y presentes que explicaban gran parte de lo ocurrido en los tiempos de la violencia, junto con la necesidad y la promesa de una reconciliación madura basada en la justicia. Por otra parte, está lo señalado por el historiador francés Georges Lefebvre —uno de los primeros especialistas en estudiar una emoción, como el miedo, en la historia—, quien planteaba el contrapunto entre

---

[2] Aprovechamos para agradecer a Cecilia Méndez, Miriam Salas y Cristina Flórez, quienes participaron con ponencias en la mesa, enriqueciendo con sus aportes la reflexión sobre el tema.

[3] Un buen ejemplo son las nueve colaboraciones reunidas en CRUZ (2007).

miedo y esperanza, como los extremos del péndulo en que oscilan los comportamientos colectivos[4]. Entonces, la idea de trabajar ambos conceptos juntos se debe a que no solo queremos poner en evidencia aspectos negativos vinculados al odio, sino —y especialmente— que el historiador puede tratar de entender por qué no se ha logrado el perdón, la reconciliación o una solución del conflicto e incluso, y solo si es dable, emplear la prospectiva para sugerir sus posibles vías de solución[5].

Este libro sigue la línea de *El miedo en el Perú. Siglos XVI al XX*[6] y pretende ser su continuación, pues el odio está emparentado muchas veces con el temor y en este caso también se trata de una pasión, sentimiento o emoción. Este campo aún está por trabajarse en la historia del Perú, y es que el estudio histórico del odio como manifestación profunda y permanente en el ser humano, es prácticamente inexistente como tema central. No contamos con un trabajo que sistematice su naturaleza, expresiones y consecuencias en los procesos históricos; incluso obras extensas como la *Historia de las pasiones francesas* de Theodore Zeldin, en cinco tomos, no incluye el tema del odio[7]. A ello se suma la necesidad de una reflexión sobre la reconciliación y el perdón, que si bien son categorías que no van precedidas necesariamente del odio —como señaláramos antes—, están presentes en episodios traumáticos de la historia y merecen que nos detengamos en ellas. Se trata de un esfuerzo de largo aliento donde se reúne a investigadores, tanto nacionales como extranjeros, a disertar sobre sus propios trabajos y que luego de publicados nos brindan una visión de conjunto que permite aproximarnos a diferentes perspectivas de análisis, diversas problemáticas y variado uso de fuentes; cosa que sería difícil de apreciar si los estudios se editaran de modo disperso.

En este sentido, el presente artículo tiene dos objetivos principales: de un lado, establece algunas pautas teóricas y metodológicas para el estudio de estas categorías en la historia, con el fin de visibilizar y comprender una serie de fenómenos presentes en nuestra historia nacional y, sin embargo, casi ausentes de nuestra historiografía. El mismo hecho de atreverse a teorizar desde la historia y desde el Perú es una tentativa de cubrir zonas de sombra en el discurso histórico nacional. Por otra parte, el artículo es una introducción al libro que justifica la propuesta y explica sus partes y contenidos como una primera aproximación al análisis del odio y el perdón en la historia del Perú.

---

4 LEFEBVRE (1973).

5 Sobre el historiador frente al futuro véase la sugerente propuesta de ROSAS MOSCOSO (1996: 83-88).

6 ROSAS LAURO (2005).

7 ZELDIN (2003). La cólera está estudiada en el cuarto tomo.

1. Por una historia de las pasiones

El papel de las emociones o pasiones en la historia y, en especial, en nuestra propia historia, es importante para la comprensión del devenir histórico del hombre en sociedad. La preocupación por estos temas no es nueva; se debió a dos cambios fundamentales en el campo historiográfico contemporáneo, que se iniciaron con la revolución historiográfica francesa de los *Annales*[8]. Por un lado, la democratización de la historia, que amplió el terreno de estudio del historiador a sujetos antes olvidados, como los niños, los locos, las mujeres, los marginales, entre tantos otros y, por otra parte, la fragmentación y atomización de la historia en diversas subdisciplinas[9], entre las cuales la historia de las mentalidades pasó de la ambigüedad inicial que se le atribuyó, parafraseando la expresión de Jacques Le Goff[10], a ser un campo consolidado, como demuestran historiadores de la talla de Michel Vovelle[11]. Las reflexiones han abundado en este campo de estudio[12] y las críticas también[13]; pero es justamente en este terreno que se inscribe el estudio de sentimientos o pasiones como el odio o el miedo, aspectos que ya habían sido puestos de relieve por la primera generación de los *Annales*[14]. Y dicho campo, desde sus tiempos primigenios, estuvo vinculado con la psicología[15], e incluso de esta relación nació la psicohistoria, que también se ha ocupado de este tipo de temas, solo que centrándose más en lo individual que en lo colectivo[16]. Sin embargo, actualmente es la historia cultural el campo historiográfico que está haciendo los avances más destacados y, a la vez, controvertidos[17]. Sobre esta base también podemos inscribir el estudio de las emociones, atendiendo a las diferencias entre historia de mentalidades, más ligada al ámbito psicológico, e historia cultural, centrada mayormente en las prácticas y objetos culturales.

Más allá del terreno teórico, el historiador se ve empujado a estudiar estos temas, que son una demanda social cada vez más acentuada, en especial en nuestro país, donde el *Informe final* de la Comisión de la Verdad y Reconciliación ha movilizado

---

[8] Sobre el tema consideramos que el mejor trabajo es el de BURKE (1994), al que le sigue el de AGUIRRE ROJAS (1999).

[9] Para un panorama de la historiografía actual se puede consultar HERNÁNDEZ SANDOICA (2004).

[10] LE GOFF (1980). También véase un análisis más reciente en FLÓREZ (2006).

[11] VOVELLE (1991 y 1989).

[12] Algunos títulos sobre el tema son ARIÉS (1979), ALBERRO (1992), BOUTHOUL (1971) y DEJO (1988).

[13] Para una crítica muy sólida a esta corriente véase LLOYD (1993).

[14] Se puede ver FEBVRE (1941) y MANDROU (1959).

[15] Para una síntesis lúcida del tema véase la *Introducción* en ROSAS MOSCOSO (1988).

[16] Algunas referencias teórico-metodológicas interesantes son COCKS y CROSBY (1987) y GAY (1985).

[17] Para un panorama completo de la historia cultural véase SERNA y PONS (2005).

la sensibilidad del historiador hacia estos procesos[18]. Pero no se trata solamente de un tema de interés nacional[19], sino también internacional, pues tan solo con acercarnos a las noticias sobre la memoria de la Segunda Guerra Mundial y del Holocausto, tenemos una buena muestra de la vigencia de estos problemas y de la urgencia de tratarlos históricamente. No se trata tampoco de moda, sino de temas serios de investigación que involucran un grado de dificultad mayor para el especialista, en especial el historiador, por el predominio de una historiografía tradicional o positivista, que considera terrenos pantanosos los que se refieren a los sentimientos; la falta de sólida formación en este campo; y porque en nuestro medio no se acostumbra a trabajar este tipo de temas. Sin embargo, son temas que permiten una mejor comprensión de las sociedades, pues el hombre, y sobre todo las colectividades, están en constante diálogo con el odio, que tiene una omnipresencia en la historia, en particular, en un país como el nuestro que enfrenta el problema de la violencia en sus múltiples manifestaciones. Como señala Nelson Manrique, la violencia ha pasado a constituir uno de los problemas más importantes en la sociedad peruana contemporánea. La violencia política es solo una de las formas de expresión de la violencia, que es un elemento que compromete de distintas maneras los más variados ámbitos de la existencia nacional[20].

2. Hacia una definición del odio

El odio ha estado presente en la reflexión desde la Antigüedad clásica[21], incluso en el desarrollo del pensamiento político, lo cual nos remite a una vasta bibliografía sobre el tema. Sin embargo, nuestro objetivo es establecer algunas pautas básicas que nos permitan estudiar el odio desde el punto de vista histórico. En primer lugar, el odio es un sentimiento, una pasión, una emoción[22], y se le debe estudiar como tal. Se trata de una experiencia profundamente psicológica del ser humano que se manifiesta no solo individualmente, sino también de forma social. En este sentido, es necesario precisar que al historiador le interesa estudiar el odio desde un plano colectivo[23]. Sin embargo, el estudio de caso —revalorado en la historiografía actual— puede abrir una ventana para la comprensión de los odios colectivos. Esta precisión es importante,

---

18 Véase COSAMALÓN (2005: 48-58).

19 Algunos títulos representativos son LERNER (2002 y 2004) y TOVAR (2006).

20 MANRIQUE (2002: 287-288).

21 GARCÍA GUAL (2002: 149-172).

22 Para una definición desde la psicología se puede ver CASTILLA DEL PINO (2002: 11-36).

23 Consúltese en este volumen la contribución de Braulio Muñoz: «Prolegómeno para una sociología del odio y del perdón en el Perú».

pues el odio ha sido recluido tradicionalmente en la esfera privada al ser considerado un sentimiento estrictamente individual. Por ello, se pensaba que su estudio estaba reservado a disciplinas especializadas en el análisis del individuo, especialmente la psicología. Sin embargo, como ha apuntado Manuel Cruz, en los últimos años se ha hecho evidente que la generalización y diversificación del odio, junto con el miedo, no puede seguir siendo analizada desde una perspectiva tan limitada. Se odia y se teme demasiado y a demasiadas cosas —dice el autor— para seguir sosteniendo que esos sentimientos son asunto de cada persona[24]. Por ende, es imprescindible abocarnos al estudio de las pasiones o sentimientos colectivos.

El odio, junto con su contrario, el amor, son muy citados, lo cual no significa que el odio sea malo y el amor bueno; según Castillo del Pino esta sería una consideración ligera, superficial. En efecto, el odio —más que el miedo— tiene una naturaleza ambigua, ya que no solo presenta una faz negativa; el odio puede conducir a la autoconservación o, más aún, convertirse en un motor de cambio positivo si se transforma en una actitud constructora y reparadora. Entonces, podríamos hablar tanto de odios destructores como de odios generadores, de odios malos y de odios buenos, de odios destructivos y de odios creativos. Si bien esto es cierto, hay que tener presente que el fin último del odio es la destrucción del objeto odiado sea por uno mismo, sea por otros o sea por diversas circunstancias. Esto plantea una dinámica de deseo-acción que debe ser analizada en todas sus dimensiones. La destrucción del objeto odiado puede darse a través de acciones concretas, pero también mediante lo simbólico o el discurso. En este sentido, la «basurización simbólica del otro», estudiada por Rocío Silva Santisteban, puede ser una vía de manifestación de odios latentes[25].

A diferencia de otras emociones o sentimientos pasajeros, el odio puede ser más duradero y permanente, por eso se habla comúnmente del «odio a muerte», que se refiere al odio que va más allá de la destrucción del objeto odiado. Este hecho nos permite incursionar en un terreno muy interesante para el historiador, el de la destrucción de la memoria del objeto odiado.

Otro rasgo del odio es que su teleología lo puede llevar a ir *in crescendo*, es decir, que se trata de una pasión que puede —aunque no necesariamente— aumentar en intensidad. Ello puede deberse a múltiples factores, como el móvil de la venganza, que resulta fundamental en el mantenimiento y acrecentamiento del odio. Además, los psicólogos señalan que en el odio no hay lugar para la compasión, por lo que este se diferencia de la ira o la cólera, que pueden coexistir con la compasión.

---

[24] CRUZ (2007: 13).

[25] SILVA SANTISTEBAN (2008).

Por otra parte, el odio se diferencia de la envidia, pues no hay envidia sin odio, pero puede haber odio sin envidia. La diferencia no es nítida porque se parecen en el hecho de que ambos implican impotencia frente a lo envidiado u odiado. Algunos autores señalan que el odio exige un autodesprecio, en todo caso, está vinculado con una baja autoestima. En efecto, tal como sucede con el miedo, el odio se genera a partir de una amenaza a la integridad, a la identidad, a la seguridad del individuo o la colectividad[26]; por ello, su contraparte es la necesidad de seguridad. En este sentido, muchas de las pautas y líneas de análisis del miedo se pueden extender al odio[27]. Pero, veamos de forma más precisa cómo estudiar el odio en la historia.

3. Criterios de análisis del odio

El odio, como las demás pasiones, se puede exteriorizar a través de discursos o acciones que el historiador puede rastrear en las fuentes, materia prima de su investigación. Estas pueden ser de diverso tipo, desde las escritas y orales hasta las iconográficas y materiales. Una muestra de su empleo puede verse en los estudios que presenta este libro[28]. En ellas podemos encontrar odios claramente manifiestos, pero también odios latentes, soterrados, menos visibles, debido a que se entretejen con mucha naturalidad en las estructuras sociales y económicas, incluso políticas y culturales, que los anidan y los alimentan. Para analizar estos odios debemos considerar los siguientes criterios de análisis:

a) *Los orígenes del odio*: si bien el odio puede tener un origen espontáneo, también en la historia encontramos odios inducidos o artificiales, pues este puede enseñarse y, en consecuencia, aprenderse. Esto se vincula con el problema de la instrumentalización de las emociones, en este caso del odio. Tenemos innumerables ejemplos en la historia pasada y reciente de aprendizaje del odio a través de la enseñanza a diversas esferas —familiar, escolar[29], nacional, etcétera— o, más aún, a través de los medios de comunicación. Para citar dos casos en los que se ha dado la transmisión

---

[26] Para profundizar en estos aspectos se encuentra la obra de DELUMEAU (1996, 1997 y 1981).

[27] Consúltese ROSAS MOSCOSO (2005: 23-32).

[28] Los trabajos de Sara Beatriz Guardia y José Manuel Camacho emplean principalmente la literatura como fuente, mientras que los de Víctor Vich y Adriana Scaletti utilizan, entre otros, la cultura material, monumentos y/o esculturas. El análisis de periódicos está presente en varios de los estudios (Iván Millones), así como las entrevistas a protagonistas de los hechos, como en el caso de la investigación de Carlos Pardo-Figueroa. Asimismo, el recurso a las crónicas coloniales (Lydia Fossa y Mercedes de las Casas), las imágenes y caricaturas políticas (Pablo Ortemberg) o un documento reciente como el *Informe final* de la CVR (Víctor Peralta). Es preciso señalar que los autores han recurrido a diversos tipos de fuente.

[29] Un buen ejemplo de análisis del discurso histórico difundido en la escuela que permitiría estudiar la presencia del odio en la formación escolar está en PORTOCARRERO (1989).

de odios en los espacios señalados, tenemos la memoria peruana de la guerra con Chile o la reivindicación amazónica del Ecuador frente al Perú. Por ello, es importante reflexionar sobre el aprendizaje y la socialización del odio en la sociedad sujeto de estudio. Es cierto que surge una pregunta: ¿existen odios innatos?, pero este es un problema que escapa a los dominios del historiador y hunde sus raíces en el terreno de la psicología.

Por otra parte, con el odio sucede muchas veces lo que observamos con el miedo, generalmente este no viene solo, sino que se entremezclan otros de distinta naturaleza, haciendo difícil distinguirlos entre sí. Entonces, podemos hablar de un tren de odios que es necesario deshilvanar como si se tratara de una madeja de lana.

b) *Odio y tiempo histórico*: el odio en su dimensión temporal puede seguir los ritmos del análisis del tiempo histórico propuesto por Fernand Braudel. De esta manera, podemos distinguir odios estructurales, que se manifiestan en la larga duración durante muchas décadas e incluso siglos, y odios coyunturales, que se circunscriben a la mediana duración. Tampoco hay que descartar la relación entre odio y acontecimiento, pues puede haber odios que se desencadenen por un hecho de corta duración que funciona como detonante. En este sentido, sería imprescindible ver la recurrencia del fenómeno para establecer sus dimensiones temporales.

También sería interesante determinar hasta qué punto nos enfrentamos a odios permanentes o a odios que se manifiestan de forma cíclica, o que son solamente pasajeros. La importancia de la memoria en el mantenimiento del odio, que trata no tanto del recuerdo exacto de aquello que generó odio, sino sobre todo de «la construcción de un proceso en el que lo que se va añadiendo es lo que va tomando más vigor en el proceso de afianzamiento del sentimiento»[30].

c) *Odio y espacio*: el odio puede extenderse a diferentes espacios: global, nacional[31], regional, local, etcétera, con distintos grados de penetración. Pero es indispensable ubicar los odios de esta manera, pues a veces estos pueden abarcar más de un ámbito de los señalados; también sería importante analizar las relaciones establecidas entre sus diversas dimensiones espaciales. En los últimos tiempos se ha estado reflexionando sobre los odios globalizados debido a su fuerte presencia en la escena contemporánea[32].

d) *Odio, sociedad y mentalidades*: como se señaló al inicio, al historiador le interesa más la génesis colectiva del odio que la individual, pues el odio es también un

---

[30] DEL VALLE (2002: 135).

[31] Un buen ejemplo sobre odios nacionales, referido al caso de Francia en el contexto europeo, es CHAUNU (1995).

[32] Véase GARCÍA CANCLINI (2007: 19-28), LÓPEZ PETIT (2007: 51-70) y THIEBAUT (2007: 29-50).

sentimiento social que resulta incomprensible si no se le enmarca en la sociedad que lo engendra y alberga, y no se le vincula con aspectos esenciales de esta como la violencia o el autoritarismo. El odio, como otros sentimientos, está socialmente organizado. Sin embargo, es necesario atender a la tensión individual/social a través de estudios de caso. Un buen ejemplo lo tenemos en este libro con el estudio de Pablo Ortemberg sobre la figura de Bernardo Monteagudo[33]. Desde este punto de vista, son importantes las reflexiones desarrolladas en la historiografía actual a partir de la microhistoria italiana y francesa que revaloran el juego de las escalas, esto es, pasar de lo micro a lo macro y viceversa, en el análisis histórico[34].

Asimismo, hay que considerar que pueden existir odios que abarcan a la sociedad en su conjunto y odios diferentes según los estratos o grupos sociales que la componen. Se trata, entonces, de odios internos, antes que de odios dirigidos al exterior; pues no solo se da la división por el odio, sino también existe el caso de la comunión por el odio frente a un enemigo común —como los griegos frente a los persas—. Eso depende en gran medida de las estructuras sociales y económicas en que se genera y desarrolla el odio, pues este está íntimamente vinculado con la violencia, el poder, la hegemonía, la subalternidad y el racismo[35]. Por ello, hay que considerar las reacciones ante el odio, pues este puede producir un abanico de reacciones en una sociedad determinada, como la asimilación, rechazo, resistencia o indiferencia. El historiador debe medir sus manifestaciones. Incluso, hay casos en que se da una suerte de «banalización del odio», que termina haciéndolo invisible.

Todo ello se debe a que la intensidad y el alcance del odio se definen culturalmente. Incluso, el odio no es ajeno a la ética que rige el marco social en el que se desenvuelve[36]. Por ello, es importante estudiar el papel del odio tanto en el marco de la mentalidad colectiva que le sirve de soporte, así como en las ideologías que lo alimentan[37].

e) *Hacia una tipología de los odios colectivos*: la idea es establecer una tipología que permita la identificación de odios colectivos en la historia y, de manera particular, en la historia del Perú. Para adelantar algunos posibles derroteros, podemos distinguir odios de raigambre religiosa —el odio a los judíos, musulmanes, protestantes o

---

[33] Véase el artículo de Pablo Ortemberg en este libro: «El odio a Bernardo Monteagudo como impulsor del primer gobierno autónomo del Perú».

[34] LEVI (1993).

[35] A partir de sólidos estudios sobre estos temas se pueden rastrear las manifestaciones de odio en la sociedad. Un buen ejemplo puede verse en AGUIRRE (2008).

[36] GÓMEZ SÁNCHEZ (2002: 99-130).

[37] Para las diferencias y similitudes entre mentalidad e ideología véase VOVELLE (1985).

indígenas idólatras—. Muchos odios son sacralizados o ritualizados socialmente de tal forma que quedan formalizados en las prácticas sociales y culturales.

También debemos incluir los odios sociales que se manifiestan en formas de exclusión, discriminación y racismo no solo frente a grupos grandes y de fuerte presencia —como el odio a los negros, indios o cholos—[38], sino también a grupos minoritarios —como los gitanos, grupo estudiado por Carlos Pardo-Figueroa—[39]. En este ámbito de manifestación del odio, el racismo tiene una omnipresencia en la historia de nuestro país, que ha sido analizada por destacados especialistas como Gonzalo Portocarrero y Nelson Manrique, quienes estudian sus orígenes y sus múltiples manifestaciones[40].

Por otra parte, está el odio al extranjero o al invasor —como al español en la conquista o al chileno durante la ocupación de Lima—; e inclusive, los odios de género, como el dirigido a las mujeres —que se puede manifestar como misoginia—. Un buen ejemplo en este volumen es el trabajo de Sara Beatriz Guardia, quien analiza el odio dirigido a las escritoras en el siglo XIX[41]. De igual manera, hay que considerar el odio que existe entre diferentes clases o grupos sociales —el odio a los pobres, los odios entre grupos subalternos o el odio de las clases subordinadas hacia los sectores hegemónicos de la sociedad que son sus opresores—[42]. El odio que siente el oprimido o agraviado hacia el opresor o victimario se puede apreciar en el libro a través del estudio de Lydia Fossa sobre el odio indígena hacia el conquistador español[43].

Asimismo, la misantropía y el misoneísmo, rechazo a la sociedad y a lo novedoso, actitudes que —junto con la misoginia— vinculan al odio con algún tipo de arcaísmo[44]. En general, estas formas de odio plantean el problema cultural de cómo nos relacionamos con el otro y también con nosotros mismos, pues no olvidemos la existencia del odio a uno mismo. Esto, claro, llevado al plano colectivo se vincula

---

[38] Podemos ver dos ejemplos de esto en las ponencias presentadas por Marco Curatola y Rodolfo Cerrón-Palomino en el Encuentro de Derechos Humanos del 11 de setiembre de 2006, en Lima. En su ponencia, con un enfoque de larga duración, Curatola rastrea un profundo sentimiento racista desde fines del siglo XVIII con la rebelión de Túpac Amaru; luego, durante el XIX, basado en una visión negativa del indio, que en contextos de rebeliones se manifiesta en una deshumanización del enemigo y una represión violenta. En esta misma línea se encuentra la ponencia de Cerrón-Palomino.

[39] Véase el trabajo de Carlos Pardo-Figueroa en este libro: «Los gitanos del Perú: imágenes, discriminación y caminos de integración (siglos XIX-XX)».

[40] Véase PORTOCARRERO (2007) y MANRIQUE (1999 y 1993).

[41] Véase el trabajo de Sara Beatriz Guardia en este libro: «Perseguidas, locas, exiladas. El odio en la construcción de la escritura femenina del siglo XIX».

[42] Sobre odios interraciales e interclasistas un buen ejemplo es FLORES GALINDO (1984).

[43] Véase el trabajo de Lydia Fossa en este libro: «La gestación del odio indígena hacia el conquistador en el siglo XVI».

[44] GARCÍA CANCLINI (2007).

con el problema de las identidades y se relaciona con las más crudas expresiones de intolerancia y de violencia[45].

Otros odios son los de contenido fuertemente político, como el odio dirigido al Estado o el odio que está en la base del surgimiento del propio Estado, de acuerdo con algunas doctrinas del pensamiento político. Otra forma que asume el odio es a través de la ideología y las acciones de los grupos terroristas, como el caso de Sendero Luminoso, estudiado en este volumen por Víctor Peralta[46]. Asimismo, tenemos el odio a determinados partidos políticos, como ha sido el caso del APRA. Incluso existe un odio orientado a ciertos personajes políticos, siendo el caso del general Juan Velasco Alvarado un ejemplo paradigmático. Además, cabe agregar que muchos de estos odios se entremezclan y que su génesis y naturaleza muchas veces abarca más de un ámbito de acción.

4. Algunas consideraciones sobre el perdón en la historia

Mientras la noción de odio nos lleva a pensar en situaciones de violencia, conflicto, agresión, venganza, intolerancia, miedo y hasta frustración, aspectos que han sido más o menos abordados por la historiografía, la categoría del perdón nos acerca más a temas como la reconciliación, la culpabilidad, el arrepentimiento, la resolución de conflictos, la reparación de daños, la idea de justicia y equidad, de libertad y de mimesis, la noción de derechos humanos, que —en cambio— no han sido profundizados por los especialistas en la larga duración. Esta última categoría, el perdón, junto con el abanico de conceptos que se desprenden de ella, es de una gran complejidad y densidad significativa, por lo que aquí nos limitaremos a hacer solo algunas consideraciones.

a) *La perspectiva cultural del perdón*: en principio, el perdón es un objeto cultural, por ende su concepción cambia no solo de acuerdo con la sociedad y la cultura en que se desarrolla, sino también a lo largo del tiempo histórico. De esta manera, el concepto de perdón se define culturalmente, así como las formas de pedir perdón y de perdonar. Esta es una primera premisa que debemos considerar, pues en un país como el nuestro, donde predomina una diversidad cultural, sería imprescindible pensar el perdón en estos términos. Sin embargo, el aporte del historiador no solo se debe orientar a estudiar la evolución de las categorías de reconciliación y perdón,

[45] Sobre estos aspectos en el Perú contemporáneo son sugerentes los trabajos de VICH (2002) y UBILLUZ (2006).

[46] Consúltese en este volumen el artículo de Víctor Peralta: «La ira política en la memoria histórica. Sendero Luminoso y la Comisión de la Verdad y Reconciliación».

sino también la panoplia de conceptos que las acompañan. En consecuencia, debe elaborar una historia de los conceptos como justicia, derechos humanos, reparación, etcétera, así como las prácticas sociales y culturales que involucran. La reflexión sobre este tema tan importante no responde a la banalización del perdón que se ha dado en el contexto actual y que ya ha sido criticada por autores como Umberto Eco[47].

b) *El perdón y el problema de la distancia*: sería importante tomar en consideración el tema de la distancia que ha sido planteado por Carlo Ginzburg en su libro *Ojazos de madera. Nueve reflexiones sobre la distancia*[48]. En este sentido, para el tema del perdón proponemos reflexionar sobre las implicancias de la distancia temporal, espacial, moral y cultural; aspectos que generalmente aparecen entrecruzados. Ello se debe a que, en principio, el historiador debe rastrear los orígenes de los conflictos en la larga y/o mediana duración, esto quiere decir que debe buscar las causas estructurales y coyunturales que han originado la situación conflictiva.

La distancia temporal nos remite no solo a la importancia de ver históricamente el origen del agravio, sino también del rol que cumple el factor tiempo en las prácticas de pedir perdón y de perdonar. Los trabajos de Iván Millones y Daniel Parodi sobre la Guerra del Pacífico enfrentan este problema que se arrastra hasta nuestros días[49]. Por su parte, la distancia espacial se refiere al espacio donde se ha dado el agravio, otro factor que no puede ser soslayado, que puede tener una dimensión local, nacional e incluso global. Finalmente, las implicancias morales de la distancia nos permiten, en cambio, pensar en nuestras dificultades para poner en práctica lo que se ha llamado «imaginación moral», y discutir sobre nociones como justicia y equidad, ligadas también a la cercanía o lejanía en el tiempo y el espacio. Este último punto nos remite a los temas que veremos a continuación.

c) *La culpa y el arrepentimiento, la responsabilidad y la reparación*: la culpa[50] debe ser vista como opuesta a la responsabilidad, y esta última como una actitud mucho más constructiva que la primera. De acuerdo con Castilla del Pino, la conciencia de los efectos de la acción culpable constituye el peso de la culpa. Frente a ella, el

---

[47] Eco señala que: «nos aburre un poco el vicio ya universal por el que alguien pide perdón por grandes acontecimientos históricos, genocidios, injusticias que claman venganza ante Dios. En casos tan graves no se pide perdón: admitimos que nos hemos equivocado, y no pretendemos que los ofendidos tengan que dedicarse a mitigar las penas de nuestro virtuoso sufrimiento moral». ECO (25 de junio de 2006).

[48] GINZBURG (1998).

[49] Véase el trabajo de Iván Millones en este libro: «Odio y venganza: Lima desde la posguerra con Chile hasta el Tratado de 1929» y de Daniel Parodi: «Entre el *dolor de la amputación* y el *complejo de Adán*: imaginarios peruanos y chilenos de la Guerra del Pacífico».

[50] Un buen ejemplo de análisis de la culpa y su relación con el pecado y el perdón en la tradición católica para la Baja Edad Media y los tiempos modernos está en DELUMEAU (1983 y 1992). En estas obras se puede ver el peso tan grande de la culpa y el pecado en la tradición católica.

arrepentimiento no basta, si bien puede provocar compasión, comprensión y hasta perdón; es necesaria una acción reparadora. Ello pasa por un proceso de reconocimiento, de autoconciencia y reintegración que llevan a un arrepentimiento auténtico y este, a su vez, a una reparación. Dicha acción reparadora tiene cualidades catárticas sobre el pasado culposo, de tal manera que el sujeto o la colectividad no culpable, por la acción reparadora, mira su pasado con menos temor y mayor lucidez[51]. A esta idea de reparación de daños también podemos darle una perspectiva histórica. Un ejemplo es el caso de la doctrina lascasiana de la restitución en el siglo XVI, por la cual los españoles debían devolver a los indios lo que habían tomado ilegalmente.

d) *Perdón, justicia y equidad*: aquí es importante poner de relieve la propuesta de Braulio Muñoz, que insiste en superar el plano individual para enfocarse en el colectivo, en el que el perdón sea parte de un proceso social transformativo donde la justicia juega un papel relevante[52]. En el Perú, por ejemplo, se ha confundido —en algunos casos malintencionadamente— perdón con absolución de la justicia, con impunidad o amnistía[53], mientras que el perdón no excluye el pago social por lo que se ha hecho y no puede ir en contra de la administración de justicia, siempre que esta se base en el respeto a los derechos humanos, como señala Gonzalo Gamio[54].

e) *El perdón, la memoria y el olvido*: la dinámica entre memoria y olvido es también importante[55]. Este problema se relaciona con el planteado por Paul Ricoeur en su obra *La memoria, la historia, el olvido*[56], es decir, se vincula con los tres elementos mencionados en el título. Así, comprendemos cómo puede surgir una memoria impedida, una memoria manipulada y una memoria borrada, sinónimo de olvido impuesto. Estas tres facetas, que son también del olvido, ilustran los usos y abusos de la memoria, vinculados a los usos políticos del pasado[57]. Un claro ejemplo de los usos políticos del perdón está en el análisis que hace Mercedes de las Casas del perdón real frente a la rebelión de Gonzalo Pizarro en el siglo XVI[58].

---

[51] CASTILLA DEL PINO (1981).

[52] Véase el artículo de Braulio Muñoz en este libro.

[53] CASTRO (2007).

[54] Véase en este mismo volumen el trabajo de Gonzalo Gamio: «Memoria y derechos humanos. Los retos de la justicia transicional en el Perú».

[55] Remitirse, en este mismo libro, al trabajo de Liliana Regalado de Hurtado: «La tarea de la memoria para la historia del Perú. Una reflexión a partir de la historia de nuestro tiempo presente», y sobre todo a la obra de la misma autora, *Clío y Mnemósine. Estudios sobre historia, memoria y pasado reciente* (2007).

[56] LEFEBVRE (1973).

[57] REVEL y HARTOG (2001).

[58] Véase el trabajo de Mercedes las Casas en este libro: «El perdón real de Carlos V: fin de la rebelión de Gonzalo Pizarro, 1544-1548».

No vamos a extendernos a comentar autores que se han convertido en clásicos en el tema como Paul Ricoeur o Jacques Derrida[59], pero sí es importante señalar que analizar cómo el olvido no significa necesariamente perdón y cómo muchos confunden ambas cosas, cuando en realidad olvidar puede ser sinónimo de cobardía, evasión, enfermedad del alma, mientras perdonar puede significar más bien valor, consecuencia y coherencia, hasta salud. Esto no significa que siempre el perdón sea algo positivo, pues puede devenir en negativo si no se dan las condiciones adecuadas para hacerlo posible. En este proceso tienen un papel importante la cultura material y los monumentos, como se ha puesto de manifiesto en este volumen con los trabajos de Víctor Vich y Adriana Scaletti[60].

Estas reflexiones abrirían el campo de análisis hacia el debate acerca de cómo construir una sociedad sobre el olvido de males nacionales puede ser errado y resultar muy peligroso[61].

5. El libro como un aporte y una aproximación al odio y al perdón en la historia del Perú

Este libro constituye una primera aproximación al análisis del odio y el perdón a lo largo de nuestra historia. Los objetivos principales de la publicación han sido dos: por un lado, reflexionar sobre las complejas relaciones que se establecen entre dos conceptos de análisis, el odio y el perdón, que podemos abordar a través de casos históricos concretos de la historia del Perú; por otra parte, abrir el campo para una reflexión multidisciplinaria sobre cómo en la historia hay casos de polémicas sobre resolución de conflictos o reparación de daños frente a una situación concebida como de agresión usurpación, y sobre cómo el sentimiento que ello genera se mantiene en la larga duración si la agresión no es reconocida ni reparada de alguna manera. En este punto, el presente nos provoca y basta pensar, por ejemplo, en la labor de la Comisión de la Verdad y Reconciliación en nuestro país, cuando justamente en el año 2008 se cumplieron cinco años de la entrega del *Informe final*.

Para lograr estos objetivos, haremos un recorrido histórico de diferentes acontecimientos en que se identifican el odio o el perdón que, ordenados de acuerdo con una secuencia cronológica, van desde el mundo colonial hasta el presente en un enfoque braudeliano de larga duración. En esta secuencia destacan cuatro momentos

[59] DERRIDA (2004).

[60] Véase en este mismo volumen los trabajos de Víctor Vich: «El fantasma de Francisco Pizarro: debates nacionalistas en torno a una estatua» y Adriana Scaletti: «Notas sobre arquitectura, odio y reconciliación».

[61] MOSCOSO (2007).

históricos importantes: la conquista, la Independencia, la Guerra del Pacífico y la violencia política de las últimas décadas. Son interesantes momentos de crisis con una carga traumática que ha atravesado los siglos, donde se pueden ver los problemas y las posibilidades del país, parafraseando al gran historiador Jorge Basadre. Una perspectiva multidisciplinaria que abarca la historia, la psicología y el psicoanálisis, la filosofía, la crítica literaria, la antropología, la sociología, los estudios de género, la arquitectura, entre otras ciencias, pretende ofrecer la posibilidad de un diálogo muy fructífero, con una mirada que al mismo tiempo se vuelva hacia el pasado, radicada en el presente y dirigida al futuro. Cada investigador ha analizado la presencia de uno o ambos fenómenos a partir de su campo de investigación y premunido con los instrumentos de análisis propios de su especialidad. Sin embargo, también se ha buscado analizar esta temática desde una visión humanista, de la cual muchas veces ha sido despojada la historia, a pesar de que el ser humano es su objeto de estudio. Se trata, entonces, de ver al hombre en todas sus dimensiones y en sus múltiples manifestaciones, lo que incluye sentimientos o pasiones como el odio, el miedo, el amor, la culpa y la venganza.

El libro se divide en seis partes: la primera, establece una serie de aproximaciones teóricas y metodológicas al estudio del odio y el perdón en la historia pasada y del tiempo presente, para ofrecer tanto al investigador como al público interesado un marco teórico que le sirva de guía en su investigación y en la lectura del libro; la segunda parte, ubica las bases estructurales del odio y el perdón durante la conquista y los inicios del periodo colonial, lo que nos acerca a uno de los hitos de nuestra historia nacional más debatidos hasta la actualidad; la tercera sección, trata acerca del odio y la reconciliación en dos contextos militares precisos como son la Independencia y la Guerra del Pacífico. El cuarto capítulo enfoca dos estudios de caso, las mujeres y los gitanos, que evidencian odios y perdones en la esfera de las relaciones sociales; mientras que la quinta parte analiza la relación entre cultura material, odio y reconciliación, enfatizando la función que cumplen los monumentos y los discursos y memorias que se generan en torno de ellos. Aquí tenemos un abordaje teórico amplio desde la arquitectura junto con un estudio de caso que gira en torno de la estatua de Francisco Pizarro y la red de significados y discursos que se entretejen a su alrededor. La última parte, presenta una serie de estudios sobre el odio en la escena contemporánea, en especial en el periodo de la violencia, y las posibilidades de reconciliación.

La primera parte cuenta con tres trabajos —Rosas Lauro, Muñoz y Regalado— que tratan aspectos teóricos y metodológicos, a manera de introducción a la lectura de la obra. El libro comienza con la presente reflexión teórica sobre el tratamiento del odio y del perdón desde el punto de vista histórico, a partir de la cual se ofrece una serie de variables para el análisis del odio y una tipología del mismo en la que

se recogen los elementos más relevantes, relacionando diferentes manifestaciones concretas del odio en la historia. Esta tentativa de clasificación de los odios en su perspectiva histórica permite visualizar las posibles líneas de investigación y, a la vez, establecer relaciones entre las más diversas expresiones del odio en la historia. De la misma manera, se dan algunos alcances sobre el tratamiento del tema del perdón vinculado con una serie de problemas, como la memoria y el olvido, el arrepentimiento, la culpa, entre otros. Por su parte, Braulio Muñoz propone desarrollar una sociología del odio y del perdón en nuestro país, donde el odio se entienda dentro de un marco social y el perdón sea parte de un proceso social transformativo, donde la justicia juegue un rol fundamental. Para ello, parte de reflexiones sobre dimensiones de análisis y conceptos claves generalmente relacionados con las aproximaciones existentes a la relación entre el odio y el perdón, desde la teología, la psicología y las ciencias sociales. Luego establece sus relaciones con la tolerancia, la política y la justicia, para adentrarse en el caso peruano, poniendo de relieve el problema del mestizaje, tema que el autor ha estudiado en parte de su obra. A partir de una muy breve presentación del trabajo de campo llevado a cabo por Kimberly Theidon en las alturas de Ayacucho, en el que se puede apreciar cómo los comuneros de Huanta conciben la relación entre el odio y el perdón en el contexto de la lucha armada y de la reconciliación, plantea cuatro preguntas para continuar con el debate: ¿quién tiene el derecho de pedir perdón?, ¿a nombre de quién pedimos perdón?, ¿quién tiene el derecho de perdonar? y ¿por qué queremos ser perdonados?

De otro lado, Liliana Regalado de Hurtado, sobre la base de un estudio mayor de su autoría y de publicación reciente[62], apunta que no nos basta con cumplir el deber de recordar, sino que tenemos la obligación de conocer. Frente al riesgo de una lectura retrospectiva del pasado que suele acompañar a la oficialización de la memoria, se ha propuesto en lugar del deber de recordar la tarea de recordar o la tarea de la memoria. La autora plantea que es necesario considerar cómo manejar y aceptar el olvido. No solo se trata de qué, cuándo y cómo se recuerda, sino qué, cómo y cuándo se olvida y, en ambos casos, para qué. Por ello, pone de manifiesto los problemas que surgen para cumplir adecuadamente la tarea de recordar y el papel que juegan para la historia y, especialmente, para la historia del tiempo presente, la memoria y el olvido. Estas categorías son fundamentales al momento de reflexionar sobre el odio y el perdón.

La segunda parte, que trata sobre las bases estructurales del odio y el perdón en la conquista, cuenta con dos aproximaciones: una de Lydia Fossa sobre el odio indígena hacia el conquistador y otra de Mercedes de las Casas, que enfoca la función del

[62] REGALADO DE HURTADO (2007).

perdón real de Carlos V para poner fin a la famosa rebelión de Gonzalo Pizarro. El primer trabajo trata del odio de los subalternos frente al grupo hegemónico, mientras que el segundo trata el perdón del rey de España, la más alta autoridad de gobierno, dirigido a los rebeldes españoles en territorios coloniales. Lydia Fossa, especialista en literatura colonial, empleando como fuente la *Crónica del Perú. Tercera parte* de Pedro de Cieza de León, donde el autor recoge las memorias orales y escritas de algunos compañeros de Pizarro en sus viajes de exploración por las costas del Pacífico, entre Panamá y Tumbes, de 1523 a 1526, estudia la transformación de las opiniones y reacciones que experimentaron los indígenas hacia los conquistadores españoles, una vez que constataron su irrespeto y sus intenciones destructivas. A partir de ellas, se estudia la gestación del sentimiento de miedo y su evolución hacia el rechazo y, finalmente, el odio. Para ello, la especialista analiza los programas narrativos de acciones —estados de cosas— junto con los programas narrativos de pasiones —estados de ánimo—, observando cómo funcionan concertadamente a través de una serie de cuadros en los que el análisis semiótico resulta muy claro para el lector. Los sentimientos identificados por la autora se dan como respuesta a un comportamiento español que va variando a medida que los conquistadores se alejan de Panamá y transcurre el tiempo, agudizándose sus necesidades de subsistencia. El sentimiento de odio indígena, entonces, no es espontáneo: ha sido provocado por una serie de comportamientos considerados inaceptables por los indígenas.

Por otra parte, Mercedes de las Casas, a través de su trabajo, contribuye a la discusión general acerca del perdón en la solución de los conflictos sociales, remitiéndose al caso de uno de los momentos de conflicto social de mayor relevancia para la historia colonial peruana: la rebelión de los encomenderos que encabezara Gonzalo Pizarro entre los años 1544 y 1548. El trabajo ofrece algunas luces acerca de un episodio fundante —y paradójicamente poco estudiado— de nuestra historia, en el que Gonzalo Pizarro puso en tela de juicio la autoridad real española en el Perú. Para hacer frente al desafío de los colonos y ante el riesgo de la pérdida de sus posesiones, Carlos V revocó las Ordenanzas conocidas como Leyes Nuevas (1542) y, por intermedio del licenciado Pedro de la Gasca, «El Pacificador», ofreció a los pizarristas el perdón general. El perdón de Carlos V concedido a los rebeldes del Perú fue expresión de la política de «blandura y benignidad» que el Emperador puso en práctica para poner fin a la insurgencia perulera. Su concesión, puso en evidencia la debilidad de la Corona en un universo dominado hasta entonces por el (des)orden de los conquistadores. No obstante, la percepción *in situ* de las fortalezas del pizarrismo y la resistencia inicial del núcleo rebelde, obligaron al licenciado Gasca a ir mucho más lejos del plan diseñado en la metrópoli. En manos del Pacificador, el perdón de Carlos V se transformó en una concesión insólita de «perdón con premio», como

recurso último para reducir a los rebeldes. El triunfo de De la Gasca, exitoso operativo político, se obtuvo a costa de la justicia y no alcanzó una paz duradera. Con todo, abrió un espacio de poder inédito para la Corona y dio inicio al proceso de organización colonial que sería consolidado años más tarde por el virrey Toledo. Entonces, en el estudio el perdón real se analiza como elemento restaurador del orden social y político, y al final se reflexiona sobre cómo la facultad de perdonar del soberano ha perdurado en la tradición presidencial de varios países de América Latina, incluyendo el Perú, donde nuestra Constitución faculta al Presidente a conceder el indulto a quienes han delinquido anulando la pena establecida por la justicia, como también, a ejercer actos de *gracia*, mecanismo por el cual se «olvida» el delito cometido y se elimina la acción de la justicia.

La siguiente sección del libro aborda la relación entre odio, perdón y guerra. Uno de los estudios trata sobre el odio de y hacia un personaje político de relevancia durante la Independencia, Bernardo de Monteagudo (Ortemberg), y los dos siguientes (Millones y Parodi), con enfoques complementarios se abocan a la Guerra del Pacífico (1879-1883); mientras el primero enfatiza el tema del odio y la venganza luego de la guerra hasta 1929, el segundo propone una política de la memoria conjunta como vía de solución al conflicto en el presente. En los tres casos, se trata de artículos que forman parte de estudios de largo aliento sobre los temas abordados. El trabajo de Pablo Ortemberg es interesante porque, tomando como centro de su análisis a un personaje, muestra el entrecruzamiento de los odios que se activaron durante el proceso de emancipación, desde los odios raciales o al extranjero hasta los odios de raíz fuertemente política, condicionados por las cambiantes circunstancias bélicas que se vivían en la época.

Iván Millones analiza el sentimiento de aversión hacia Chile, las razones de su duración y por qué este llegó a exacerbarse —en determinadas coyunturas— entre las décadas de 1880 y 1920. Para ello, emplea las conmemoraciones de la guerra, manifestaciones públicas realizadas en los aniversarios de las principales batallas y combates del conflicto, que se desarrollaron en cementerios, plazas o antiguos campos de batalla. De esta manera, demuestra, por un lado, que las expresiones públicas de hostilidad hacia Chile fueron tanto una respuesta a actitudes de ese país —es el caso de la «chilenización» de las provincias cautivas— como a los usos de la memoria que se dieron en el Perú en los conflictos por el poder; por otra parte, muestra cómo el procesamiento de la derrota produjo un «odio» ligado a un deseo de venganza, incluso podríamos argüir que de «reparación», manifestado en una búsqueda por recuperar las provincias perdidas tras la guerra. De la lectura del artículo se desprende también que la prensa buscó, de acuerdo con los contextos políticos, modificar los sentimientos colectivos, dando cobertura a ciertas noticias, recordando algunos episodios del pasado

y ocultando otros, lo cual significó, en algunos casos, la enseñanza y el aprendizaje del odio; y, en otros, el intento de hacer olvidar y reconciliar. Por su parte, Daniel Parodi señala que la Guerra del Pacífico no ha terminado, existe sobre ella una memoria muy viva que con alguna frecuencia acapara el debate público y genera situaciones que conflictúan las relaciones entre sus tres estados implicados: Perú, Bolivia y Chile. La ausencia de una política trinacional para fomentar el respeto mutuo y recíproco, así como para promover la aceptación de una diversidad de memorias acerca de la guerra, impide la conformación de una vecindad de ciudadanos que priorice intereses comunes y fortalezca sus lazos de amistad. En ese sentido, la excesiva apelación al pasado, su uso político, así como la superabundancia de historia en nuestro presente, nos impiden según el autor vislumbrar un futuro común de integración entre el Perú, Chile y Bolivia. En su reflexión, Parodi recurre al exitoso ejemplo franco-alemán y apela a una política de la memoria entre los tres países.

La cuarta parte del libro aborda el odio al otro, así como la convivencia con él, a través de dos casos de diferente naturaleza: el odio a las mujeres (Guardia), que es estudiado desde un enfoque de género, y el caso de los gitanos (Pardo-Figueroa), que representa una minoría. Carlos Pardo-Figueroa es especialista en la historia de los gitanos en el Perú, estudia a este grupo de manera acuciosa para establecer su condición histórico-social, las imágenes que se tiene de ellos y la tensión entre el conflicto y su integración a la sociedad peruana. Para ello se vale no solo de una nutrida bibliografía especializada, sino también —y principalmente— de entrevistas a miembros de la comunidad gitana que brindan un testimonio valioso de sus vivencias. Al trabajo de campo se agrega el uso de cuadros y datos precisos sobre el devenir de este grupo en el Perú. Por otra parte, Sara Beatriz Guardia, especialista en historia de la mujer y de género, analiza el rol que cumple el odio en la construcción de la escritura femenina a través de dos casos representativos: Clorinda Matto de Turner y Mercedes Cabello de Carbonera, quienes sufrieron persecución, incluso el exilio, y fueron calumniadas y criticadas con encono y ferocidad. Ambas irrumpieron con fuerza en el periodo posterior a la Guerra del Pacífico, abandonaron el ámbito doméstico destinado a la mujer en la concepción de la época y se dedicaron al periodismo y la escritura, asumiendo una posición de avanzada y denunciando a los grupos de poder, lo que generó diversas manifestaciones de odio y agresión en su entorno.

Otra sección del libro que resulta novedosa está dedicada a la relación entre cultura material y las categorías que estamos analizando, a través de la arquitectura (Scaletti) y un monumento representativo (Vich). En el primer trabajo, la arquitecta Adriana Scaletti, formada en Italia en Restauración de monumentos, nos aproxima a las formas en que el odio o el perdón, sobre todo este último, pueden plasmarse en la arquitectura, e incluso la escultura. Para ello, nos presenta algunas imágenes

paradigmáticas. Si bien ejemplifica su discusión teórica sobre todo con casos internacionales, termina reflexionando sobre *El ojo que llora*, de la artista plástica Lika Mutal, obra que ha suscitado apasionados y hasta encarnizados debates y acciones. El interesante estudio de Víctor Vich se aboca al último debate público que suscitó la famosa estatua de Francisco Pizarro, donde se entrecruzan personajes políticos, intelectuales, gente común y hasta un futbolista que es su homónimo. Con esmero Vich ha rastreado los testimonios, sobre todo en la prensa, tanto en los periódicos oficiales como en los «chicha», y nos regala una batería de fotografías que ilustran claramente las ideas que va sustentando, que finalmente terminan siendo un buen modelo metodológico y de análisis para este tipo de temas. A través de un análisis fino del discurso, desde la crítica literaria, el autor nos muestra cómo la estatua es un símbolo de nuestras visiones de la historia y de nosotros mismos como país.

La última parte de la obra cuenta con contribuciones que giran en torno al odio y la violencia de las últimas décadas de este siglo (Camacho y Peralta), y las posibilidades de reconciliación (Gamio), a partir de la labor de la Comisión de la Verdad y Reconciliación plasmada en su *Informe final*. Esta sección se abre con José Manuel Camacho, estudioso español de literatura hispanoamericana y peruana contemporánea, quien analiza con sutileza las manifestaciones de odio presentes en la narrativa peruana de la violencia, mostrando a través de la lente de la literatura imágenes de violencia y de odio. A su vez, el estudio de Víctor Peralta es fundamental para la estructuración de este capítulo, ya que aborda directamente el *Informe final* de la CVR, citado en diversos estudios a lo largo del libro, para analizar la posición de la CVR acerca de la responsabilidad del grupo terrorista Sendero Luminoso en la violencia interna vivida. Este autor nos aproxima a uno de los feroces odios políticos de nuestra historia reciente. El libro se cierra con la contribución de Gonzalo Gamio, quien ha escrito mucho sobre estos temas y reflexiona, desde la filosofía, sobre los retos éticos y cívicos que implican para nuestro país el esclarecimiento de la memoria de los años de violencia como forma de defensa de los derechos humanos y las políticas de la memoria y la reconciliación que deben darse durante el proceso de justicia transicional.

Si bien el libro recoge contribuciones que provienen de diversas canteras, que analizan un nutrido abanico de odios en diferentes períodos de nuestra historia y desde diferentes perspectivas de análisis, quedarían por abordar otros temas y enfoques. En todo caso, el libro tiene el objetivo de brindar estudios originales sobre un tema que no ha merecido la atención de los investigadores y que puedan ser tomados como punto de partida para posteriores trabajos de investigación. Esta publicación no hubiese sido posible sin el apoyo y la confianza brindados por el Seminario Interdisciplinario de Estudios Andinos (SIDEA) y la Biblioteca Peruana

de Psicoanálisis, por lo que agradecemos en especial a Moisés Lemlij, quien impulsó el proyecto en todo momento. Queremos agradecer al Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, en la persona de su directora, Patricia Arévalo. Asimismo, a Jenny Varillas por el profesional cuidado de la edición. También nuestro agradecimiento a Salomón Lerner, Iván Hinojosa, Gonzalo Portocarrero y Fernando Rosas por su lectura crítica del volumen. Finalmente, y de manera muy especial, agradecemos a los autores, quienes asumieron el riesgo de abordar un tema difícil y novedoso, contribuyendo de manera fundamental para la realización de la publicación que llega a sus manos.

Bibliografía

AGUIRRE, Carlos
2008 *Dénle duro que no siente. Poder y trasgresión en el Perú republicano*. Lima: Fondo Editorial del Pedagógico San Marcos.

AGUIRRE ROJAS, Carlos
1999 *La Escuela de los Annales. Ayer, Hoy, Mañana*. Barcelona: Montesinos.

ALBERRO, Solange
1992 «La Historia de las Mentalidades: trayectoria y perspectivas». *Historia Mexicana*, vol. XLII, Nº 2, pp. 333-351, México D.F.

ARIÉS, Philippe
1979 «La historia de las mentalidades». En Jacques Le Goff (editor). *La Nueva Historia*. Bilbao: Mensajero, pp. 460-481.

BECK, Aaron
2003 *Prisioneros del odio: las bases de la ira, la hostilidad y la violencia*. Barcelona: Paidós.

BLESA, Túa
2002 «Wake the serpent not». En Carlos Castilla del Pino (editor). *El odio*. Barcelona: Tusquets, pp. 55-80.

BOUTHOUL, Gastón
1971 *Las Mentalidades*. Barcelona: Oikos-tau.

BURKE, Peter
1994 *La revolución historiográfica francesa. La Escuela de los Annales: 1929-1989*. Barcelona: Gedisa.

CASTILLA DEL PINO, Carlos (editor)
1981 *La culpa*. Madrid: Alianza.
2002 *El odio*. Barcelona: Tusquets.
2002 «Odiar, odiarse: el trabajo del odio». En Carlos Castilla del Pino (editor). *El odio*. Barcelona: Tusquets, pp. 11-36.

CASTRO, Augusto
2009 *La Filosofía entre nosotros. Cinco siglos de Filosofía en el Perú.* Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

CERRÓN-PALOMINO, Rodolfo
2006 «Violencia lingüística en los Andes». Ponencia presentada en *Mana yupakunanpaq* «Para que no se repita». El Mundo del Ande y el *Informe final* de la CVR. II Encuentro de Derechos Humanos. Lima, 11 de setiembre.

CHAUNU, Pierre
1995 *L'Heritage. Au risque de la haine*. París: Aubier.

COCKS, Geoffrey y Travis L. CROSBY (editores)
1987 *Psychohistory. Readings in the Method of Psychology, Pychoanalysis, and History*. New Haven: Yale University Press.

COSAMALÓN, Jesús
2005 «Combatir contra el olvido: el oficio del historiador después de la CVR». *Páginas*, vol. 30, Nº 196, pp. 48-58, Lima.

CURATOLA, Marco
2006 «El largo holocausto: dos siglos de masacres en los Andes». Ponencia presentada en *Mana yupakunanpaq* «Para que no se repita». El Mundo del Ande y el *Informe final* de la CVR. II Encuentro de Derechos Humanos. Lima, 11 de setiembre de 2006.

CRUZ, Manuel (coordinador)
2007 *Odio, violencia, emancipación*. Barcelona: Gedisa.

DEJO, Juan
1988 «Mentalidades: Teoría y Praxis para su aplicación a la Historia del Perú». *Boletín del Instituto Riva-Agüero*, Nº 15, pp. 95-118, Lima.

DEL VALLE, Teresa
2002 «El juego de la memoria en la ritualización del odio». En Carlos Castilla del Pino (editor). *El odio*. Barcelona: Tusquets, pp. 131-148.

DELUMEAU, Jean
1978 *La peur en Occident*. París: Fayard.
1981 «Une enquête historiographique sur la peur: vers quoi? Pour-quoi? Comment?». En *L'Histoire et ses Méthodes*. Lille: Presses Universitaires de Lille, pp. 29-40.
1983 *La péché et la peur. La culpabilisation en Occident, XIII-XVIII*. París: Fayard.
1992 *L'aveu et le pardon. Les difficultés de la confession XIIIe-XVIIIe siècle*. París: Fayard.
1996 «La religión y el sentimiento de seguridad en las sociedades de antaño». En *Historiografía francesa: corrientes temáticas y metodológicas recientes*. México D.F.: Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, pp. 17-35.
1997 «Mentalidades religiosas en el occidente moderno». *Lienzo*, N° 18, pp. 265-283, Lima.

DERRIDA, Jacques
2004 *Perdonare. L'imperdonabile e l'imprescrittibile*. Milán: Raffaello Cortina Editore.

ECHEVARRÍA, Ignacio
2002 «El odio: una pasión moderna». En Carlos Castilla del Pino (editor). *El odio*. Barcelona: Tusquets, pp. 81-98.

ECO, Umberto
2006 «Pedir perdón». *El Comercio*, Lima, domingo 25 de junio.

FEBVRE, Lucien
1941 «La sensibilité et l'Histoire». *Annales,* París.
1956 «Pour l'histoire d'un sentiment: le besoin de sécurité». *Annales XI,* pp. 244-247, París.

FLORES GALINDO, Alberto
1984 *Aristocracia y Plebe. Lima, 1760-1830*. Lima: Mosca Azul.

FLÓREZ, Cristina
2006 «La historia de las mentalidades: de una historia ambigua a una historia consolidada». *Conciencia Histórica*, año III, Nº 2, pp. 71-86, Lima.

GALLANO, Carmen
2002 «La pasión estéril». En Carlos Castilla del Pino (editor.). *El odio*. Barcelona: Tusquets, pp. 37-54.

GARCÍA CANCLINI, Néstor
2007 «Odios globalizados». En Manuel Cruz (coordinador). *Odio, violencia, emancipación*. Barcelona: Gedisa, pp. 19-28.

GARCÍA GUAL, Carlos
2002 «Los estragos del odio. Algunos ejemplos del mundo griego». En Carlos Castilla del Pino (editor). *El odio*. Barcelona: Tusquets, pp. 149-172.

GAY, Peter
1985 *Freud for historians*. Oxford: Oxford University Press.

GINZBURG, Carlo
1998 *Occhiacci di legno. Nove riflessioni sulla distanza*. Milán: Feltrinelli.

GÓMEZ SÁNCHEZ, Carlos
2002 «El odio y la ética. Sobre la fundamentación de la moral». En Carlos Castilla del Pino (editor). *El odio*. Barcelona: Tusquets, pp. 99-130.

HERNÁNDEZ SANDOICA, Elena
2004 *Tendencias historiográficas actuales. Escribir historia hoy*. Madrid: Akal.

LE GOFF, Jacques
1980 «Las mentalidades: una historia ambigua». En *Hacer la historia.* Tomo III. Barcelona: Laia, pp. 81-98.

LEFEBVRE, Georges
1973 *La grande Paura del 1789*. Torino: Einaudi.

LERNER, Salomón
2002 *Verdad y reconciliación: reflexiones éticas*. Lima: Centro de Estudios y Publicaciones.

2004 *La rebelión de la memoria: selección de discursos 2001-2003*. Lima: Instituto de Democracia y Derechos Humanos PUCP.

LEVI, Giovanni
1993 *Sobre Microhistoria*. Buenos Aires: Biblos.

LEVI, Primo
2005 *Se questo è un uomo*. Torino: Einaudi.

LLOYD, Geoffrey
1993 *Pour en finar avec les mentalites*. París: La Découvert.

LÓPEZ PETIT, Santiago
2007 «Reivindicación del odio libre para una época global». En Manuel Cruz (coordinador). *Odio, violencia, emancipación*. Barcelona: Gedisa, pp. 51-70.

MANDROU, Robert
1959 «Pour une histoire de la Sensibilité». *Annales,* París.

MANRIQUE, Nelson
1993 *Vinieron los sarracenos. El universo mental de la conquista de América*. Lima: Desco.
1999 *La piel y la pluma: escritos sobre literatura, etnicidad y racismo*. Lima: SUR.
2002 *El tiempo del miedo: la violencia política en el Perú, 1980-1996*. Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú.

MOSCOSO, Rocío
2007 «Las estrategias de la reconciliación». *Memoria. Revista sobre Cultura, Democracia y Derechos humanos*, Nº 2, pp. 69-76, Lima.

MURPHY, Jeffrie G. y Jean HAMPTON
1988 *Forgiveness and Mercy*. Cambridge: Cambridge University Press.

PORTOCARRERO, Gonzalo
1989 *El Perú desde la escuela*. Lima: Instituto de Apoyo Agrario.
2007 *Racismo y mestizaje y otros ensayos*. Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú.

REGALADO DE HURTADO, Liliana
2007 *Clío y Mnemósine. Estudios sobre historia, memoria y pasado reciente*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú y Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

REVEL, Jacques y François HARTOG (directores)
2001 *Les Usages politiques du passé*. París: Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales.

RICOEUR, Paul
2004 *La memoria, la historia, el olvido*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

ROSAS LAURO, Claudia (editora)
2005 *El miedo en el Perú. Siglos XVI al XX*. Lima: Seminario Interdisciplinario de Estudios Andinos y Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

ROSAS MOSCOSO, Fernando
1988 «El Hombre y el Dominio de los Espacios: Mecanismos Oníricos y Temores en la Expansión Europea (Siglos XIII-XV)». En *Cuadernos de Historia V*. Lima: Universidad de Lima.
1996 «El futuro como objeto de estudio de la historia». En Carlos Barros y Carlos Aguirre Rojas (editores). *Historia a debate*. Santiago de Compostela: HAD, pp. 83-88.
2005 «El historiador en busca del miedo: lineamientos generales para su estudio». En Claudia Rosas Lauro (editora). *El miedo en el Perú. Siglos XVI al XX*. Lima: Seminario Interdisciplinario de Estudios Andinos y Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, pp. 23-32.

SERNA, Justo y Anaclet PONS
2005 *La historia cultural. Autores, obras, lugares.* Madrid: Akal.

SILVA SANTISTEBAN, Rocío
2008 *El factor asco. Basurización simbólica y discursos autoritarios en el Perú contemporáneo*. Lima: Red para el desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú.

THIEBAUT, Carlos
2007 «Un odio que siempre nos acompañará». En Manuel Cruz (coordinador). *Odio, violencia, emancipación*. Barcelona: Gedisa, pp. 29-50.

TOVAR, Cecilia (editora)
2006 *La Reconciliación en el Perú. Condiciones y desafíos*. Lima: Centro de Estudios y Publicaciones e Instituto Bartolomé de las Casas.

UBILLUZ, Juan Carlos
2006 *Nuevos súbditos. Cinismo y perversión en la sociedad contemporánea*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

VICH, Víctor
2002 *El caníbal es el Otro. Violencia y cultura en el Perú contemporáneo*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

VOVELLE, Michel
1985 *Ideologías y mentalidades*. Barcelona: Ariel.
1989 *La mentalidad revolucionaria*. Barcelona: Crítica.
1991 «Aproximación a la Historia de las Mentalidades Colectivas». En *Cuadernos de Historia XII*. Lima: Universidad de Lima. Reeditado por Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 2004.

ZELDIN, Theodore
2003 *Histoire des passions françaises* (1848-1945). 5 volúmenes. París: Editions Payot & Rivales.

Prolegómeno para una sociología del odio y del perdón en el Perú

Braulio Muñoz
Eugene M. Lang Professor of Sociology
Swarthmore College

1. Dos tesis iniciales

Me gustaría presentar dos tesis generales que están intrínsicamente relacionadas:

a) Para ser entendido adecuadamente, el fenómeno del odio debe ser visto no solo como algo que atañe al individuo sino como algo que transcurre, necesariamente, dentro de un marco social.

b) Para que el perdón sea un acto positivo para el bienestar de un individuo o un pueblo debe de ser visto como parte de un proceso social transformativo donde la justicia juega un papel preeminente. Empezaré a elucidar estas tesis con una serie de someras reflexiones sobre las dos maneras tradicionales de concebir el odio y el perdón: la teológica y la psicológica.

2. La teología y el odio

En la teología occidental el odio es visto generalmente como una contaminación del alma. Por lo general, esto quiere decir que la extirpación del odio es concebido como un proceso eminentemente interno al individuo. Por cierto, en la tradición cristiana siempre se ha pensado que es posible extirpar el odio mediante ciertos ritos de purificación. En la tradición católica, en particular, la confesión, el arrepentimiento y el rezo son signos necesarios en este proceso de purificación[1]. En cierto modo, este proceso ritual transcurre en un contexto social. Pero, al final de cuentas, estas beneficiosas acciones interpersonales se conciben como secundarias a la lucha que se libra en el alma misma del individuo[2]. Por consiguiente, el contexto social en el cual existe el odio no es tomado en cuenta adecuadamente.

---

[1] Véase por ejemplo WIESSENTHAL (1969), MARTY (1998) y DORFF (1998). Véase también en esta línea, DERRIDA (2005).

[2] Véase WIESSENTHAL (1969).

La psicología y el odio

Dentro de la psicología moderna, el odio es generalmente concebido como un desarrollo infeliz en la mente o en el yo del que odia. Por lo general, esto quiere decir que domar o extirpar el odio tiene que ver con una recuperación de salud mental[3]. Por supuesto, en esta tradición también se reconoce que es necesario que el paciente aprenda a funcionar correctamente en un mundo que, bajo el peso del odio, puede llegar a ser percibido como extraño o amenazante. Pero, al final de cuentas, el mundo circundante del yo no es algo central en el proceso de la cura. Es solo el contexto donde el individuo debe de funcionar de tal manera que llegue a realizarse.

Convergencias

Me parece claro que estas dos aproximaciones al fenómeno del odio no enfocan, directamente, los actos o instituciones sociales que hacen posible o resultan del odio. Quiero decir, estas aproximaciones no prestan adecuada atención a la necesaria dialéctica que existe entre ego y mundo. Me gustaría ahora, como ilustración de esta dialéctica, notar algunas consideraciones que nos podrían servir de hitos para exploraciones futuras más detenidas: lo primero a notar es que las ciencias sociales han demostrado ampliamente que nuestras más veneradas instituciones sociales —como son nuestras religiones, por ejemplo— han resultado de la confluencia de intensas emociones individuales exhibidas en un contexto social[4]. Esto es, en sus momentos primordiales, las instituciones sociales forman y a su vez son formadas por individuos. Lo social no existe sin individuos y no hay individuos sin sociedad.

Las ciencias sociales también han demostrado que estas emociones colectivas no nacen preclasificadas como malas o buenas. Toda clasificación es producto humano. Esto es, emociones que concebimos como totalmente negativas también pueden ser creativas. Por lo tanto, es razonable preguntarse si emociones como el odio han dado o dan origen a prácticas e instituciones específicas que regulan, por momentos o constantemente, nuestras vidas. Me parece aconsejable explorar hasta qué punto ciertas estructuras sociales —quizá tan buenas como nuestras leyes y tan malas como el sistema de *apartheid* en el África del Sur, por ejemplo— hayan surgido en base de emociones tan fuertes como el odio.

Segundo, las ciencias sociales han demostrado ampliamente que la mente o el yo no son algo innato en nosotros, sino algo formado en y mediante la interac-

---

[3] Véase ENRIGHT y COYLE (2002) y ENRIGHT y NORTH (1998).

[4] La sociología sostiene que las emociones siempre existen en un contexto concreto. Ver en esta dirección: BARBALETT (1998), BENDELOW y WILLIAMS (1998) y BARBALETT (2002).

ción social. En vista de eso, podríamos decir que las aproximaciones teológicas y psicológicas tradicionales no exploran adecuadamente el odio como una emoción que se anida en un yo, producto de estructuras sociales concretas. Por consiguiente, preguntas como estas quedan sin adecuada exploración: ¿existen estructuras sociales que son más o menos conducibles al desarrollo de un yo que encuentra en el odio una manera preferible para la expresión de miedos o frustraciones? Alternativamente, ¿existen estructuras sociales que son más o menos conducibles al desarrollo de un yo que encuentra maneras de expresar miedos y frustraciones sin acudir al odio?

Tercero, al enfocar primariamente el aspecto interno del individuo, estas aproximaciones tradicionales no exploran adecuadamente la posibilidad de que exista un odio colectivo. Por cierto, si el yo nace bajo estructuras sociales concretas, ¿no es posible que grupos o generaciones enteras interioricen maneras similares de odiar?

Cuarto, y último, estas aproximaciones tradicionales tampoco exploran adecuadamente el posible valor positivo que, dentro de nuestros valores pero dado cierto contexto social, puedan tener emociones tan fuertes como el odio. No creo que es del todo aberrante pensar que bajo ciertas circunstancias el odio pueda llegar a ser algo beneficioso —aun si solo temporalmente— para el individuo o para un grupo. ¿No existen casos —situaciones de tortura, por ejemplo— cuando el odio, por parte de la víctima, puede ser una emoción que la ayude a sobrevivir? Lo que he querido recalcar al presentar estos hitos es que la dialéctica entre yo y mundo debe ser algo central en toda aproximación al odio.

3. La teología y el perdón

Si consideramos el fenómeno del perdón desde el punto de vista de la tradición teológica occidental, podríamos decir lo siguiente: los antiguos hebreos sostuvieron que solo Dios tiene el derecho de perdonar. En esta tradición, el perdón es un acto sobre todo divino. Es un acto sin residuo: sagrado, completo e irrevocable. Por supuesto, años después, la tradición rabínica modificó esta interpretación y llegó a sostener que los humanos también podían perdonar, bajo ciertas condiciones. El perdón humano llegó a formar parte del *teshuvah*; es decir, del proceso de retorno, donde una noción particular de justicia juega un papel importante. Pero, hasta hoy en día, la tradición rabínica no ha podido erradicar completamente las creencias antiguas. Muchos judíos contemporáneos creen que existen actos tan horrendos —como fue el Holocausto, por ejemplo— que solo pueden ser perdonados por Dios. En otras palabras, en esta tradición los humanos podemos perdonar, pero solo hasta cierto punto. Considerando la tradición cristiana, vemos que el perdón toma aquí un carácter completamente diferente. No cabe duda de que son precisamente las diferentes

concepciones del perdón las que muestran una de las diferencias fundamentales entre estas dos religiones. En el cristianismo, el perdón humano constituye uno de los valores más sublimes. Y vale recalcar aquí que, en principio, este valor sublime no forma parte, por lo menos no directamente, de un proceso social transformativo, como es, en parte, el proceso de *teshuvah*. Todo lo contrario, la tradición cristiana enseña que el perdón debe de nacer desde el mismo centro de nuestras almas y, por lo tanto, no debe de estar sujeto a condiciones o expectativas externas. Solo si perdonamos incondicionalmente podemos exhibir un amor sublime y, por ende, aproximarnos a Jesús.

Partiendo de estas someras reflexiones podríamos decir que dentro de la tradición occidental, o sea judeocristiana, existen por lo menos dos maneras muy diferentes de concebir el perdón. Por consiguiente, existen también por lo menos dos diferentes maneras de pedir perdón y de perdonar. Pero creo que podríamos decir algo más. Podríamos decir que las ciencias sociales han demostrado que existen tantas maneras de pedir perdón y de perdonar como existen diferentes culturas en el mundo. En algunas sociedades, como en el caso del Perú, por ejemplo, pueden coexistir dos o más de estas maneras. Por supuesto, esto conlleva importantes consecuencias. Regresaré a este punto cuando trate directamente el caso del Perú.

La psicología y el perdón

Me parece que, así como en el caso del odio, la psicología generalmente ha visto el fenómeno del perdón como algo que incumbe principalmente al individuo; o sea a la mente o el yo. Perdonar es concebido como un acto particularmente saludable para el que perdona. Cualquier beneficio que pueda resultar para el perjudicador es algo sumamente secundario. Por cierto, dentro de algunas teorías psicológicas modernas, el perdón es visto generalmente en un marco pragmático. Es decir, se concibe de interés que el paciente obtenga un conocimiento correcto del mundo circundante. El perdón existe en la trama social donde el individuo se realiza. Pero, al final de cuentas, el énfasis sigue siendo la salud mental del yo. El perdonar es un acto pragmático cuyo fin es el bienestar del individuo.

Por lo general, lo mismo ocurre en el psicoanálisis. Por supuesto, en esta tradición el conocimiento de nuestras emociones en relación con el mundo circundante es necesario pero no suficiente en el proceso de la cura. Para poder librarnos de emociones incapacitantes debemos de revivirlas. Esto es, para que el perdón tenga algún valor solo debe de darse en el contexto de reevaluación. Pero, a fin de cuentas, el revivir estas emociones no conduce al individuo hacia un encuentro directo y fundamental con las estructuras o relaciones sociales injuriosas. El proceso de revivir tales emociones se da en el contexto de la transferencia; es decir, bajo la protección

que nos ofrece la sesión psicoanalítica individual. El perdón ni siquiera tiene que ser mencionado en el contexto social. Incluso en las tradiciones psicológicas que tienen como enfoque las dinámicas de grupo, la intención principal sigue siendo la salud del individuo y no directamente el conocimiento o encuentro con el contexto social. No es la meta principal de la psicología actuar de tal manera que pueda traer cambios estructurales necesarios en el mundo circundante.

Convergencias

Para resumir: estas dos aproximaciones tradicionales al fenómeno del perdón tienen por lo menos las siguientes características en común: primero, el perdón es visto principalmente como algo que concierne el alma o la salud del individuo. Este enfoque no presta adecuada atención a situaciones que resaltan en preguntas como las siguientes: ¿hasta qué punto podemos concebir el perdón como algo que se debe de pedir y conceder colectivamente dentro de un proceso social transformativo?, ¿existen prácticas y estructuras sociales que faciliten u obstruyan el proceso del perdón?

Segundo, estas aproximaciones por lo general sostienen una valorización positiva del perdón: en vista del alma o de la salud mental del individuo, siempre es mejor perdonar.

A primera vista, esta posición parece completamente natural y exhaustiva. Pero, teniendo en cuenta el contexto social, tal vez podríamos considerar las siguientes preguntas: ¿no habrán casos en los cuales el perdonar sin más y de una vez por todas sea contraproducente porque solo atiza nuestra opresión al hacernos pasivos ante el mal?, ¿no será posible que, en ciertos casos, al perdonar estemos yendo, a la larga, contra nuestra salud mental?

4. De lo individual a lo social

Ahora bien, si deseamos concebir el fenómeno del odio y el perdón más adecuadamente, es necesario pasar de un estrecho enfoque individual a un amplio enfoque social. O sea, es necesario desarrollar una sociología de estos fenómenos. Y, a mi manera de ver, una sociología desarrollada así situaría el odio y el perdón como parte de un proceso social transformativo.

Para ilustrar este cambio de perspectiva, me gustaría examinar ahora algunos conceptos particularmente claves que indican la dialéctica del odio y el perdón en el proceso social transformativo. Me refiero a los conceptos de tolerancia, arrepentimiento, política y justicia.

El perdón y la tolerancia

En las últimas décadas hemos sido testigos de la efervescencia de la idea de que la civilidad es sinónimo de tolerancia. Como vivimos en un mundo multicultural, la efervescencia de esta idea nos es atractiva porque, en su sentido más amplio, la tolerancia es inclusiva. En particular, la idea de la tolerancia parece darnos un espacio desde donde podemos enfrentar la agresiva expansión de ideas y políticas hegemónicas que parten de los centros capitalistas del momento.

Pero, claro, como toda idea o práctica social, la tolerancia no es algo que sea siempre y totalmente positivo. En casos concretos, la tolerancia puede resultar algo negativo. Quisiera ilustrar este defecto trayendo a colación una tesis filosófica que es claramente extrema, pero no del todo desechable.

Hay filósofos que sostienen que debemos considerar a la tolerancia como una virtud moderna y, por lo tanto, debemos de cederle todo el peso moral que poseen las virtudes en guiar nuestras vidas[5]. En otras palabras, debemos tratar de vivir la tolerancia tal como debemos tratar de vivir la justicia o el coraje, por ejemplo. Hasta aquí podríamos decir que esta posición es, por lo menos, debatible. Como mínimo, podríamos sostener que vivir la tolerancia como virtud es algo que debemos sopesar en casos concretos. Pero, hay algo más fundamental en esta posición filosófica.

De acuerdo con esta tesis, el tratar de vivir de acuerdo a esta virtud no es cuestión de tolerar cosas superficiales, cosas que nos incomodan pero que por lo general no tienen un peso moral fundamental —como la huachafería, por ejemplo—. Los que sostienen esta tesis piensan que debemos de tolerar precisamente aquello que va contra nuestros sentimientos y valores más profundos. Esta posición se aproxima a lo que la Madre Teresa dijo con relación a la caridad: la tolerancia como virtud debe dolernos. Mientras más nos duela, más virtuosos seremos. Para mí este argumento no es del todo convincente[6]. Estoy seguro de que todos podemos pensar en situaciones en las cuales la tolerancia puede y debe dar paso a viejas virtudes, como la justicia o el coraje. De hecho, hay situaciones cuando exhibimos virtud precisamente cuando no toleramos algo, ya sean prácticas esclavistas o misóginas, por ejemplo. Sería absurdo pedir a un esclavo o a una mujer oprimida que abracen la tolerancia como virtud en situaciones que van contra valores tan profundos como la libertad o el amor propio. ¡Y sería el colmo si sostuviéramos que en este caso las víctimas exhibirían una virtud plena precisamente porque les duele tanto!

---

[5] Para una de las más fuertes formulaciones de esta tesis véase: OBERDIEK (2001). Para una posición alternativa véase MUÑOZ (1995).

[6] Esta crítica de la tolerancia ya la hicieron Herbert Marcuse, Robert Paul Wolff y Barrington Moore, Jr. Véase: WOLFF, MOORE y MARCUSE (1969).

Para relacionar estas ideas con nuestras reflexiones anteriores sobre el odio y el perdón podríamos decir que, ausente un eficaz proceso social transformativo, el perdón tiende a volverse una tolerancia negativa. En ciertos casos, el perdonar es ir contra nuestros propios valores. Para lograr algo positivo, este debe formar parte de un proceso social transformativo, predicado precisamente en la intolerancia de ciertos actos odiosos y sus consecuencias.

Arrepentimiento, perdón y política

En las últimas décadas también hemos sido testigos de una proliferación de expresiones de arrepentimiento y de pedidos de perdón públicos. Individuos, comunidades, grupos, clubes, naciones, todos han participado en este suplicar público. En el Perú, por ejemplo, después del buen trabajo de la CVR, el Presidente de la República pidió perdón a las víctimas del terror de los años ochenta. Veamos esta efervescencia un poco más de cerca.

Lo primero que hay que remarcar es que, en la tradición cristiano-occidental, el arrepentimiento y el perdón son términos mancomunados. Es decir, en nuestra tradición, al pedir perdón uno apela al lado bueno y puro, al lado del alma, de la víctima. En tal contexto, el pedido de perdón conlleva, implícitamente, una expectativa —que a veces puede devenir en demanda— de ser perdonado.

Existe una inherente e interesante dialéctica en esta posición: de un solo giro, la dinámica de la relación entre la víctima y el perjudicador —o sus tristes o avergonzados representantes— cambia. Una vez que el perjudicador ha pedido perdón, el peso moral pasa de los hombros del perjudicador a los hombros de la víctima. Es la víctima quien ahora debe de mostrar pureza de alma —ser un buen cristiano— y perdonar. Obviamente, en muchas ocasiones este cambio de dinámica conlleva consecuencias muy negativas para la víctima[7].

En vista de esta dialéctica, la efervescencia de las súplicas públicas en las últimas décadas no es sorprendente. Y como es de esperarse, esta súplica en servicio propio es más estridente cuando se trata de avanzar agendas políticas. El interés político es claro: las víctimas deben de perdonar porque de lo contrario la nación no puede seguir adelante, por ejemplo. Y si las víctimas rehúsan perdonar —ya sea porque sus valores culturales son diferentes o porque el dolor es aún demasiado fuerte—, ellas pueden llegar a ser vistas como recalcitrantes y egoístas; como gente que pone sus intereses personales —o de grupo— por delante de los intereses colectivos.

[7] Sobre este tema véase MURHPY (2003).

Este aspecto negativo del perdón seguirá siendo posible mientras sigamos pensando en el perdón como un acto que atañe, en principio, a la salud espiritual o mental del individuo y no como parte de un proceso social transformativo[8].

En el caso del Perú, si los que cometieron las atrocidades durante la década del ochenta no han sido debidamente procesados y castigados, si no existe la seguridad de que los actos despiadados no se van a volver a repetir, ¿de dónde sacamos el peso moral para pedir que las víctimas nos perdonen? En casos como este, es necesario tener en cuenta que si no vemos el perdón como parte de un proceso social transformativo y persistimos en depositar el peso moral en los hombros de las víctimas, corremos el riesgo de convertirlos en víctimas por segunda vez: esta vez a nombre de una nación que en primer lugar no supo protegerlos.

El perdón y la justicia

Estas consideraciones nos llevan a reflexionar sobre las conexiones que existen entre el perdón y la justicia. Para repetirlo: si el perdón debe de ser visto como parte de un proceso social transformativo, tal proceso debe de tener a la justicia como su valor guía. Solo así podremos esperar que las víctimas puedan perdonar sin peligro de ser perjudicados[9].

Una sociología del odio y del perdón tendría que explorar las maneras particulares en las cuales la justicia debe de relacionarse con el proceso social transformativo. Aquí solo me gustaría mencionar algunos criterios a tener en mente: primero, para que el proceso de perdonar se lleve a cabo en un contexto justo es necesario identificar claramente las prácticas socioculturales opresivas en juego antes, durante y después de los agravios cometidos. Esto implica un estudio minucioso no solamente de evidentes estructuras opresivas —tal como pueden ser leyes injustas—, sino también de las prácticas culturales opresivas más sutiles, como las prácticas lingüísticas en la vida cotidiana, por ejemplo.

Segundo, sería necesario desarrollar salvaguardas concretas para que los actos identificados como opresivos no se vuelvan a repetir. Esto es, la identificación y la elucidación de prácticas socioculturales opresivas no son suficientes. Los informes de comisiones, reportajes policiales o periodísticos, etcétera, por más buenos y por más bien intencionados que sean, no pueden sustituir a los actos concretos de prevención.

---

8 Véase DIGESER (2001) y TAVUCHIS (1991).

9 La tradición judía es muy similar: «*Forgiveness becomes the duty of the victim after the offender has done his or her best to make amends, act differently in the future, and has asked for forgiveness at most three times*» (DORFF 1998: 29).

Tercero, es necesario que el proceso social transformativo involucre directamente a los responsables de las injusticias. Un arrepentimiento formal y a la distancia no es suficiente. Un arrepentimiento oficial no pasa de ser un acto político a beneficio propio.

Cuarto, es necesario que los perpetradores reciban el castigo merecido no solo conforme a las leyes vigentes, sino de acuerdo también a los valores centrales de la moral común. Esto significa que si las leyes en vigencia no son adecuadas se tendrían que implantar otras. En casos donde más de un régimen moral está en juego, dadas diferencias culturales, el castigo debe de tener muy en cuenta el sentido de justicia reinante en la cultura de las víctimas.

Quinto, y por último, es necesario que el proceso regenerativo del perdón transcurra públicamente. En casos como el Perú, donde las víctimas no tienen acceso a medios de comunicación nacionales, el proceso debe de tomar lugar allí donde ocurrieron los actos que se perdonan.

5. El odio y el perdón en el Perú

Hasta aquí las reflexiones concernientes a un prolegómeno para la sociología del odio y el perdón en general. Ahora me gustaría señalar algunas dimensiones que atañen particularmente al caso del Perú. Con este fin, voy a enfocar tres puntos diferentes pero relacionados: el mestizaje, las prácticas de los comuneros de Huanta y la reformulación de preguntas ampliamente conocidas desde el punto de vista de estos mismos comuneros.

Sobre el mestizaje

El odio no es siempre flagrante y por lo tanto claramente visible. Muchas veces, particularmente en sociedades como la nuestra, el odio forma parte del tejido sociocultural mismo. Esto quiere decir que muchas veces se fusiona con prácticas consideradas normales por la mayoría de las personas —e incluso de las personas que sufren bajo su régimen—. En el caso del Perú, es posible que estas prácticas se hayan ido forjando desde hace más de cinco siglos. De ser así, muchas de ellas gozan de una aparente impermeabilidad a la crítica y a la reflexión. La concepción de las culturas indígenas como algo dañoso y por lo tanto como algo que debe de ser erradicado, por ejemplo, es una idea que, aún hoy en día, muchos abogan sin ninguna vergüenza. En los primeros siglos de la expansión europea, la agresión contra todo lo indio, la destrucción de su cultura, por ejemplo, fue una práctica con más o menos sanción oficial. En los años republicanos, esa agresión ha seguido vigente, aunque ahora encubierta por las formalidades de la ciudadanía.

En términos concretos, sería bueno explorar si el ensañamiento contra las comunidades indígenas durante el terror de los ochenta en el Perú se puede explicar teniendo en cuenta un odio tejido en nuestras propias prácticas socioculturales. A primera vista, los repetidos escarmientos en la historia peruana parecen formar parte de algo más amplio y siniestro que la simple explotación material del indio. Ahora bien, en el Perú ese odio no se daría en forma simple. Entre nosotros, el multiculturalismo va más allá de la existencia de culturas diferentes que habitan el territorio peruano. Quiero decir, la agresión contra lo *otro* no se da solamente en términos tan claros como la confrontación de dos culturas distintas. En el Perú, como en casi toda la América Latina, el odio contra lo *otro* muchas veces significa un odio contra nosotros mismos. En nuestro caso, el llamado bárbaro no es externo a nosotros los llamados civilizados. El bárbaro está en nosotros, a pesar de nuestras repetidas protestas, porque la mayoría de los peruanos somos mestizos[10].

Ahora bien, ¿qué significado tiene el mestizaje en relación a una sociología del odio y el perdón? Esta es una vena muy rica a explorar en el futuro. Por supuesto, es muy posible que el indagar en esta dirección implicase hacer preguntas como estas: ¿por qué los más cruentos opresores contra los indígenas en nuestra historia han sido mestizos o indígenas transculturados?, ¿hasta qué punto el ensañamiento con los llamados bárbaros durante la década del ochenta se puede explicar como producto de un odio hacia nosotros mismos?

A mi parecer, una sociología del odio y del perdón en el Perú no puede dejar de incluir una reflexión sobre el mestizaje.

6. El trabajo de campo

En el 2003 Kimberly Theidon publicó un trabajo de campo muy interesante[11]. Es un informe sobre cómo los comuneros de Huanta, en el departamento de Ayacucho, sostienen prácticas sociales —algo así como una versión del proceso de retorno, *teshuvah*, entre los judíos— donde el perdón forma parte de un proceso social transformativo. Todo esto, en vista del terror que azotó esas comunidades en la década de los ochenta[12]. En este informe vemos cómo las cosmologías indígenas siguen vigentes en los Andes centrales. Entre todo eso, podemos ver que los comuneros de Huanta tienen una concepción muy particular de lo que significa ser un ser humano. Para ellos, por ejemplo, los humanos no nacemos con alma. La empezamos a adquirir a

[10] Véase MUÑOZ (1996 y 1986).

[11] THEIDON (2003 y 2004).

[12] Véase para este caso el *Informe final* de la Comisión de la Verdad y Reconciliación (2003).

los dos años. Adicionalmente, los humanos no empezamos a desarrollar el uso de la razón sino hasta los siete años.

Esta concepción del ser humano tiene consecuencias fundamentales en lo que concierne a la práctica del arrepentimiento, el perdón y la reconciliación en estas comunidades. En vista de esta cosmología, es muy posible que bajo ciertas condiciones algunas personas nunca lleguen a tener ni alma ni raciocinio. Es posible también que, en ciertas circunstancias, algunos individuos puedan perder ambos. Los comuneros de Huanta explican de esta manera ciertos actos de locura y de crímenes horrendos que foráneos y miembros de su propia comunidad perpetraron contra ellos durante los años de terror. Bajo presiones de diferente índole y de múltiples orígenes —policías, militares, ronderos, guerrilleros— muchos individuos se volvieron *tuta puriq* y *jarjachas*. Es decir, dejaron de ser humanos y se volvieron entes que andaban de noche transformados en animales cometiendo actos horripilantes. Cuando el terror menguó, los comuneros de Huanta se dieron a la tarea de reincorporar a la comunidad aquellos que se habían transformados en *tuta puriq* y *jarjachas* —algunos de los cuales eran parientes o antiguos amigos—. Para esto, los pusieron en práctica un proceso de retorno basado en sus propias costumbres.

El proceso de retorno que los comuneros de Huanta practican tiene las siguientes características: los *tuta puriq* y *jarjachas* tienen que apersonarse ante la comunidad, tienen que confesar sus crímenes públicamente, tienen que arrepentirse sinceramente y pedir perdón públicamente. Una vez que se han arrepentido, estos *tuta puriq* y *jarjachas* son castigados. Es en este proceso que estos individuos pueden ser *runayaruspanku*, o sea, gente nuevamente, y así al fin llegar a ser *runa igualña*, gente común como todos.

Pero el proceso de retorno no termina allí. Una vez que los culpables son considerados como humanos, la comunidad les da tierras para labrar cerca de donde las víctimas del terror han sido enterradas. De esa manera, los comuneros se aseguran que estos *runa igualña* nunca se olviden del mal que hicieron. Esto quiere decir que, para los comuneros de Huanta, el perdón no es un acto individual, sino parte de un proceso comunal y de largo plazo. Este es un ejemplo muy apto de una concepción del perdón como parte de un proceso social transformativo.

Cuatro preguntas conocidas

No cabe duda de que los comuneros de Huanta tienen algo que enseñarnos al resto de los peruanos. Por lo tanto, quisiera terminar estas reflexiones sobre una posible sociología del odio y el perdón en el Perú reformulando cuatro preguntas muy conocidas, pero teniendo en cuenta el punto de vista de estos comuneros.

Primero, ¿quién tiene el derecho a pedir perdón por las atrocidades de la década del ochenta? Como hemos visto, de acuerdo a los comuneros de Huanta, solo los perpetradores mismos tienen el derecho a pedir perdón. Y deben de hacerlo apersonándose ante la comunidad perjudicada. En este contexto, vale muy poco el arrepentimiento y pedido de perdón formal por parte de representantes de una nación que solo les ha traído problemas en los últimos cinco siglos.

Segundo, ¿a nombre de quién podemos pedir perdón? Desde el punto de vista de los comuneros de Huanta, solo debemos de pedir perdón a nombre propio. Pedidos en nombre de criminales ausentes, perdonados o fugitivos tienen poco valor.

Tercero, ¿quién tiene el derecho a perdonar? De acuerdo a los comuneros de Huanta, solo hay espacio para un perdón comunal, provisto que la justicia —con su lado penal— forme parte de un proceso social transformativo.

Cuarto, ¿por qué queremos ser perdonados? Si es por sentirnos culpables —ya sea porque podríamos haber hecho algo pero no hicimos nada o porque seguimos participando en prácticas socioculturales opresivas— no olvidemos que es muy probable que en el fondo nuestro pedido de perdón sea un acto para nuestro propio beneficio.

A menos que nuestro pedido forme parte de un proceso social transformativo, corremos el riesgo de ser nosotros mismos a quienes queremos curar y no a las víctimas. Si es por conveniencia política, a menos que forme parte de un proceso social transformativo, este acto solo aumenta la injusticia.

7. A modo de conclusión

Una sociología del odio y el perdón en el Perú debe de abogar por una concepción del perdón como parte de un proceso social transformativo donde anide la justicia y conlleve a una reflexión profunda sobre el mestizaje.

Bibliografía

BARBALETT, J. M.
1998 *Emotion, Social Theory, and Social Structure: A Macrosociological Approach*. Cambridge: Cambridge University Press.

BARBALETT, Jack (editor)
2002 *Emotions and Sociology*. Oxford: Blackwell Publishing.

BENDELOW, Gillian y Simon J. WILLIAMS (editores)
1998 *Emotions in Social Life: Critical Themes and Contemporary Issues*. Londres: Routledge.

COMISIÓN DE LA VERDAD Y RECONCILIACIÓN
2003 *Informe final*. Lima: Comisión de la Verdad y Reconciliación

DERRIDA, Jacques
2005 *Pardonner: l'imperdonable et l'imprescriptible*. París: Herme.

DIGESER, P. E.
2001 *Political Forgiveness*. Ithaca-Londres: Cornell University Press.

DORFF, Elliot N.
1998 «The Elements of Forgiveness: A Jewish Approach, en Dimensions of Forgiveness». En Everett L. Worthnington, Jr. (editor). *Dimensions of Forgiveness: Psychological Research and Theological Perspectives*. Filadelfia: Templeton Foundation Press.

ENRIGHT, Robert D. y Catherine T. COYLE
2002 «Researching the Process Model of Forgiveness Within Psychological Interventions». En Sharon Lamb y Jeffrie G. Murphy (editores). *Dimensions of Forgiveness; Before Forgiving: Cautionary Views of Forgiveness in Psychotherapy*. Oxford: Oxford University Press.

ENRIGHT, Robert D. y Joanna NORTH (editores)
1998 *Exploring Forgiveness*. Madison: The University of Wisconsin Press.

LAMB, Sharon y Jeffrie G. MURPHY (editores)
2002 *Dimensions of Forgiveness; Before Forgiving: Cautionary Views of Forgiveness in Psychotherapy.* Oxford: Oxford University Press.

MARTY, Martin E.
1998 «The Ethos of Christian Forgiveness». En Everett L. Worthnington, Jr. (editor). *Dimensions of Forgiveness: Psychological Research and Theological Perspectives*. Filadelfia: Templeton Foundation Press.

MUÑOZ, Braulio
1986 «The New Man: Ideal and Reality». *Comparative Civilizations Review*, primavera.
1995 «The Limits of Tolerance». *Mellon Symposium on Tolerance*, Swarthmore College, marzo.
1996 *Huairapamushcas: La búsqueda de la identidad en la novela indigenista hispanoamericana*. Santiago de Chile: Ediciones de la Universidad de la Frontera.

MURHPY, Jeffrie G.
2003 *Getting Even: Forgiveness and its Limits*. Oxford: Oxford University Press.

OBERDIEK, Hans
2001 *Tolerance.* Lanthan: Rowman and Littlefield.

TAVUCHIS, Nicholas
1991 *Mea Culpa: A Sociology of Apology and Reconciliation*. Stanford: Stanford Univesity Press.

THEIDON, Kimberly
2003 «La Micropolítica de la Reconciliación: Practicando la Justicia en Comunidades Rurales Ayacuchanas». *Allpanchis*, número especial sobre Justicia Comunitaria en los Andes, vol. 60, pp. 113-142, Cusco.
2004 *Entre prójimos: el conflicto armado interno y la política de la reconciliación en el Perú*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

WIESSENTHAL, Simon
1969 *Die Sonneblum*. París: Opera Mundi.

WOLFF, Robert Paul, Barrington MOORE, Jr. y Herbert MARCUSE
1969 *A Critique of Pure Tolerance*. Boston: Beacon Press.

WORTHNINGTON, Everett L., Jr. (editor)
1998 *Dimensions of Forgiveness: Psychological Research and Theological Perspectives*. Filadelfia: Templeton Foundation Press.

La tarea de la memoria para la historia del Perú
Una reflexión a partir de la historia de nuestro tiempo presente

Liliana Regalado de Hurtado
Pontificia Universidad Católica del Perú

La actividad reflexiva es el quehacer que resulta propio y primordial para los historiadores. El acto de pensar y poner en tela de juicio —el pasado lejano, cercano o reciente, en nuestro caso— será el principal aporte que podremos dar para la resolución de problemas tangibles que agobien a la sociedad o para ayudar, como siempre se nos demanda, a la construcción de un futuro mejor, más justo y equitativo.

Pocos en nuestros días se animarían a negar que existe una fuerte relación entre historia, memoria y olvido. Tampoco se puede rechazar la clara dicotomía que hay entre memoria y olvido, aunque debe reconocerse la relación de contigüidad entre este último y el perdón. Estamos, en todo caso, refiriéndonos a distintos modos de *amnesis* —olvido y perdón— y *anamnesis* —historia y memoria—, que aunque cada uno tenga connotaciones propias, estarán siempre relacionados. Esto se debe a que los contenidos de la historia académica, como cualquier visión sobre el pasado —incluidos los actos de recordación que llamamos memoria—, suponen actividades previas de identificación y selección. Lo que indica que recordaremos en la medida en que también seamos capaces de olvidar o dejar en la sombra —de forma deliberada o no— episodios o partes del pasado. El perdón, en cambio, no significa necesariamente olvidar, pues se trata de un acto de diferente naturaleza, que debe ser considerado más bien en la esfera de lo moral.

En el afán de cumplir con la función que la sociedad nos asigna a los historiadores y que suele modificarse —aunque no sustancialmente—, según la época o los contextos, pero también con el propósito de mantener la «legitimidad» de nuestro quehacer bajo la lógica de lo útil y lo práctico, estamos frecuentemente tentados a volver —o permanecer anclados— a una historiografía según los moldes del siglo XIX, mostrándonos satisfechos con intentar conocer los hechos y procesos históricos; o en todo caso, resolver todo lo relacionado al asunto de los orígenes o, en la orilla opuesta, ceder al impulso de asumir compromisos militantes. Sin embargo, como toda dicotomía, esta oposición deja de lado otras vías que parten de la renovación

hermenéutica y que, entre otras cosas, llevan al cultivo de la historia del pasado reciente y al desarrollo de los vínculos naturales entre historia y memoria.

A estas alturas del siglo XXI, tenemos que reconocer que no somos más los únicos que nos la vemos con el pasado. Periodistas, sociólogos, antropólogos, así como también biógrafos y memorialistas de todo tipo, elaboran discursos acerca del pasado y, en tales condiciones, el discurso del historiador, normado por reglas y métodos, tiene que convivir con otros aparentemente similares, para los cuales dichas reglas y convenciones no se aplican. No debe confundirse, sin embargo, selección de temas, hipótesis y fuentes —que exige una actitud metódica— con la ausencia de libertad académica, como resultado de intereses u objetivos subalternos, de restricciones externas a su propia capacidad de selección y hasta de algún tipo de tabú o imposición que pueda inclusive esconderse en lo que con frecuencia suele denominarse «lo correcto». Es decir, lo que permite el poder de turno o lo que indica el pensamiento o postura prevaleciente en una sociedad, institución o grupo.

No se puede negar el peso de las demandas sociales en la actividad académica, entre las que se cuenta, por ejemplo, la importancia adquirida por la llamada opinión pública y quienes contribuyen a modelarla. En lo que se refiere al pasado reciente, debemos enfatizar cómo los procesos de violencia extrema, crisis políticas, etcétera, llevan a identificar verdad con memoria y a establecer su relación con justicia, particularmente en el caso de Latinoamérica:

> Los imperativos de verdad y memoria forman parte de la cultura política contemporánea de América Latina, en particular donde hubo un notable movimiento por defender los derechos humanos. Y en este contexto, "verdad" y "memoria" forman en lo sucesivo un par y se asimilan una a otra[13].

La evolución de la historia social, desde su desarrollo en el siglo XX —que podría ahora verse como una suerte de «historia tradicional»— a la historia sociocultural actual, ha admitido el hecho de que la fragmentación y la presencia de la subjetividad en las ciencias de nuestros días fueron y continúan siendo fenómenos que han dado pábulo a la multiplicación de estudios monográficos y autobiográficos, junto con las llamadas historias de vida. Esto último ocurre no solo en el campo de la historia, sino que, además, los distintos «relatores de historias» —actores de los acontecimientos, testigos y memorialistas— han reclamado y obtenido un lugar en los diferentes espacios donde se construyen, difunden y manejan los distintos tipos de memorias[14]. De cualquier manera, cada una de ellas, como partes dentro de conjuntos,

[13] PÉROTIN-DUMON (2007: 8).

[14] Voy a pasar por alto referencias y comentarios a textos devenidos en clásicos sobre la materia, como por ejemplo YATES (1974) o RICOUER (2002).

o los testimonios orales, considerados individualmente, deben ser vistos y tratados por el historiador como cualquier otra fuente. Es decir, tienen que ser revisados en busca de por lo menos dos cosas: para interpretarlos —no necesariamente aspirando a alcanzar verdades plenas o absolutas sino parciales o temporales— y, también, para intentar conocer los propósitos y los mecanismos que han configurado recuerdos y testimonios —reconstruyendo en lo posible el proceso de su conformación—. Por lo mismo, no se deberían admitir «supuestas verdades canónigas» ni imposiciones que limiten nuestra capacidad de hacer preguntas, desarrollar evaluaciones críticas y postular nuevas interpretaciones. En otras palabras, cualquier forma de controlar nuestra visión del pasado.

En este punto quiero referirme, por ejemplo, a varios hechos concretos de los que se cuentan al respecto. Es el caso del debate ocurrido en Francia, en 2005, cuando se buscaba seguir legislando para ejercer lo que bien se puede llamar un *control de la memoria y de la historiografía.* En efecto, se establecía el reconocimiento del papel positivo de la colonización francesa en el norte de África y no solo eso, sino que luego se avanzó intentando penalizar la negación del genocidio en Armenia. Ese esfuerzo no resultaba nada nuevo en el país galo, puesto que el año 2001 se dispuso legalmente el «reconocimiento histórico del genocidio contra los armenios en 1915». Otro ejemplo es la aparentemente inocua propuesta de los legisladores españoles para considerar al año 2006 como el de la Memoria Histórica. Sin embargo, el peligro no radicaba en el alcance propiciatorio de la conmemoración citada, sino que ello vino aparejado con el acto de regular por decreto el contenido y el significado que debía darse a los hechos históricos, ya que definía con precisión lo que era memorable, señalando la importancia de ciertos acontecimientos y, naturalmente, sus vínculos con otros. Lo cierto es que, aUn con la mejor intención, se ha buscado siempre orientar no solo el recuerdo de los pueblos y las personas, sino de hacerlo con carácter oficial, llegándose a pretender establecer la temática que debía abordarse desde la disciplina histórica y la manera de hacerlo. Bien sabemos que la elección de temas y su tratamiento supone numerosas operaciones desarrolladas en el trabajo del historiador, como la selección de las fuentes y hasta el dejar de manera deliberada en el olvido determinadas cuestiones que no superan la valla selectiva establecida por el estudioso del pasado o por no encajar en su perspectiva de análisis. También está el hecho de que la propia opacidad de las fuentes dejen al conocimiento del historiador esos que podrían ser llamados espacios vacíos y que dejan en el olvido cuestiones innumerables. Por eso, más bien con frecuencia que de manera esporádica, se advierte la tensión entre el historiador y la sociedad, y esta última suele apelar a la función social que le cabe al primero para resolver la tirantez a su favor, algunas veces de forma coercitiva y otras apelando a la forma conmemorativa y propiciatoria destinadas al logro de elevados fines. En esta

última posición se encuentra, a mi juicio, el trabajo desarrollado, por ejemplo, por la UNESCO, organismo que desde 1998 ha señalado a la comunidad internacional la importancia de conmemorar el 23 de agosto como el Día Internacional del Recuerdo de la Trata de la Esclavos y de su Abolición. En este caso la argumentación central a la que se recurre es la siguiente:

> […] esta fecha no celebra únicamente esa noche histórica de 1791 en que los esclavos de la zona francesa de la isla de Santo Domingo se alzaron para romper sus cadenas y poner en marcha la insurrección que desembocaría en la revolución haitiana. Con esa fecha también se desea rendir homenaje a cuantos han trabajado colectiva o individualmente para iniciar el irreversible proceso de la abolición de la trata negrera y de la esclavitud en el mundo entero. Ese compromiso y las estrategias de acción que se aplicaron para combatir el inhumano sistema de la esclavitud tendrían una influencia considerable en los movimientos de defensa de los derechos humanos[15].

Como es fácil apreciar, al propiciarse esta conmemoración se transparentan los propósitos que, como no puede ser de otra manera, tienen su anclaje en el presente y en la configuración de la sociedad del futuro. Se manifiesta, asimismo, el reconocimiento de que el pasado puede esclarecer los dramas actuales, una función claramente asignada a la historia desde su mismo origen en la Antigüedad.

> Más allá del acto conmemorativo, este Día Internacional está destinado a llevarnos a reflexionar sobre un pasado trágico, sin duda lejano, pero cuyas secuelas siguen nutriendo las injusticias y exclusiones de nuestra época. Reflexionar sobre la barbarie que nuestras sociedades son capaces de practicar con la conciencia perfectamente tranquila resulta aun más necesario y saludable si se considera que millones de hombres, mujeres y niños padecen todavía hoy el horror de las nuevas formas que cobra la esclavitud. En este sentido *el recuerdo de las tragedias pretéritas puede esclarecer los dramas actuales de la explotación y la deshumanización* [las cursivas son nuestras][16].

Finalmente, se deja establecida la relación, pero también la distinción entre memoria e historia:

> En última instancia, *el objetivo perseguido al proclamar este Día del Recuerdo es reconciliar las exigencias de la verdad histórica con las obligaciones de mantener viva la memoria* y suscitar, al mismo tiempo, el debate sobre esos problemas que son hacer frente a los recuerdos dolorosos, mantener el diálogo intercultural y ejercer la ciudadanía democrática en sociedades multiétnicas y pluriculturales [las cursivas son nuestras][17].

---

[15] Véase UNESCO (2007).

[16] Ibídem.

[17] Ibídem.

En cuanto al diseño de una memoria histórica que busca alcanzarse de manera coercitiva, tenemos el ejemplo del juicio y condena al historiador inglés David Irving en Austria en el año 2004, no exactamente por su apoyo a los grupos neonazis, sino por su «negacionismo». Es decir, por sostener en sus trabajos históricos que no hubo Holocausto, sino hechos aislados ignorados por Hitler.

Lo cierto es que, actualmente, en relación a acontecimientos realmente traumáticos que han atentado contra la vida y los derechos de personas y grupos, se ha renovado una discusión acerca de la obligación de hacer memoria. Hay que recordar que la ruptura que causó todo lo relacionado con la Segunda Guerra Mundial planteó la necesidad de organizar a los historiadores y crear instituciones que se concentraran en la tarea de hacer la historia de ese pasado reciente marcado por la mencionada conflagración. Como lo menciona Pérotin-Dumon, a partir de 1945 se crearon en Francia tres organismos para este fin: el Comité para la Historia de la Ocupación y Liberación, el Comité para la Historia de la Segunda Guerra Mundial y el Instituto de la Historia del Tiempo Presente. Otro tanto ocurrió en Holanda (1945), en Alemania (1947), en Italia (1949) y, con bastante retraso, en Austria (1963 y 1966) y en Bélgica (1966). En 1947 se celebró en París la Conferencia Europea de las Comisiones Históricas Judías. En la llamada Comisión Central, presidida por el historiador Philip Friedmann, se agrupaban los historiadores judíos procedentes de toda Europa y liberados de los campos de deportación cuyos propósitos inmediatos, si bien eran identificar a las víctimas y acopiar pruebas para identificar y procesar a los criminales de guerra nazis, se proponían también establecer las bases para hacer la historia de los judíos durante la Segunda Guerra Mundial[18].

Las relaciones entre historia, memoria y memoria colectiva, así como las distinciones respecto a su contenido, procesos de configuración y transmisión, nos remiten a una discusión compleja[19]. Aunque por ahora solo baste mencionar que Halbwachs estableció desde la sociología una teoría sobre la memoria colectiva; y que Lavabre recuerda que en su uso actual y frecuente ha devenido en la noción que alude tanto a la memoria compartida de un acontecimiento del pasado vivido en común por una colectividad amplia o restringida grupo, como también define —igualmente en el uso común— a la historia o «memoria histórica», en cuanto garante de la permanencia de las grandes mitologías colectivas y que suele limitar a la memoria colectiva a su carácter de memoria nacional[20].

---

[18] PÉROTIN-DUMON (2007: 62-63).

[19] Sobre la que me he referido con cierta prolijidad en el libro ya citado: REGALADO DE HURTADO (2007).

[20] LAVABRE (2007: 5).

De otro lado, los más recientes esfuerzos para emprender la historia del pasado reciente, en medio de un proceso de tránsito vivido por la historiografía desde los antiguos paradigmas científicos de la modernidad a la neohermenéutica posmoderna, no han dejado de tomar nota de las dificultades de su tarea. Frente al riesgo de una lectura retrospectiva del pasado, que suele acompañar a la oficialización de la memoria —en el sentido de una simplificación que la congele—, se ha propuesto que en lugar del deber de recordar debería hablarse de la tarea de recordar o tarea de la memoria, lo que viene aparejado al hecho de tener que plantearse cuestiones como la manera de manejar y aceptar el olvido. De lo que se trata es no solo qué, cuándo y cómo se recuerda, sino qué y cuándo se olvida y, en ambos casos, para qué. Ubicados en la situación actual de nuestro propio país debemos reiterar las interrogantes anteriores sobre estos puntos y plantearlas de otra manera: ¿cómo cumplir adecuadamente la tarea de recordar?, ¿qué papel juegan para la historia y para la historia del tiempo presente la memoria y el olvido? La bibliografía que trata sobre historia, memoria y pasado reciente es extensa, destacando muchos nombres como Paul Ricoeur, Henry Rousso, François Bédarida, Pierre Nora, Julio Aróstegui, Santos Juliá, Elizabeth Jelin, entre otros, sin dejar de considerar a Yates con su *Arte de la Memoria*[21].

El filósofo e historiador Reinhart Kosselleck tiene una propuesta que puede ser considerada como una esclarecida y pormenorizada explicación fenomenológica sobre los mecanismos de configuración de la memoria —diferentes memorias, en realidad— y sus funciones en una relación dialéctica individual y social, también asociada a la formación de una conciencia histórica. Así, ha señalado que una conciencia colectiva presupone una comunidad, una mentalidad colectiva que se funda necesariamente sobre experiencias y supuestos comunes de la conciencia. En relación a ello puede mencionarse lo destacado por Rousso, quien acuñó la noción de «remanencia» para aludir a la construcción del recuerdo y lo que provoca. Este principio también equivale a la persistencia parcial de un evento luego de la desaparición de sus causas[22]. La parte del acontecimiento capaz de durar y resurgir y formar parte del imaginario colectivo, cuya historización y estudio permitirá la mejor comprensión del evento original y, obviamente, sus repercusiones. Pero, al mismo tiempo, su permanencia o vigencia parcial.

Todo esto quiere decir que, si bien hay eventos que pueden ser catalogados como de carácter común, es necesario proceder analíticamente para distinguir los factores que configuran la conciencia individual y colectiva. Kosselleck llamó también la

[21] Véase sobre estas materias REGALADO DE HURTADO (2007).

[22] PÉROTIN-DUMON (2007: 77-78), citando a ROUSSO (1987 y 2000).

atención acerca de la condición dinámica de la memoria, ya que no es una magnitud constante y, por el contrario, sigue actuando permanentemente. Continúa procesando los recuerdos y, por esa causa, hay que distinguir los efectos que se han producido durante el acontecimiento y aquellos que solo pueden ser considerados como una consecuencia posterior al hecho[23].

Este proceso supone que los recuerdos podrán ir alcanzando varios y hasta diferentes significados y serán transmitidos y manejados por un sujeto en particular, por individuos del mismo grupo o de conjuntos diferentes congregados, asimismo, en elencos generacionales distintos. Por eso, en lo que le cabe al historiador esa búsqueda de explicación no solo nos lleva al terreno de los orígenes, sino también y, sobre todo, a efectuar la indagación del significado de los acontecimientos entre individuos y grupos a lo largo del tiempo. Esta tarea, siempre complicada, lo es más cuando se afronta al pasado inmediato o al pasado del tiempo reciente, pues además de la casi inconmensurable gama de perspectivas a utilizar y de cortes temáticos a establecer, el historiador se las tendrá que ver con el riesgo de banalizar hechos o situaciones, trasladar responsabilidades en medio de su empeño por encontrar causas y orígenes, todo lo cual vivió, por ejemplo, la historiografía alemana de la posguerra y se ha revivido luego al referirse a temas como el régimen nazista, el Holocausto, la vida del alemán común durante esa época, etcétera. En nuestro país, el debate podría darse en relación al periodo del conflicto armado interno. Debido a que, al intentar explicar su origen, desarrollo y consecuencias más directas, se llega a pensarlo solo como una nueva manifestación de una larguísima historia de exclusiones e inequidades de todo tipo cebadas en los sectores campesinos más pobres, lo cual sería caer en una generalización; como un proceso que debería ser revisado en la medida de su propia singularidad, lo que significaría adoptar una postura historicista y además imposible de entenderse en una perspectiva de nuestra historia total o inscribirlo dentro de una visión global conservando su particularidad.

Hemos de mencionar que los que llamamos «hechos u objetos registrables», cuando son más bien vistos como «mensajes», permiten que desde nuestra posición efectuemos un diálogo, lo que supone que el cargarlos de sentido o significación emana ahora de una actividad hermenéutica diferente a la que se solía emplear en el siglo XIX. Asimismo, que es urgente establecer un deslinde entre historia inmediata e historia vivida y considerar nuestras posibilidades de enfrentar la tarea de estudiarlas. En efecto, teniendo a nuestra disposición perspectivas hermenéuticas distintas a las de antaño, aparece a nuestro alcance el pasado inmediato y el pasado reciente, al que

[23] KOSELLECK (2001: 131-146).

corresponde la llamada historia vivida, que algunos identifican con la memoria de episodios traumáticos, que genera responsabilidades de orden moral en la sociedad.

> El pasado "vivo" de una sociedad, como se entiende en este trabajo, es el que forma parte de los recuerdos de muchos y que su carácter dramático convierte en un problema moral duradero para la conciencia nacional [...] Ese pasado no solo vive en los recuerdos íntimos y en la memoria de círculos restringidos sino que es parte del recuerdo social e irrumpe periódicamente en la actualidad[24].

Es preciso señalar que tal demanda a la disciplina histórica y los imperativos de justicia y de moral parten del hecho de que la sociedad coloque a algunos sucesos de su pasado reciente —y también más lejano— en la categoría de lo inolvidable. En esa línea, se hace necesario que se cumpla con la tarea de la memoria, sin que ello signifique que el pasado resulte una carga y una obsesión o que estemos actuando en contra del natural devenir del tiempo. La diferencia está en que frente a los hechos más lejanos el imperativo de recordar se apegue más a la idea —o ilusión— de evitar cometer los mismos errores y, en cambio, hacer memoria de la historia viva sería una tarea destinada a facilitar reparaciones, reconciliaciones, hacer justicia, etcétera. Sobre esta materia se puede mencionar que un recuento somero sobre la necesidad de los pueblos por recordar su pasado reciente, tal como el realizado por Pérotin-Dumon, aparece como una suerte de consigna política para enfrentar a los regímenes totalitarios, a sus excesos y a sus delitos de lesa humanidad. Dentro del amplio continente de la llamada historia cultural, y generalmente en relación a la historia llamada contemporánea, podríamos tomar como ejemplos los conocidos trabajos de Portelli y Passerini[25]. Una cuestión asociada a lo que estamos tratando es la exploración de la historicidad de la memoria y cómo ciertas categorías de víctimas se convierten en capital narrativo para las comunidades que dan testimonio. En ese sentido, se debe tomar en cuenta que esos testimonios son narraciones densas, es decir, «descripciones que invitan a analizar la actividad humana a la luz de las complejidades de las prácticas y discursos presentes en la sociedad»[26].

Si estamos en disposición de abordar la historia de nuestro pasado reciente, debemos considerar que lo que estudiemos, si bien puede ser tenido como un proceso abierto o inconcluso, de todas maneras requerirá ser debidamente acotado, en el sentido de establecerle parámetros para que enseguida podamos señalar los marcos teóricos y los métodos a emplear para su estudio, seleccionar las fuentes y, sobre todo, buscarle su sentido y significación —vale decir nuestra interpretación de los mensajes

[24] PÉROTIN-DUMON (2007: 3).
[25] PÉROTIN-DUMON (2007: 10). Véase PORTELLI (1989: 5-32) y PASSERINI (1987 [1984]).
[26] THEIDON (2007: 10).

emanados de nuestras fuentes—, aceptando las restricciones hermenéuticas y epistemológicas al respecto. Una tarea de ese tipo es bastante difícil pese a que nuestra situación de contemporaneidad pareciera facilitarnos las cosas, sobre todo si recordamos lo preconizado por los fundadores de los *Annales*, en el sentido de instarnos a buscar oler el perfume del pasado y ubicarnos en sus distintos paisajes.

¿Cómo sortear tales escollos? Y en particular, ¿cómo manejar las diferentes memorias?, ¿cómo configurar una conciencia histórica común respecto a lo sucedido, por ejemplo, en nuestro país debido a la guerra interna desatada por el terrorismo, a los factores que la hicieron posible y que conformaron sus características? Se requiere, entre otras cosas, que se tomen en cuenta los distintos modos de establecer la memoria sobre los hechos por parte de los distintos actores y las diferentes generaciones que se vieron y ven involucrados por la guerra o por sus efectos. Es decir, se requiere considerar, por ejemplo, a la memoria y a la *posmemoria*. Nos referimos aquí a la distinción hecha por Marianne Hirsch, quien se refiere a la última de las mencionadas como aquella que se despliega desde una distancia generacional y desde otra conexión personal con la historia. La *posmemoria* está vinculada con su objeto o su fuente a través de distintas formas de mediación[27]. Hay que añadir que no solo juegan las distancias generacionales en lo que se refiere a la manera diferente cómo recuerdan —o pretenden olvidar u olvidan— un hecho los miembros de distintas generaciones o cómo desean manejar el recuerdo, sino que también cuando se habla de diversas conexiones personales frente a los eventos. Lo que se está revelando, en realidad, es la existencia de diferentes percepciones. Para el caso peruano relativo al periodo del conflicto interno desatado por las acciones terroristas en las décadas de 1980 y 1990 tendríamos, por ejemplo, que la percepción desde Lima —por generalizar y referirnos a las variadas posibilidades de señalar grupos de percepción y opinión en la capital— acerca de lo sucedido en Lucanamarca, Ayacucho, fue obviamente diferente a la de los lugareños y viceversa. Sin duda, ellos percibieron el atentado ocurrido en Tarata, un barrio limeño, de manera distinta a los vecinos de dicho lugar.

En cuanto a otorgar sentido o significación a los eventos de la historia del tiempo reciente tenemos que tomar en cuenta, en primer lugar, que dicho sentido suele estar impulsado por lo que se ha denominado, en nuestro tiempo, el «deber de la memoria», así como otras presiones emanadas de la sociedad. En segundo término, porque se tiende a mirar los eventos anteponiendo criterios de justicia y ética, lo que nos pone ante la situación de hacer una historia de las víctimas y de los justos, cuestión que no tiene que ser vista como negativa, aunque no hay que

[27] HIRSCH (2002: 22).

olvidar que ello puede llevar a selecciones que dejen de lado, por ejemplo, fuentes, actos y situaciones que no encajen en tal perspectiva o perfil. Finalmente, el historiador que emprende el estudio de la historia reciente deberá tener más claro, que ningún otro de sus colegas estudiosos de otras épocas, que su interpretación es revisable y que ello seguramente se hará efectivo más rápido de lo que se imagina. En este punto estoy considerando que todo trabajo historiográfico es, de suyo, provisional y revisable.

Cuando la conmemoración es vista como un deber de la memoria se suele entender que implica otorgar sentido a acontecimientos inexplicables y absurdos, y por ello la función de la historia apuntaría a evitar no solo que tales hechos se repitan, sino también lograr su asimilación por los individuos y el grupo. Cuando decimos asimilación, estamos pensando en evitar la negación de los mismos, el agobio, la angustia y el duelo no superados. Bueno será insistir otra vez más en que escribir la historia en el sentido de dar cuenta del pasado supone siempre actos de selección, narración e interpretación, sin contar con el acceso que tengamos a las necesarias referencias acerca del mismo. Esto quiere decir que nunca nos referiremos al pasado —cercano o lejano, para este caso no importa— sin pasar por olvidos involuntarios y deliberados y que, además, actuamos dando significación a los mensajes que nos llegan de ese pasado y, en ese sentido, podemos señalar que nuestra posición es dialógica. Si bien para el filósofo estadounidense Arthur Danto es posible —por lo menos teóricamente hablando— distinguir entre la descripción pura de los acontecimientos y las significaciones otorgadas por el historiador, más bien resulta mejor señalar que no se describen hechos completos, sino que hablamos de eventos que contienen de manera insoslayable significaciones[28]. El consabido establecimiento y cronología de los hechos, responsabilidad que tradicionalmente se adjudica a la historia, no es tan sencillo como la simple verificación de información emanada de las fuentes. La «descripción pura» no nos garantiza demasiado.

Si se admite que en una sociedad existen distintas memorias y que la historia es de por sí una memoria institucionalizada desde los predios académicos, y cuyo prestigio y posibilidades de convertirse en hegemónica tiene que ver —entre otras cosas— con sus procedimientos metodológicos, no podemos dejar de considerar que la historia desde la perspectiva hermenéutica actual comparte no solo con la memoria sino con las ciencias, en general, la característica de estar dotada de subjetividad. La pregunta es entonces ¿es posible conciliar a las diferentes memorias y por ende a las distintas selecciones que los actores sociales han hecho de su pasado más inmediato? De ser factible tal circunstancia, estaríamos ante un híbrido posiblemente

[28] Véase DANTO (1989).

amorfo que no terminaría por satisfacer a ninguno de los grupos o individuos portadores de recuerdos y visiones acerca de los acontecimientos. Por lo tanto, lo más adecuado sería pensar en memorias y visiones —e interpretaciones— acerca del pasado inmediato en diálogo, en una puesta horizontal de versiones. Ello, a su vez, podría ser interpretado como un propósito carente de sentido, particularmente porque se argumentaría que no puede haber diferentes verdades frente a un mismo hecho —evento o acontecimiento—.

Un problema de tal naturaleza requiere ser dilucidado a fin de no perderse en lo absurdo de la relativización, y aunque seguramente caben distintas formas de hacerlo, me parece interesante, por ejemplo, contemplar la propuesta de Žižek, desde la llamada «brecha de paralaje», noción que admite la confrontación de dos perspectivas estrechamente vinculadas pero entre las cuales no es posible ningún campo neutral en común. En consecuencia, tiene que considerarse, en primer lugar, la existencia de una matriz de variaciones, en segundo término, que la sucesión de variaciones no es neutral y, finalmente, que no todas se mueven en el mismo nivel[29]. De hecho, creemos que hablar por lo menos de una matriz de variaciones supone establecer un mínimo de restricciones que impida perderse en lo infinito de las posibilidades interpretativas. Por lo menos, en tanto se considere que las mismas están históricamente situadas. Otra forma de resolver el asunto sería la señalada por Beuchot quien, retomando una noción aristotélica, habla de la analogicidad, ejercicio hermenéutico que permitiría abrir las posibilidades de la verdad pero dentro de ciertos límites. La capacidad para aceptar más de una interpretación válida pero sin que ello quiera decir que cualquiera pueda ser admitida. En una línea similar puede considerarse la propuesta que, desde la semiótica, ha formulado Umberto Eco[30].

Tiene que tomarse en cuenta que aun desde una perspectiva general, la actitud de diálogo es indispensable, entre otras cosas, por su utilidad. Por ejemplo, cuando tomamos en cuenta que otras maneras de enfrentar a la realidad no por diferentes a las nuestras son menos válidas, sino todo lo contrario. Debemos considerar, además de otras cosmovisiones y paradigmas, que para algunas sociedades tradicionales —pero creemos que no solo ellas— e individuos tienen enorme significado los sucesos olvidados o ignorados, que Fogelson ha llamado «eventos nulos», dentro de los cuales se cuentan los acontecimientos traumáticos que marcaron el curso de su pasado[31].

---

[29] ŽIŽEK (2006: 11-12).

[30] Véanse BEUCHOT (2006) y ECO (1992).

[31] Eventos nulos serían aquellos eventos significativos silenciosos que surgen cuando, a partir de ellos, no se ha seguido llevando a cabo otra actividad, es decir, cuando se cortan, interrumpen o limitan sus posibilidades de concreción y el consiguiente establecimiento de nexos. De los ocho tipos establecidos

No solo se trata de emplear a los recuerdos o memorias como una fuente más para la historiografía, de historizar a la memoria, explicando su conformación, contextos, etcétera, de elevar los contenidos de la memoria a registros y de no quedarse en lo individual y particular, sino de buscar lo general, para además discutir marcos interpretativos. Los testimonios de los actores son de un valor indiscutible, pero entre sus limitaciones está, en primer lugar, que su empleo nos devuelve al método inquisitorial usado en la época misma del nacimiento de la disciplina histórica. En segundo término, está el hecho de que el testimonio oral de primera mano se extingue con la vida misma de los actores, por lo que una vez más puede decirse que la memoria es fuente y materia para la historia y que su empleo y estudio requieren, sin lugar a dudas, viejos y nuevos procedimientos o estrategias metodológicas.

> Así, la historia del tiempo presente heredó de la evolución de la práctica historiográfica en la segunda mitad del siglo XX dos posibilidades de interrogar el testimonio. Una se inclina hacia el momento en que las cosas ocurrían, otra, hacia el momento en que el testigo las cuenta[32].

Vistas así las cosas, en todo caso memoria colectiva e historia deberían tener en común su capacidad o por lo menos su interés de hacer en el presente un uso reflexivo y éticamente responsable del recuerdo y del olvido. De manera tal que el pasado transmitido a las nuevas generaciones, a través de canales como los lugares de la memoria de Nora o los canales —receptáculos— de la memoria de Yerushalmi, por citar dos medios similares[33], se constituyan en herencias valiosas y promotoras de humanidad derivadas del conocimiento —el mejor que nos sea posible— del pasado. La memoria humana podría ser, finalmente, el orden pacificado de un saber que nos deja esperar el futuro con sosiego[34]. Ello no significa exculpar a los responsables, maquillar convenientemente a la realidad y dar por superadas situaciones que requieran resolución.

---

por el autor nos interesan dos: invisibilidad o silencio como estrategia defensiva para evitar discriminación, persecución o cualquier amenaza a la autonomía y la negación, debido a que si bien se reconoce que un evento traumático ha tenido lugar y podría ser corroborado, dado su carácter y la herida o daño ocasionado, debe ser negado. Véase FOGELSON (2001).

[32] PÉROTIN-DUMON (2007: 43).

[33] Véase NORA (1984 y 1998). También YERUSHALMI (1998).

[34] EICKHOFF (1996: 29).

Bibliografía

BEUCHOT, Mauricio
2006 *Puentes hermenéuticos hacia las humanidades y la cultura*. México D.F.: Universidad Iberoamericana, Ediciones Eón.

DANTO, Arthur C.
1989 *Historia y narración. Ensayos de filosofía analítica de la historia*. Barcelona: Paidós e Institut de Ciéncies de l´Educació de la Universidad de Barcelona.

ECO, Umberto
1992 *Los límites de la interpretación*. Barcelona: Editorial Lumen.

EICKHOFF, Georg
1996 *La historia como arte de la memoria. Acosta vuelve de América*. México D.F.: Universidad Iberoamericana, departamento de Historia.

FOGELSON, Raymond D.
2001 «La etnohistoria de los eventos y los eventos nulos». *Desacatos,* Nº 007, pp. 36-48, México D.F.

HARTOG, François
2003 «Órdenes del tiempo, regímenes de historicidad». *Historia y grafía,* N° 21, pp. 73-102, México D.F.

HIRSCH, Marianne
2002 *Family frames. Photography, narrative and postmemory*. Massachusetts: Harvard University Press.

KOSELLECK, Reinhart
2001 *Los estratos del tiempo: estudios sobre la historia*. Barcelona, Buenos Aires y México D.F.: Paidós e Institut de Ciéncies de l´Educació de la Universidad de Barcelona.

LAVABRE, Marie-Claire
2007 «Maurice Halbwachs y la sociología de la memoria». En Anne Pérotin-Dumon (directora). *Historizar el pasado vivo en América Latina*, <http://uahurtado.cl/historizarelpasadovivo/es contenido.php>, pp. 1-13.

NORA, Pierre
1984 *Lieux de mémoire*. París: Gallimard.
1998 «La aventura de Les lieux de mémorie». En Josefina Cuesta Carrillo (editora). *Memoria e Historia.* Madrid: Marcial Pons, pp. 17-34.

PASSERINI, Luisa
1987[1984] *Fascism in Popular Memory. The Cultural Experience of the Turing Working Class*. Cambridge: Cambridge University Press.

PÉROTIN-DUMON, Anne
2007 «Liminar. Verdad y memoria: escribir la historia de nuestro tiempo». En *Historizar el pasado vivo en América Latina*, <http://etica.uahurtadocl/historizarelpasadovivo/es contenidophp>, pp. 1-149.

PORTELLI, Alessandro
1989 «Historia y memoria: la muerte de Luigi Trastulli». *Historia y fuente oral,* N° 2, pp. 5-32, Barcelona.

REGALADO DE HURTADO, Liliana
2007 *Clío y Mnemósine. Estudios sobre historia, memoria y pasado reciente*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú y Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

RICOUER, Paul
2002 *La memoria, la historia y el olvido*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

ROUSSO, Henry
1987 *Le Sindrome de Vichy*. París: Seuil.
2000 «L'histoire du temps présent, vingt ans après». *Bulletin de l'Institut d´histoire du temps présent,* Nº 75, París.

THEIDON, Kimberly
2007 «Género en transición: sentido común, mujeres y guerra». *Memoria. Revista sobre cultura, democracia y derechos humanos*, N° 1, pp. 9-28, Lima.

UNESCO
2007 «Universidad y patrimonio». *Boletín forum de la UNESCO,* N° 18, julio-agosto.

YATES, Frances Amelia
1974 *El arte de la memoria*. Madrid: Taurus.

YERUSHALMI, Y., *et al.*
1998 *Usos del olvido. Comunicaciones al Coloquio de Royaumont*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión.

ŽIŽEK, Slavoj
2006 *Visión de paralaje*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Bases estructurales del odio y el perdón en la conquista: indígenas y españoles en la encrucijada

La gestación del odio indígena hacia el conquistador en el siglo XVI

Lydia Fossa
Universidad Nacional Mayor de San Marcos

1. Introducción

La *Tercera Parte de la Crónica del Perú* de Pedro de Cieza de León[1], aunque temprana —fue redactada entre 1548 y 1550—, no es una fuente primaria. Sus fuentes principales son Gonzalo Fernández de Oviedo y Nicolás de Ribera, el Viejo[2]. Fernández de Oviedo es una fuente escrita: «Y como el coronista Gonçalo Hernández de Oviedo, que fue ofiçial real en el Darién, tenga tan elegante y bien escrito lo de aquellos tiempos [...] remi[to] al letor a lo que Oviedo sobre ello es[cribe] donde lo vera bien largo y copioso»[3]. En cuanto a Ribera, la información que recibe Cieza parece ser oral, directa: «[...] afirmome Niculás de Ribera que bieron que [...]»[4]. Lo reitera cuando indica enfáticamente: «Así como lo e escrito me lo afirmó este Niculás de Ribera, que oy es bivo y está en esta tierra y tiene yndios en la çibdad de los Reyes, donde es vezino»[5]. Nuestro autor lo contacta cuando acude en ayuda del Pacificador, Pedro de la Gasca, entre 1548 y 1549, más de veinte años después de los hechos. La calidad de sus fuentes queda establecida cuando Cieza indica que Fernández de Oviedo es ya un «coronista» y que Nicolás de Ribera, testigo presencial, para cuando él lo conoció, era «vezino de la çibdad de Los Reyes» y, además, «ques de los de aquel tienpo y uno de los treze que descubrieron el Peru [...]»[6]. Otras fuentes de Cieza quedan sin identificar, a las que se refiere como «dicen», «se supo», «se sabe», etcétera.

Cieza tiene como objetivo redactar un documento histórico y termina escribiendo una denuncia. Este cronista está configurando, para sus lectores contemporáneos y

---

1 CIEZA (1989 [1550]).
2 Ob. cit.: 8.
3 Ibídem.
4 Ob. cit.: 15.
5 Ob. cit.: 24.
6 Ob. cit.: 8.

futuros, la representación escrita de Pizarro el explorador, aventurero y conquistador. Está escribiendo la continuación de los escritos de Oviedo, para la América del Sur.

En la *Tercera Parte* encontramos descripciones de los sentimientos y las pasiones que provocan las acciones de cada una de las partes involucradas: los españoles que llegan a tierras costeras del Pacífico sur y los indígenas que las habitan. Ellos son los protagonistas de las escenas en las que brotan y se transforman las emociones de cada lado, a medida que se desarrollan las acciones. No puede dejar de notarse la creciente intensidad dramática que generan los encuentros, generalmente violentos, entre españoles/europeos e indígenas. Tenemos un recuento bastante escueto de los sucesos: lo que haremos es asociar a esos programas narrativos que enumeran las acciones y su desarrollo, su correlato emotivo a partir de los sentimientos y pasiones que desencadenan esas acciones: «Hemos pasado, en suma, de la sintaxis narrativa a la sintaxis tensiva [...] el análisis se consagra cada vez con más frecuencia al estudio de la dimensión pasional del discurso, y particularmente a las manifestaciones pasionales no verbales, o "no verbalizadas" [...]»[7].

Se tendrá, entonces, programas narrativos de acciones, «estados de cosas», y programas narrativos de pasiones, «estados de ánimo», que funcionan concertadamente. De acuerdo a Fontanille y Zilberberg, «Desde entonces [la década de los noventa] la semiótica de las pasiones no aparece ya como un complemento de la semiótica de la acción: más bien la engloba y la comprende bajo su propio punto de vista»[8].

En el relato de Cieza, la violencia aparece y desaparece; a veces es velada, a veces es explícita. El autor se centra tanto en las acciones como en las emociones que las acompañan. Aun así, muchas veces estas emociones y sentimientos quedan a la interpretación y deducción del lector. Cieza no acompaña o ilustra su texto con exclamaciones, las representaciones gráficas de los afectos y pasiones que suscitan determinadas acciones de los protagonistas.

2. Definiciones y conceptos

Antes de continuar con los hechos de los españoles en las costas del Pacífico y su influencia en la población indígena, voy a detenerme en las definiciones básicas de lo patémico, es decir, de lo vinculado al *pathos*: emociones, sentimientos y pasiones. Las definiciones seleccionadas provienen de la semiótica; se trata de adopciones multidisciplinarias de las últimas décadas, de términos de la filosofía y la literatura, de la psicología y del psicoanálisis:

---

7 FONTANILLE y ZILBERBERG (2004: 284).

8 Ob. cit.: 283.

> La semiótica ha roto el lazo con las definiciones tradicionales: las definiciones filosóficas y psicológicas de la pasión, si bien son precisas, no ofrecen una base clasemática estable; cuando son homogéneas, son demasiado generales para caracterizar estilos de relación entre el ser humano y el mundo o consigo mismo, es decir, para comprometer el imaginario completo y no solamente la pasión propiamente dicha[9].

La dimensión de lo emocional y la emoción en sí y su relación con las acciones merecen un párrafo aparte:

> [...] la emoción es concebida como portadora de una significación para Sartre... en la prolongación de la fenomenología, la emoción es una respuesta, si no una solución, a una situación vivida como problemática y hasta insoportable [...] la emoción [...] comprendida siempre como una respuesta adaptativa [...] se halla también en el fundamento mismo de nuestra representación del mundo natural [...][10].

De acuerdo a Fontanille y Zilberberg, «La emoción [...] es, por decirlo así, la unidad elemental de lo sensible [...]»[11] y es el resultado de la interacción entre la realidad circundante —estados de cosas— y el sujeto participante —estados de ánimo—. Estas emociones, foria, pueden ser catalogadas gruesamente como eufóricas, las «positivas» o de vida, y las disfóricas, o negativas, de muerte. Entre estos dos extremos se da toda la gama y variaciones que es capaz de sentir y percibir el ser humano. Los sentimientos van cambiando, aumentando en intensidad: «[...] podemos admitir que la emoción se transforma en pasión desde el momento en que influye sobre el recorrido del sujeto en su conjunto»[12]. Se trata de algo que se contagia rápidamente a muchas personas, como se ha estudiado para otros contextos[13] que resultan ser similares a los hechos narrados.

El discurso, entonces, comunica a varios niveles: el de las acciones —a través del programa narrativo— y el de las emociones —a través de un programa patémico paralelo—. Lo patémico aparece en el discurso después de ejecutada la acción, después de sucedido el acontecimiento. Pero, también vemos que la pasión antecede a la acción, a la que inclusive provoca. La emoción funciona como un ambiente que rodea la acción. Las pasiones pueden ser inferidas a partir de las configuraciones textuales[14], cuando no son explícitas. El autor tiene, por supuesto, responsabilidad en esto.

---

[9] Ob. cit.: 282.

[10] Ob. cit.: 267-268.

[11] Ob. cit.: 267.

[12] Ob. cit.: 270.

[13] «Otros casos de pánico muy extendido son interesantes porque muestran la facilidad ocasional con la que las emociones fuertes son transmitidas de persona a persona» (WHITTAKER 1971: 180).

[14] LUNA (2005: 87).

Y muchas veces no quiere detenerse en la disforia, elaborarla, pero los hechos narrados posteriormente confirman o niegan los sentimientos generados y las acciones que acontecen a partir de ellos. Esos sentimientos y emociones, entonces, también son capaces de generar acciones en respuesta a las acciones anteriores y a los sentimientos suscitados por ellas. Creo que no hay acción sin pasión, es decir, sin deseo, sin volición.

«Para Sartre, por ejemplo, en la prolongación de la fenomenología [y dentro del campo de la filosofía], la emoción es una respuesta, si no una solución, a una situación vivida como problemática y hasta insoportable»[15]. Desde la perspectiva de la psicología o, más bien, de las investigaciones cognitivas, la emoción se constituye «como una respuesta adaptativa»[16]. Se le encuentra también conformando el universo metafórico de la representación de lo natural[17].

Desde el punto de vista lingüístico o semiolingüístico, tenemos que autores de las décadas de 1930 y 1970 hablan de la «función expresiva» y de la «función emotiva». En cuanto a la «función emotiva» de R. Jakobson, «es concebida como una transmisión directa de información acerca del destinador del mensaje»[18]. En el caso de la «función expresiva», K. Buhler se refiere «a los modos de expresión de la interioridad del sujeto de enunciación»[19].

Estas opiniones hablan acerca del «destinador» del mensaje y sobre los modos de expresión del sujeto de la enunciación, como las entidades que realizan la «función expresiva» y la «función emotiva»; es decir, son los sujetos que experimentan las emociones y pasiones, la tensividad, el patemismo en el texto. El solo hecho de dedicarles espacio y crear y desarrollar todo un sistema de adjetivación que describe la afectividad de esos sujetos vinculada a las acciones que describe, hace de Cieza un escritor sensible, comprometido con la sensibilidad de otros, preocupado porque los matices y la dimensión patémica de los primeros encuentros —choques— quede registrada en su discurso histórico: «[...] los que denuncian las ilusiones [pasiones] pueden estar fuertemente implicados en ellas»[20].

«Se trata aquí [...] de abordar lo "sensible", no como traducible en "inteligible", sino en cuanto que se lo puede captar en la tensión que lo liga a lo inteligible»[21].

---

15 FONTANILLE y ZILBERBERG (2004: 267).
16 Ibídem.
17 Cfr. FONTANILLE y ZILBERBERG (2004: 268).
18 Ibídem.
19 Ibídem.
20 LUNA (2005: 93).
21 FONTANILLE y ZILBERBERG (2004: 269).

Lo que se va a abordar es esa tensión[22] que acompaña a la acción, que a veces la antecede —cuando se trata de una acción ya experimentada— y que también la sucede —especialmente cuando se trata de la primera vez que se realiza una acción o que sucede un hecho—.

Muy relacionados con estas definiciones están los conceptos de competencia y performance. De acuerdo a Greimas y Courtes, la competencia:

> […] forma parte de la problemática de la acción humana y constituye al sujeto como actante […] permite considerar a la competencia como una estructura modal.... todo comportamiento con sentido o toda serie de comportamientos presupone, por un lado, un programa narrativo virtual y, por otro, una competencia particular que hace posible su ejecución. La competencia, así concebida, es una competencia modal que puede describirse como una organización jerárquica de modalidades (que estará basada, por ejemplo, en un querer hacer o un deber-hacer que rigen un poder-hacer o un saber-hacer)....El análisis de los discursos narrativos nos ponen en disposición de encontrarnos, a cada momento, en sus dimensiones pragmática y cognoscitiva con sujetos performantes (es decir, que realizan series de comportamientos programados), que, para actuar, necesitan poseer o adquirir, primero, la competencia necesaria [...][23].

La competencia, la capacidad de deber-querer-poder-saber hacer, concentrada en una entidad semiótica, en un sujeto de la acción, cambia de valencia si se aplica a una cultura o a otra. Es decir, lo que una cultura valora, premia, puede ser lo que otra cultura desprecia. Inclusive puede ser que el solo hecho de hacer —por ejemplo, hacer cambios— sea mal ponderado en una cultura dada que se guía por patrones estelares de desarrollo. Esta cultura sabrá premiar a quien mantenga el orden establecido y rechazará a los que quieran hacer transformaciones. Por otro lado, una cultura guerrera tendrá enemigos y valorará su destrucción, apoyará y apreciará la violencia contra el foráneo. Así, habrá culturas que le tengan horror al cambio y habrá culturas que desprecien a quienes no respondan a un llamado a la guerra; cada cultura tendrá sus propios parámetros de competencia e incompetencia, su propia definición de esos términos.

El concepto de competencia es eminentemente cultural. Es lo que organiza el eje deóntico propio y establece los valores de la axiología pertinente. Por eso es que en este análisis tenemos por lo menos dos axiologías en juego, enfrentadas. Una de ellas, la española, nos es más conocida; la otra, la indígena, lo es menos. Trataremos de recoger toda la información disponible en el texto de Cieza para poder conformar los dos conjuntos de valores que contextualizan, los valores que conforman

---

[22] Ob. cit.: 267.

[23] GREIMAS y COURTÈS (1982: 68-69).

el perfil de un sujeto competente: nos indicará cómo será su hacer, su poder y su querer; detrás de qué estará puesta su capacidad, cómo ejercerá esa competencia. Ser competentes significa, pues, estar en la capacidad de deber hacer, querer hacer, poder hacer y saber hacer.

Del lado indígena, empezaremos por proponer un eje deóntico marcado por el estatismo, por su resistencia al cambio, en el que el mantenimiento del *statu quo* es lo deseado. Diremos también que lo que mueve a la cultura española en el momento de la narración, es su dinamismo, su asunción del cambio como modo de vida. Lo que sustenta el estatismo en la cultura indígena es el haber alcanzado un equilibrio entre lo que se desea y lo que se tiene. En el lado español, el cambio está impulsado por la codicia de deseos no satisfechos, especialmente pecuniarios. El deseo desorbitado por el oro es indicativo de un cuadro de insatisfacción que se hace extensiva a prácticamente todos los miembros de su comunidad. En esta sociedad no hay equilibrio entre lo que se desea y lo que es posible obtener, debe estar regida por criterios que estimulan la desigualdad, el abuso, la explotación y la miseria.

Asimismo, un factor muy importante en la configuración de ese equilibrio es el que rige la economía. En la sociedad española es el dinero, la riqueza; en la sociedad indígena es la fuerza laboral. En la primera campea el individualismo; en la segunda, el colectivismo. Cada una de estas sociedades fomentará competencias diferentes y premiará el «hacer» o el «no-hacer». En la sociedad española, el más rico será el mejor —el mejor será quien haya podido cambiar más su estatus socioeconómico, el que logre ser el más rico—; y en la sociedad indígena, lo será el que la haya protegido mejor, el que haya podido morigerar mejor el efecto de los cambios. No nos olvidemos que la conducta del español está regida por la religión católica y por el sistema monárquico absolutista y aristocrático. No se conoce bien la estructura social indígena, pero se sabe que tenía jefes, caciques hombres y mujeres, y que generalmente ocupaba el cargo la persona más capaz en las faenas agrícolas, la más sabia, la que se dedicaba al sacerdocio o a la medicina o a ambas cosas.

Es a partir de estos valores que cada sociedad construye su propia axiología. Unas realzarán el querer-hacer y el poder-hacer; otras el saber-hacer y el deber-hacer. Una comunidad o sociedad más equilibrada tenderá a ser más horizontal; una comunidad desequilibrada tenderá a ser más vertical. En sociedades de poca movilidad —social— predominará el deber-hacer, la obediencia a la tradición, a la autoridad. En sociedades de mucha movilidad o en estado de crisis o cambio, predominará el querer-hacer, la imposición de la propia voluntad y aun, de la sublevación y de la ruptura del orden social. Entre estos dos tipos de sociedades se identifica un amplio rango de combinaciones que dan lugar a matices y a mixturas.

3. Los primeros viajes de exploración: los encuentros

El motivo del primer viaje de los españoles afincados en Panamá al mando de Francisco Pizarro es el «*deseo* de aventurar su persona y hazienda»[24], ya que «sin aventurar nunca los honbres alcançan lo que *quieren*»[25]. Y lo que quieren es oro, plata y despojos[26]. Aparece ya la primera pasión: la codicia, que enmascara los riesgos e ilusiona a los expedicionarios. Ese proyecto generó la burla de sus vecinos de Panamá, quienes los tildaron de «locos», porque se entendía que los «vezinos» ya habrían alcanzado una cierta holgura en su vida en dicha ciudad. Pero, por «ser la dicha cibdad de Panamá nuevamente[27] poblada con tantos trabajos y costa de los dichos vecinos e por ser los bastimentos tan pocos e caros e tan trabajosos a llevar e porque los dichos vecinos se aplyquen a descobrir mynas e por los pocos yndios que agora tienen los cristianos de que se ayudan [...]»[28], los vecinos no estaban contentos y procedieron a solicitar permisos al Rey de España para realizar exploraciones en las zonas aledañas mediante oficios que envió, entre otros, el gobernador Pedrarias Dávila. La cita anterior, extraída de uno de ellos, explica mejor las razones que hubieran podido tener tanto Francisco Pizarro y Hernando de Luque como Diego de Almagro para organizar una campaña que les permitiera salir en busca de mejores horizontes.

A mediados de noviembre de 1523 se embarcan unos ochenta españoles y cuatro caballos[29]. Los expedicionarios van armados: llevan espadas y rodelas o escudos para protegerse de las flechas y llevan caballos, equivalentes hoy a tanques. El primer desembarco se realiza a los pocos días, en las «yslas de las Perlas, donde tomaron puerto y se proveyeron de agua y leña y de yerva para los caballos»[30]. A estas islas ya habían llegado los españoles unos cinco años antes: «En este tiempo partió del Darién un capitán que se decía Gaspar de Morales a descobrir la Mar del Sur y salió a ella en frente de la Ysla de las Perlas, y pasó a ella y el señor della le vino de paz y le dio perlas ricas; este fue el primero que entró en ella»[31]. Es posible que también hayan llevado esclavos negros o indígenas, ya que muchos de los expedicionarios eran «vecinos» de Panamá, es decir, tenían indios a su servicio. A los esclavos generalmente no se les nombra ni se les considera como tripulantes o miembros de las huestes, a menos que

---

24 CIEZA (1989: 9). El énfasis es nuestro.
25 Ibídem.
26 Ob. cit.: 10.
27 Recientemente.
28 TORRES (1982: 253-254).
29 CIEZA (1989: 10).
30 Ob. cit.: 11.
31 ANDAGOYA (1892 [1541]: 5).

realicen una acción heroica o destacada[32]. Deduzco la presencia de esclavos porque para obtener leña y agua había que realizar un trabajo manual, pesado, que generalmente realizaban ellos. Alimentar a los caballos era también tarea manual, impropia de vecinos, de señores.

A los pocos días de iniciado el viaje, aparece ya el primer motivo de la desesperación española: el hambre. Pero esta es un hambre calculada, en el sentido que ellos transportaban únicamente: «lo que convenia meter en el navio»[33], hasta que encontraran al «cacique Beruquete o Peruquete»[34], de quien obtendrían vituallas. Más adelante, un grupo se ve obligado a regresar, por hambre, a Las Perlas, y el cronista es más específico acerca del avituallamiento:

> [...] y como alli llegaron, comieron y holgaron teniendo cuydado de bolber brevemente a remediar los que quedavan con el capitan Françisco Piçarro y luego metieron en el navio mucho mayz y carne y platanos y otras frutas y rayzes. Y con todo ello dieron la buelta a donde avian dexado a los cristianos[35].

Estas eran tierras ricas y productivas: «Todas estas tierras son finas y llanas y muy hermosa tierra de muchos mantenimientos de maiz y ajies y melones diferentes de los de acá, y ubas, yuca y mucha pesquería en los ríos y en el mar, y caza de venados [...]»[36]. Sabemos que, para que haya maíz, tiene que haber alguien que lo cultive: «[Nata] era una provincia muy bien poblada y de muy buena gente; grandes labradores»[37]. Es así que en Las Perlas había indígenas dispuestos u obligados[38] a entregarles víveres a los españoles. Todos los indígenas de la región estaban ya reducidos en repartimientos y dependían de sus señores españoles, quienes hacían el gran negocio de apertrechar

---

[32] Véase el caso de un ataque a Diego de Almagro: «aviendo primero un yndio de aquellos arrojado una vara contra Almagro y a puntó tan bien que le açertó en el ojo y se lo quebró. Y aun afirman que otros de los mismos yndios venian contra él y que si no fuera por un esclavo negro, le mataran» (CIEZA 1989: 26). Obsérvese que Cieza tiene que especificar que se trata de un esclavo «negro» para que se entienda de qué está hablando.

[33] CIEZA (1989: 10).

[34] Curiosamente, en Pascual de Andagoya (1514-1541) encontramos la siguiente afirmación: «En esta tierra está una Provincia que se llama la Peruqueta, de una mar a otra» (ANDAGOYA 1892: 5). De aquí el nombre del Perú. Seguramente se trata de una castellanización de un topónimo de la lengua kuná de Panamá (CIEZA 1989: 11).

[35] Ob. cit.: 17.

[36] ANDAGOYA (1892 [1541]: 9).

[37] Ob. cit.: 8.

[38] En la solicitud de mercedes de los vecinos de Panamá al Rey por intermediación de Pedrarias Dávila, se solicita autorización para vender esclavos indígenas: « [...] envie que los dichos esclavos indios [...] de veintiun años arriba los vendan a los otros vecinos de los pueblos e yslas. Suplican a Vuestra Alteza que lo mande conceder» (TORRES 1982: 254).

los navíos que salían en expediciones, entradas y exploraciones[39], numerosísimas en la segunda y tercera décadas del siglo XVI.

No nos olvidemos que Pizarro formó parte del contingente que acompañó a Vasco Núñez de Balboa en el descubrimiento del Mar del Sur en 1513, de manera que estos lugares, alrededor del río Chagres en el istmo, así como las poblaciones indígenas, ya le eran conocidos. También acompañó al Licenciado Gaspar de Espinosa en una expedición a la provincia de Paris, entre 1516 y 1517, según consta de un documento de 1522[40]. Además, Balboa ya tenía previsto hacer más viajes de exploración por las costas del Mar del Sur, cuando lo ejecutaron en Panamá en 1517[41]. Curiosamente, cuando Pizarro declara bajo juramento en una información de 1519 sobre un viaje que hizo por órdenes del gobernador Pedrarias Dávila a Paris y Nata y otros lugares en la zona de Panamá, dijo «que no abian visto ny a su notiçia hera venydo que se matase ny hiriese ningund yndio ny yndia ny se les hiciese otro mal ny daño alguno [...]»[42]. Este documento oficial contrasta dramáticamente con los hechos que refiere Cieza.

De Las Perlas, llegan al que llaman el puerto de Las Piñas[43] y se internan en la selva en busca de Peruquete:

> [...] anduvieron por un rio arriba tres dias con mucho travajo porque caminavan por montañas espantosas, que era la tierra por donde el rio corria tan espeças [sic], que con travajo podian andar. Y llegando al pie de una gran sierra la subieron, yendo ya muy descaeçidos del travajo pasado y de lo poco que tenian de comer y por dormir en el suelo mojado entre los montes [...] y tan fatigados llegaron que de puro cansancio y quebrantamiento murio un cristiano llamado Morales[44].

---

[39] «Yten el Rey católico hizo merced a los vecinos y pobladores de Castilla del Oro que los caciques e yndios que pacificaren se repartan y encomyenden entre los que se hallaren presentes. E por los grandes trabajos y necesidades de la gente de la dicha cibdad de Panama y porque ellos han pacificado y reduzido al servicio de Vuestra Alteza muchos caciques e yndios guerreros en el Repartimiento que dellos fiso el dicho governador les señalo y dio en repartimiento los dichos caciques [...] Yten que porque ay otros caciques e yndios que se an pacificado e atraydo al servicio de Vuestra Majestad, los cuales están en parte para poder servir en la cibdad de Darien y Villa de Acra e otros... los puedan tomar en encomiendas e repartimiento los vecinos de dicha cibdad de Panama con tanto que desque se despoblare los tales pueblos se les den los dichos caciques e yndios en repartimiento e los dexen los dichos vecinos de Panama o vayan a residir en ellos» (TORRES 1982: 252-253).

[40] LOHMANN (1986: 3-5).

[41] Lo mandó ejecutar su suegro, Pedro Arias Dávila, entonces gobernador de Panamá, acusándolo de conspirar contra el Rey. Pedrarias Dávila fue posteriormente socio de la empresa de Pizarro y Almagro.

[42] LOHMANN (1986: 3).

[43] Es sintomático que vayan poniéndole nombres de los productos que encuentran o caracterizan a esos lugares, que son especialmente valiosos, como perlas o alimentos. Veremos después que también llegan al Puerto del Hambre.

[44] CIEZA (1989: 11).

Pero, no encuentran a nadie porque:

> [...] los yndios que moravan entre aquellas montañas entendieron la venida de los españoles y por la nueva que ya tenian de otros dellos de que heran muy crueles no quisieron aguardarles antes desanparando sus casas [...] se metieron entre la espesura de la montaña donde estavan seguros[45].

El documento de 1522 habla de una «cavalgada» que hiciera Espinosa en la región de Paris, de la que Pizarro fue testigo. De acuerdo a Covarrubias, «cavalgada» es «La tropa de gente de a caballo que sale a correr el campo»[46]. Y bajo «correrías», Covarrubias dice: «Las salidas que la gente guerrera hace en la tierra del enemigo cuando se la corre, robando y talando»[47]. Esa es una de las experiencias previas que tenían los indígenas del comportamiento español, lo que provoca su huida.

Y, si no hay gente, tampoco hay botín: «no hallaron otra cosa que algun mayz y de las rayzes que ellos comen»[48], es decir, yuca[49]. Esto los descorazonó aún más: «estavan muy tristes y espantados de ver tan mala tierra. Pareçiales quel ynfierno no podia ser peor [...]»[50]. Regresan al navío muy maltrechos, y continúan su periplo hacia el oeste, bordeando la costa de lo que hoy es Panamá y el noroeste de Colombia. Aquí es donde llegan al Puerto del Hambre, llamado así porque solo se pueden abastecer de agua y de leña. Con estas provisiones navegan diez días más en muy malas condiciones anímicas: «Yvan todos muy tristes y algunos se maldezian por aver salido de Panama donde ya no les faltava de comer [...] estavan muy flacos y amarillos [...] no esperavan sino la muerte [...]»[51]. Se observa aquí el afloramiento de la subjetividad de los protagonistas en el discurso. De manera explícita y detallada se describen sus sentimientos, sus actitudes y las expresiones físicas de esos sentimientos y situaciones. En estas condiciones se decide dividir la expedición y enviar a algunos hombres a buscar «mantenimientos» a las islas de Las Perlas. El grupo que se queda lo hace sin comida, lo mismo que los navegantes, quienes viajan dispuestos a comerse un cuero de vaca que ponen a remojar para ello[52].

Los que se quedan, al mando del capitán Pizarro, sentían «gran lastima [...] verse los unos a los otros». Observaban que «la tierra que tenian delante era ynfernal [...] no vian sino breñales de espeçura y manglares y agua del çielo [...]»[53]. Dice el cronista que

---

45 CIEZA (1989: 11-12).
46 COVARRUBIAS (1995 [1611]: 218).
47 Ob. cit.: 359.
48 CIEZA (1989: 12).
49 Palabra de origen taíno, de Panamá (RAE).
50 CIEZA (1989: 12).
51 Ob. cit.: 12-13.
52 Ob. cit.: 13.
53 Ob. cit.: 12.

«buscavan por entre aquellos manglares que comer deseando dar en algun poblado [...]»[54]. Tuvieron que comer unos «palmitos amargosos [...] y una fruta como bellota que tenia el olor casi como el ajo». También comieron pescado, pero «pararonse tan malos que murieron mas de veynte españoles, sin los quales se hincharon otros y todos quedaban tan flacos que hera muy gran lastima verlos»[55].

4. El análisis desde la perspectiva de los «cristianos»

Hasta ahora los «cristianos» no han encontrado ningún indígena y, literalmente, se están muriendo de hambre y se sienten cada vez más desesperados. Es interesante observar que estos hechos están interrelacionados, pues son los indígenas los que producen los alimentos que saciarán el hambre de los españoles.

Estando ocupados en la búsqueda de alimentos, encuentran una playa que los que estaban más «aliviados» deciden explorar, premunidos de sus espadas y escudos: «[...] donde fue Dios servido que hallaron gran cantidad de cocos y vieron çiertos yndios y por tomar algunos se dieron prieça [a] andar los españoles. Mas como los yndios los sintieron, pusieronse en huyda»[56]. A pesar del hambre, y quizá por él, los españoles no se detienen en los cocos, sino que van a capturar a dos de esos indios huídos. Los españoles saben por experiencia anterior que donde hay indígenas hay alimentos y oro, y no temen atacarlos, porque o están desarmados o sus armas no constituyen una amenaza. Por su parte, los indígenas saben que los españoles traen destrucción y muerte; les temen por su violencia y saben que sus armas no los detienen.

Este es el primer encuentro entre españoles e indígenas en tierras del Pacífico sudamericano, y está signado por la codicia, el hambre y la violencia de unos y el temor de los otros. Cada cultura involucrada reconoce la pasión del otro y actúa según esa percepción: los españoles les atribuyen a los indígenas la cobardía y la pusilanimidad[57], mientras que los indígenas les atribuyen la crueldad y el latrocinio, crueldad que se da por la «acción destructiva que se reconoce como voluntad de un agente humano»[58]. Aunque la axiología de las pasiones es cultural, toda agresión, toda violación a la voluntad del otro tiene una sanción social, cae en lo no permitido.

---

[54] Ob. cit.: 14.

[55] Ob. cit.: 15.

[56] Ibídem.

[57] «*A strong emotion like anger or fear will control our priorities in attention and in memory*» (BENNETT-GOLEMAN 2002: 111). «*There are five major energies and their emotional tendencies: anger, pride, passion, jealousy, and apathy*» (BENNETT-GOLEMAN 2002: 311).

[58] LUNA (2005: 100).

Los dos indios capturados «trayan arcos y flechas con yerva [...] mala»[59]. Es decir, también estaban preparados para defenderse en una lucha a media distancia. Lo que sucedió después requiere de alguna reconstrucción porque el cronista es muy escueto, pero nos indica que la hierba con que se envenenaba las flechas era tan poderosa «que hiriendo a un yndio de los mismos [capturados] con una flecha murio dentro de tres o quatro horas»[60]. Es decir, los españoles le produjeron una herida con la flecha envenenada a uno de los indígenas a propósito, para que el otro viera su agonía o para que quedara por escrito que los indígenas también eran peligrosos. Esto haría las hazañas españolas más dignas de elogio y de mercedes. ¿Qué ganaron con este despliegue de crueldad? Que el otro indígena, el sobreviviente, les diera comida o les indicara dónde estaba puesto que «En este alcance hallaron los españoles cantidad de una hanega de mayz [...]»[61]. Es irónico que las armas indígenas sean utilizadas contra ellos mismos y no tengan efecto sobre el «enemigo».

En cuanto a los sentimientos que describe el cronista, veamos cómo han evolucionado:

Desarrollo acción-emoción / perspectiva española

Secuencia a: competencia, euforia	**Acto principal: organización viaje**	**Emoción principal: codicia Modalidad: querer, saber**
	Riesgo	Ambición
	Conquista	Poder
Secuencia b: incompetencia, disforia	**Acto principal: hambre**	**Emoción principal: desesperación Modalidad: no poder, no saber**
	Disminución de vituallas	Angustia
	Esfuerzo frustrado	Abatimiento
	Cansancio	Abandono
	Agotamiento	Descorazonamiento
Secuencia c: competencia, euforia	**Acto principal: dominación**	**Emoción principal: poderío Modalidad: poder saber**
	Avistamiento	Esperanza
	Captura	Poder, control
	Tortura	Amedrentamiento, violencia
	Saciar el hambre	Satisfacción, bienestar
	Saciar otras necesidades	Placer

59 CIEZA (1989: 16).

60 Ibídem.

61 Ibídem.

Obsérvese especialmente las variaciones en la intensidad y las fluctuaciones de las emociones, que van de la mano con la satisfacción o no de los deseos de los sujetos de las acciones; sus resultados los afectan decisivamente y los hacen actuar de una u otra manera. Al principio de la «aventura», están bien comidos y llenos de esperanza codiciosa. A medida que avanza el relato, la euforia se convierte en disforia, ya que aumentan sus desventuras, relacionadas con el error de cálculo que impide que encuentren a Peruquete[62] y, por consiguiente, que obtengan comida y «despojos». Otro factor que aumenta la desesperación de los españoles es no encontrar tierra llana donde puedan utilizar a sus caballos y, sobre todo, donde podría haber pueblos de indios. Su propia supervivencia depende ahora de encontrar indios y, por lo tanto, comida y oro. La codicia por el oro va cediendo a la codicia por la comida. Sus sentimientos son de amargura, desilusión y rabia al no poder alimentarse, por no haber encontrado lo que esperaban.

Como observaremos, las imágenes de las pasiones o emociones intensas no entran en conflicto con la de los hechos y, más bien, son complementarias. Muchas veces la aparición de una pasión contribuye a deducir la dimensión de un hecho que se quiere ocultar o escamotear. Esto también sucede cuando se infieren las pasiones que generan el realizar acciones específicas.

Para los españoles, los indígenas son competentes en la agricultura e incompetentes en la guerra:

Descripción **Área de incompetencia**	**Acciones (por qué)**	**Pasión (ante)**
Miedosos, cobardes	Huyen	Violencia
Pusilánimes	No se defienden	Orgullo
Siervos por naturaleza	Obedecen	Poderío
Área de competencia		
Productores	Siembran	Abuso
Sociedad organizada	Viven en pueblos	Lugar del saqueo
Mineros, orfebres	Producen objetos de oro	Codicia, robo

[62] Generalmente le ponen el nombre del cacique a la «provincia» en la que este gobernaba. Cfr. TORRES (1982: 245-300).

5. El análisis desde la perspectiva indígena

El sentimiento que surgiría en el sobreviviente, después de haber presenciado la agonía de su compañero sería, primero, el de desesperación por verlo morir sin poderlo ayudar y, luego, doblegado, el de repudio al grupo por su crueldad. Luego vendría el odio al tener que entregar a los españoles los alimentos producto de su trabajo, de su propia comunidad, a la que expone al hambre y la muerte.

Es en estas circunstancias en que se pregunta el indígena: «[...] por que no roçavan y senbravan y comian dello sin querer buscar lo que ellos tenian para tomarselo por fuerça»[63]. Es decir, la opinión que tienen los indígenas de los españoles no es halagadora. Algunos, que se habían reunido después de los hechos descritos para organizar la resistencia, hablaban «mal dellos, que heran bagamundos pues por no travajar andavan de tierra en tierra y más questo dezian [...]»[64].

A partir de estas opiniones recogidas por Cieza, para los indígenas, los españoles son incompetentes para la vida sedentaria y agrícola, y competentes en la destrucción, la guerra o la violencia:

Descripciones **Área de incompetencia**	**Acciones (por qué)**	**Pasiones (ante)**
Flojos, holgazanes	No trabajan	Desprecio
Inquietos, sin hogar fijo	Andaban de tierra en tierra, vagamundos	Desconcierto
Área de competencia negativa, sancionada		
Ladrones, robadores	Tomar las cosas por fuerza	Rechazo
Violentos, asesinos	Uso de la fuerza	Odio

Cieza nos explica cómo sabe lo que sentían y vivían los indígenas ante la presencia invasora española: «Estas cosas que los yndios dizen y otras sabese dellos mismos quando eran tomados por los españoles [...]»[65] y «[...] como despues lo confeçaron algunos que dellos ovieron de venir a ser presos por los españoles [...]»[66]. Añade que nos da esta información que desmerece a los españoles «porque quiero en todo dar razon al letor»[67]. Observemos ahora el desarrollo de los sentimientos de los indígenas:

[63] CIEZA (1989: 15-16).
[64] Ob. cit.: 20.
[65] Ob. cit.: 16.
[66] Ob. cit.: 20.
[67] Ob. cit.: 16.

Desarrollo acción-emoción / perspectiva indígena

Secuencia a: incompetencia, disforia	**Acto principal: victimización**	**Emoción principal: temor > odio Modalidad: no poder**
	Acercamiento	Curiosidad
	Paralización	Temor
	Huida	Pánico
	Persecución y captura	Terror
	Tortura	Horror
	Muerte	Aborrecimiento
	Latrocinios (robo de alimentos, captura de niños y jóvenes, violación de mujeres y jóvenes)	Odio

El primer desarrollo corresponde al primer encuentro físico entre los miembros de los dos grupos y está signado por una curiosidad que ha superado al temor: los indígenas están en un lugar cercano a los españoles. Habían bajado por un río en canoas y estaban en la playa que se forma en la desembocadura. Ellos sí estaban en buena forma[68]. Uno de ellos huye nadando mar adentro[69], mientras que los españoles desfallecían: no creo que no los hayan visto u oído; más bien, creo que subestimaron la energía que la codicia y el hambre daban a los españoles. Es decir, también erraron el cálculo. El segundo sentimiento es el temor que va hasta el error e impele a la acción: la huída como respuesta al avance armado español. Estos cambios en la intensidad de la emoción son competencia del «sujeto pasionado»[70]. De acuerdo a estos autores, «Es prerrogativa suya dejar [que las emociones] sigan o no su curso; en caso de no dejarlas seguir adelante, a él le corresponde trabarlas, detenerlas en una determinada fase [...]»[71]. Es importante observar que los programas narrativos pasionales son complementarios: cuando se da el ataque —furia— español movido por la codicia, aparece el temor y luego la huida indígena.

Los españoles se dan cuenta de cómo y de qué viven los indígenas: «[...] biven entre aquellos breñales a barrios con sus mugeres y hijos y en laderas cortan monte y sienbran sus mayzes y otras comidas [...][72]». Eso les facilita su ubicación y la de

[68] Pero, también es cierto que: «Las emociones sirven con frecuencia como auxiliares para ayudarnos a enfrentarnos a situaciones de urgencia. Lo hacen así de tres maneras: ayudándonos a utilizar el máximo de nuestras fuerzas durante periodos cortos; ayudando a sostener la actividad durante un periodo más largo de lo que ordinariamente es posible, y disminuyendo la sensibilidad al dolor» (WHITTAKER 1971: 202).

[69] «[...] fue mas de seys leguas y sin parar lo bieron yr nadando hasta que la noche vino y lo perdieron de vista [...]» (CIEZA 1989: 15). Cada legua equivale a 5.572,7 metros (DRAE 1992: 877).

[70] FONTANILLE y ZILBERBERG (2001: 276).

[71] Ibídem.

[72] CIEZA (1989: 18).

sus alimentos. Los caminos que avistan desde el mar costero son signos de vida humana: «Como Françisco Piçarro y sus conpañeros viesen como avia caminos por entre aquellas montañas determinaron de siguir por uno dellos para ver si davan en algun poblado para tomar algunos yndios de quien pudiesen tomar lengua [...][73]». Bien armados, siguen el camino y llegan al poblado pero: «no vieron yndio ninguno porque todos avian huydo [...]»[74]. Huyen porque «Todos entendian y sabian como andava el navio por la costa y como los españoles andavan saltando en los puertos y los que estavan çerca de la mar ponianse en cobro sin los osar aguardar»[75]. La secuencia que analizaremos ahora es, en realidad, un no-encuentro, una huida:

Secuencia a: incompetencia, disforia	**Acto principal: huida**	**Emoción principal: pánico Modalidad: no poder, no saber**
	Crueldad conocida (anterior)	Miedo por experiencias de muerte, de destrucción
Secuencia b: incompetencia, disforia	Ataque inminente	Terror
	Presencia española	Pánico
Secuencia c: incompetencia, disforia	Huida	Instinto de supervivencia

El efecto que causa la irrupción española es la interrupción de la vida cotidiana y el escape a regiones inhóspitas, «fuera de casa». La presencia española expulsa a los habitantes de una zona «cultivada» a una zona «sin cultivar», salvaje, pero más segura a pesar de no contar sino con alimentos silvestres; un refugio sin cultivos. La irrupción española marca una intensidad puntual en el desarrollo de las acciones, así como su correlato, la huida a raíz del pánico sentido. Así, la irrupción genera pánico entre la población indígena que, a su vez, suscita una huida. El pánico se debe a un conocimiento anterior de la violencia con que los que irrumpen tratan a quienes invaden. Para los indígenas, esta irrupción genera una ruptura de su cotidianeidad; para los españoles, la irrupción satisface el deseo de encontrar al otro para que le dé lo que quiere: comida, riquezas, servidumbre. Llegan a ocupar la espacialidad del otro, del indígena, cuando estos huyen, pero ese no es su objetivo, debido a que solo satisfacen sus necesidades inmediatas, cuando lo que ellos quieren es tener quienes le satisfagan sus necesidades siempre. El Rey de España ya tenía noticia de estas actividades de amedrentamiento porque en 1513, en la Instrucción a Pedrarias Dávila ordena: «[...] en ninguna manera se faga dapno [sic] a los yndios por que no se escandalizen

[73] CIEZA (1989: 19).
[74] Ibídem.
[75] Ob. cit.: 18.

ni alvoroten de los cristianos [...] porque corra la nueba la tierra adentro [del buen tratamiento] y con ella nos reciban [...][76].

Los españoles no encuentran a los indígenas que buscaban, pero todo lo demás sí: «[...] hallaron mucho mayz y rayzes y carne de puerco [¿tapir?] e toparon mas de seyçientos pesos de oro fino en joyas [...]»[77]. Primero la comida y luego el oro. Nótese el detalle que nos ofrece Cieza en cuanto a la calidad de oro, el monto aproximado de su valor y el tipo de objetos de ese metal. La palabra «joyas» puede entenderse como collares, brazaletes, pendientes, tal como se han encontrado en entierros arqueológicos. También puede haberse tratado de objetos rituales como pectorales, coxales, tiaras, orejeras, narigueras. El robar, aunque Cieza use el eufemismo «topar», la parafernalia sagrada constituye una doble infracción: a la comunidad y a la deidad.

El cronista intercala varias observaciones interesantes: «y en las ollas que hallaron al fuego de los yndios, entre la carne que sacavan dellas para comer, se vieron algunos pies y manos de honbres por donde se creyo que los de aquella parte eran carives [...]»[78]. Si tenían «ollas al fuego» significa que hacía poco que habían huido y que, posiblemente, estuvieran cerca, inclusive mirándolos. El hambre detiene a los españoles y ellos la sacian con la comida que se estaba preparando. El hecho de referir que eran antropófagos, aunque primero dijeran que se trataba de carne de «puerco», es la indicación a las autoridades españolas, y a la posteridad en general, en la que justifican todos los ataques que han perpetrado los invasores contra los indígenas antropófagos, conocidos también como caníbales[79] o caribes. La antropofagia los situaba en los márgenes de la humanidad y elimina los cargos morales y éticos por su destrucción. Asimismo, detallan el tipo de armas que encontraron «tanbien tenian arcos y flechas con yerva de la que hazen con ponçoña»[80]. Esta es otra justificación de la invasión: que los residentes también estaban armados[81]. Luego de haber comido, y seguramente cargado con el alimento que pudieron, «determinaron de dar la buelta a la mar para enbarcarse pues no avian podido tomar honbre ninguno de los naturales de aquella tierra»[82]. La corona autorizaba la captura de indígenas para que sirvieran de guías e intérpretes. Aunque son de 1573, algo tardías para nuestro objetivo, las «Ordenanzas del descubrimiento...»

---

[76] MORALES PADRÓN (1979: 90).

[77] CIEZA (1989: 19).

[78] Ibídem.

[79] «[...] yslas de los Canibales [...] que estan dados por esclavos por razon que comen carne humana [...]» en «Instrucciones dadas a Pedrarias Dávila (22 de agosto de 1513)» (MORALES PADRÓN 1979: 90).

[80] CIEZA (1989: 19).

[81] «[...] que por ninguna cosa [¿causa?] se les faga guerra no seyendo ellos los agresores y no aviendo fecho o probado a fazer mal de dapno a nuestra gente [...]» en «Instrucciones dadas a Pedrarias Dávila (22 de agosto de 1513)» (MORALES PADRÓN 1979: 92).

[82] CIEZA (1989: 19).

dadas por Felipe II[83] recopilan y actualizan normativas anteriores que estaban vigentes desde fines del siglo XV. Entre ellas están las relativas a las «lenguas»: «Procuren llebar algunos indios para lenguas a las partes donde fueren [...]»[84] y

> Los que hizieren descubrimientos por mar o por tierra no puedan traer ni traygan indio alguno de las tierras que descubrieren aunque digan que se los venden por esclavos o ellos se quieren venir con ellos ni de otra manera alguna so pena de muerte escepto hasta tres o quatro personas para lenguas tratandolos bien y pagandoles su trabajo[85].

La invasión se va volviendo más compleja: además de saciar el hambre, desean «tomar», capturar indígenas para enseñarles algo de castellano, darles a entender lo que quieren para que lo pidan a sus jefes y para que les sirvan de guías. Este patrón se repite a lo largo de la costa y va creando un ambiente de gran tensión: «todos [los indígenas] estavan avisados de como andavan en la tierra y tenian puesto sus mugeres y alhajas en cobro»[86]. Se entiende, entonces, que además de «lenguas», buscaban oro y mujeres: «[...] soy ynformado que una de las cosas que mas les ha alterado en la ysla Española y que mas les ha enemistado con los christianos ha seydo tomarles las mugeres e fijas contra su voluntad y husar dellas como de sus mugeres [...]»[87].

Aunque ya se ha perfilado la figura del español invasor como violento, hambriento, codicioso y lujurioso, se evita el enfrentamiento porque también conocen la crueldad con que tratan a los que capturan. Ante el maltrato, surge el rechazo; luego la impotencia, es decir, la incompetencia y luego, el odio. Pero no es un odio paralizante, es un odio que los impele a superar el miedo y a enfrentarse a los invasores:

> Los naturales de la comarca avianse juntado y tratado entre ellos de la venida de los españoles y como hera grande afrenta[88] suya andar huyendo de sus pueblos por miedo dellos pues heran tan pocos y determinaron de se [o]poner a qualquier afrenta o peligro que les viniese por los espeler de sus tierras o matarlos si no quisiesen dexarlas [...][89].

Los indígenas se sienten «afrentados» por su obvia cobardía, tienen vergüenza de su propia reacción ante el temor que infunden los españoles.

---

83 MORALES PADRÓN (1979: 585).

84 Ob. cit.: 492.

85 Ob. cit.: 498.

86 CIEZA (1989: 19).

87 MORALES PADRÓN (1979: 94).

88 Afrenta. Es el acto que se comete contra alguno en deshonor suyo, aunque sea hecho con razón y justicia, como azotar a uno o sacarle a la vergüenza. También se recibe afrenta de palabra, como si a uno le dijesen ladrón, u otra palabra de las injuriosas. Díjose afrenta cuasi en la frente, porque de la vergüenza que toma el afrentado le salen colores al rostro, y particularmente a la frente, por la sangre que sube al cerebro (COVARRUBIAS 1995 [1611]: 23).

89 CIEZA (1989: 20).

Desarrollo acción-emoción / perspectiva indígena ante su propio comportamiento

Secuencia: incompetencia	**Acto/situación principal: autocuestionamiento**	**Emoción principal: valentía Modalidad: no poder, no saber**
	Pusilanimidad	Vergüenza
Competencia		Modalidad: querer, poder
	Organización	Solidaridad
	Resistencia	Valentía
	Ataque	Agresividad, violencia

El mismo Cieza se pregunta por el miedo —¿irracional?— que le tenían los indígenas a los españoles. Escribe:

> [...] les temian estrañamente y este temor caver en tantos y que estavan en su tierra y la sabian y conocian, no se a que se puede echar sino a Dios todopoderoso que a permitido que los españoles salgan con tan grandes y dudosas cosas en tienpos y coyunturas que a no çegar el entendimiento a los yndios a soplos o con puños de tierra bastavan a los desbaratar[90].

Por otra parte, los españoles no tienen vergüenza:

> [...] hay algunos desvergonzados que con mucha libertad piden lo que se les antoja a los hombres honrados y vergonzosos, los cuales muchas veces no osan negar lo que estos tales les piden, y es lo mismo que ir a saltear a un camino, porque aunque lo pidan prestado no tienen ánimo de volverlo [...] "Quien vergüenza no tiene, toda la villa es suya"[91].

Esta situación permite que haya abusadores y abusados, entre quienes no tienen y los que tienen vergüenza.

6. Conclusiones

La historia que nos relata Cieza no se escribe inmediatamente después de los hechos ni la redacta un observador directo de los hechos. Quien figura como participante es una de sus fuentes, Nicolás de Ribera el Viejo, a quien el autor entrevistara en 1548 o 1549. En mi opinión, veinte años de distancia cronológica diluyen la carga emocional de cualquier relato, a pesar de que hoy nos parezca tan intenso. Además, al cambiar el contexto, tanto en esos veinte años como hoy en día, este se nos presenta como un poderoso filtro que contribuye a velar el relato.

---

[90] Ibídem.

[91] COVARRUBIAS (1995 [1611]: 960).

Estamos verificando aquí la puesta en discurso de la subjetividad, en la que la narración de los hechos va acompañada de una secuencia emotiva que va aumentando en intensidad: a cada acción le corresponde, como efecto, una emoción[92]. Al darse un cambio en la narración, generalmente a consecuencia de un acto distinto, de un nuevo programa narrativo, se da también un cambio en la emoción descrita. Cada acto surge de una pasión que provoca otra pasión en quien lo recibe, según la cantidad de emoción con que se invista el sentimiento. Acción y emoción son interdependientes y forman parte constitutiva del sistema dirigido de supervivencia de cada una de las culturas en contacto.

Los españoles van en busca de siervos, comida y oro y los indígenas que han sido victimizados primero comunican sus vivencias a los que aún no han sufrido el impacto del encuentro. Se generan, entonces, programas narrativos del desencuentro, en los que los españoles avanzan y los indígenas retroceden o huyen. Con este panorama como telón de fondo, se producen algunos encuentros casuales o por curiosidad de los indígenas, que generalmente acaban en hechos sangrientos. El gran acicate de los españoles es el hambre de señorío, de comida y de oro, en ese orden. El gran temor de los indígenas es su destrucción social e individual.

El hambre, y su correlato, la alimentación, constituyen la bisagra que articula los sentimientos que dos comunidades se tienen entre sí. No hay intención de solicitar alimentos, sino de arrebatar; los invasores creen tener más derecho al alimento que quienes lo han sembrado y preparado. Se percibe una total falta de reconocimiento a los indígenas como poseedores de derechos, inclusive sobre sus propios recursos y sus propios cuerpos. El ámbito deóntico cristiano se ha visto fracturado, no regula ya los comportamientos que sabemos afines al catolicismo. La idea de «prójimo» ha sido supeditada a la idea aristotélica de «siervo o esclavo», sin matices.

Los españoles no hacen sino ampliar geográficamente el comportamiento que tienen en Panamá y antes, en las Antillas. Ese conjunto de experiencias de exploración, anteriores a Cajamarca; más aun, anteriores al encuentro en alta mar con los «tumbesinos», les permitió a los conquistadores comprobar que, en general, los indígenas eran pacíficos, que tenían alimentos y que eran presas fáciles del pánico. La experiencia española le da la seguridad a la hueste de lograr sus objetivos en territorios que eran nuevos, pero cuyas características ya les eran conocidas. Ante la huida de los indígenas, los españoles los tildan de personas tímidas, asustadizas. Se da una interesante combinación de programas narrativos caracterizados por la potencia y la competencia y sus complementos, los de impotencia con incompetencia.

---

[92] «*At the root of every emotion is the surge to act; impulse is inherent in emotion [...] we act accordingly, without pausing to think about it. Anger translates into lashing out; fear into withdrawal; hurt into tears*» (BENNETT-GOLEMAN 2002: 145).

Para poder hacer una interpretación precisa ha sido necesario considerar tanto la realidad circundante como el sujeto participante que la conoce y se maneja con destreza a su interior. La competencia española se presenta y avasalla a la no-competencia indígena. Pero, tanto la competencia española como la incompetencia indígena se dan solo en el campo del ataque. En el área de la producción de alimentos vemos una competencia indígena que supera ampliamente a la incompetencia española. No se trata de que la «cultura» española arrase con la «incultura» indígena, sino que cada una es competente en su entorno, realizando las actividades que domina. La irrupción del «extraño» cambia las condiciones de existencia indígena y aparecen los síntomas de incompetencia ante las situaciones desconocidas, mientras que los españoles ya se han convertido en expertos invasores de selvas tropicales en islas y continentes.

El éxito bélico se debe, en parte, a la labor «propagandística» realizada por los españoles: hacían un despliegue de sangre y violencia a su llegada y, una vez aterrorizada la población, obtenían de ella lo que querían. A mi parecer, los españoles cultivaban la crueldad pública para generar terror entre los indígenas, aprovechar de sus productos y abusar de sus miembros más débiles.

Este miedo —pánico— pronto fue transformándose en odio, especialmente cuando los indígenas eran víctimas de vejaciones y ataques de una ferocidad difícil de entender, a no ser por el hambre y la impunidad de los atacantes. Pero, más que impunidad, habría que hablar de un ansia desmedida de riquezas y del saqueo como la forma usual de adquirirla. El producto del saqueo no solo era un derecho de «guerra», era su premio, su paga y su vanagloria, era lo que contaba para hacerse merecedor de mercedes, distinciones, así como de prestigio y envidia entre los compañeros de la hueste. Los ataques españoles no solo quedan impunes, sino que sus descripciones están cargadas de euforia y de admiración envidiosa ante la magnitud del saqueo, que generalmente se detalla. Directa e indirectamente, el sistema de autorizaciones de exploraciones «a su costa y minçion» que hacía la Corona, terminaba avalando y acicateando el saqueo y la violencia.

Los sentimientos de los españoles cambian según sacien sus apetitos o no; el no hacerlo despierta en ellos una tremenda violencia cuyos resultados disimulan u ocultan bajo acusaciones de canibalismo y de agresión armada. Por su parte, los indígenas van de la curiosidad al temor y luego al odio. La mezcla de estas emociones origina la resistencia armada, que resultó fallida; a este sujeto pasional no le sirvió su eje deóntico para enfrentar las nuevas situaciones. Pero, la lucha no disminuyó ni el apetito español ni el odio indígena, solo aumentó el número de víctimas.

Bibliografía

ANDAGOYA, Pascual de
1892 «Relación del Darién, provincias centrales y Chiriquí (1514-1541)». En Antonio B. Cuervo. *Colección de documentos inéditos sobre la geografía e historia de Colombia.* Tomo II. Bogotá: Casa Editorial J.J. Pérez, pp. 77-125; *Antología*, <http://bdigital.binal.ac.pa/bdp/geograf-cont1.pdf>. Consulta: 25 de noviembre de 2007.

BENNETT-GOLEMAN, Tara
2001 *Emotional Alchemy. How the Mind can Heal the Heart*. Prefacio por el Dalai Lama. Nueva York: Harmony Books.

CIEZA DE LEÓN, Pedro
1989 [1550] *Crónica del Perú. Tercera Parte*. Edición, prólogo y notas por Francesca Cantú. Segunda edición. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

COVARRUBIAS, Sebastián
1995 [1611] *Tesoro de la lengua castellana y española*. Madrid: Editorial Castalia.

REAL ACADEMIA ESPAÑOLA
1992 *Diccionario de la lengua española*. Vigésima primera edición. Madrid: Real Academia de la Lengua; <http://buscon.rae.es/draeI/>. Consulta: 26 de noviembre de 2007.

FONTANILLE, Jacques y Claude ZILBERBERG
2004 *Tensión y significación*. Traducción de Desiderio Blanco. Lima: Universidad de Lima.

GREIMAS, A. J. y J. COURTÈS
1982 *Semiótica. Diccionario razonado del lenguaje*. Versión española de H. Campodónico y E. Ballón. Madrid: Editorial Gredos.

LOHMANN VILLENA, Guillermo (editor)
1986 *Francisco Pizarro. Testimonio. Documentos oficiales, cartas y escritos varios*. Introducción de Francisco de Solano. Volumen III, Monumenta Hispano-Indiana. V Centenario del descubrimiento de América. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

LUNA REYES, Ambrosio Javier
2005 «Ilusión, seducción, persuasión». En Raúl Dorra (editor). *Seducción, persuasión, manipulación. Tópicos del Seminario 14*. México D.F.: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, pp. 87-110.

MORALES PADRÓN, Francisco
1979 *Teoría y Leyes de la Conquista*. Madrid: Ediciones Cultura Hispánica y Centro Iberoamericano de Cooperación.

TORRES ÁBREGO, José Eulogio
1982 «Población, economía y sociedad». En *Historia general de España y América*. Tomo VII. Madrid: Ediciones RIALP S.A.; <http://bdigital.binal.ac.pa/bdp/economia5.pdf>, pp. 245-300. Consulta: 25 de noviembre de 2007.

WHITTAKER, James O.
1971 *Psicología*. Con la colaboración de S.M. Luria y R. Sergeant, traducción de L.A. Méndez. Segunda edición. México D.F.: Interamericana.

El perdón real de Carlos V: fin de la rebelión de Gonzalo Pizarro, 1544-1548

Mercedes de las Casas Grieve
Pontificia Universidad Católica del Perú

No tenga nadie tanta presumpción
De ir contra su rey y señor natural,
Porque le será contado a grande mal
Y no será merecedor de ningún perdón,
Porque será su vida de grande baldón;
El que va contra su príncipe y el rey
Va contra nuestro Dios y contra la ley
Y también contra la justicia y razón.[1]

Durante los años 1544-1548, la gran rebelión de los encomenderos que encabezara Gonzalo Pizarro puso en riesgo de quiebre la permanencia política de España en el Perú. El alzamiento de los encomenderos constituyó la respuesta más radical a las *Leyes Nuevas* promulgadas por Carlos V, en 1542, con el propósito de alcanzar un mayor control administrativo de sus colonias en América y de proteger los derechos de los naturales[2]. En la práctica, dichas disposiciones ponían fin a la *encomienda* indiana, institución que hasta entonces había articulado las relaciones entre indios y españoles siendo fuente de grandes abusos por parte de los conquistadores[3]. Los encomenderos conformaban el estamento más alto de la sociedad perulera y habían acumulado un gran poder económico, social y político. El rigor de las nuevas ordenanzas y la intransigencia del virrey Blasco Núñez Vela en ejecutarlas, sin otorgar el derecho a la «suplicación»[4]

---

1 GUTIÉRREZ DE SANTA CLARA (1961: 225).

2 Convenía políticamente a la Corona recoger las ideas altruistas de Bartolomé de las Casas acerca de la supresión de la esclavitud y de los repartimientos de indios para asegurar el control administrativo de sus posesiones en América (ELLIOT 1996: 72-75).

3 Los abusos de los encomenderos con sus indios fue práctica general desde los primeros momentos de la conquista. Sin embargo, esta situación de acentuó con la muerte de Francisco Pizarro y del padre Valverde. Sin autoridad que moderara su codicia, los encomenderos abrumaron a sus indios con exigencias desmesuradas y aumentaron los tributos despiadadamente (HEMMING 2004: 311-312).

4 Dos principios medievales fueron invocados por los rebeldes para legitimar sus acciones: el derecho a la «suplicación» de los dictados de la Corona y en última instancia, el derecho a la resistencia; y la intangibilidad de los fueros otorgados a los conquistadores. Véase LOHMANN (1977).

ante el rey, generaron una oleada de indignación general que culminó con el desafío armado a la autoridad real y en la designación de Gonzalo Pizarro como gobernador del Perú[5].

El movimiento gozó de simpatía general en las colonias y alcanzó un desarrollo inesperado. Los pizarristas dominaron el territorio americano desde el istmo de Panamá hasta Charcas y Chile, al sur del continente. El cronista Diego Fernández, aseguraba que:

> […] en todas las indias no hubo en aquél tiempo hombre más amado que Gonzalo Pizarro […] en la Nueva España, Guatemala, Nicaragua y las otras partes de las Indias llamaban los vecinos a Gonzalo Pizarro padre suyo y de sus hijos y mujeres, porque decían que les defendía sus haciendas […][6].

Sin embargo, Pedro de la Gasca el Pacificador, realizaría el «milagro» de dominar a los alzados. Las fuentes narrativas atribuyen el éxito de la misión Gasca al perdón que Carlos V otorgó a los rebeldes y a la habilidad del Pacificador para negociar con él la reducción de los alzados.

Este trabajo se propone examinar algunos aspectos del proceso que puso fin al conflicto de los encomenderos con la Corona española con énfasis en la cuestión del perdón real: el perdón del emperador que posibilitó la reconciliación de la sociedad perulera con la Corona, asegurando la continuidad de la dominación política de la metrópoli en el Perú.

1. El perdón real

En el régimen jurídico-político de los Austrias en Castilla, los actos de *gracia* del soberano constituyeron un elemento sustantivo del sistema que favoreció a miles de castellanos[7]. El poder de *gracia* del príncipe adquiría forma de práctica institucionalizada mediante los actos del perdón real. Fue costumbre general que el rey otorgara el perdón con ocasión de celebrar eventos especiales de la familia real, como nacimientos, matrimonios, coronaciones, etcétera, o, también, durante conmemoraciones religiosas Asimismo, en particular, el monarca otorgaba el perdón como indulto, a

---

[5] Gonzalo Pizarro fue nombrado gobernador del Perú el 23 de octubre de 1544 por la Audiencia de Lima bajo la presión del ejército pizarrista. Las autoridades eclesiásticas y civiles se manifestaron unánimemente en favor de tal designación. Véase ZÁRATE (1995: 226), CIEZA DE LEÓN (1994, t. I: 238) y GARCILASO DE LA VEGA (1959, t. I: 383-384).

[6] FERNÁNDEZ (1963: 129).

[7] La *gracia* del príncipe constituía un elemento sustantivo y definitorio en el régimen jurídico-político de la monarquía absoluta. Véase DE LAS HERAS (1994: 37-39).

solicitud de los condenados, o concedía la conmutación de una pena para atemperar el rigor de la condena[8].

La potestad de *gracia* del príncipe había de ser comprendida dentro del culto mayestático, donde el soberano constituía una entidad superior al Estado. Según la teoría absolutista del poder, el príncipe no tenía por qué reconocer límites jurídicos a su poder legislativo. En tanto, podía usar su *potestas absoluta,* y cuando la ejercía, no estaba sometido al Derecho, debido a que la potestad absoluta se situaba por encima de toda ley[9]. El absolutismo del poder real se enlaza con la idea del origen divino del mismo: el rey tiene el poder de Dios y solo a él deberá rendir cuentas. El absolutismo desemboca, así, en la divinización del monarca: como representante de Dios en la tierra quien ofende al soberano, ofende a Dios[10].

En una analogía con la familia patriarcal, el rey constituía el «padre» de todos sus súbditos. Un padre severo y generoso, dotado de la facultad de perdonar. Con el perdón, el príncipe mostraba su clemencia y ganaba aprecio y reconocimiento de sus «hijos», aun de los más descarriados. Directamente relacionados con el perdón, la misericordia y la indulgencia actuaron como valores que perfeccionaban la justicia en el Antiguo Régimen[11]. En Roma, Séneca, en un breve tratado *Sobre la clemencia*[12], hacía ver al joven emperador Nerón[13] la superioridad del gobernante que practicaba esta virtud y los beneficios políticos que le ofrecía su ejercicio, particularmente, debido a su posibilidad de juzgar sin tener que atenerse a las leyes. Es en este ámbito que la clemencia actuaba plenamente como atenuante al rigor de la justicia. Durante la Edad Media, estos mismos conceptos fueron recogidos en el *Código de las Siete Partidas* (1491), donde se conviene: «Ca como quier que la justicia es muy buena cosa ensi, e de que debe el Rey siempre usar; con todo esso faze se muy cruel, quando a las vegadas[14], non es templada, con misericordia»[15].

---

8 AGÜERO (2004: 39).

9 Los reyes de Castilla emplearon fórmulas precisas, como *ex certa scientia, motu propio, de mi poderío real absoluto* para expresar que imponían su voluntad por encima de la ley (TOMÁS y VALIENTE 1997: 285).

10 Ob. cit.: 286.

11 AGÜERO (2004:38-54).

12 SÉNECA (1988).

13 La emperatriz Agripina encargó a Séneca (4–65 d.C.) la educación del joven Nerón. Cuando su pupilo alcanzó el poder, Séneca se convirtió en uno de los personajes más influyentes de la corte y dirigió la política estatal en compañía de Burro. No obstante, cuando Nerón dio muestras de su crueldad, Séneca se retiró de la corte para seguir una vida apartada.

14 Vegadas: vocablo antiguo castellano, sinónimo de «vez» (COVARRUBIAS 1995: 954).

15 ANÓNIMO (1974 [1555]: t. II, vol. X, 2, f. 30v).

La clemencia o misericordia significaban, asimismo, para el soberano un valiosísimo instrumento político. Maquiavelo recomendaba a los príncipes «desear reputación de clementes y no de crueles», lo cual, sin embargo, no los eximía de la necesidad de imponer castigos ejemplares, cuando fuere preciso, sin temer el desamor de sus súbditos. En su opinión, aunque el amor del pueblo era deseable, más seguro para el gobernante resultaba ser temido que amado[16].

Sin embargo, los actos del perdón constituían un medio privilegiado para crear un clima de confianza y seguridad entre los súbditos, en contraposición con el sometimiento alcanzado por el miedo derivado de la crueldad. En la dialéctica temor/amor, los actos del perdón del soberano operaron como parte de la estrategia orientada a fortalecer los vínculos de lealtad y de obediencia[17]. El perdón como una concesión graciosa de *amor paternal* a cambio de sumisión y obediencia tuvo un gran valor práctico para recomponer las relaciones entre el monarca y sus súbditos frente a situaciones de desobediencia generalizada, particularmente, cuando la obediencia no podía ser impuesta por medios represivos. En tal sentido fue utilizado frecuentemente en Europa en los siglos XVI, XVII y XVIII. Muchas veces, los estallidos de violencia y las rebeliones fueron reprimidos con la fuerza, pero en otras, el perdón real fue el camino elegido para poner el punto final a las sublevaciones. Por su parte, en América, estudios recientes vienen demostrando que tanto perdones de parte como indultos y otras manifestaciones de clemencia fueron habituales en toda la extensión del Derecho Indiano[18].

El *derecho de gracia* del soberano ha perdurado secularizado, en mayor o menor medida, en Occidente y constituye un «derecho por encima del Derecho» que se sitúa en el fundamento de lo jurídico-político[19]. Hoy, la tradición presidencialista de muchos países democráticos, en América y Europa —como también en el Perú—[20], reconoce al gobernante un poder de perdonar por encima de las leyes.

---

16 MAQUIAVELO (1969: 358-379).

17 AGÜERO (2004: 40).

18 Para este tema pueden revisarse los estudios de HERZOG (1995) y LEVAGGI (1991).

19 DERRIDA (2003).

20 La Constitución de 1993 faculta al Presidente a conceder indultos y a conmutar las penas impuestas por la justicia individualmente. También a ejercer el *derecho de gracia* «en beneficio de los procesados en los casos en que la etapa de instrucción haya excedido el doble de su plazo más su ampliatoria» (LANDA 2005: 62 y 55).

2. El perdón de Carlos V

En febrero de 1546, Carlos V concedió a los rebeldes pizarristas el perdón general en un intento por restablecer el orden y el control en sus posesiones americanas. Pocos meses antes, por intermedio de los delegados —el pizarrista Francisco Maldonado y el lealista Diego Álvarez de Cueto—, había recibido las noticias del levantamiento de los encomenderos del Perú y de su propagación por el territorio americano[21]. Los hechos causaron una gran preocupación al emperador, quien temió la pérdida de las colonias y sus riquezas[22]. En la corte, estadistas y políticos compartieron los mismos temores ante la interrupción de la llegada de metales preciosos a Sevilla[23] y el creciente endeudamiento fiscal y las restricciones al crédito que los banqueros ofrecían. De hecho, la situación provocó una suerte de colapso económico en la metrópoli y afectó las acciones militares de Carlos V en Europa[24].

La profundidad de la crisis en América exigió a la Corona el diseño de una prudente estrategia para poner fin a la sublevación. El grupo liderado por el duque de Alba propuso el envío al Perú de un capitán «valeroso, prudente, astuto y experimentado en las cosas de la guerra con una grande y poderosa armada»[25]. Sin embargo, la distancia de más de 1.600 leguas y las dificultades y penurias propias de la navegación[26], el control de los rebeldes sobre el istmo de Panamá —pase obligado hacia el mar del sur— y la simpatía y adhesiones que despertó la causa pizarrista en todas las Indias obligaron a desechar la opción de la fuerza. El licenciado Pedro de la Gasca, candidato favorito del Consejo de Indias y del poderosísimo comendador Francisco de los Cobos[27], fue elegido por el emperador para reducir con «blandura y moderación» la insurrección. Se optó por un sacerdote sapientísimo prestigiado por su prudencia y habilidad política[28] quien, según los historiadores contemporáneos a los

---

[21] FERNÁNDEZ (1961: 118) y CALVETE DE ESTRELLA (1964-1965: 261).

[22] FERNÁNDEZ (1961: 119) y CALVETE DE ESTRELLA (1964-1965: 201 y 203).

[23] CALVETE DE ESTRELLA (1964-1965: 261).

[24] LOHMANN (1977: 11-13) y (1988: 38).

[25] CALVETE DE ESTRELLA (1964-1965: 261).

[26] La travesía a América implicaba un riesgo altísimo de contraer enfermedades y morir. Se estima que un 20% de los hombres que llegaban a Panamá y Nombre de Dios enfermaban y morían. De los treinta criados que Gasca llevó consigo a Panamá, murieron dos tercios (Ob. cit.: 303-304).

[27] Francisco de los Cobos (1477¿?-1547), comendador mayor de León, fue uno de los más destacados funcionarios de la administración de Carlos V. Entre 1529 y 1533 permaneció al lado del emperador actuando como consejero, pero su experiencia en los asuntos financieros lo llevó a España, en donde se constituyó como la gran figura de la regencia del príncipe Felipe. En la práctica tuvo en sus manos el gobierno de España por más de veinte años. Gozó del mayor poder e influencia hasta su fallecimiento (ELLIOT 1996: 174-176).

[28] Acerca de la actividad política de Gasca en España y en América, véase HAMPE (1989).

hechos, tuvo un papel protagónico en el diseño de la estrategia de pacificación. Para ejecutar su misión, el licenciado Gasca demandó a Carlos V un poder amplio para disponer en las Indias como el mismo rey: poder para perdonar los delitos de los alzados, para proveer nuevos repartimientos de indios, para conceder conquistas y gobernaciones, para gastar libremente de la Hacienda Real, entre otros[29].

Todos estos puntos fueron discutidos ampliamente por una junta de magistrados del Consejo de Indias y del Consejo de Estado, presidida por el príncipe Felipe, a la que asistieron, también, los cardenales, Juan de Tavera, obispo de Toledo y Fray García de Loaysa, arzobispo de Sevilla; Fernando Valdés, presidente del Consejo Real y obispo de Singüenza; Hernando Álvarez de Toledo, duque de Alba; García Hernández Manrique, conde de Osorno; el comendador mayor de León, Francisco de los Cobos; el comendador mayor de Castilla, Juan de Zúñiga; el licenciado Ramírez, obispo de Cuenca y presidente de la Real Audiencia de Valladolid; y los oidores del Consejo Real de las Indias[30]. En la junta se trató particularmente la cuestión del perdón general que el licenciado Gasca consideraba esencial para alcanzar someter a los pizarristas. Se discutió acerca de si el rey tenía poder para perdonar toda clase de delitos, en lo civil y en lo criminal y aun a instancia de parte. De hecho, esto último era incompatible con la debida administración de la justicia y fue considerada una concesión inaudita y peligrosa para ser ejecutada por otra persona que no fuera el propio monarca[31].

Según las fuentes narrativas, Gasca fue el artífice de la estrategia de pacificación. Es posible que el hábil licenciado aportara más de una idea en el diseño de la estrategia para alcanzar la paz en América, pero en su conjunto las atrevidas medidas demandadas al emperador habrían surgido de un plan diseñado, en España, por el propio comendador Cobos y su entorno, quienes se oponían a las reformas de Carlos V. Conocemos que el licenciado Gasca pertenecía a la esfera de influencia del poderoso Cobos desde que fuera nombrado visitador de Valencia, así como que mantuvo una fluida comunicación epistolar durante el desarrollo de su misión en América[32].

---

[29] FERNÁNDEZ (1963: 120-121), CALVETE DE ESTRELLA (1964-1965: 263-268), GARCILASO DE LA VEGA (1959, t. II: 462-464) y CIEZA DE LEÓN (1994, t. II: 592).

[30] GARCILASO DE LA VEGA (1959, t. II: 462) y CALVETE DE ESTRELLA (1964-1965: 261).

[31] Gasca insistió mucho en la necesidad de conceder el perdón general también a instancia de parte, debido a que el perdón de oficio habría servido poco a los rebeldes, ya que los delitos cometidos afectaban también a terceras personas (FERNÁNDEZ 1961: 121 y CALVETE DE ESTRELLA 1964-1965: 265-266).

[32] Al inicio de su desempeño público Gasca realizó actividades religiosas y se mantuvo bajo la protección del cardenal Tavera. Sin embargo, más adelante se vinculó con Francisco de los Cobos, representante de un grupo opuesto al partido de Tavera. HAMPE (1989: 75 y ss.). Acerca de las luchas entre las facciones en la Corte, véase PEREZ DE TUDELA (1963, vol. I: LXII y nota 176).

Intensas pugnas entre la alta burocracia española y el entorno del emperador en Alemania, entonces, habrían obligado a mostrar la estrategia de pacificación como un plan diseñado por el propio Gasca. Se entiende así que fuera necesario presentar al emperador las medidas y atribuciones requeridas «de puño y letra» del Pacificador para que se «entendiese que el licenciado Gasca lo pedía y que no salía dellos [de Cobos y sus partidarios en el Consejo]»[33].

Carlos V aceptó la propuesta solicitada por el licenciado Gasca. En consecuencia, en Venelo, el 16 de febrero de 1546, concedió el perdón general a los rebeldes y suscribió un conjunto de cédulas, provisiones e instrucciones que juzgó necesarias para el sometimiento de los pizarristas; además, lo dotó de numerosas cédulas en blanco. Pocos meses antes, había revocado en Malinas —el 20 de octubre de 1545— los capítulos 30, 31 y 32 de las *Leyes Nuevas* contenidos en la «suplicación» presentada por los encomenderos del Perú y de la Nueva España[34].

El perdón de Carlos V jugó un papel clave en la desestabilización de la insurrección pizarrista. El licenciado Gasca, a su llegada a Panamá el 13 de agosto de 1546, dio a conocer, reservadamente, a los capitanes pizarristas la concesión del perdón enviada por el emperador. En este primer momento, el más crucial para la pacificación —reducir la armada pizarrista significaba abrir el paso hacia el Perú—[35], Gasca actuó con mucho recelo y puso en práctica una negociación secreta con cada uno de los capitanes de mayor rango de la armada, sin proclamar abiertamente los alcances de su misión[36]. El perdón general solo sería proclamado en Panamá luego que Gasca obtuvo la rendición de los capitanes pizarristas. El 19 de diciembre de 1546 fue dado a conocer en un acto solemne. Inmediatamente después los capitanes de la armada de Gonzalo Pizarro rindieron homenaje al licenciado Gasca[37].

La historiografía oficialista ha descrito una rápida reducción de los capitanes pizarristas a los requerimientos del enviado real, no obstante, Alonso Palomino, Hernán Mexía y Pedro Cabrera mantuvieron un doble juego durante las conversaciones con Gasca, y el capitán general, Pedro de Hinojosa, entregaría la armada luego de cuatro meses de una prolongada y provechosa negociación. López de Gómara[38] y Garcilaso,

---

33 FERNANDEZ (1961: 121).

34 HAMPE (1989: 99).

35 Acerca de la importancia de controlar el istmo de Panamá, véase BATAILLON (1966a: 14). Desde el punto de vista económico, también el control de Panamá representaba controlar el intenso comercio hacia el Perú. Según Bataillón, durante la guerra se intensificaron las actividades comerciales entre el Perú y el resto de la América española. Este es un tema que merece un mayor estudio (BATAILLON 1962: 45).

36 ANÓNIMO, atribuido Polo Ondegardo (2003: 256-258) y FERNÁNDEZ (1961: 131-134 y 162-164).

37 CIEZA DE LEÓN (1994, t. II: 779) y FERNÁNDEZ (1961: 168-169).

38 LOPEZ DE GÓMARA (1993, f. LXXXI).

por su parte, denunciaron las condiciones impuestas por los jefes militares para entregar la armada:

> […] movióles a negar a Gonzalo Pizarro y pasarse al servicio de Su Majestad el celo que mostraron al servicio de su Rey. Digámoslo así, por no parecer en todo maldiciente; pero fue debajo de concierto secreto que cada uno puso por delante la paga, que apaciguada la tierra se la había de hacer; y así se les cumplió, aún más largamente que ellos la supieron pedir y proponer […][39].

Los hechos mostrarían, más tarde, que la rendición de los capitanes, en efecto, no se obtuvo solo por efecto del perdón del emperador; tampoco fue suficiente la revocación de las ordenanzas restitutorias de las encomiendas de indios, sino que exigió la concesión de beneficios adicionales que fueron ofrecidos por el Pacificador para alcanzar su propósito. En esta negociación, mientras la decisión de la Corona de revocar las ordenanzas y de ofrecer el perdón dio a entender a los rebeldes que los privilegios adquiridos por los conquistadores no se encontraban amenazados por el rey, los pizarristas, al acceder a negociar y aceptar en recompensa el reparto de nuevas encomiendas, reconocían la potestad de la Corona como único repartidor de indios. Cedieron, así, un espacio de poder, el cual les fue arrebatado con sagacidad por el enviado real.

Durante su permanencia en Panamá el licenciado Gasca diseñó, asimismo, la estrategia para desestabilizar a los rebeldes en el Perú, como paso previo a imponer una presencia militar; particularmente, a partir de recibir noticias acerca de la preminencia y poder de Gonzalo Pizarro, pues la opinión general coincidía en que sería imposible vencerlo si los del Perú no se apartaban primero de él[40]. Para otros, sin embargo, solo se pacificaría otorgándole la gobernación:

> […] porque les parecía que la gente que de corazón le seguía, que era (a lo que se entendía) de cinco partes del Perú, las cuatro, habiendo cometido y ayudado a cometer tanto y tan graves delitos y robos […] no habían de confiar en otro que gobernase sino en Gonzalo Pizarro […][41].

---

[39] GARCILASO DE LA VEGA. (1959, t. II: 471). Cieza se muestra de la misma opinión: « [los capitanes de Pizarro] miravan la coyuntura tan favorable que el tiempo les prometía para servir al Rey y ser perdonados de los passado y tener esperanza para ser acrecentados en el reyno, porque los de acá no encarezcan sus hechos algunos de los que han mandado, diziendo que solamente miravan el serviçio del Rey, lo cual sería cosa muy ridiculosa creherlo, pues solo el ynteresse pone por delante, que es no poca adolençia, si bien queremos en ello mirar; porque muchos, con estos mudamientos, que no tenían nada, los puso la fortuna en tal alto estado, que tienen a veinte mil pesos de renta y a çinquenta, y algunos a más, cada un año» (CIEZA DE LEÓN 1994, t. II: 798).

[40] FERNÁNDEZ (1961: 137-138) y CALVETE DE ESTRELLA (1964-1965: 307).

[41] FERNÁNDEZ (1961: 138).

Gasca inició entonces, paralelamente a los tratamientos con los jefes de la armada en Panamá, una campaña informativa intensa acerca de su misión mediante el envío de numerosas cartas dirigidas a sacerdotes y religiosos, a las autoridades civiles y eclesiásticas, a los capitanes pizarristas y, en general, a los pueblos del Perú[42]. Para este propósito se valió preferentemente de los religiosos como mensajeros. Presentándose como un «humilde postulante» —hecho que desconcertó tanto a rebeldes como leales— Gasca dio a conocer en sus mensajes, el perdón general concedido por Carlos V, la revocación de las ordenanzas y su poder para ordenar y repartir la tierra, esto es, de conceder nuevas encomiendas. Ofreció también grandes mercedes para quienes acogiéndose al perdón colaborasen en la reducción de la insurrección.

En este momento el perdón de Carlos V jugó un papel crucial como argumento persuasivo para atraer a los pizarristas del Perú a la causa real: liberaba a los rebeldes de toda culpa y pena de los delitos —robos, muertes y tiranías— «que hasta entonces contra su real nombre se hubiesen cometido». Es decir, les concedía la vida y con ella la posibilidad de recobrar la honra[43] y de recuperar su hacienda. En última instancia, salvaba también el alma y permitía alcanzar la vida eterna[44]. Con el perdón adquiría significado la rectificación de Carlos V respecto a la política de las encomiendas y se colocaba, además, a los rebeldes en posición de alcanzar nuevos beneficios de la Corona.

La oferta del perdón fue general, sin excluir a Gonzalo Pizarro ni a su entorno más radical[45], y su poder amplísimo comprendió también el magnicidio[46]. La noticia de la muerte del virrey Blasco Núñez Vela causó gran perturbación, pero Gasca, sin

---

[42] Antes de pasar al Perú, Gasca debía asegurar el sometimiento de la armada de Panamá y esperar a conocer el efecto producido por las cartas enviadas al Perú. Por ello se vio obligado a dilatar su paso al Perú cerca de ocho meses. Durante estos meses, Gasca se preparó para la guerra. El 10 de abril de 1547 partió hacia el Perú con una armada de veintidós navíos (FERNÁNDEZ 1961: 141).

[43] Véase la carta de Gasca a Gonzalo Pizarro. Panamá, 26 de septiembre de 1546 (PÉREZ DE TUDELA 1964, t. I: 387).

[44] Como Gasca recuerda a Gonzalo Pizarro, negar la obediencia al rey significaba la pérdida del alma y de su salvación eterna, pues, «[Dios] siempre mandó que se diese a cada uno los suyo, especial a los reyes obediencia, so pena de no se poder salvar el que con este mandamiento no cumpliere». Carta de Gasca a Gonzalo Pizarro. Panamá, 26 de septiembre de 1546 (Ibídem.).

[45] Incluso el maestre de campo de Pizarro, capitán Francisco de Carvajal, el temible «Demonio de los Andes», fue comprendido en el perdón (PEREZ DE TUDELA 1963: LX).

[46] La muerte del virrey Blasco Núñez Vela despertó serias dudas respecto al perdón del emperador: «La muerte del virrey ¿Dónde la supo [Gasca]?», preguntaba el oidor Cepeda a Hernandez Paniagua, delegado del pacificador ante Gonzalo Pizarro y portador de la oferta del perdón. «Yo [Hernández Paniagua] le dije: "En Santa Marta". El [Cepeda] dijo: "Pues ¿a que venía acá ni pasaba de allí, pues sabía él que de derecho el poder que trae no vale nada, porque no se podía dar para lo que no se sabía o no era acaecido?"». *Relación de Pedro Hernández Paniagua al Presidente Gasca*. San Miguel, 1º de agosto de 1547 (PÉREZ DE TUDELA 1964, t.II: 300-342).

vacilar, aseguró «que todo aquello y mucho más, si podía ser, perdonaban los poderes que llevaba, y que se habían firmado después de hecho este delito y así no había que dudar en el perdón general»[47]. Sin embargo, aunque nunca se había puesto al alcance una absolución de esta manera, el núcleo duro del pizarrismo rechazó inicialmente su beneficio argumentando acerca de la legitimidad de sus acciones: «[…] perdón [respondían a Gasca] ninguno de nosotros le pide, porque entendemos que no hemos errado, sino servido a Su Magestad, conservando nuestro derecho que por sus leyes rreales a sus vasallos es permitido […]»[48]. Los delegados del Pacificador, Hernández Paniagua y el capitán Peña[49], portadores del perdón de Carlos V, fueron rechazados por Gonzalo Pizarro, quien fue sordo al mensaje que le transmitían. Aseguraba, por el contrario, no haber desobedecido a Carlos V y que solo pretendía restablecer el orden alterado por el comportamiento del virrey; sin embargo, exigía la gobernación del Perú[50].

La acción militar vendría a modificar la obstinación de los rebeldes. El conocimiento de la rendición de la armada de Panamá (19 de noviembre de 1546), la partida de Gasca con gente de guerra hacia al Perú (10 de abril de 1547) y la toma del Cusco por el lealista Diego Centeno la víspera del Corpus Christi de 1547, actuaron como desencadenantes del desmoronamiento de un pizarrismo sensibilizado por la intensa campaña epistolar iniciada por Gasca desde Panamá. Los capitanes pizarristas iniciaron, entonces, el desbande general para acudir al llamado del Pacificador. Los tránsfugas del pizarrismo aspiraban a ser merecedores del indulto real y, además, a acceder a los beneficios que Gasca ofrecía a quienes colaborasen en el restablecimiento de la paz. Para este efecto, el presidente, en la hora del ofrecimiento y de la recompensa, puso en práctica una lógica perversa expresada en el principio: a mayor culpabilidad de los arrepentidos, mayores beneficios otorgados. Con esta estrategia se perseguía someter a la plana mayor del pizarrismo, que ejercía el control político y económico en el Perú. Su reducción resultaba clave para el establecimiento y mantenimiento de la paz.

---

[47] GARCILASO DE LA VEGA (1959, t. II: 465).

[48] Carta firmada en Lima por 64 vecinos principales del Perú que llevó Lorenzo de Aldana al Licenciado Gasca. Los Reyes, 14 de octubre de 1546 (PÉREZ DE TUDELA 1964, t. I: 369-371).

[49] En julio de 1547, Gonzalo Pizarro rechazó, por segunda vez, la demanda de reducirse al servicio del rey que le hiciera el capitán Cristóbal de Peña, enviado por Lorenzo de Aldana, al arribar con la armada al puerto del Callao (ANÓNIMO, atribuido a Polo Ondegardo, 2003 [1547]: 287).

[50] En su *Relación*, Hernández Paniagua da cuenta de su diálogo con Gonzalo Pizarro: «"Acá no queremos perdón, que no pensamos que habemos delinquido". "Pues, ¿Qué quieren?". "Aprobación de lo hecho" respondió Pizarro sin dejar de añadir: "Mira, yo tengo de ser gobernador porque de otro no nos fiamos aunque sea mi hermano Hernando Pizarro"». *Relación de Pedro Hernández Girón al Presidente Gasca.* San Miguel, 1° de agosto de 1547 (PÉREZ DE TUDELA 1964: 300-342).

Gasca no vaciló en comprar el sometimiento de los alzados en aras de alcanzar la paz política y violentó la justicia. Los historiadores intentarían, más tarde y sin clara convicción, explicar la acción del licenciado invocando argumentos políticos:

> Según lo cual, cualquier prudente lector que este mi volumen [la *Historia* de Diego Fernández] con discreción y consideradamente leyere, bien conocerá cuán amilanada cuán escondida y disimulada ha estado la justicia en el Perú en tiempo de sus disensiones y rebueltas. Pues notoriamente, por tal ocasión, los rebeldes y tiranos, que merecían grave castigo fueron muchas veces remunerados y gratificados, y por el mesmo caso los leales y servidores del rey quedaron sin premio, y muchos calificados delictos quedaron injustamente sin punición y castigo; y, en fin, según creo, la disposición del tiempo, la calidad de la tierra y el temor de nueva guerra lo debieron causar. Y ansí entiendo que si don Pedro Gasca, presidente del Perú, aquel que con tanta prudencia y ventura, sirviendo a la Corona real de Castilla allanó la rebelión de Gonzalo Pizarro, declara lo que en esta caso le acaeció, confesara haber hecho muchas promesas (y aun crecidas mercedes) a los trasgresores, que si no fuera por prevenir cosas futuras, los pusiera hechos cuartos por los caminos[51].

Para los arrogantes pizarristas la justicia la ejerció Dios directamente al permitir el gran número de muertos ocurrido desde el inicio de la insurrección —más de 700 hombres, entre ejecuciones y muertes en batalla, en una sociedad de aproximadamente dos mil españoles—[52]. Un autor anónimo explicaba el escarmiento recibido y la culpa compartida por los peruleros:

> […] avnque él [el rey] quisiera castigarlos de las cosas pasadas cometidas contra su seruiçio, a penas hallara a quien no tenia culpa, porque ha sido tan grande el castigo que Dios a fecho e los mismos que enpeçaron los negoçios contra el Rey que casi todos los principales vnos con otros se an muerto […][53].

Así se extendió el manto del olvido para los delitos del pizarrismo, se estableció una amnesia general que actuó como nivelador político ante el pasado y supuso una gran injusticia para con los lealistas. El olvido, no obstante, fue útil para salvar responsabilidades y honras de los altos dignatarios eclesiásticos: los obispos del Cusco, Quito y Bogotá. También el propio arzobispo Loaysa y la de personajes notables en el Perú,

---

[51] FERNÁNDEZ (1961: 246). Pérez de Tudela presenta una crítica severa acerca de los aspectos negativos de la obra de Gasca (PÉREZ DE TUDELA 1963: LVI-LXXXVI).

[52] En opinión de Polo Ondegardo: «Son ahorcados, después que el Virrey entró hasta hoy, sin los que no sabemos, trescientos y ochenta hombres; y muertos en batallas y recuentros más de setecientos, que me paresce que en vna tierra de ochocientas leguas y más —y que por cierto que no hauia en ella dos mil esañoles quando venimos— que es la cosa más notable que se lee» (ANÓNIMO, atribuido a Polo Ondegardo, 2003 [1547]: 310).

[53] DE LAS CASAS (2003 [1948]: 325, AGI, *Patronato 90 B, ramo 39*: f. 14).

como el licenciado Benito de Carvajal —hermano del doctor Suárez de Carvajal, obispo de Lugo y miembro del Consejo de Indias—, Ventura Beltrán, hijo del oidor Beltrán, entre otros[54].

El castigo recaería solo contra el propio Gonzalo Pizarro y algunos pocos de sus capitanes renuentes al perdón, como también en los soldados, quienes lo acompañaron hasta el final. A ellos se les aplicaron severísimas penas, como latigazos humillantes, destierro a las galeras, o muerte por garrote o descuartizamiento.

Meses después, tras la derrota y muerte de Gonzalo Pizarro en Jaquijaguana (9 de abril de 1548), Gasca procedería al reparto de los beneficios prometidos. En el reparto de Guaynarima, otorgó los más provechosos repartimientos de indios a los más conspicuos pizarristas «arrepentidos» en clamoroso desmedro de los lealistas[55]. Al capitán Pedro de Hinojosa, jefe de la armada en Panamá, le concedió los indios pertenecientes a Gonzalo Pizarro con una renta de más de 300 mil castellanos. A los capitanes de la armada de Pizarro otorgó: a don Pedro de Cabrera, un repartimiento llamado Cotabamba con cincuenta mil pesos de renta; a Hernán Mexía, un repartimiento en el Contisuyo que valía más de treinta mil pesos de renta; a Juan Alonso Palomino le otorgaron un nuevo repartimiento, del cual recibiría una renta de cuarenta mil pesos. A Martín de Robles, quien apresó al virrey Blasco Núñez Vela, se le otorgó sesenta mil pesos de renta; al licenciado Benito de Carvajal, autor de la muerte del virrey, el mejor repartimiento del Cusco[56].

Gasca se inclinó ante la fuerza del pizarrismo para alcanzar la paz social y política, convencido que solo ellos podrían mantener la situación ante el numeroso grupo realista excluido en el reparto. Pero su actitud fue causa de escándalo, ira e indignación entre los que fueran servidores del rey[57] e instaló una situación de disconformidad y descontento en los años sucesivos[58]. Solo con la muerte de Hernández Girón (1554) se cerraría en el Perú el ciclo de las alteraciones.

---

[54] PÉREZ DE TUDELA (1963: LX)

[55] Para Garcilaso, el reparto de Guaynarima no fue sino el corolario de los hechos en Panamá: «[…] estaban señalados y nombrados los que habían de gozar de aquella gran paga, que eran todos los hombres principales que se hallaron con el General Pedro de Hinojosa en Panamá y en Nombre de Dios, cuanto entregaron al Presidente la Armada de Gonzalo Pizarro, porque entonces se capitularon los repartimientos que habían de dar a cada uno […]» (GARCILASO DE LA VEGA 1959, t. II: 606).

[56] Ob. cit.: 611.

[57] Uno de los descontentos del reparto de Gasca fue el lealista Diego Centeno —única voz que se levantó en favor de rey durante la gran rebelión— al verse menos favorecido que los capitanes pizarristas. Centeno decidió acudir a España para exponer la situación directamente ante el rey, pero murió misteriosamente poco antes de su partida. Garcilaso sugiere que fue envenenado en una cena en la Villa de la Plata (Ob. cit.: 618).

[58] «[…] luego muchos de los vecinos y soldados comenzaron a blasfemar y decir denuestos contra el Presidente [Gasca], y públicamente decían desvergüenzas que asestaban a tiranía y nuevo alzamiento…

Sin embargo, los encomenderos, tal vez conmovidos por el perdón, pero atraídos por las nuevas mercedes ofrecidas, aceptaron el nuevo repartimiento de Guaynarima —primer reparto de indios realizado por un enviado directo del rey. Más tarde aceptarían, por primera vez también, el establecimiento del sistema de una encomienda regulada, acatando la tasa establecida por Gasca. Todo esto implicó una reestructuración social y política del territorio que garantizaba una mayor presencia del poder de la metrópoli[59].

3. Reflexiones finales

El estudio del perdón de Carlos V nos ha permitido conocer la debilidad de la posición de la Corona en un universo regido entonces por el (des)orden de los conquistadores; particularmente en el Perú, donde tras la muerte de Francisco Pizarro los encomenderos gozaban de gran autonomía y poder. Medidas extremas, como los extraordinarios poderes otorgados por Carlos V a Gasca, revelan, por encima de la ambigüedad de las fuentes al respecto, la preeminencia de los pizarristas en gran parte del territorio americano y pueden entenderse, asimismo, como una acción extrema del Estado ante el temor de la pérdida de las colonias.

No obstante, la percepción *in situ* de las fortalezas del pizarrismo, así como la resistencia inicial del núcleo rebelde, obligaron al licenciado Gasca a ir mucho más lejos del plan diseñado en la metrópoli. En manos del Pacificador, el perdón de Carlos V se transformó en una concesión insólita de «perdón con premio» como recurso último para reducir a los rebeldes.

El triunfo de Gasca constituyó un exitoso operativo político. Sin embargo, el éxito se obtuvo a costa de la justicia y no logró establecer una paz duradera. Con todo, abrió un espacio de poder inédito para la Corona en el Perú que significó el inicio del proceso de organización colonial, el cual sería perfeccionado años más tarde por el virrey Toledo.

El perdón de Carlos V se inscribió en la tradición del Derecho del Antiguo Régimen, pero su propósito fue eminentemente político. Procuró la solución a un conflicto político-social y la restauración de los vínculos con sus colonias en América. Desde esta perspectiva, guarda cierta analogía con los perdones del siglo XX[60]. Me refiero a las escenas de perdón o de disculpas que se multiplican

---

la causa de su ira y escándalo era decir que los principales repartimientos y encomiendas de indios se habían dado a los que habían sido secuaces y principales valedores de Gonzalo Pizarro, y a los que habían deservido al Rey» (Ob. cit.: 608-609).

59 PÉREZ DE TUDELA (1963: LXXXVI).

60 Acerca de este tema, véase DERRIDA (2003).

en el escenario geopolítico desde la Segunda Guerra Mundial en adelante, donde vemos a autoridades religiosas o políticas pedir «perdón» por los crímenes cometidos contra la humanidad, con el propósito de alcanzar la reconciliación y la reconstitución de una sociedad —en este ámbito también se inscriben las distintas *Comisiones de la verdad y Comisiones de la verdad y reconciliación* de los diferentes países de América Latina y África—. Estos perdones coinciden con el perdón del emperador en su dimensión histórica, colectiva y política. Asimismo, aunque se dan al margen de la justicia, en la práctica se presentan algunas veces acompañados de procesos de amnistía o indulto como recurso para alcanzar la ansiada reconciliación nacional —o internacional— y la reconstitución de una sociedad.

Pero por sobre todo, el perdón de Carlos V y los perdones de nuestros días coinciden en que invocan un concepto de sacralización. Aluden a lo «imperdonable», es decir, que redimen la afrenta infligida a un elemento sagrado para el hombre: al soberano —crimen de lesa majestad—, en el siglo XVI; y, a la humanidad, hoy, entendida como lo más sagrado de lo viviente —crimen de lesa humanidad—[61].

Bibliografía

AGÜERO, Alejandro

2004 «Clemencia, perdón y disimulo en la justicia criminal del Antiguo Régimen. Su praxis en Córdoba del Tucumán, siglos XVII y XVIII». *Revista de Historia del Derecho*, N° 32, pp. 33-82, Buenos Aires.

ANÓNIMO (atribuido a POLO ONDEGARDO)

2003[1547] *Relación de las cosas acaecidas en las alteraciones del Perú después que Blasco Núñez Vela entró en él.* Edición y notas Mercedes de las Casas Grieve. Colección *Clásicos Peruanos.* Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

ANÓNIMO (glosadas por Gregorio López)

1974 [1555] *Código de las Siete partidas del Sabio rey Alfonso el nono, nuevamente glosadas por Gregorio López del Consejo Real de Indias de Su Majestad*. Edición facsimilar. Madrid: Boletín Oficial del Estado.

BATAILLON, Marcel

1962 «Rebelión pizarrista, alumbramiento de la América española». *Diógenes,* Nº 43, pp. 35-47, Buenos Aires.

1966a «Sur la conscience géopolitique de la rébellion pizarriste». *Caravelle*, Nº 7, pp. 13-24, Toulouse.

[61] Para Derrida, la universalización del término «crimen contra la humanidad» conlleva el concepto de sacralización de lo humano; representa un crimen contra lo divino en el hombre, es decir «en Dios–hecho–hombre o en el hombre hecho Dios–por–Dios» (Ibídem).

1966b «Les colons du Pérou contre Charles Quint: Analyse du mouvement Pizarriste (1544-1548)». *Annales,* vol. XXII, N° 3, pp. 479-494, París.

CALVETE DE ESTRELLA, Juan Cristóbal
1964-1965 «Rebelión de Pizarro en el Perú y Vida de don Pedro de la Gasca». En Juan Pérez de Tudela (editor). *Crónicas del Perú.* Tomos IV y V. Estudio preliminar de Juan Pérez de Tudela Bueso. Atlas: Madrid.

CIEZA DE LEÓN, Pedro de
1994 *Crónica del Perú. Cuarta parte.* Volumen III, *La Guerra de Quito*. Tomos I y II. Edición y prólogo de Laura Gutiérrez Arbulú. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú y Academia Nacional de la Historia.

CODOÑER, Carmen
1988 «Estudio Preliminar». En Séneca. *Sobre la Clemencia*. Madrid: Tecnos, pp. IX-XLV.

COVARRUBIAS OROZCO, Sebastián de
1995 *Tesoro de la Lengua Castellana o Española.* Edición de Felipe C.R. Maldonado. Madrid: Nueva Biblioteca de Erudición y Crítica.

DE LA PUENTE BRUNKE, José
1992 *Encomienda y encomenderos en el Perú. Estudio social y político de una institución colonial.* Sevilla: Diputación Provincial de Sevilla.

DE LAS CASAS, Bartolomé
2003[1948] *Sentencia de Hernando de Alvarado.* Sevilla: Archivo General de Indias.

DE LAS HERAS SANTOS, José Luis
1994 *La justicia penal de los Austria en la Corona de Castilla*. Salamanca: Universidad de Salamanca.

DERRIDA, Jacques
2003 «El siglo y el perdón». En http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/siglo_perdon.htm.

DURAND, José
1958 *La transformación social del conquistador*. México D.F.: Nuevos Rumbos.

ELLIOT, J.H.
1996 *La España Imperial. 1469-1716.* Barcelona: VicensVives.

FERNÁNDEZ, Diego (*El Palentino*)
1963 [1571] *Historia del Perú.* En Juan Pérez de Tudela (editor). *Crónicas del Perú.* Tomo I. Madrid: Biblioteca de Autores Españoles.

GARCILASO DE LA VEGA
1959 *Historia General del Perú.* Tomo I. Lima: Librería Internacional del Perú.

GROSSI, Paolo
1996 *El Orden Jurídico Medieval*. Madrid: Marcial Pons.

GUTIÉRREZ DE SANTA CLARA, Pedro
1961 *Historia del Perú*. En Juan Pérez de Tudela (editor). *Crónicas del Perú.* Tomo I. Estudio preliminar de Juan Pérez de Tudela Bueso. Madrid: Atlas.

HAMPE MARTÍNEZ, Teodoro
1989 *Don Pedro de la Gasca.* Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
1998 «De cronistas, rebeliones y polémicas: Marcel Bataillon frente a la conquista del Perú». En Joseph Pérez (editor). *España y América en una perspectiva humanista. Homenaje a Marcel Bataillon*. Madrid: Colección de la Casa de Velásquez, pp. 123-139.

HEMMING, John
2004 *La conquista de los incas.* México D.F.: Fondo de Cultura Económica.

HERZOG, Tamar
1995 *La administración como un fenómeno social. La Justicia penal de la ciudad de Quito (1650-1750)*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.

LANDA, César y Ana VELAZCO (editores)
2005 *Constitución Política del Perú 1993*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

LEVAGGI, Abelardo
1991 *Manual de estudio del derecho argentino: castellano/indiano nacional*. Buenos Aires: De Palma.

LEVILLIER, Roberto
1921 *Gobernantes del Perú. Cartas y papeles. Siglo XVI*. 2 tomos. Madrid: Sucesores de Rivadeneira.

LOHMANN VILLENA, Guillermo
1977 *Las ideas jurídico-políticas en la Rebelión de Gonzalo Pizarro*. Valladolid: Universidad de Valladolid.
1988 «Marcel Bataillon y las guerras civiles del Perú (1544-1548)». En Joseph Pérez (editor). *España y América en una perspectiva humanista. Homenaje a Marcel Bataillon.* Madrid: Colección de la Casa de Velásquez, pp. 27-41.

LÓPEZ DE GÓMARA, Francisco
1993 [1555] *Historia general de las Indias*. Edición facsimilar a cargo de Franklin Pease García-Yrigoyen. Lima: Comisión Nacional del V Centenario del descubrimiento de América, Encuentro de dos mundos.

MAQUIAVELO
1966 *El Príncipe.* Estudio preliminar, notas y apéndice de Luis Arocena. San José: Editorial Universitaria Universidad de Puerto Rico.

PAZ SOLDÁN, Carlos (editor)
1879 «Documentos para la Historia: Inéditos de Gasca. Traslado de un testimonio de la sentencia que se daba contra el Licenciado Gasca i los capitanes que seguian la voz de Su Magestad». *Revista Peruana*, tomo 1, pp. 44-45, Lima.

PÉREZ, Joseph (editor)
1998 *España y América en una perspectiva humanista. Homenaje a Marcel Bataillon*. Madrid: Colección de la Casa de Velásquez, Nº 62.

PÉREZ DE TUDELA BUESO, Juan (editor)
1963-65 *Crónicas del Perú*. 5 volúmenes. Madrid: Atlas.
1963 «Observaciones generales sobre las guerras civiles del Perú». En Juan Pérez de Tudela (editor). *Crónicas del Perú*. Volumen I. Madrid: Atlas, pp. IX-LXXXVI.
1964 *Documentos relativos a don Pedro de la Gasca y a Gonzalo Pizarro.* 2 volúmenes. Madrid: Real Academia de la Historia.
1965 «Prólogo» a la «Relación de las cosas del Perú desde 1543 hasta la muerte de Gonzalo Pizarro». En Juan Pérez de Tudela. *Crónicas del Perú.* Volúmen V. Madrid: Atlas, pp. 245-250.

SÉNECA, Lucio Anneo
1988 *Sobre la clemencia.* Estudio preliminar, traducción y notas de Carmen Codoñer. Madrid: Tecnos.

TOMAS Y VALIENTE, Francisco
1996 «Prólogo». En Paolo Grossi. *El Orden Jurídico Medieval.* Madrid: Marcial Pons, pp. 17-26.
1997 *Manual de Historia del Derecho español.* Madrid: Tecnos.

ZARATE, Agustín
1965 [1555] *Historia del Descubrimiento y Conquista del Perú.* Edición, introducción y notas de Dorothy Mc Mahon. Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires.
1995 [1555] *Historia del Descubrimiento y Conquista del Perú.* Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

ZAVALA, Silvio
1973 *La encomienda indiana*. México D.F: Porrúa.

Odio, guerra y reconciliación: la Independencia y la guerra con Chile

El odio a Bernardo Monteagudo como impulsor del primer gobierno autónomo en el Perú[1]

Pablo Ortemberg
École des Hautes Études en Sciences Sociales-París

Yo empleé todos los medios que estaban a mi alcance para inflamar el odio contra los españoles […] esto era en mí sistema, y no pasión […]

[…] y el odio es un maestro muy estúpido para dar lecciones a los que necesitan de ellas.

Bernardo Monteagudo

1. Introducción: esperando la novela de Bernardo Monteagudo

Hasta hace un tiempo no se conocía todavía con exactitud cuándo —1785 o 1789— y dónde —Tucumán o Chuquisaca— había nacido[2], y hasta hoy su crimen sigue siendo un misterio[3]. Tampoco puede asegurarse que los restos repatriados a Buenos

---

[1] Una versión preliminar de este trabajo fue presentada en el IV Congreso Internacional de Peruanistas en el Extranjero, llevado a cabo en Santiago de Chile, entre el 25-27 de abril de 2007, con el título, «El odio a Bernardo Monteagudo y la demonización de un prócer peruano que no fue», inédito. Agradezco los comentarios de Jesús Cosamalón Aguilar y Natalia Sobrevilla Perea.

[2] El largo debate entre Bolivia y Argentina sobre la nacionalidad de Monteagudo suscitó, por ejemplo, el opúsculo de José Vázquez Machicado. VÁZQUEZ MACHICADO (1936). El investigador boliviano había sido encomendado por su país para encontrar pruebas definitivas de su nacionalidad. A la luz de los documentos concluyó que el revolucionario había nacido en Tucumán.

[3] El célebre peruano Ricardo Palma activó la polémica con la publicación de su ensayo, PALMA (1977: 196); en el que critica tanto la torpeza monarquizadora de Monteagudo, como la actuación prepotente de la «logia» republicana. Culpa a este grupo, encabezado por Sánchez Carrión, como comendador de su muerte, al tiempo que adjudica a Bolívar el envenenamiento del notable republicano. PALMA (1977: 196). Mariano Felipe Paz Soldán, por su parte, rescata con prudencia la labor de Monteagudo, condena el anatema republicano que cayó sobre él, pero sugiere que detrás del crimen no hubo intenciones políticas, simplemente delictivas. PAZ SOLDÁN (1860). Otras voces que intervinieron por escrito en la polémica proponían a Bolívar como instigador del crimen, otras, a los españoles resentidos o a maridos desengañados. Uno de sus biógrafos más destacados, Mariano Vedia y Mitre, sugiere que el comendador del asesinato fue José Faustino Sánchez Carrión. Según sus pericias, Simón Bolívar se enteró de ello y solo se lo contó a su fiel secretario Tomás Heres, quien habría resuelto envenenar a Sánchez Carrión sin hacer partícipe del crimen al Libertador. En suma, todas las versiones, parafraseando a Claude Lévi–Strauss, seguirán formando parte del mito Monteagudo.

Aires fuesen de él[4]. Su correspondencia personal se destruyó o extravió; no guardó un solo billete amoroso. Circula un retrato en el que se lo ve con la Orden del Sol en el pecho (figura 1), pero es apócrifo; el mismo pertenece a Bernardo Vera y Pintado patriota rioplatense que peleó en Chile. Uno de sus biógrafos propaló el engaño iconográfico por razones comerciales[5]. Supuestamente, la biografía que en 1942 dedica a Monteagudo el tucumano Lizondo Borda reproduce un retrato que se le hiciera al revolucionario el 22 de agosto de 1822 en Panamá, sin embargo, no hay manera de autentificarlo. La imagen no ha tenido difusión.

No obstante estos esquivos, o mejor dicho, gracias a estas ambigüedades, la figura del «prócer» ha sido apropiada de diferentes maneras en los panteones nacionales de Bolivia, Perú, Argentina y Chile. Países que no existían en su época, recordemos, sino que se ofrecían como un único teatro americano, espacio continental, en el que Monteagudo supo dejar su huella revolucionaria en su tan novelesco como «meteórico» recorrido. Como muchos en su época transitó un arco geográfico vastísimo, pero como pocos jugó un papel protagónico, o co-protagónico en ocasiones, en los momentos más candentes en cada punto de su peregrinaje.

---

[4] La repatriación de sus restos a la Argentina había sido conseguida desde el Perú, por vía diplomática, gracias a la intervención de Roque Sáenz Peña, y en desmedro de las demandas del Estado boliviano. La prensa peruana dedicó una canónica semblanza al «prócer argentino» a la hora de hacerse efectiva la repatriación. *Revista de Actualidades*. 13 de junio de 1917, Bº 1, pp. 13; y *Variedades*. 21 de julio de 1917, Nº 490, año XIII, pp. 789-790. El 14 de febrero de 1918 la Fragata Sarmiento llevó a Buenos Aires las cenizas del prócer a cuya ceremonia, en la que se le obsequiaron honores de coronel, asistió el presidente Yrigoyen. Los restos fueron depositados en el antiguo mausoleo de Rivadavia en el cementerio de la Recoleta. El 25 de mayo del mismo año se inauguró su estatua en la capital argentina. El evento fue cubierto con puntual solemnidad por *La Época* del 15 de febrero de 1918, pp. 8. No obstante, en 1939 aparece en la revista porteña *Caras y Caretas* un controvertido artículo de Vizoso Gostostiaga, historiador revisionista, en el cual argumentaba con supuestas pruebas que los restos de Monteagudo descansan en algún lugar perdido de la cordillera boliviana por la ruta de Huaqui. Según el historiador, la expedición boliviana que transportaría los restos hacia La Paz, de acuerdo con lo exigido por el Mariscal Santa Cruz en tiempos de la Confederación, había tenido que enterrarlo súbitamente en algún punto del camino sin señalarlo, al conocer la noticia de que había estallado la guerra civil. Los restos traídos de Lima corresponderían entonces al coronel Aramburú, que la comisión peruana encargada de la repatriación pareció sustituir adrede, fruto de la sorpresa y el apuro. Esta información se la habría facilitado, según el mismo autor de la nota, el famoso historiador boliviano Luis S. Crespo. Más allá de la veracidad de sus palabras, de Gorostiaga o de Crespo, es interesante notar la apropiación boliviana del prócer (GOROSTIAGA 1939). La ceremonia de repatriación de un prócer, como la mayoría de los rituales de Estado, constituye una ocasión para reafirmar simbólicamente el pacto de gobernabilidad entre la ciudadanía y las autoridades. Asimismo, en la constitución del panteón nacional se hace especialmente visible un relato oficial de la historia que corporiza la nación identitaria. Para un interesante estudio sobre los funerales republicanos en Sudamérica, véase MC EVOY (2006a).

[5] La denuncia la hace en Buenos Aires GOROSTIAGA (ob. cit.: 21), y la confirma VEDIA Y MITRE (1950, t. 1: XXII-XXIII). Este último acusa del engaño a PELLIZA (1880). En el semanario peruano *Variedades* se reproduce tempranamente una copia del que sería supuestamente el verdadero retrato confeccionado en Panamá (*Variedades*, ob. cit.: 789-790).

Figura 1: retrato apócrifo de Monteagudo que, según V. Gorostiaga y M. Vedia y Mitre, pertenecería a Bernardo Vera y Pintado.

De modo muy general se recuerda en nuestros países a Bernardo Monteagudo como abogado, tribuno de la revolución, ideólogo, boletinero, periodista, diputado, ministro, coronel. También aparece en seguida en la memoria su autoritarismo promonárquico en el Perú, cuando ya se había retractado de su republicanismo «frenético» a la vuelta de su exilio europeo en 1815. Supongo que aparecen también las impresiones que han dejado su controvertido carácter y su estilo de vida en el tiempo que gobernó en Lima. Asimismo, muchos historiadores han polemizado sobre el misterio de su asesinato[6].

[6] Presentamos un listado sucinto de sus biografías en orden cronológico. 1, Juan R. Muñoz Cabrera nació en 1816 en Salta pero pasó gran parte de su vida en el Altiplano. Participó en Buenos Aires como opositor de Rosas, lo que le valió el exilio chileno. El 25 de mayo —aniversario patrio— de 1859 publicó una biografía de Monteagudo. En sus vidas hay varios paralelismos, como el derrotero geográfico y la experiencia del exilio. La figura de Monteagudo es utilizada como apología liberal antirrosista. Constituye un primer paso para incluirlo en el panteón liberal, junto con Rivadavia y Varela, también homenajeados por el autor (MUÑOZ CABRERA 1859). 2, Antonio Iñiquez Vicuña publica en Santiago de Chile en 1867, *Vida de don Bernardo Monteagudo*, haciendo propios muchos juicios desfavorables que aparecen sobre Monteagudo en la obra de Vicuña Mackena, *El ostracismo de los Carrera,* que acababa de ser publicada. Esta biografía es la primera apropiación chilena de la figura del revolucionario, en contraposición a los Carrera. 3, el uruguayo Clemente L. Frigeiro publica *Don Bernardo Monteagudo, ensayo biográfico* (FRIGEIRO 1879), obra más completa que las anteriores (según Vedia y Mitre). 4, casi al mismo tiempo, Mariano A. Pelliza polemiza esas con el anterior (PELLIZA 1880). 5, la biografía de Juan Pablo Echagüe posee un nítido énfasis literario (ECHAGÜE 1942). 6, El tucumano Estratón

En su lenguaje, Monteagudo funde su subjetividad con la causa de la revolución americana. Ese procedimiento no puede llevarse a cabo sin el ímpetu de un mesianismo ilustrado. Se dice que le gustaba compararse con Saint Just[7], aunque el viajero Gabriel Lafond sostenía que «no tenía la ciega fogosidad ni el furor franco de un Danton»[8]. En el periódico, entre otros por José Faustino Sánchez Carrión, lo comparaban con el temible Robespierre[9] y agregaban «¡Monteagudo! ¡Hombre cruel! Parece haber sido el predilecto no para cooperar a favor de la independencia y libertad, sino para cambiar de grillos a los peruanos»[10]. El repertorio revolucionario francés estaba muy presente en quien fuera llamado el «jacobino de América».

Todos sus biógrafos, y hasta sus enemigos, han coincidido en que poseía una inteligencia descollante, así como una cultura superior para la época y gran capacidad organizativa[11]. Las anécdotas se acumulan. También se evoca su donjuanismo —aunque es uno de los primeros que exhorta a las damas patriotas— y la poca prudencia de su carácter. Todos están de acuerdo en su lealtad con la causa americana y las veces que estuvo preso nunca fue por falta de probidad o corrupción. En su memoria de Quito escribe, «desde el 25 de mayo de 1809, mis pensamientos y todo mi ser estaban consagrados a la revolución: me hallaba *accidentalmente* en la ciudad de La Plata […]» (las cursivas son nuestras)[12]. El adverbio deja traslucir la identidad americana a la que siempre adscribió y que, según creemos, contribuyó a la confusión de sus biógrafos. Pero a nuestro juicio, en su mesiánica entrega a la causa de América probablemente intentaba también superar su origen social.

J. Lizondo formula la primera apropiación tucumana del héroe (LIZONDO 1943). 7, la biografía más completa, a nuestro juicio, y a partir de la cual hemos extraído los datos sobre buena parte de esta lista, es la de Mariano Vedia y Mitre (VEDIA Y MITRE 1950). Entre las publicaciones recientes contamos con HERRERO (2005) y O'DONNELL (1995). Es fundamental el trabajo de Carmen Mc Evoy, en especial, «El motín de las palabras: la caída de Bernardo Monteagudo y la forja de la cultura política limeña (1821-1822)» (MC EVOY 1999). Y de la misma autora, (MC EVOY 2006b). Este es uno de los más recientes ensayos sobre el periplo de Monteagudo.

7 MC EVOY (2006b: 86). Asimismo, la autora encuentra un paralelismo biográfico–ideológico entre Monteagudo y su admirado Edmund Burke (MC EVOY 2006b: 76-77).

8 LAFOND DE LURCY (1972: 140-141).

9 Un articulista anónimo refería que cuando el ex ministro llegó a Panamá primero, lo creyeron enviado oficial, puesto que llevaba una presentación firmada por Torre Tagle, pero en el momento que se supo que llegaba en calidad de preso «[…] se mudó en desprecio la atención de los panameños y cada uno no veía en Monteagudo sino un Robespierre», en *La Abeja Republicana*, Nº 36, jueves 5 de diciembre de 1822, t. I, pp. 339 (trabajamos con la edición facsimilar, Lima: Ediciones Copé, 1971). Más allá de la veracidad de este comentario, el imaginario del terror francés estaba presente a la hora de calificar a Monteagudo.

10 *La Abeja Republicana*, Nº 7, 7 de julio de 1823, pp. 112.

11 VEDIA Y MITRE (1950, t. I, prefacio: XIV).

12 MONTEAGUDO (1823: 40 y 8). Escrito cuando se encontraba en Quito. Todavía expulsado del Perú, estaba pronto a reunirse con Simón Bolívar.

Monteagudo nace en Tucumán en 1789, hijo legítimo del capitán español Miguel Monteagudo y la criolla Catalina Cáceres, casados en Chuquisaca en 1786. A pesar de los pocos recursos de su familia, consigue llevar a cabo sus estudios de leyes de Chuquisaca. No solo la pobreza marcará su destino, sino el apelativo de «mulato», utilizado por las malas lenguas para poner en duda su origen. En 1809 es nombrado Defensor de Pobres por la Audiencia, el 25 de mayo es uno de los líderes de la junta revolucionaria. Redacta la proclama de La Paz. Sufre prisión pero consigue evadirse y se pone al servicio de Juan José Castelli como secretario. Luego de otros meses de presidio, frustradas las esperanzas revolucionarias en el Alto Perú, viaja a Buenos Aires y participa como redactor de la *Gaceta de Buenos Aires* —promovida por Mariano Moreno— y funda el periódico *Mártir o Libre*. Se define como un «frenético republicano» y junto con Moreno y Castelli se le considera uno de los radicales de mayo[13]. Lideró un levantamiento popular contra el triunvirato reaccionario. En 1813 participa en la Asamblea como diputado por Mendoza. A esa altura, es el presidente de la Sociedad Patriótica de Buenos Aires, donde un año antes había dado su discurso inaugural. Entonces, ofrece sus servicios como secretario al Director Supremo Carlos María de Alvear. Siempre será estrecho colaborador de militares poderosos. Cuando Alvear es derrocado en 1815, Monteagudo sufre su primera expatriación, pero consigue evadirse espectacularmente del barco que lo lleva a Río de Janeiro y se resigna a un periplo de dos años como exiliado entre Londres, Burdeos y París. A su regreso, gracias a la ayuda de sus amigos de la Logia Lautaro, se acerca a José de San Martín y a Bernardo O'Higgins, pese a las reticencias de Juan Martín de Pueyrredón, Director Supremo de las Provincias Unidas. Redacta el Acta de Independencia de Chile el 12 de febrero de 1818. En Mendoza juzga y condena a muerte a los hermanos Juan José y Luis Carrera, lo que motiva a la logia su confinamiento en San Luis. Allí, convence al gobernador Dupuy para que fusile a los oficiales españoles, también confinados, luego de un intento de motín. San Martín lo acoge nuevamente y juntos pasan a Chile. Ya es el año de 1820 y los preparativos de la campaña al Perú ya están en marcha. Monteagudo edita en Chile *El censor de la revolución*, donde se retracta de su republicanismo. En la guerra de opinión que lleva San Martín en el Perú, Monteagudo está a cargo de la imprenta como boletinero de la Expedición Libertadora. Durante el Protectorado, San Martín lo nombra ministro de Guerra y Marina y posteriormente ministro de Estado y Relaciones Exteriores. Aunque San Martín haya nombrado al Marqués de Torre Tagle como Supremo Delegado, será Monteagudo el ministro fuerte, promotor de la mayoría de las reformas. El 25 de julio, aprovechando la ausencia del Protector, un motín exige su renuncia por su

[13] Véase GOLDMAN (1992).

comportamiento «despótico», por lo que finalmente es expatriado a Panamá, declarándosele enemigo del Estado peruano. A partir de 1823 se contacta con Bolívar y los dos concuerdan en la necesidad de organizar la cumbre de Panamá para una confederación de Estados americanos. Bolívar lo trae de nuevo a Lima. El 28 de enero de 1825, a los 35 años de edad, es asesinado por el negro Candelario Espinosa en una calle de Lima, dejando inconcluso su ensayo sobre la Confederación de Estados Americanos. Pese a sus hábitos refinados y su gusto por la ostentación, no poseía más bienes que algunos libros. Su apoderado en Lima, Juan José Sarratea, debió vender su medalla de la Orden del Sol para pagar su entierro. ¿Cuál fue la naturaleza del tan crucial como efímero gobierno protectoral?, ¿qué lugar ocupó Monteagudo en la historia de los odios en el Perú?

Pocos personajes suscitaron en aquella época tanto odio por sectores tan heterogéneos, pocos hombres fueron soporte de tantos odios políticos, colectivos y personales. Según Mariano Felipe Paz Soldán, Monteagudo se hizo odioso por la elite terrateniente por decretar la libertad de vientres. Ciertamente entre los actos de gobierno del Protectorado (3 de agosto de 1821-20 de setiembre de 1822), el ministro fue un gran reformador: fundó la Biblioteca Nacional; creó la Sociedad Patriótica —aunque en gran medida fue un órgano para orientar la opinión hacia el modelo de monarquía constitucional, auspiciado por él y San Martín—; ideó junto con San Martín la Orden del Sol para premiar el mérito, pero también para crear una nobleza que tendría un rol decisivo en la futura monarquía; implantó la primera escuela de primeras letras; asociando lo español con la barbarie; prohibió las corridas de toros[14], el juego, la riña de gallos, arrojar agua en carnaval; armó la primera Legión peruana y formó los Cuerpos Cívicos con la plebe de Lima, sus *sans culottes*. Básicamente, el motín que lo derrocó lo acusó de «monstruo», «déspota», «tirano», por querer imponer a toda costa el sistema monárquico constitucional. Para ello manipuló la libertad de imprenta, intervino en las elecciones de diputados, impuso una red de espías para perseguir opositores realistas y amenazar republicanos[15].

Pero las causas del odio que marcó su expulsión y luego su asesinato son más complejas. Carmen Mc Evoy ha analizado agudamente el motín que depuso al ministro, concluyendo que ese hito marca el origen de una nueva cultura política limeña.

---

[14] Monteagudo había publicado en la *Gaceta de Buenos Aires* el famoso ensayo antitaurino de Jovellanos. En efecto, San Martín y Monteagudo asociaban la barbarie española con las corridas de toros. Tuvieron, no obstante, que resignarse a esta tradición tan arraigada en la sociedad limeña, sin dejar de advertir sus ventajas para politizar a la plebe y financiar la guerra con el producto de su beneficio. Puede consultarse nuestro artículo (ORTEMBERG 2006: 239-268).

[15] Según el ministro «el peligro inminente de este siglo, no es recaer bajo el despotismo […], es abusar de las ideas liberales […]» (MONTEAGUDO 1823: 29).

Permitió que los intelectuales republicanos de Lima ingresaran a la esfera de la acción política[16], inaugurando lo que Jorge Basadre llamó la «fase peruana de la emancipación»[17].

En este trabajo pretendo explorar las raíces de los odios que moviliza Monteagudo aun antes de su llegada al Perú, odios que luego son vueltos en contra de su proyecto y su persona, por parte de los diferentes sectores de la sociedad limeña. Esos odios, personales y colectivos, se encaraman unánimes por primera vez en la historia del Perú independiente contra la figura del «déspota» o autócrata. Esos odios permitirían en definitiva armar la coalición, liderada por los republicanos, que acabó con el gobierno protectoral y dió impulso a la Asamblea Constituyente.

En este sentido, el objetivo consiste en indagar en las imágenes que se van construyendo en torno a esta polémica figura, incluso antes de que ejerciera el cargo de estadista en el Perú, hasta su expulsión y el posterior regreso que sella sus días. Ante todo, debemos delinear el contexto en el que se inscribe el odio en la guerra de Independencia, para así comprender los imaginarios y políticas puestas en práctica en la contienda. Esto explicará el odio primordial del ministro contra los españoles y el odio de los realistas contra el ministro. En la creación del personaje público, evidentemente, se cruzan los intereses de grupos a favor y en contra del gobierno protectoral, en un contexto en que todos los sectores sociales participan de una u otra manera en la gesta de la opinión pública.

Para tal fin me apoyaré, además de la bibliografía existente, en la prensa de facciones y doctrinaria durante el Protectorado, tanto realista como patriota, esta última en sus vertientes monarquista oficial y su opositora republicana. Los primeros retratos del ministro quedaron apuntalados también en impresiones de viajeros y en las memorias de quienes fueron testigos presenciales de aquella convulsionada época, abarcando no solo el espacio peruano sino también el altoperuano, rioplatense y chileno. Un tercer tipo de fuente es el texto *Lima Justificada*[18], valiosísimo material publicado por el cabildo limeño los días siguientes a su expulsión, en el que se exponen todas las acusaciones contra el ministro que motivaron la «pueblada sin sangre». Por último, contamos con los mismos escritos de Monteagudo, así como las numerosas proclamas, decretos y reglamentos del Protector y su favorito.

---

16 MC EVOY (1999: 1-60).

17 BASADRE GROHMANN (2002: vol. 1).

18 *Lima Justificada en el suceso del 25 de julio* (1822).

2. Odios y crueldades entre «godos» e «insurgentes» al calor de los primeros movimientos juntistas: la ruta de Monteagudo

Lo que primero sorprende en la revisión de este material es la omnipresencia del odio en los discursos; odios que impulsa Monteagudo, atiza y manipula, y odios de los que cae víctima como un boomerang inesperado y tendrán mucho que ver con el esquivo devenir de su imagen en el panteón republicano. Sugerimos como hipótesis de trabajo que en esa expatriación de la memoria jugó un papel protagónico el odio o los odios que movilizó su persona, utilizaron los opositores y que, en definitiva, permitieron la coalición que daría origen al primer gobierno autónomo del Perú, en el cuerpo de la Asamblea Constituyente del 20 de septiembre de 1822. Porque la contracara del odio es la solidaridad creadora[19].

François-Xavier Guerra fue uno de los primeros en advertir la importancia de las palabras y la explosión de la prensa doctrinaria, pasquines, folletos, etcétera, en la coyuntura que abrió la invasión de Napoleón a la Península. Los movimientos juntistas en Quito, Chuquisaca, La Paz y Buenos Aires, con un discurso fidelista primero y luego abiertamente separatista, dieron impulso a un lenguaje revolucionario fundado en el odio contra los españoles[20]. Este odio se remonta a las rebeliones del siglo anterior, como bien muestra Scarlett O'Phelan[21], estando especialmente presente en los criollos y otros sectores que veían amenazados sus intereses con las reformas borbónicas. El año de 1808 representó una oportunidad para que se manifestaran esos sentimientos colectivos, expresados en un primer momento por el debate de la representación americana en las Cortes. Declarada la guerra, los bandos tienden a simplificar las consignas, a la vez que se radicalizan las acciones. Lo español europeo, luego «español» a secas o «godo» se revistió de connotaciones peyorativas, pasando a encarnar todo lo bárbaro, despótico, atrasado, opresor. Como sostiene Carlos

---

[19] Desde la psicología se ha reflexionado sobre la comunión por el odio. «El odio es un excelente nexo entre los miembros de un grupo y, una vez que se odia como todos los demás, se pasa a ser uno de los fieles […]», sostiene CASTILLA DEL PINO (2002: 34-35). Desde mediados de siglo XX, la sociología funcionalista ha hecho sus aportes al tema. El conflicto puede ser funcional para cohesionar un grupo. Véase el paradigmático COSER (1961).

[20] Scarlett O'Phelan recuerda que Abascal «no tenía reparos en declarar que "mientras hubiera español nacido en España, a este le correspondía el gobierno de América"» (O'PHELAN GODOY 1987: 184). La autora resume el clima de hostilidad reinante entre criollos y peninsulares con el ejemplo de una carta del intendente de Tarma, don José González Prada, en la que denuncia la existencia de un «odio implacable a los europeos» (O'PHELAN GODOY 1987: 184).

[21] El largo ciclo de revueltas y rebeliones en la sierra sur andina va gestando una cultura de la violencia a la hora de impartir castigos ejemplares y llevar a cabo las ejecuciones. Es paradigmática la ejecución de Tupac Amaru. Véase el capítulo «El castigo ejemplar al traidor. La radicalización de la violencia en el Bajo y Alto Perú» en O'PHELAN GODOY (1995).

Malamud, no solo había que matar freudianamente al padre, sino satanizarlo[22]. Los criollos se apropiaron de la palabra «patriota», mientras que «nación» quedó en el vocabulario de los peninsulares. No obstante, ambos luchaban por la santa causa y pedían el mismo auxilio divino al Dios de los Ejércitos[23]. Vale la pena recordar que la soldadesca estaba compuesta por americanos en los dos bandos, motivo por el cual debe comprenderse la guerra de Independencia como una guerra civil. La oficialidad realista contaba con numerosos criollos en su servicio, como Goyeneche, Tristán, La Mar, Gamarra, etcétera, y aunque en número notablemente menor, podía observarse lo mismo en el bando patriota[24].

Sobre el odio antiespañol en la guerra de Independencia contamos, por ejemplo, con el reciente libro de Marco Antonio Landavazo Arias, que examina la evolución semántica y radicalización del odio «antigachupín» en el espacio de Nueva España[25]. Para Buenos Aires, ciudad de vecinos armados y con un patriotismo que se había puesto en escena ante las invasiones inglesas de 1806-1807, el reciente libro de Gabriel Di Meglio pone de manifiesto que, al menos en aquella ciudad, existía un odio contra los «godos» en todos los sectores sociales. Allí no había, como en Lima, tantos españoles y mucho menos poseedores de títulos de Castilla, razón por la cual no fueron tan escandalosas las expulsiones de los peninsulares, en su mayoría pequeños comerciantes[26].

Los radicales de la revolución de Mayo, o «jacobinos» como algunos gustan llamarlos, habían cursado sus estudios en la Universidad de Chuquisaca. Monteagudo participó activamente de la Junta de Chuquisaca y fue él quien redactó la proclama de la Junta de La Paz, movimiento que fue reprimido con sanguinaria crueldad por

---

22 MALAMUD (2006: 128).

23 El conciliador Manuel Vidaurre se lamentaba de que «ciertamente ponemos a la madre de Dios en un comprometimiento. En Mendoza la advocación del Carmen por tres veces salió en suerte, al solicitar una protectora para la patria. En Lima se invoca la imagen del Rosario. Troyanos y Griegos eran más dignos de excusa con Venus y Palas. Allí contempla el supersticioso dos deidades enemigas […]», VIDAURRE (1972, vol. 6: 156).

24 Mucho menos visibles, había cierta oficialidad patriota de origen peninsular, como por ejemplo Juan Antonio Álvarez de Arenales o el general Juan Pardo de Zela, lo cual en ocasiones podía generar suspicacias. Zela recuerda que «[…] el general Belgrano, repito, a quien no merecí sino desconfianzas por haber nacido en la península contra quienes exclusivamente se dirigía la guerra, con poco conocimiento de mis compromisos anteriores solo me dispensó consideración después de las jornadas de las Piedras, Tucumán y Salta […]» (ZELA 1972, t. XXVI, vol. 1: 137). Por su parte, San Martín tenía en Mendoza un secretario peninsular, a quien cariñosamente llamaba «mi chapetoncito». A pesar de todo, eran muy pocos los peninsulares en el bando insurgente. Para un estudio de la composición del ejército en relación a las mutaciones de los conceptos de patria, nación y peruanidad el reciente artículo de SOBREVILLA PEREA (inédito). Agradecemos a la autora el habernos facilitado una versión en formato electrónico.

25 LANDAVAZO ARIAS (2001).

26 DI MEGLIO (2007: 113-116, 144-158 y 278-284).

el brigadier Goyeneche[27]. Su sensibilidad contra los «godos» se inflama a raíz de ese espectáculo de sangre. En la *Gaceta de Buenos Aires*, al cumplirse dos años de aquellos acontecimientos, Monteagudo asume en el homenaje el tono vindicativo, rememorando los momentos en que «la perfidia armada mudó el teatro de los sucesos [y] empezó el sanguinario caudillo a levantar cadalsos, fulminar proscripciones, remachar cadenas, inventar tormentos y apurar, en fin, la crueldad hasta oscurecer la fiereza del temerario. Desalines. Las familias arruinadas, los padres sin hijos […]»[28]. Más adelante, juraba vengar las «[…] sombras ilustres de los dignos ciudadanos Victorio y Gregorio Lanza […]», así como Rodríguez, Castro y otros.

No se ha investigado demasiado sobre la relación entre la feroz represión de La Paz y las medidas extremas o «jacobinas» antirrealistas tomadas por los revolucionarios del mayo porteño. Creemos que los sucesos de 1809 en La Paz fueron la piedra de toque para agitar la sensibilidad bélica de los patriotas[29], aunque más tarde la imagen de sanguinario que recae sobre Goyeneche sería opacada por la que se forjaron con esmero Ricafort y Carratalá en el mismo escenario[30].

Sugerimos que el odio antiespañol de Monteagudo está marcado por los sucesos de La Paz. El secreto hilo de la venganza pareciera aflorar años después en un sonado caso. En medio de su campaña de hostigamiento contra los españoles, el ministro apresó y confiscó los bienes del ex oidor de Cusco, Mariano de Goyeneche y Gamio, cuyo único delito, según Leguía y Martínez, era ser hermano del brigadier[31]. Por cierto, Monteagudo no dudó en instalarse en su casona limeña y, aunque no es posible confirmarlo, apoderarse de sus alhajas y bienes.

Pero regresemos a los albores del odio revolucionario. A un año de la represión de La Paz, Mariano Moreno, secretario de la Junta de Buenos Aires, hace pública la

---

[27] La férrea orden del virrey Abascal era ajusticiar a los líderes. Goyeneche decidió que «después de seis horas de su ejecución se les cortarán las cabezas a Murillo y a Jaén y se colocarán en sus respectivas escorpias construidas a ese fin, la primera en la entrada del Alto Potosí y la segunda en el pueblo de Croico para que sirvan de satisfacción a la Majestad ofendida, a la vindicta pública del reino y de escarmiento a su memoria». Goyeneche, citado por VEDIA y MITRE (1950: 125). El brigadier era muy creativo con las penas y castigos ejemplares, como la condena al «alborotador» Manuel Cossio, para el cual reserva la horca, «[…] luego de que sean ajusticiados los demás reos, cuya ejecución presenciará montado en un burro de albarda», Goyeneche, citado por O'DONNELL (1995: 28).

[28] *Mártir o Libre* del 25 de mayo de 1812.

[29] Mariano de Vedia y Mitre afirma categóricamente que «fueron los españoles quienes iniciaron la crueldad, queriendo esparcir el terror» (VEDIA y MITRE 1950: 113).

[30] LEGUÍA Y MARTÍNEZ (1972, t. 3: 615-619); y véase también la semblanza poco halagadora que hace de Carratalá, MENDIBURU (1934, t. 3: 421).

[31] Monteagudo exigió que colaborara con cuarenta mil pesos. Como el ex oidor respondió sencillamente que no los tenía, se le abrió causa judicial y comenzaron las penurias que terminarían con su expatriación. Véase LEGUÍA y MARTÍNEZ (1972, t. IV: 700-701).

necesidad del castigo ejemplar en *La Gaceta de Buenos Aires*[32]. En consonancia, Juan José Castelli fusila en Cabeza de Tigre al ex virrey Liniers, una figura querida por el pueblo y hasta hacía poco héroe en la reconquista de Buenos Aires durante las invasiones inglesas. Un testigo porteño cuenta en sus memorias el estupor que causó en toda la ciudad la noticia[33]. Con menos titubeos ajustició Castelli en plaza pública al intendente de Potosí, Francisco de Paula Sanz, junto con Vicente Nieto, presidente de la Audiencia de Chuquisaca y el capitán Córdoba y Rojas[34], quien había «llevado una bandera negra y en ella pintadas calaveras, signo de no haber dado cuartel a nuestras tropas en caso de haber sido vencidas»[35].

El tucumano Monteagudo acompañó poco después a Castelli en las desafortunadas arremetidas porteñas para ganar el Alto Perú, ambos compartían el ideario libertario que habían bebido en los claustros de Chuquisaca, así como el ímpetu radical en la contienda contra los realistas[36]. Sin embargo, la leyenda de sanguinario pesó sobre el tucumano. A propósito, un biógrafo favorable a nuestro personaje, Ricardo Rojas, escribió:

> Los fusilamientos que se ejecutaron por orden de Belgrano en Santiago, Tucumán y Jujuy sin forma de proceso, y sus bandos terroristas como el de 23 de agosto cuando el éxodo jujeño de 1812, exceden toda la leyenda del Monteagudo sanguinario. Pero la historia tiene sus predilectos […] se habla de la bondad de Belgrano, y sin duda era bueno, a pesar de esas ejecuciones y bandos. Monteagudo hizo menos, y para él ha sido la leyenda siniestra […][37].

---

[32] «La junta cuenta con recursos efectivos, para hacer entrar en sus deberes a los díscolos que pretendan la división de estos pueblos […] los perseguirá, y hará un castigo ejemplar, que escarmiente y aterre a los malvados […]», *Gaceta de Buenos Aires* del lunes 16 de julio de 1810, pp. 14.

[33] Este vecino, patriota porteño, anota en sus memorias, «La Junta determinó quitarle la vida en este lugar [Cabeza de Tigre], porque de traerlos a esta capital hubiera todo el pueblo y tropas pedido por Liniers, y habría sido ocasión de una sublevación general […]» (BERUTI 2001: 147). Y luego se lamenta de la muerte de este «gran hombre», aunque «no hay duda, que estos últimos acontecimientos […] le han acarreado la muerte, y la justicia debía obrar para escarmiento de otros […]» (Ob. cit.: 148).

[34] Beruti reproduce la noticia que llega a Buenos Aires desde el Alto Perú, la cual esgrimía como razones del ajusticiamiento el «[…] haber disipado la hacienda real en levantar ejércitos para oponerse a nuestras armas y justa causa, y por haberse segregado de la obediencia aquí, y agregádose al virreinato de Lima, obligando a las provincias de su mando a reconocer al virrey por su capitán general y virrey […]» (BERUTI 2001: 159).

[35] Ibídem.

[36] En lo que respecta a Castelli, el oficial español García Camba cuestiona la moralidad del mismo en sus memorias. GARCÍA CAMBA (1916). Por su parte, Nicolás Rodríguez Peña sostenía firmemente que «Castelli no era feroz ni cruel; obraba así, porque así estábamos comprometidos a obrar todos […]», citado en VEDIA y MITRE (1950, t. I: 125, nota 8).

[37] Citado en VEDIA y MITRE (1950, t. III: 80, nota 20).

Con todo, hacia 1813 el odio de Monteagudo contra los españoles ya estaba perfectamente instalado e inspiraba su pluma en los periódicos.

> En el primer conflicto cada español será un soldado que aseste el fusil contra vosotros y os conduzca quizá hasta el sangriento patíbulo. Guardaos de creer, ciudadanos, que baste para vuestra seguridad el hacerlos mudar de domicilio; no, en todas partes son peligrosos y mucho más en esos pueblos que miran el candor como una virtud favorita[38].

No obstante, tres fueron los ajusticiamientos polémicos que el pueblo limeño recordó a la hora de sumar infamias del ministro.

En Mendoza actuó como juez y fiscal de los hermanos Carrera, patriotas chilenos opositores de O'Higgins y San Martín. Monteagudo no vaciló en condenarlos a muerte. Aunque hacía un favor a la Logia Lautaro y sus amigos y protectores O'Higgins y San Martín, fue castigado y enviado temporalmente a San Luis. Allí, ayudó al gobernador Dupuy a sofocar la revuelta de un grupo de oficiales peninsulares que se hallaban presos, al igual que él. Pero su influencia en el gobernador era tal que, del mismo modo que en Mendoza, ofició de juez y ordenó el fusilamiento inmediato de los españoles amotinados.

Esas muertes causaron impresión en la Lima del virrey Pezuela. Cuando ya se había producido el desembarco en el Perú, en una representación elevada al virrey, gran número de oficiales y soldados del regimiento de la Concordia del Perú —compuesta la oficialidad por peninsulares y criollos nobles— se negaban a negociar el armisticio con el Ejército Libertador, «¡Contratos, con un usurpador que desconoce toda ley! ¡Acomodamientos, con el autor de los asesinatos de la Punta de San Luis […]!»[39].

Hasta la llegada de San Martín a Lima, Monteagudo no era todavía conocido en la Ciudad de los Reyes. La prensa y los pasquines realistas de entonces centraban sus ataques contra San Martín, jefe de la Expedición Libertadora, especialmente desde que obtiene sus victorias en Chile. Los partidarios de los Carrera contribuyeron con pasquines y caricaturas a difundir el odio contra San Martín (véase figura 2) que los realistas supieron aprovechar para aterrorizar al vecindario de Lima y difundir el miedo a la patria. En la guerra, odio y miedo son inextricables[40].

---

[38] Extraemos la cita de *El Grito del Sud* del 19 de enero de 1813 en O'DONNELL (1995: 46).

[39] El documento está trascripto en LEGUÍA y MARTÍNEZ (1972, t. III: 676). En su momento, los fusilamientos habían conmovido el corazón de los limeños y fueron capitalizados políticamente por las autoridades. Mendiburu recuerda que al llegar la noticia Pezuela hizo misas en la catedral, se erigió un enorme catafalco, la ciudad se vistió de luto, desfilaron todos los regimientos y se juró venganza. MENDIBURU (1934, t. VIII: 434-435).

[40] Sobre el tópico del miedo en la independencia puede consultarse MERA ÁVALOS (2005: 185-231). Y también en la misma compilación, MAZZEO DE VIVÓ (2005: 167-183).

Figura 2: El odio contra San Martín en la caricatura política. Los partidarios de los Carrera contribuyeron a su defenestración en pasquines y sátiras. Los realistas aprovecharon esos temas (*c*. 1818). Patrimonio del *Museo Histórico de Buenos Aires «Cornelio de Saavedra»*.

3. Odio anti-chapetones en Lima

Lima era el último bastión realista de Sudamérica. Entre 1820 y 1821 el clima de escasez y epidemias que vivía el vecindario de la Ciudad de los Reyes, debido no solo al bloqueo naval de Lord Cochrane y las montoneras en el campo, sino también al constante drenaje de contribuciones forzosas exigidas por el virrey para sostener las tropas, iba minando el patriotismo realista[41]. Sin embargo, no está demás recordar que los desbordes violentos de la plebe limeña en esa coyuntura de avance patriota se dirigieron más hacia los extranjeros que hacia los españoles, quienes de por sí eran parte integrante del tejido social limeño[42]. Por ello San Martín estaba convencido de que, según sus palabras, «la lucha en el Perú no es común, no es guerra de conquista y gloria, sino enteramente de opinión ¿de qué me serviría Lima si sus habitantes me fueran hostiles en opinión política?»[43]. Desde antes de su desembarco en la bahía de

[41] Véase ANNA (2003) y SÁNCHEZ (2001: 237-263).

[42] Varios ingleses y estadounidenses fueron lapidados por pulperos y plebe en general del Callao y Lima, una furibunda muestra de odio —en este caso, reverso del miedo— al conocerse la captura de la fragata Esmeralda por parte de Lord Cochrane. Véase MERA (2005: 192-193).

[43] Palabras de San Martín citadas por el viajero inglés Basil Hall en *CDIP*, t. XXVII, vol. 1: 223.

Paracas, el Libertador no había dejado de prometer premios y garantías a múltiples sectores, a través de la constante difusión clandestina de sus proclamas. En una proclama de noviembre de 1818 asegura: «Españoles europeos. Mi anuncio tampoco es el de vuestra ruina. Yo no voy a entrar en ese territorio para destruir. El objeto de la guerra es el de conservar y facilitar el aumento de la fortuna de todo hombre pacífico y honrado [...] A las íntimas relaciones que os unen a los Americanos no falta sino vuestro deseo y conducta para formar una gran familia de hermanos [...]»[44].

Efectivamente, pese a las promesas de San Martín, las medidas contra los peninsulares fueron cada vez más radicales. La hispanofobia fue tenazmente impulsada por Monteagudo, con la anuencia de San Martín y el Supremo Delegado Torre Tagle[45]. En su Memoria de Quito el ex ministro pretende justificar esta política en el Perú:

> Yo empleé todos los medios que estaban a mi alcance para inflamar el odio contra los españoles […] esto era en mí sistema, y no pasión… [y continúa] Cuando el ejército libertador llegó a las costas del Perú, existían en Lima más de diez mil españoles distribuidos en todos los rangos de la sociedad;[46] y […] poco antes de mi separación, no llegaban a seiscientos […] esto es hacer revolución, porque creer que se puede entablar un nuevo orden de cosas con los mismos elementos que se oponen a él, es una quimera[47].

A pesar de todo, podemos advertir en Lima cierta hispanofobia, que imbricada con las viejas contradicciones sociales, se había hecho presente en la plebe aun antes de la campaña de Monteagudo. Apenas habían pasado ocho días desde que La Serna había abandonado la ciudad a su suerte cuando San Martín se vio obligado a emitir el siguiente bando, «Habiendo llegado a mí la noticia, con grave atentado a mis delicados sentimientos, y violación de mis humanos principios, que algunos individuos acalorados atropellan, persiguen, e insultan a los españoles con amenazas y dicterios [...]», concluye con la necesidad de aplicar penas ante estos actos[48]. Esta era la plebe que el ministro organizó en Cuerpos Cívicos y constituyó su fuerza de choque. Antiguos esclavos y sectores excluidos de la sociedad colonial podían ahora no solo denunciar de realistas a sus antiguos patrones, sino también conducirlos a punta de bayoneta hasta los barcos para ser expatriados[49]. El militar peninsular García Camba acusa en sus memorias a las autoridades patriotas en Lima por «[...] fomentar entre las castas la licencia y el desenfreno, […] hacían que la plebe más soez

---

[44] Proclama reproducida en LEGUÍA y MARTÍNEZ (1972, t. IV: 663).

[45] Gustavo Montoya señala esta evolución y el modo en que se extiende este hostigamiento oficial contra los peninsulares en los pueblos liberados, véase MONTOYA (2002: 114).

[46] Se estima que la ciudad contaba entonces con setenta mil habitantes.

[47] MONTEAGUDO (1823: 10).

[48] El bando, con fecha del 17 de julio, es reproducido en LEGUÍA y MARTÍNEZ (1972, t. IV: 667).

[49] Gustavo Montoya analiza este aspecto. MONTOYA (2002: 113-114).

de negros, zambos y mulatos saliera tumultuariamente por las calles gritando *mueran los godos*» (cursivas en el original). Señala que no solo los peninsulares —o españoles a secas— sufrieron la hispanofobia, sino que «[...] igual suerte corrieron con corta diferencia varios criollos de los más acomodados, a quienes bastaba acusar de *realistas* o de *godos* para causarles su ruina» (cursivas en el original)[50]. Los sectores subalternos ya habían aprendido un nuevo lenguaje.

Pero la política oficial no dejaba de distanciarse con la calculada benevolencia de las primeras proclamas. Al día siguiente del bando anterior, San Martín emite otro decreto en el que amenaza con expropiar «cuanta casa, tienda o bodegón, pertenecientes a españoles, no quedasen abiertos al ejercicio de su peculiar instituto en el término de tres días [...]»[51]. Por su parte, en el decreto del 4 de agosto es fácil advertir la pluma vindicativa de Monteagudo, si bien lleva la firma del Protector. En él, San Martín dice a los peninsulares de Lima,

> [...] yo os he prometido respetar vuestra seguridad y propiedades; lo he cumplido […] sin embargo de esto, sé que murmuráis en secreto, y que algunos difunden con malignidad la idea de que mis designios son sorprender vuestra confianza [...] [y espeta] españoles. ¡bien conocéis que el estado de la opinión pública es tal, que, entre vosotros mismos, hay un gran número que acecha y observa vuestra conducta [son los espías de Monteagudo]; yo sé [cambia abruptamente a la amenaza personal y directa][52] cuanto pasa en lo más recóndito de vuestras casas; temblad, si abusáis de mi indulgencia! [...][53].

Las medidas se radicalizan. Debido a la proximidad de las tropas de Canterac a comienzos de setiembre, San Martín determina encerrar a todos los peninsulares en el convento de La Merced, según el Libertador, para su protección. Los que no asistieran serían pasados por las armas[54]. La preparación para «la heroica defensa del 7 de septiembre» demuestra que la hispanofobia cundía en ciertos sectores, puesto que « [...] hombres, mujeres, niños de toda edad y color recorrían las calles con las armas que habían podido procurarse [...].»[55], y «[...] ante la falsa alarma de que las tropas españolas estaban a punto de entrar, el pueblo rodeó el convento y costó mucho trabajo impedir que lo asaltara y diese muerte a los españoles»[56]. Durante las semanas que siguen, Monteagudo continúa las expatriaciones y el secuestro de bienes de españoles.

---

50 GARCÍA CAMBA (1916: 436).

51 Reproducido por LEGUÍA y MARTÍNEZ (1972, t. IV: 668).

52 Señala este énfasis, MONTOYA (2002: 114).

53 Decreto reproducido en LEGUÍA y MARTÍNEZ (1972, t. IV: 670-671).

54 Ob. cit.: 676.

55 STEVENSON (1972, vol. 3: 302).

56 Ob. cit.: 302. Por su parte, el comisionado realista Abreu confirma estas impresiones en su correspondencia, véase MAZZEO (2005: 178).

El decreto del 20 abril de 1822 prohíbe reuniones de españoles de más de dos individuos, instaura el toque de queda para que permanezcan en sus casas luego de las oraciones y hasta se les prohíbe usar capa, un signo de estatus[57].

Para entonces comenzaron a circular en la ciudad varios poemas denigratorios en tono popular sobre los «godos». Uno de ellos, «Viva la patria. Despedida última de los jefes, empleados y comerciantes chapetones, en décimas», con una segunda parte «Amor de los chapetones a los americanos, y fin de la despedida» era un largo poema anónimo, en el que se invocaba en forma satírica los perfiles socioeconómicos que ocupaban tradicionalmente los «chapetones» en Lima[58]. Estos tipos sociales daban su adiós a la ciudad y a América. Una estrofa puesta en boca de «el mercader» peninsular recuerda los sucesos de la Merced:

[…]En la MERCED encerrado
A gritos me confesé,
Cuando la voz escuché,
De: mueran los viles GODOS:
Nadie escape, mueran todos:
¡Dios mío, qual me quedé! [59]

4. El boomerang del odio contra Monteagudo

Los mismos republicanos le achacarán estos gestos como propios de la crueldad de un «monstruo» o un «misántropo», según sus términos. En *La Abeja Republicana* se denuncia que el tribunal de secuestros «[...] ha sido el profundo pozo donde se han sepultado ingentes sumas tomadas a los españoles, a pesar de tener estos mujeres e hijos Americanos, quedando estos infelices sumergidos en la miseria, como si no fuesen miembros de nuestra familia [...]»[60]. Esto demuestra claramente que la oposición liberal hacía uso de la fama de sanguinario que acarreaba el ministro, con el fin de capturar la adhesión de sectores no necesariamente patriotas en el motín que terminó con su

[57] El decreto firmado por el Supremo Delegado Torre Tagle, entre otros puntos, establece que «Ningún español, con excepción de los eclesiásticos, podrá usar capa o capote cuando salga a la calle, debiendo andar precisamente en cuerpo, bajo la pena de destierro», reproducido en *CDIP*, t. I, vol. 9: 70-71.

[58] Son ridiculizados el general, el administrador de aduanas, el oficial real —«[...] no cesando de hacer mal/ Por el odio natural/ Que tengo a estos habitantes [...]—, el minero, el hacendado, el naviero, el almazenero (*sic*), el mercader, el gallego cajonero de Ribera, el bodeguero, el médico, el torero, el boticario, el capitán galafate, el sastre andaluz, el modista, el zapatero. El poema se conserva en una hoja suelta, con pie de imprenta: José González, en la colección Félix Denegri Luna. Se reproduce en *CDIP*, t. XXIV: 277-288.

[59] «*Viva la patria…*» (ob. cit.: 280). Las palabras en mayúscula figuran así en el original. A título ilustrativo del odio dirigido hacia los realistas y peninsulares, aunque en una coyuntura posterior, véase la figura 3.

[60] *La Abeja Republicana*, Nº 5, 11 de enero de 1823, t. II, pp. 92.

Figura 3: el odio contra los realistas. La obstinada resistencia de Rodil en las fortalezas del Callao en 1825. Primera caricatura patriota conocida en el Perú. Puede leerse en la leyenda: «El Quijote de la Galicia Ramón Rodil, que encerrado en el Castillo del Callao con 800 Godos, pretende a fuerza de buen gallego subyugar toda la América y con la primera bomba que tiran los patriotas cae del Rocín y huye con la comparsa de malandrines que apoyan sus delirios». Extraída de *Visión y Símbolos del virreinato criollo a la República peruana*. Lima: Banco de Crédito, 2006. Gentileza de Ramón Mujica.

gobierno. Monteagudo dirá más tarde en su defensa que «[...] las órdenes ejecutivas para que saliesen los españoles que fueron en *El Milagro* y otros buques, emanaron del marqués de Trujillo, que era entonces Supremo Delegado: yo aplaudí y coadyuvé su celo, porque estaba de acuerdo con el mío [...]»[61]. Ciertamente, el mismo decreto del 20 abril establecía una Comisión de Vigilancia, la cual estaba integrada por emblemáticos republicanos, adversarios del ministro: «[...] don Francisco J. Mariátegui, fiscal departamental, presidente de ella; don Miguel Gaspar Fuente Pacheco y don Manuel Godoy; el doctor José Faustino Sánchez Carrión hará las funciones de fiscal; la comisión nombrará el actuario que sea de su confianza»[62]. Nuestro argumento lo sostiene el hecho de que una vez que el Perú estuvo en manos de la Constituyente, aparecen en la misma *Abeja Republicana* varios artículos que proponen aplicar contra los españoles la misma política que había impulsado Monteagudo. El articulista del 8 de febrero de 1823 espeta sobre los españoles: «¿cómo se les permite permanecer con nosotros? ¿Por qué los dejamos en sus casas libremente? [...] Desengañémonos: mientras subsistan españoles en Lima, siempre

[61] MONTEAGUDO (1823: 11).

[62] Decreto del 20 abril de 1822, ob. cit.: 71.

seremos infelices y nunca veremos consentido el triunfo de nuestras empresas»[63]. Ese mismo día, la Asamblea promulgaba un decreto que sometía a los españoles a una vigilancia extrema, con medidas que no diferían demasiado con las aplicadas anteriormente por Monteagudo[64]. El odio antiespañol parecía revitalizarse en esos días de gran tensión luego de que la Asamblea conociera la derrota de la Expedición a Intermedios.

Aunque decrecía la popularidad del Libertador, la oposición republicana esperó que este partiera a Guayaquil en su famosa entrevista con Bolívar, para redactar una representación en casa del republicano Tramarria con el fin de colectar firmas para obtener del cabildo la deposición del ministro. El desencadenante fue un rumor de que Monteagudo pensaba expatriar a varios republicanos, entre ellos Tramarria. Se eleva el petitorio redactado por el clérigo Méndez, firmado por 308 «notables», a las que se les sumaron 500 firmas «plebeyas»[65]. El 25 de julio el pueblo ocupa la plaza mayor y ejerce su presión desde la calle. Luego de vacilaciones, el Supremo Delegado Torre Tagle convoca al Consejo de Estado, en cuya sesión el ministro decide renunciar «por decoro, antes de ser depuesto». Pero entre el 26 y 29 de julio continúan las manifestaciones callejeras, exigiendo un juicio de residencia al ministro. El cabildo decide condenarlo al destierro, para impedir un desborde de violencia popular. El 30 de julio, al cumplirse un año exacto de su arribo al Perú, como fatal ironía, será Monteagudo el que deberá partir desterrado en la corveta La Limeña, y no los republicanos y españoles en el Monteagudo —así se había rebautizado al Milagro, luego de expatriar en ella a cientos de españoles—, al cumplirse un año exacto de su llegada al Perú.

Días después, la coalición multisectorial bajo conducción republicana redactó un informe titulado *Lima Justificada*, para aclarar las razones del movimiento en contra del ministro. Entre los firmantes se encontraban numerosos clérigos, comerciantes, artesanos, algunos nobles e intelectuales y casi todos los miembros del cabildo[66]. En el texto impreso por esta institución se presenta a Lima como una ciudad heroica y patriota, se venera la figura de San Martín —«Genio de la Revolución»— y se emplea la retórica de la libertad conseguida por el esfuerzo de todo un pueblo contra la tiranía de los españoles. Inversamente, la prensa realista dirigía sus ataques contra San Martín y lateralmente a su ministro antiespañol. El lenguaje libertario de *Lima Justificada* se desliza fácilmente sustituyendo el *locus* de los realistas por el ministro depuesto. Monteagudo

---

[63] *La Abeja Republicana*, Nº 8, 8 de febrero de 1823, t. II, pp. 137.

[64] El decreto del 8 de febrero de 1823 prohibía las reuniones de más de dos españoles y conminaba a que no salieran de sus casas después del toque de oraciones, bajo la pena de seis meses de prisión. Todo español que tuviera un arma sería considerado enemigo de la República. Asimismo, se expulsaría a aquellos que no tuvieran carta de ciudadanía.

[65] Sobre la composición y características del motín véase MC EVOY (1999: 40) y LEGUÍA y MARTÍNEZ (1972: 235).

[66] MC EVOY (1999: 45).

pasa a ocupar el lugar del opresor; los argumentos contra el «déspota» son idénticos. De hecho, «déspota», «tirano», «opresor», «monstruo» son los términos más utilizados. En consecuencia, por haber el ministro atentado contra la libertad conquistada por el pueblo heroico de Lima se lo acusa de «antipatriota». La municipalidad se jacta de no haber recurrido a la violencia para deponerlo, como sí había sucedido en Buenos Aires, cuando este era colaborador en el desventurado Directorio de Alvear.

La identidad peruana es aludida para oponerse «al abominable extranjero» que quiso «cambiar de grillos a los peruanos». La peruanidad se destaca con la expresión «los hijos del suelo de los Incas juraron sacudir para siempre el yugo de la opresión»[67]. La retórica «incaísta» es usada tímidamente por los limeños. Los republicanos vivían conflictivamente el recurso «incaísta», creemos, en parte, porque había sido utilizado con más insistencia, aunque también en forma retórica, por los partidarios de la monarquía constitucional. Por ejemplo, la misma Orden del Sol, institución monarquizante, al decir del marino francés Gabriel Lafond, «recordaba a los peruanos su antigua religión»[68] y, agregamos nosotros, su época de feliz obediencia al Inca, de acuerdo con el espíritu garcilasista de los criollos[69].

Se lo acusa, además, de «intrigante», «ambicioso», «astuto», «díscolo» y «atrevido»[70]. En este punto la poca prudencia de Monteagudo, en la que se imbricaba a mi parecer una política autoritaria con su propio carácter arrogante, se opuso a la tradición virreinal del consenso. Un ejemplo de su estilo es que solía maltratar verbalmente a sus ministros, llamándolos «mequetrefes» y burlarse de los ministros de la iglesia[71].

---

[67] *Lima Justificada* (1822: 5).

[68] LAFOND (1972: 145). El mismo Montegudo anota, «el astro que en los tiempos antiguos era la segunda deidad que adoraban los Peruanos, después de su invisible Pachacamac, es hoy para nosotros un signo de alianza, un emblema de honor, una recompensa del mérito, y en fin, es la expresión histórica del país de los Incas [...]», en MONTEAGUDO (1822: 11).

[69] Charles Walker analiza la presencia o ausencia de la cuestión indígena en los debates entre monarquistas y republicanos en el seno de la Sociedad Patriótica, fundada por Monteagudo (WALKER 1998: 275-298).

[70] *Lima Justificada* (1822: 6).

[71] Sobre este hecho, el publicista español Gaspar Rico copia un artículo que, según su periódico, le fue remitido el 26 de julio desde Lima, un día después que se declarase el motín. En él se comenta ese incidente: «[...] la semana anterior el escandaloso acaecimiento del Presbítero Don Julián Morales. Este Eclesiástico fue llamado por el ex ministro, y seguramente no hubiera concurrido al llamamiento si hubiese estado a su alcance que se le había de insultar no solo a él sino también a los Limeños en su persona. Los títulos de ignorantes apáticos, Y MEQUETREFES [resaltado en el original], fueron tratamientos decorosos para los que usaba de costumbre, y excusamos referee POR DECENCIA y por no causar escándalo», *El Depositario*, Nº 63, Cusco, 9 de setiembre de 1822. Sobre la irreligiosidad de Monteagudo, algunos autores afirman que en su paso por el Alto Perú como secretario de Castelli, solía subir al púlpito disfrazado de cura y dar sermones irreverentes contra el cetro y el altar. Este gesto bajtiniano del tucumano es mencionado por Pacho O'Donnell: «hay testimonios de una misa negra oficiada

Su odioso carácter personal se mezcla en este punto con el modelo de autocracia moderna que proponía, disolvente de las jerarquías tradicionales. En este sentido, Monteagudo no era solo un «déspota perverso» por haber perseguido españoles, desterrándolos y dejándolos cruelmente sin bienes ni familia. También persiguió buenos patriotas —léase republicanos—. Hizo lo posible y actuó en forma autoritaria e inescrupulosamente para que Perú eligiera la monarquía como forma de gobierno. Tenía la convicción que de ese modo se evitaría la anarquía vivida en los otros estados independientes. Y sobre todo, limitando las ideas democráticas en una sociedad que no estaba aún preparada para recibirlas, se evitaría que surgieran otros odios históricos que atraviesan la sociedad peruana.

En sus propios términos, si llegasen a imponerse los republicanos «[...] se acabarán de conocer los infernales efectos del espíritu democrático: entonces desplegarán las varias razas de aquella población el odio que se profesan [...]»[72]. No solo percibía el conflicto de clases en su anclaje racial, sino que también estaba seguro de que tales principios darían expresión al «[...] espíritu de localidad, [el cual] se presentará armado de las quejas y resentimientos que tiene cada provincia contra la otra [...]»[73]. Le bastaba la experiencia de anarquía que vivían las provincias «unidas» del Río de la Plata. En suma, la endémica fractura racial ha estado presente en el Perú desde la conquista. A la hora de la emancipación, Monteagudo percibió el odio —miedo— racial para apuntalar sus argumentos a favor del sistema monárquico. Manipulaba de este modo un odio existente en la sociedad peruana. Los republicanos no lo entendieron así.

Irreligioso y predicador del ateísmo, fueron también las acusaciones que cosechó en su contra por secuestrar bienes de la Iglesia y los conventos[74]. Ese anatema es elocuente respecto a los intereses que tocaba. Bregó, por ejemplo, para que en los conventos se crearan escuelas públicas lancasterianas[75]. El viajero francés Gabriel Lafond anota que «para ampliar la plaza del teatro, se destruyó por orden del ministro Monteagudo, una parte del viejo convento de San Agustín, lo que no dejó de ser pretexto para que se quejase de herejía todo el partido español [...]»[76]. Asimismo, su impulso reformista lo condujo a

---

en la iglesia de Laja [...]» (O'DONNELL 1995: 36). Aparentemente hace eco de lo difundido a este propósito por Estuardo Núñez. Sin embargo, Vedia y Mitre sostiene que esto es pura leyenda.

[72] MONTEAGUDO (1823: 22). Sánchez Carrión replicó «hay pues heterogeneidad en los colores, no en el espíritu, no en el carácter, no en el deseo de la felicidad común.», *La Abeja Republicana*, Nº 9, 1 de setiembre de 1822, t. I, pp. 97.

[73] MONTEAGUDO (1823: 22).

[74] *Lima Justificada* (1822: 8).

[75] Paulino Castañeda Delgado nos recuerda que en febrero de 1822 Torre Tagle ordenó que se estableciera una escuela pública en todos los conventos de la nación, en CASTAÑEDA DELGADO (1999: 147). Detrás de estas reformas latía el fervor de Monteagudo.

[76] LAFOND (1972: 121).

modificar el calendario de fiestas a las que debía asistir el gobierno, reduciendo el número de fiestas de guardar o religiosas y aumentando las fiestas cívicas, es decir, aquellas que celebraban batallas ganadas por los patriotas en teatro continental, como el 8 de setiembre, día del desembarco en Paracas de la Expedición Libertadora, por supuesto el 28 de julio, etcétera[77]. Afirma un testimonio de época que estas medidas generaron la reacción de un grupo que se autodenominó sociedad de San Luis Gonzaga, quienes simplemente permanecían en sus casas los feriados religiosos que el ministro había suprimido. Según Hugh Salvin, esta sociedad incluía a negros y a zambos[78]. Pero los republicanos también eran profundamente celosos de la religión —debemos recordar que Sánchez Carrión posteriormente como diputado de la Asamblea votó en contra de la tolerancia religiosa— y en unanimidad con los clérigos y el espíritu popular elevaron las quejas.

También se adjudicaba a Monteagudo el aprovecharse del bello sexo. En *Lima Justificada* hay un cambio abrupto del registro de enunciación para interpelar directamente la sensibilidad del lector. En tono de exclamación, «Padres de familia, *vosotros* [...] Todo hombre temía»[79] (las cursivas son nuestras), y en una nota añade al respecto que «Monteagudo hacía descaro de destinar a ciertas personas a que se ocupasen en proporcionarle doncellas […] no podemos omitir lo acaecido con un regidor a quien solicitó ofreciendo su protección para que sedujese a una joven»[80]. Las anécdotas de este ministro dado a la sensualidad se multiplican. Es interesante el rechazo moral de los republicanos ante su donjuanismo. Carmen Mc Evoy resaltó el vector moral que orientaba el proyecto republicano[81]. Nosotros pensamos que en este enjuiciamiento latía al mismo tiempo un miedo social y de género vinculado con el lugar que había destinado Monteagudo a la mujer en la revolución y en la sociedad nueva que soñaba con San Martín. En Lima, este último y su ministro se ocuparon en crear una rama femenina de la Orden del Sol y premiaron con la banda bicolor a muchas mujeres que hubieran demostrado su mérito patriota[82]. Conviene recordar que diez años atrás Monteagudo había sido quien apelara públicamente al patriotismo de las americanas, reconociéndoles su importante labor para la causa[83].

---

[77] ORTEMBERG (2006: 249-252).

[78] SALVIN (1972).

[79] *Lima Justificada* (1822: 8).

[80] Esta nota fue añadida posteriormente. Aparece en la reproducción de *Lima Justificada* en la *CDIP*, t. XIII, vol. 2: 350.

[81] MC EVOY (1999: 47 y 2006b: 91).

[82] Al respecto, el viajero Stevenson pudo observar que se había condecorado con la Orden del Sol a «120 mujeres, de las que dos eran condesas, cuatro marquesas y las demás pertenecientes a todas las clases, incluso doña Rosa Campusano, la favorita de S. E., creador de la orden, y para completar el cuerpo añadió 32 religiosas, que hubieran podido ostentar el antiguo título peruano de Vírgenes del Sol» (STEVENSON 1972: 325).

[83] «A las Americanas del Sud» se titula su artículo aparecido en la *Gaceta de Buenos Aires* el 20 de diciembre de 1811, una exhortación que no dejó de suscitar controversias.

En su clásico y monumental estudio, Germán Leguía y Martínez intenta probar el patriotismo de «todos los peruanos» a la hora del desembarco de San Martín. Dedica una parte a enumerar listados de las mujeres que tuvieron un desempeño importante en la gesta emancipadora. Nos dice, no obstante, que muchas de las mujeres premiadas por San Martín y Monteagudo no merecían la banda y el diploma, a diferencia de muchas otras que sí lo merecieron y, sin embargo, no fueron condecoradas. El historiador atribuye a que, «como alguien dijo, procediese en esto "con más galantería que justicia y discreción", ora por deferir a solicitaciones indesairables para San Martín; ora por miras e ilusiones sadistas de su poderoso ministro, el ojialegre Monteagudo»[84]. Así, las apropiaciones historiográficas seculares siguieron reproduciendo el mito Monteagudo como libertino y el mito San Martín como caballero.

Lo cierto es que Monteagudo no solo armó a la plebe, conformando los cuerpos cívicos estudiados por Gustavo Montoya[85], sino que en la red de espías que diseminó por la ciudad, las mujeres tenían un importante papel. Un artículo de *La Abeja Republicana* confirma que: «[...] innumerables hombres y mujeres que de noche entraban disfrazados en casa de Monteagudo, para darle noticia de lo acaecido en el resto del día»[86]. Este rol activo de la mujer *sans culotte* pudo haber contribuido a desafiar los lugares que los sectores dominantes tradicionales reservaban para la mujer en la sociedad.

En la noche del 4 de mayo de 1822, mientras en el Palacio se celebra con un baile la primera reunión de la Orden del Sol de los dos sexos, un regimiento mandado por el ministro arranca de sus lechos a más de seiscientos españoles residentes en Lima y, sin dejarlos despedirse de familiares y amigos, los embarca al destierro[87]. Al otro día hay una «procesión cívica de expiación» de doce mujeres, según el testimonio de Gilbert Mathison, «disolutas», que representaban a las damas patriotas de Lima en «una exhibición vacía y vulgar para distraer a las clases bajas»[88]. Desafortunadamente no encontramos otros testimonios sobre esta procesión. ¿Por dónde pasaba la frontera entre las «damas patriotas» y las «mujeres disolutas», entre conmemoración y

---

[84] LEGUÍA y MARTÍNEZ (1972, t. II: 329).

[85] MONTOYA (2002: 116-117, en especial).

[86] *La Abeja Republicana* Nº 7, 7 de juio de 1823, pp. 113.

[87] Según el testimonio de Gilbert Mathison, «La escena más horrible que señaló la residencia de San Martín en el Perú estaba reservada para el mes de mayo de 1822. En la noche del 4 hubo un gran baile en el Palacio para celebrar la primera reunión de los miembros de la Orden del Sol de los dos sexos, y mientras que todo era alegría y diversión, unos destacamentos de soldados fueron enviados a las casas de los españoles para arrancarlos de sus lechos y transportarlos al Callao, donde fueron embarcados a bordo del *Milagro*. No se puede describir la desolación resultante para aquellos desgraciados de tan monstruoso desprecio de las promesas, de la justicia y de la humanidad» (MATHISON 1972). Esto último contrasta con la apreciación de Stevenson citada anteriormente.

[88] Ibídem.

farsa, fiesta y simulacro?, ¿quién define estas fronteras? En la *fête révolutionnaire* francesa aparece a menudo esta confusión entre los detractores[89].

En este sentido, *La Abeja Republicana*, editada luego de la expulsión del ministro, potencia los odios contra Monteagudo y la mujer adepta a su régimen. Afirma que luego de su partida «los espías y terceros de Monteagudo, y una cuantas viles meretrices han mostrado públicamente su duelo por la separación de ese semi-etíope [...]»[90]. Además, añade por primera vez en un escrito patriota la denigración racial. Monteagudo era mulato y habían sido los realistas quienes utilizaron recursos satíricos racistas contra Monteagudo, pero también contra otros revolucionarios como Sucre o el mismo Simón Bolívar[91]. El oficial español García Camba en sus memorias cita textualmente a Lafond, quien sostiene que Monteagudo «[...] pertenecía a la clase más ínfima de la sociedad como de origen africano: se dedicó al estudio de las leyes, y tenía todo el carácter pérfido y cruel de un zambo, con la imaginación ardiente y ambiciosa de la mayor parte de los mulatos»[92]. Estos mismos dicterios racistas aparecen en Stevenson. Por su parte, Lafond agrega,

> Monteagudo pertenece a esos hombres que surgen espontáneamente en los momentos de revolución, como por ser la personificación de los más monstruosos excesos: especie de vampiros, de los que nuestra patria ha sido presa a menudo, en la primera época de su emancipación política […] la astucia prevalecía en sus ímpetus, y tenía más de tigre que de león [...][93].

Recordaba enseguida que lo que en San Martín era una amarga necesidad de la guerra, en Monteagudo era una oportunidad para desatar sus pasiones sanguinarias, como lo ocurrido en San Luis. No obstante, el periódico realista más incendiario y vulgar, *El Depositario*, editado por Gaspar Rico, no perdió oportunidad de festejar su asesinato publicando un epitafio satírico de contenido racista, además de señalar a Bolívar como comendador del crimen, con el fin de defenestrar de paso al Libertador:

---

[89] Mona Ozouf constata para el caso francés que «[...] las mujeres: su presencia en las fiestas parecía recelar un peligro, introduciendo un elemento de ilusión, incluso de subversión» (OZOUF 1989: 166). La traducción es nuestra.

[90] *La Abeja Republicana*, Nº 36, 5 de diciembre de 1822, pp. 342.

[91] No obstante, el Director Supremo Juan Martín de Pueyrredón, enemigo personal de Monteagudo, llegó a desacreditarlo con argumentos de esa calaña en 1813, cuando se presentó como diputado por Mendoza en la Asamblea. Monteagudo le respondió en una carta, «Tiempo ha que sufría en el silencio de mi corazón la infamia con que usted se propuso cubrir mi nombre […] alegando por pretexto anécdotas ridículas en orden a la calidad de mis padres y aun suponiendo haber visto instrumentos públicos en Charcas, relativos al origen de mi madre», citado en O'DONNELL (1995: 10).

[92] GARCÍA CAMBA (1916: 437); las mismas palabras en LAFOND (1972: 140).

[93] LAFOND (1972: 140).

¡Pobre Monteagudo! Pobre Bernardo Mondongo!
Simón el de la potra, con un asesinato tan vil como suyo…
De espurio origen. No ha sido llorado
En su temprana muerte. Era el destino
Que a un asesino matase otro asesino.
Si, peruanos:
A Bolívar tenéis en vuestras manos
Como él a Monteagudo,
Y podéis hacer de él lo que él de él pudo[94].

En la referida Memoria, Monteagudo se presenta como víctima de una turba en la que su «nombre servía de velo a los ataques que se hacían al general San Martín»[95]. Ante libelos que acabamos de referir o las impugnaciones como las consignadas en el texto *Lima Justificada*, llegaba a la conclusión de que «[...] el odio es un maestro muy estúpido para dar lecciones a los que necesitan de ellas»[96].

Otra de las impugnaciones tenía que ver con la probidad del ministro. Así, *La Abeja Republicana* denuncia sus supuestos actos de corrupción, confundiendo, según sus biógrafos favorables, su apariencia de sibarita con su verdadera situación económica. En un artículo remitido, el autor denuncia,

> yo me admiraba de que pudiese sostener S. I. con solo el sueldo el luxo asiático que todos le veíamos. A los ocho meses, es decir, cuando solo había ganado lícitamente cuatro mil pesos, ya tenía este santísimo señor coche con soberbios caballos, una casa ricamente amueblada, y un solazo que deslumbraba. Me acuerdo que lo tasaron en mi presencia en mil amarillas, porque era todo de brillantes[97].

Más adelante, propone el embargo de todos sus bienes. Sánchez Carrión, en un esfuerzo diplomático por congraciarse con Bolívar, le escribe a este último en una carta: «Al señor

---

[94] *El Depositario* Nº 124, Callao 19 de marzo de 1825, pp. 2. Adviértase la inquita que quiere generar entre los patriotas. Probablemente los realistas son los primeros que lanzan la versión de que fue el mismo Bolívar quien pergeñó el crimen.

[95] MONTEAGUDO (1823: 33).

[96] Ob. cit.: 38. Añade que «[...] los libelos o las apologías, en general no son sino un diálogo de un escritor con sus pasiones».

[97] *La Abeja Republicana*, Nº 2, 9 de agosto de 1822, pp. 18-19. Firma con las iniciales A. B. Monteagudo daba la impresión, por su estilizada apariencia exterior, de poseer grandes riquezas. Sin embargo cuando se embarcó en *La Limeña* rumbo al destierro solo llevaba consigo algunos libros y, como ejemplo de su refinamiento, un cocinero francés. En Panamá debió pagar con cuatro perlas de su vestimenta el viaje de regreso al Perú. Durante las coyunturas anteriores a su llegada al Perú también atravesó penurias económicas, las más acuciantes en su más remota infancia y durante su exilio en Europa. Dijimos que para su entierro en Lima, su apoderado, el doctor Sarratea, tuvo que empeñar su Orden del Sol, lo único a lo que se aferraba con tesón.

Monteagudo también le di su ración, por haberse empeñado en MONARQUIZARNOS; PERO YA PASÓ Y SOMOS AMIGOS PERSONALMENTE»[98] (en mayúsculas en el original). Sin llegar a suscribir la tesis de que fue Sánchez Carrión el instigador del asesinato, cuesta creer la sinceridad de estas líneas. Recordemos que Sánchez Carrión fue quien impulsó con todas sus fuerzas el virulento decreto de destierro de Monteagudo y le decretó su muerte civil, podría decirse, en el Perú. De él decía que «el Perú lo detestará por siempre».

5. A modo de conclusión

Apenas transcurrido un mes del destierro peruano de Monteagudo y a quince días de la instalación del primer Congreso Constituyente del Perú, un articulista resume en *La Abeja Republicana*:

> [...] sembrando la discordia […] persiguiendo ferozmente a los buenos […] [en fin, ganándose el odio por los múltiples intereses que perjudicaba y sus métodos autoritarios] el iluso [Monteagudo] no entendía que *él mismo fecundaba la semilla del honor nacional*, que era imposible sofocar en el corazón de los peruanos, y que la conciencia de su dignidad había de hacer que ellos sacudiesen esa pretendida apatía, que fue la base de sus equivocados cálculos»[99] (las cursivas son nuestras).

En este recorrido hemos podido observar cómo los aguijones de *La Abeja Republicana* y las acusaciones de *Lima Justificada* condensan los odios, personales y colectivos, en los cuales el espiral del rumor sirvió para que comulgaran, al menos en la opinión denigratoria, realistas recalcitrantes como Gaspar Rico —llamado por Porras Barrenechea, «cloaca ambulante»— y patriotas republicanos como Riva Agüero, Tramarria, José Faustino Sánchez Carrión o Francisco Javier Mariátegui, con el fin de sepultar la figura del autócrata. En gran medida, el encarnizamiento contra Monteagudo después de su partida tenía que ver con el miedo de su retorno, el cual se concretó bajo otras condiciones un par de años más tarde. La hispanofobia de Monteagudo, junto con sus reformas y la odiosa arrogancia en su estilo personal, desestabilizaron un sistema de equilibrios jerárquicos entre corporaciones y sectores que, aunque frágil, debía respetarse. El muro de la costumbre y la malla moral se impuso ante el paquete de reformas ilustradas que el ministro pretendía aplicar. Acusado de libertino, díscolo, donjuán y sibarita, se atacaba su estatura moral y se ocultaba, a nuestro parecer, aspectos tales como la incorporación de la mujer a la política, más allá de su leyenda personal. Odioso por maltratar a curas y secretarios,

---

98 *CDIP*, t. I, vol. 9: 276. *Carta desde Lima*, 1 de febrero de 1824.

99 *La Abeja Republicana*, Nº 10, 5 de setiembre de 1822, pp. 105.

ciertamente, pero también odioso por querer imponer un gobierno fuerte, avasallando a las autoridades tradicionales. Odiosamente «irreligioso» por dinamizar el regalismo ilustrado. Odioso, asimismo, por prohibir el juego, el carnaval y los toros. Finalmente, el «semi-etíope» no era más que un «abominable extranjero»[100] que merecía ser expulsado del cuerpo sano de la sociedad. Para este fin los republicanos utilizaron el lenguaje revolucionario en nombre «[...] de un pueblo […] ya instruido perfectamente de sus derechos [...]»[101], un lenguaje que ya poseía legitimidad en Lima; solo había que intercambiar los términos «españoles» por «Monteagudo». Con este procedimiento Lima inventaba su heroica efeméride.

Monteagudo, en sus argumentos a favor del régimen monárquico constitucional, fue el que puso sobre el tapete los odios que las diferentes clases y «razas se profesan» y que solo un poder monárquico podría conciliar. También vaticinó el odio entre provincias, imposible para él de contener bajo una democracia. En la Asamblea Constituyente, los republicanos no fueron o no quisieron ser concientes de estos problemas. No hablaron de odios, sino del amor natural de todos los ciudadanos libres. Un amor abstracto que ocultaba los odios históricos en los que se expresaban las contradicciones sociales.

Pero el odio puede aprenderse y enseñarse[102]. Es un instrumento de la política. Así como San Martín tuvo que crear la necesidad de independencia en todos los sectores mediante innumerables promesas, Monteagudo tuvo que crear el enemigo interior para agudizar las históricas tensiones sociales, otorgándole un solo rostro al opresor: el peninsular. Al expulsar físicamente a un enemigo visible —pues realistas no eran todos los peninsulares, o al menos no todas aquellas familias constituían una amenaza real, ni, menos que menos, patriotas todos los americanos—, se reafirmaba simbólicamente la comunidad imaginada que reunía a los americanos y dotaba de sentido la acción bélica. Gustavo Montoya detecta como principal error del ministro su campaña de expatriación y confiscación de riquezas contra los españoles, ya que muchos de ellos ocupaban lugares prominentes en la sociedad y proveían la legitimidad al gobierno monárquico que San Martín y su ministro intentaban que el pueblo peruano escogiera como forma de gobierno[103]. Efectivamente, el odio antiespañol repercutió como un boomerang contra el mismo ministro. En síntesis, en este trabajo hemos podido recorrer sucintamente la ruta del odio en la guerra de Independencia para intentar poner en contexto las cuestionadas disposiciones de San Martín y Monteagudo en Lima.

---

[100] Periódico *El Tribuno*, citado por MC EVOY (1999: 36).

[101] En la petición del 25 de julio de 1822 en la que se exige la deposición del ministro. En *CDIP*, t. I, vol. 6: 73.

[102] CASTILLA DEL PINO (2002: 34).

[103] MONTOYA (2002: 182-185).

En sus memorias, Monteagudo afirma lo que algunos historiadores sostuvieron después, que su persona sirvió de chivo expiatorio, tal como había ocurrido con el asunto de los Carrera en Mendoza y los oficiales españoles en San Luis. Si bien el bando realista endilga estos crímenes a San Martín, hemos podido ver cómo, la opinión patriota opositora en Lima, en espuria alianza con los realistas velados, dirigen sus aguijones contra Monteagudo[104]. San Martín tiene hoy en Lima una plaza y su estatua ecuestre recuerda su figura como un modelo de virtudes, mientras que Monteagudo apenas goza de una placa en el hall de la Biblioteca Nacional (figura 4), la cual ni siquiera le adjudica la paternidad de la obra[105]. No pretendemos rehabilitar su memoria, sino explorar los meandros en la construcción del panteón nacional. No obstante, la canonización de la figura heroica y el diseño de los lugares de memoria son procesos que merecen la atención de otro trabajo.

Figura 4: Placa conmemorativa de Bernardo Monteagudo en la Biblioteca Nacional de Lima. Foto tomada por el autor.

[104] Carmen Mc Evoy asocia este tipo de comportamiento con la tradición política virreinal, en la que se acusaba al mal gobierno y se respetaba la figura real. San Martín, el Protector, quedaba así inmaculado, mientras que las descargas recaían entonces en su ministro (MC EVOY 1999: 46). También es cierto que San Martín, durante el tiempo que estuvo en Lima, no solía mostrarse demasiado públicamente, en parte por sus achaques de salud, su desprecio por la administración y la pompa, sus problemas castrenses para mantener el ejército «unido», sus dos viajes para entrevistarse con Bolívar, entre otros ANNA 2003: 325.

[105] En la placa de 1940 se puede leer «La nación a Bernardo Monteagudo, organizador de la Biblioteca Nacional, fundada por José de San Martín [...]». Es cierto que existe en el distrito de San Isidro una modesta calle con el nombre del ex ministro. Recientemente el alcalde de Magdalena determinó rebautizar el ex parque Acosta, que se extiende al final de dicha calle, como parque Monteagudo, generando alguna resistencia, véase «Los parques de San Isidro y Bernardo Monteagudo», nota del periódico institucional sanisidrino *El Vecino*, escrita por la regidora Manie Rey, Lima, año Nº 7, julio de 2003, pp. 7.

Bibliografía

1. Periódicos y revistas

El Depositario (Cusco)

El Grito del Sud (Buenos Aires)

El Tribuno (Lima)

Gaceta de Buenos Aires (Buenos Aires)

La Abeja Republicana, edición facsimilar. Lima: Ediciones Copé, 1971 [1822-1823]

Mártir o Libre (Buenos Aires)

Caras y Caretas (Buenos Aires)

El Vecino. Periódico mensual de la Municipalidad de San Isidro (Lima)

La Época (Buenos Aires)

Revista de Actualidades (Lima)

Variedades. Revista semanal ilustrada (Lima)

2. Bibliografía

ANNA, Timothy E
2003 *La caída del gobierno español en el Perú, el dilema de la independencia*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos [primera edición en inglés 1979].

ANÓNIMO
1822 *Lima justificada en el suceso del 25 de Julio*. Lima: Imprenta Manuel del Río, impreso de orden de la Ilustrísima Municipalidad.

BASADRE GROHMANN, Jorge
2002 *La iniciación de la República: contribución al estudio de la evolución política y social del Perú*. Segunda edición. 2 volúmenes. Lima: Fondo Editorial de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

BERUTI, Juan Manuel
2001 *Memorias curiosas*. Buenos Aires: Ediciones Emecé.

BOUCHET, Thomas, M. LEGGETT y G. VERDO (directores)
2005 *L'insulte (en) politique. Europe et Amérique latine du XIXème siècle à nos jours*. Dijon: Éditions Universitaires de Dijon.

CASTAÑEDA DELGADO, Paulino
1999 «Las convicciones religiosas de D. José de San Martín». En Luis Navarro García (editor). *José de San Martín y su tiempo*. Sevilla: Universidad de Sevilla.

CASTILLA DEL PINO, Carlos (editor)
2002 *El odio*. Barcelona: Tusquets Editores.

COLECCIÓN DOCUMENTAL DE LA INDEPENDENCIA DEL PERÚ
1972 *Colección Documental de la Independencia del Perú* (CDIP). Tomos I, v. 6, 9; XIII, v. 2; XXIV; XXVI, v. 1; XXVII, v. 1, 2, 3, 4. Lima: Comisión Nacional del Sesquicentenario de la Independencia el Perú.

COSER, Lewis
1960 *Las funciones del conflicto social*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.

DI MEGLIO, Gabriel
2007 *¡Viva el bajo pueblo! La plebe urbana de Buenos Aires y la política entre la Revolución de Mayo y el rosismo*. Buenos Aires: Colección Prometeo Bicentenario.

ECHAGÜE, Juan Pablo
1942 *Monteagudo, Una vida meteórica*. Buenos Aires: Ediciones Guillermo Kraft.

FRIGEIRO, Clemente L.
1879 *Don Bernardo Monteagudo, ensayo biográfico*. Buenos Aires: Editorial Igón Hermanos.

GARCÍA CAMBA, Andrés
1916 *Memorias del general García Camba para la historia de las armas españolas en el Perú*. Madrid: América.

GOLDMAN, Noemí
1992 *Los discursos de la Revolución de Mayo*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.

GOROSTIAGA, Vizoso
1939 «No son de Monteagudo los restos de ese prócer que trajo del Perú la Fragata Sarmiento». *Caras y Caretas*, 28 de enero, pp. 20-23, Buenos Aires.

GUERRA, François-Xavier
1992 *Modernidad e Independencias. Ensayos sobre las revoluciones hispánicas*. Madrid: MAPFRE.

HERRERO, Fabián
2005 *Monteagudo: Revolución, independencia y confederacionismo*. Buenos Aires: Ediciones Cooperativas.

IÑIQUEZ VICUÑA, Antonio
1867 *Vida de don Bernardo Monteagudo*. Santiago de Chile: s/e.

LAFOND DE LURCY, Gabriel
1972 «Remembranzas de Guayaquil (1822), Lima y Arica». En *CDIP*. Tomo XXVII, volumen 2. Lima: Comisión Nacional del Sesquicentenario de la Independencia el Perú, pp. 140-141.

LANDAVAZO ARIAS, Marco Antonio
2001 *La máscara de Fernando VII. Discurso e imaginario monárquicos en una época de crisis: Nueva España 1808-1822*. México D.F.: Colegio de México.

LEGUÍA Y MARTÍNEZ, Germán
1972 *Historia de la Emancipación: el Protectorado*. 7 volúmenes. Lima: Comisión Nacional del Sesquicentenario de la Independencia del Perú.

LIZONDO, Estratón J.
1943 *Monteagudo, el Pasionario de la Libertad, Su vida y sus obras*. Tucumán: Editorial La Paz.

MALAMUD, Carlos
2006 «Ante los Bicentenarios de la Independencia de América: Una propuesta desde España». *Bicentenario. Revista de Historia de Chile y América*, vol. 5, N° 1, pp. 127-134, Santiago de Chile.

MATHISON, Gilbert F.
1972 «Residencia en Lima entre abril y mayo de 1822». En *CDIP*. Volumen 1. Lima: Comisión Nacional del Sesquicentenario de la Independencia el Perú.

MAZZEO DE VIVÓ, Cristina
2005 «El miedo a la revolución de Independencia del Perú, 1818-1824». En Claudia Rosas Lauro (editora). *El miedo en el Perú. Siglos XVI al XX*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú y Seminario Interdisciplinario de Estudios Andinos, pp. 167-183.

MC EVOY, Carmen (compiladora)
1999 *Forjando la Nación: ensayos de historia republicana*. Lima: University of de South e Instituto Riva-Agüero.
2006a *Funerales republicanos en América del Sur. Tradición, ritual y nación 1832-1896*. Santiago de Chile: Ediciones Bicentenario.
2006b «De la comunidad retórica al Estado-Nación: Bernardo Monteagudo y los dilemas del republicanismo en "América del Sud", 1811-1822». En José Nun y Alejandro Grimson (compiladores). *Convivencia y buen gobierno. Nación, nacionalismo y democracia en América Latina*. Buenos Aires: Edhasa, pp. 73-100.

MENDIBURU, Manuel de
1934 *Diccionario Histórico Biográfico.* Segunda edición con adiciones y notas bibliográficas publicada por Evaristo San Cristóbal. 11 tomos. Lima: Librería e Imprenta Gil.

MERA ÁVALOS, Arnaldo
2005 «Cuando *la patria* llegó a la capital: el miedo ante el advenimiento de la Independencia, 1820-1821». En Claudia Rosas Lauro (editora). *El miedo en el Perú. Siglos XVI al XX*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú y Seminario Interdisciplinario de Estudios Andinos, pp. 185-231.

MONTEAGUDO, Bernardo
1823 *Memoria sobre los principios políticos que segui (sic) en la administración del Perú y acontecimientos posteriores a mi separación*. Santiago de Chile: Impr. Nacional.
1822 *Exposición de las tareas administrativas del gobierno desde su instalación hasta el 15 de julio de 1822*. Lima: Imprenta Manuel del Río.

MONTOYA, Gustavo
2002 *La Independencia del Perú y el fantasma de la revolución*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos e Instituto Francés de Estudios Andinos.

MUÑOZ CABRERA, Juan R.
1859 *Vida y escritos de don Bernardo Monteagudo, o sea rasgos biográficos de uno de los más altos personajes del drama revolucionario de Sud América*. Santiago de Chile: Imprenta y librería Mercurio.

O'DONNELL, Pacho
1995 *Monteagudo, La pasión revolucionaria*. Buenos Aires: Editorial Planeta.

O'PHELAN GODOY, Scarlett
1987 «El mito de la "independencia concedida": los programas políticos del siglo XVIII y del temprano XIX en el Perú y Alto Perú (1730-1814)». En Alberto Flores Galindo (compilador). *Independencia y Revolución (1780-1840).* Lima: Instituto Nacional de Cultura, pp. 145-199.
1995 *La gran rebelión de los Andes: de Tupac Amaru a Tupac Catari*. Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas y Protoperú.

O'PHELAN GODOY, Scarlett (compiladora)
2001 *La independencia del Perú, de los Borbones a Bolívar*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú e Instituto Riva-Agüero.

ORTEMBERG, Pablo
2006 «Las primeras fiestas cívicas en el Perú independiente: emblemática y ceremonial bajo el Protectorado». *Revista Andina,* N° 43, segundo semestre, pp. 239-268, Cusco.

OZOUF, Mona
1989 *La fête révolutionnaire. 1789-1799*. París: Gallimard [primera edición 1976].

PALMA, Ricardo
1977 *Monteagudo y Sánchez Carrión: estudio histórico*. Lima: s/e.

PAZ SOLDÁN, Mariano Felipe
1860 *Causa célebre sobre el asesinato de Monteagudo.* Lima: Imprenta de Aurelio Alfaro y Ca.

PELLIZA, Mariano A.
1880 *Monteagudo, su vida y sus escritos*. Buenos Aires: Imprenta y Librería de Mayo.

ROSAS LAURO, Claudia (editora)
2005 *El miedo en el Perú. Siglos XVI al XX*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú y Seminario Interdisciplinario de Estudios Andinos.

SALVIN, Hugh S.
1972 «Diario del Perú». En *CDIP*. Tomo XXVII, volumen 4. Lima: Comisión Nacional del Sesquicentenario de la Independencia el Perú.

SÁNCHEZ, Susy
2001 «Clima, hambre y enfermedad en Lima durante la guerra independentista (1817-1826)». En O'Phelan, Scarlett (compiladora). *La independencia del Perú, de los Borbones a Bolívar*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú e Instituto Riva-Agüero, pp. 237-263.

SOBREVILLA PEREA, Natalia
s/f «Contesting the meaning of *Patria*: becoming Peruvian through war 1809-1824» (inédito).

STEVENSON, William Bennet
1972 «Memorias sobre las campañas de San Martín y Cochrane en el Perú». En *CDIP.* Volumen 3. Lima: Comisión Nacional del Sesquicentenario de la Independencia el Perú.

VÁZQUEZ MACHICADO, José
1936 «La última palabra sobre la nacionalidad de don Bernardo Monteagudo». *Boletín del Instituto de investigaciones históricas*, tomo XX, enero-junio, pp. 35-71, Buenos Aires.

VEDIA y MITRE, Mariano
1950 *La vida de Monteagudo*. 3 tomos. Buenos Aires: Ediciones Guillermo Kraft.

VIDAURRE, Manuel Lorenzo
1972 *Cartas Americanas*. En *CDIP.* Tomo I, volumen 6. Lima: Comisión Nacional del Sesquicentenario de la Independencia el Perú.

WALKER, Charles
1998 «The Patriotic Society: Discussions and Omissions About Indians In the Peruvian War of Independence». *The Americas*, vol. 55, N° 2, octubre, pp. 275-298, California.

WEINBERG, Gregorio (editor)
1965 *Mártir o Libre y otras páginas políticas. Bernardo Monteagudo*. Buenos Aires: Editorial Universitaria.

ZELA, Juan Pardo de
1972 «Las Memorias que hago de los sucesos ocurridos en la guerra de la independencia…». En *CDIP.* Tomo XXVI, volumen 1. Lima: Comisión Nacional del Sesquicentenario de la Independencia el Perú, pp. 95-167.

Odio y venganza: Lima desde la posguerra con Chile hasta el Tratado de 1929

Iván Millones Maríñez
Pontificia Universidad Católica del Perú

1. Introducción: el recuerdo que aviva odios

Las guerras generan odios. Pero una vez terminadas, ¿cuándo desaparecen esos sentimientos? En el Perú, da la impresión de que la Guerra del Pacífico (1879-1883) pudo haber acabado, en realidad, en 1929. Esto se debe a que dicho conflicto, que significó pérdidas territoriales peruanas, había dejado temas pendientes que intentaron resolverse ese año, con la firma del Tratado de Lima[1]. Precisamente, ese pacto buscó poner punto final a la hostilidad suscitada por el enfrentamiento armado. Un reflejo de los nuevos ánimos pacifistas fue el acto público de tono conciliatorio hacia el país ganador, realizado cuatro meses luego del acuerdo, en el aniversario del Combate de Angamos, el 8 de octubre. Como parte de las conmemoraciones públicas por los cincuenta años de ese enfrentamiento, que había congregado desde hacía varias décadas a limeños y chalacos para rememorar el sacrificio del héroe almirante Miguel Grau y sus hombres frente a la escuadra chilena, el presidente Augusto B. Leguía dio un discurso que resaltaba el fin de las hostilidades:

> Después de los arreglos con Chile, el recuerdo de Grau y del Huáscar no puede avivar odios ni separar pueblos. Se ha convertido, al contrario, en el culto al heroísmo que rinden, reconciliados y felices, los condignos adversarios de ayer y que hoy quieren olvidar el pasado para vivir juntos, libres de desconfianza y recelos, en el porvenir[2].

---

[1] Anteriormente, el Tratado de Ancón (1883) había acabado con el enfrentamiento armado y cedido al ganador los territorios de Tarapacá, Tacna y Arica. El primero de ellos, según ese pacto, pasó a perpetuidad a manos de Chile, y los otros dos quedarían también en su poder, pero por diez años. Al cumplirse el periodo iba a realizarse un plebiscito entre los habitantes de esos lugares, quienes decidirían si deseaban continuar siendo parte de Chile. Ese acuerdo no se efectuó en el lapso establecido, lo que generó diversas tensiones entre los dos países. En 1929, luego de intensas negociaciones y sin haber plebiscito, se acordó, mediante el Tratado de Lima, firmado el 3 de junio, que solo Tacna volviera a ser parte del Perú.

[2] *La Crónica*, miércoles 9 de octubre de 1929, pp. 13.

Con el tratado de 1929, Leguía —cabeza de un régimen mesocrático, autoritario y modernizador— intentaba solucionar problemas limítrofes y acabar con las malas relaciones generadas no solo por la guerra en sí, sino por una de sus consecuencias: la pérdida de los territorios sureños peruanos de Tacna, Arica y Tarapacá. Pero esos planes conciliatorios no iban a durar mucho. Pocos meses después de pronunciar ese discurso, el mandatario fue derrocado en medio de varias acusaciones, entre ellas, la de haber traicionado al Perú, precisamente con la firma del Tratado de Lima. La hostilidad hacia Chile, capaz incluso de contribuir a la caída de un régimen, es materia de este ensayo[3]. Su objetivo es explorar las características de las expresiones públicas de aversión hacia el país del sur manifestadas en la ciudad de Lima y en el vecino puerto del Callao, entre mediados de la década de 1880 y finales de la de 1920[4].

Casi ochenta años nos separan de la firma del Tratado de Lima y en ese lapso han abundado los momentos de tensión entre Perú y Chile[5]. En el contexto actual, en que los países tienden cada vez más a la integración regional, tal tensión, en gran medida incentivada por el recuerdo de la Guerra del Pacífico, hace temer el flujo de inversiones económicas entre ambas repúblicas —sobre todo la muy significativa inversión chilena—, y tal vez frenar una unión que contribuiría al desarrollo de la región. En nuestro país no han faltado, por eso, intentos de propiciar cordiales relaciones con el vecino del sur[6]. Pero verlo como una amenaza ha seguido siendo frecuente entre los peruanos[7].

---

[3] Sobre las relaciones peruano-chilenas antes de la guerra, en las que hubo momentos de tensiones pero también de amistad, algunas breves reflexiones desde la perspectiva peruana en BASADRE (1983, vol. IX: 335) y desde el punto de vista chileno, VILLALOBOS (2002). Un reciente intento de historiadores peruanos y chilenos de aproximarse al tema en CAVIERES y ALJOVÍN DE LOSADA (2006).

[4] Este artículo se centra en Lima y su puerto en tanto la ocupación de la capital por Chile (1881-1883) fue uno de los episodios centrales del conflicto. El modo en que se recordó la guerra en otros lugares del país dependió de la manera en que esta los afectó.

[5] Diversas encuestas en ambos países reflejan la actitud de recelo entre sus habitantes. Para un reciente estudio sobre el tema, desde la perspectiva psicológica, véase LEÓN (2006). Cabe agregarse que el tercer involucrado en la guerra, Bolivia, combatió del lado peruano y perdió su litoral, hecho que ha generado reclamos de ese país hasta nuestros días.

[6] Son varios los ejemplos de esos intentos. Estos han provenido tanto del gobierno, como la invitación a la presidenta de Chile Michelle Bachelet a presenciar el desfile militar de Fiestas Patrias en Lima, en julio de 2006, como de la sociedad civil. Muestra de esto último han sido los encuentros de intelectuales peruanos y chilenos, como el de historiadores realizado en Lima en julio del 2006, en la Pontificia Universidad Católica del Perú, o el Congreso de Peruanistas efectuado en Santiago de Chile en 2007. También dentro de esa línea integradora se encuentra un libro: CAVIERES y ALJOVÍN DE LOSADA (2006).

[7] Contribuyen a presentar una imagen amenazadora episodios recientes. Entre ellos, los intentos provenientes de Chile por patentar productos tradicionales elaborados en el Perú, como el pisco y el dulce Suspiro de limeña. Igualmente, entre el 2007 y 2008 han recibido amplia cobertura de la prensa local las disputas en torno a la delimitación de la frontera marítima; el reclamo peruano por la devolución de los libros de la Biblioteca Nacional sustraídos durante la ocupación de Lima (1881-1883); las protestas por

Chile, entonces, ha despertado en el Perú aversión a lo largo de varias décadas, pese al lapso que nos separa de la guerra de 1879. El papel del recuerdo de ese episodio y la prolongación del conflicto en el plano diplomático —la disputa por los territorios del sur y la delimitación de las fronteras, que siguió a la lucha en el campo de batalla— permiten explicar esa situación, como se verá en las siguientes páginas. De otro lado, con respecto a la hostilidad hacia Chile, ¿puede afirmarse que se trata de odio? Este ha sido definido como un fuerte sentimiento de aversión que busca ocasionar daño e incluso la destrucción del objeto odiado[8]. En las cinco décadas examinadas hubo momentos en que se manifestó públicamente esa hostilidad. En algunas circunstancias, ella se expresó de modo tan intenso que hubo quienes aceptaron que odiaban a Chile, e incluso clamaron la necesidad de mantener vivo ese sentimiento en las futuras generaciones. Este reconocimiento de sentir odio es significativo, si tenemos en cuenta la imagen negativa de ese acto, por «contaminar el alma»[9].

Este trabajo examina en qué consistió tal sentimiento, las razones de su duración y cuándo y por qué llegó a exacerbarse entre las décadas de 1880 y 1920. La principal ventana que se va a emplear para acceder a las manifestaciones públicas de aversión son las conmemoraciones de la guerra. Estas, realizadas en los aniversarios de las principales batallas y combates del conflicto, fueron ocasión para que, en cementerios, plazas, o en los antiguos campos de batalla, se congregaran personas a homenajear a los caídos y recordar el enfrentamiento. Los discursos pronunciados en esos eventos, así como los artículos conmemorativos reproducidos en la prensa, junto a las descripciones de las ceremonias, permiten aproximarnos a la conservación de los recuerdos de la guerra, a lo que se pensaba de ella y del ganador[10]. En el periodo de estudio estos actos llegaron a tener un papel importante en la difusión de sentimientos entre nuevas generaciones, en especial desde inicios del siglo XX, cuando se percibe que progresivamente escolares participaron de ellos[11].

---

la serie televisa chilena Epopeya, sobre la guerra de 1879; y la compra de la cadena de supermercados peruanos Wong por empresarios chilenos. Este último episodio aparece dentro del contexto en que las inversiones de esa nacionalidad en el Perú son vistas de modo creciente como «una nueva invasión».

8 CASTILLA DEL PINO (2002: 25-26).

9 Véase el artículo de Braulio Muñoz incluido en este volumen.

10 Uno de los principales periódicos examinados en este ensayo es *El Comercio*. Podría afirmarse que durante la República Aristocrática (1895-1919), este refleja un recuerdo de la guerra propio de las elites socioeconómicas, agrupadas en el gobernante Partido Civil. Otros periódicos empleados, como *La Crónica* y *La Prensa*, fueron críticos del civilismo. Lamentablemente, las conmemoraciones públicas, los principales eventos analizados en este ensayo, son descritas con mayor detalle solo en *El Comercio.* Durante el Oncenio de Leguía (1919-1930) los tres fueron controlados por el régimen.

11 Véase MILLONES (2007, vol. I: 351-373).

Para que una hostilidad colectiva generada por un episodio histórico permanezca o se modifique a lo largo del tiempo es crucial el rol de las «prácticas de la memoria», como los mencionados rituales públicos[12]. Tanto esas ceremonias, como los textos impresos que las describen, o que recuerdan hechos de la guerra, forman también parte del proceso de construcción de una opinión pública. Esta, sin embargo, pese a su pretensión de reflejar un «sentir nacional» o «sentido común», expresa el parecer de un sector social restringido. Las fuentes examinadas nos informan acerca de la colectividad que asistía a esos eventos o consumía los diarios que los describían. Es decir, sobre todo sectores medios y altos que tuvieron protagonismo en los actos de recordar anualmente la guerra. Asimismo, si bien en nuestros días esa tarea ha recaído especialmente en manos de las Fuerzas Armadas, en el periodo de estudio la situación era distinta. En aquellos años, los sectores civiles tuvieron un papel importante en rememorar el conflicto, antes de que el Estado, mediante las instituciones militares, asumiera tal tarea y esa memoria adquiriera los rasgos marciales con que la conocemos en la actualidad[13].

Tres son los objetivos centrales de este ensayo. En primer lugar, demostrar que las expresiones públicas de hostilidad hacia Chile fueron tanto una respuesta a actitudes de ese país como a los usos de la memoria en la lucha por el poder en el Perú, que exacerbaron esa aversión. En segundo lugar, mostrar que el proceso de afrontar la derrota, tema más amplio dentro del que se insertan los sentimientos hacia el vecino del sur, produjo una hostilidad —«odio» la llamaron algunos contemporáneos— ligada a un deseo de venganza. Este —una búsqueda por recuperar las provincias perdidas en la guerra— pudo constituir una forma de procesar la derrota en el campo de batalla, a modo de «mito compensatorio»[14]. Por último, en estas páginas se sugiere que la prensa examinada intentó, de acuerdo a los contextos políticos, modificar los sentimientos de la población, dando cobertura a ciertas noticias, recordando algunos episodios del pasado y ocultando otros. Este proceso, en algunas ocasiones, significó la enseñanza y el aprendizaje del odio; y, en otras, el intento de hacer olvidar y reconciliar.

Cinco décadas es un marco temporal que debe ser dividido en etapas. En este artículo se distinguen tres. En la primera, la de los años inmediatamente posteriores al conflicto armado, las expresiones públicas de aversión hacia el ganador aparecidas en la prensa revisada eran tenues y la preocupación central parecía ser aceptar la derrota. Mayores muestras de hostilidad hacia Chile se manifestaron en un segundo momento. Este, durante los primeros años del siglo XX, coincidió con tensiones,

---

[12] Sobre la construcción y establecimiento de memorias sociales, mediante «prácticas instaladas» como rituales, y de «marcas» —por ejemplo, inscripciones simbólicas en lugares públicos—, véase JELIN (2002: 2).

[13] MILLONES (2007).

[14] Sobre la creación de esos mitos, en otros países, véase SCHIVELBUSCH (2003: 26). También ver LICHTENBERG y SHAPARD (2001).

tanto externas —la llamada «chilenización» de los territorios ocupados—[15] como internas —el aumento de problemas sociales que fomentaron el empleo político del recuerdo de la guerra—. Por último, en la tercera etapa, el Oncenio de Leguía (1919-1930), se intensificaron esos usos y los intentos de manejar sentimientos colectivos, al punto que ocurrieron desde multitudinarias manifestaciones en que se expresaba hostilidad hacia Chile hasta, al terminar ese periodo, eventos de tono conciliatorio.

2. La derrota

Diez años después de la toma de Lima por las fuerzas chilenas, ocurrida en enero de 1881, se levantó cerca a la capital, en el pueblo de Miraflores, un monumento a los caídos en la batalla que intentó contener al ejército extranjero. Ese enfrentamiento había tenido lugar el 15 de enero. Luego de dos días, los chilenos triunfantes tomaban la ciudad para permanecer allí durante casi tres años, periodo del que hasta nuestros días circulan historias de saqueos y atropellos cometidos por los invasores[16].

El monumento levantado en 1891, llamado Osario de Miraflores, recogía los restos de algunos de los caídos en esa contienda y fue inaugurado en un concurrido acto público (ver figura 1). Por aquella época, esa clase de ceremonia conmemorativa no era la única. La derrota debió haber sido un hecho doloroso, pero no por ello fue olvidada. Al menos esa es la impresión que deja el examinar lo que ocurría en Lima y el Callao en cada aniversario de batallas y combates de la Guerra del Pacífico[17]. En esas fechas, misas, peregrinaciones al cementerio y al campo de batalla eran ocasiones para

---

[15] En términos generales, la chilenización consistió en poblar con chilenos la región cedida por el Tratado de Ancón y hostilizar a los peruanos para que la abandonasen. Se esperaba de ese modo ganar el plebiscito estipulado por ese pacto; véase PALACIOS RODRIGUEZ (1974) y GONZALEZ MIRANDA (2004).

[16] Sobre la ocupación de Lima, pueden verse estudios peruanos como GUERRA MARTINIERE (1991 y 1996). Reflexiones de un historiador chileno sobre el tema en VILLALOBOS (2002: 199-207). Entre los relatos de época acerca de ese periodo, publicados en Perú, se encuentra WU BRADING (1986). También véase la narración de un teniente francés de fines del siglo XIX, editada en español en Ecuador: DAVIN (1995). Dentro de la literatura patriótica peruana de fines del siglo XIX e inicios del XX existen relatos sobre el tiempo de la ocupación chilena. Ver, por ejemplo, la recopilación de algunas de esas historias en MANTILLA, RIVAS y GONZALEZ (1979).

[17] En los años posteriores al Tratado de Paz de Ancón (1883), las batallas de la Defensa de Lima y las de San Juan y Miraflores (13 y 15 de enero de 1881, respectivamente) fueron conmemoradas con asiduidad. Lo mismo ocurrió con el Combate de Angamos (8 de octubre de 1879). Posteriormente, adquirieron importancia las conmemoraciones de las batallas de Arica (7 de junio de 1880) y Tarapacá (27 de noviembre de 1879). De todos esos enfrentamientos el único victorioso para el Perú fue el último mencionado. Sobre los aniversarios de las batallas de enero de 1881, véase TORREJÓN (2004: 49-58). Con respecto a los de la Batalla de Tarapacá, MILLONES (2007). En el periodo de estudio, particularmente desde inicios del siglo XX, aparecen referencias en los periódicos de conmemoraciones fuera de Lima. Acerca de ese tipo de ritual en el mundo rural andino, véase MENDOZA (1989: 501-521).

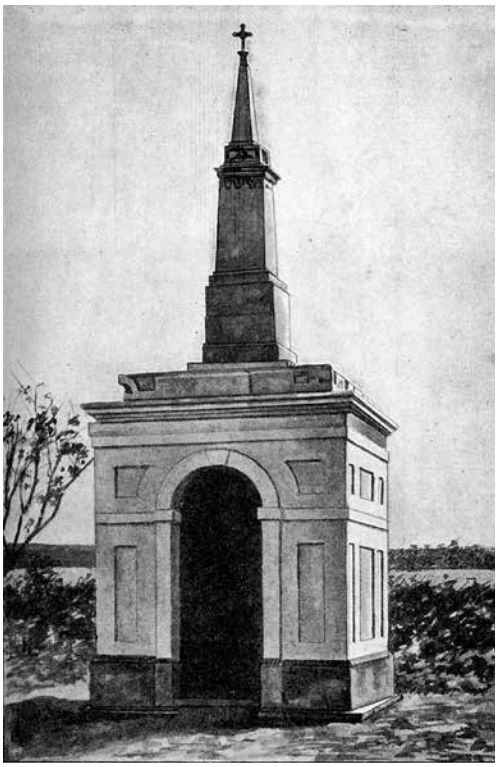


Figura 1: osario de Miraflores. Imagen procedente de Mantilla, Víctor, Ernesto A. Rivas y Nicolás A. Gonzalez. *Nuestros héroes, 1879-1883. Episodios nacionales de la Guerra del Pacífico*. Lima y Arequipa: J. Boix Ferrer editor, 1903, pp. 80.

reflexionar sobre el sentido de la derrota: ¿por qué se perdió?, ¿por culpa de Chile?, ¿o por la de los propios peruanos? Las conmemoraciones solían dar lugar a un tipo de discurso en que el Perú aparecía como el gran culpable. Las imágenes religiosas que acompañaban esa reflexión hacían que la derrota fuera pensada en términos de martirio y redención[18]. Se consideraba, así, que el Perú, como Cristo, había pagado en el campo de batalla por las culpas de sus «malos hijos», y luego del sacrificio se esperaba la redención. El editorial publicado en *El Comercio*, en enero de 1891, en el aniversario de la Defensa de Lima, iba más allá en su reflexión sobre el sentido de la derrota. Esta había sido positiva, debido a que acabó con una época de derroche y mal gobierno, y permitiría el renacimiento de la patria. Pero el artículo también advertía que la tarea regeneradora estaba aún por realizarse: se habían perdido diez años y «las víctimas de la guerra aún nos esperan»[19].

[18] Véase el editorial de *El Comercio* del jueves 15 de enero de 1891, pp. 2, y los discursos pronunciados en la inauguración del Osario, reproducidos en el mismo diario. También véase la figura que acompaña este artículo.

[19] Ibídem. Sobre la relación entre este tipo de discurso de regeneración y el republicanismo, véase MC EVOY (2007: 531-562).

Chile, por su parte, parecía estar ausente en esos discursos. En la inauguración del mencionado monumento en Miraflores no se mostraba hostilidad hacia el invasor. El tema central era la exaltación del «martirio colectivo» del pueblo peruano. Sin embargo, en torno a esos años, la hostilidad hacia el ganador de la guerra se evidencia en algunos actos públicos. Un ejemplo de ello tuvo lugar en el Teatro Politeama, en el célebre discurso compuesto por el escritor y político radical Manuel González Prada para las Fiestas Patrias de 1888. En el evento, realizado para recaudar fondos destinados a rescatar Tacna y Arica, ese intelectual destacó que odiar podía ser positivo, y como muestra puso a la Francia de esos días. Esta, luego de la derrota ante Prusia (1870-1871), había perdido Alsacia y Lorena —«provincias cautivas» como los territorios peruanos del sur— y se había generado en ella un nacionalismo revanchista. Según González Prada, «por el odio a Prusia, hoy Francia es poderosa como nunca. Cuando París vencido se ajita (*sic*), Berlín vencedor se pone de pie»[20]. Dentro de esa lógica, los peruanos debían amar a la Patria y odiar a Chile:

> ¡Ojalá cada una de mis palabras se convierta en trueno que repercuta en el corazón de todos los peruanos i despierte los dos sentimientos capaces de regenerarnos i salvarnos: el amor a la patria i el odio a Chile¡ […] Si el odio injusto pierde a los individuos, el odio justo salva siempre a las naciones[21].

Esas exaltadas palabras muestran la concepción de «odio justo», que, así como las «guerras justas», contaba con una justificación que lo haría permitido y deseable. Asimismo, este discurso ilustra aspectos positivos del odio en una colectividad: este puede trazar objetivos comunes y cohesionarla ante un enemigo externo[22]. Sin embargo, el gobierno de la época llegó a censurar expresiones hostiles de este tipo. Después de todo, eran tiempos en que se intentaba tener cordiales relaciones diplomáticas con el ganador del conflicto, y se conversaba con él para tratar de recuperar el territorio cedido. Si bien se había acordado que un plebiscito definiría el destino de esa zona, el modo de efectuarse la votación —evidentemente, los dos países querían un resultado favorable— retrasaba su realización[23].

---

[20] GONZÁLEZ PRADA (1964: 57).

[21] Ibídem.

[22] Sobre esos aspectos positivos del odio, véase CASTILLA DEL PINO (2002: 34, 35) y el artículo de Braulio Muñoz incluido en este volumen.

[23] Entre 1888 y 1890, Chile hizo propuestas al Perú de quedarse con Tacna y Arica a cambio del pago de una cantidad de dinero, pero no obtuvo respuesta positiva (BASADRE 1983, vol. VII: 189, 190). En 1892, la cancillería peruana planteó que se devuelva Tacna y Arica a cambio de concesiones comerciales, pero esa vez Chile fue el que se negó (BASADRE 1983, vol. VII: 190). Dos años después hubo conversaciones para realizar el plebiscito, pero discrepancias sobre los términos en que se efectuaría, así como una crisis ministerial en el país del sur y una guerra civil en el nuestro impidieron mayores avances sobre el tema (BASADRE 1983, vol. VII: 191).

Un ejemplo de la censura oficial se dio en julio de 1890, en un acto público de carácter patriótico, no vinculado directamente a la Guerra del Pacífico: la ceremonia de la colocación de la primera piedra en el monumento a José de San Martín en Lima. Allí, el escritor Ricardo Palma, director de la Biblioteca Nacional, leyó unos versos que acusaban a Chile de haber provocado en América la «guerra fraticida de Caín y Abel»[24]. Esas palabras hicieron que el gobierno chileno se quejara ante el peruano, el cual impidió la publicación del poema de Palma en el periódico[25].

Contrastaron con las palabras agresivas del tradicionista otras aparecidas en la prensa de esos días. En julio, poco antes de que los versos del escritor fueran censurados, se le dio amplia cobertura a la repatriación de los peruanos caídos en la guerra y traídos desde el país del sur, donde habían estado enterrados. La ocasión fue propicia para manifestaciones de amistad hacia Chile. Así, en el cementerio de su capital, durante la ceremonia de exhumación de los restos del almirante Miguel Grau, el ministro plenipotenciario peruano Carlos M. Elías dio un discurso reproducido en Lima:

> Chile, honrando por su parte, tan hidalga como espontáneamente, la memoria del más esforzado de esos adversarios en las aguas del Pacífico, demuestra su cultura y elevados sentimientos, y da al Perú, que sabrá estimarla en todo su valor, una prueba de amistad que le será muy grata y que seguramente ha de consolidar las buenas y cordiales relaciones de los dos pueblos[26].

Hacía menos de diez años que la guerra había concluido, y probablemente debieron estar difundidos sentimientos de aversión hacia el país vecino. Pero en el plano oficial primaba la búsqueda de conciliación. Después de todo, por entonces se confiaba que Tacna y Arica podrían ser recuperadas[27].

---

[24] FERNÁNDEZ VALDEZ (2004: 152).

[25] Ibídem. Como se verá a continuación, cuando las relaciones diplomáticas con Chile se rompieron, en los años siguientes, esa censura desapareció, por lo que se comienza a apreciar una profusión de expresiones hostiles hacia ese país. El incidente del poema de Palma muestra, además, las dificultades para acceder, a través de la prensa, a manifestaciones explícitas de odio en algunas épocas. Ese hecho, ocurrido en el siglo XIX, guarda una interesante relación con lo vivido en el Perú en octubre del año 2007, cuando el gobierno peruano, siguiendo una política conciliatoria hacia Chile, repatrió a ese país los restos de un soldado de esa nacionalidad muerto en combate en las cercanías de Lima, en enero de 1881, y preservado en un museo local. La noticia de la repatriación prácticamente no recibió cobertura por la prensa gobiernista. En cambio, a los pocos días, en noviembre, estos mismos periódicos informaron de modo extenso sobre la noticia de la devolución chilena de libros de la Biblioteca Nacional del Perú, sustraídos durante la ocupación de la capital.

[26] *El Comercio*, jueves 10 de julio de 1890, pp. 3.

[27] BASADRE (1983, vol. VII: 191-194).

Esa retórica poco agresiva hacia Chile fue enfatizada entre los últimos años del siglo XIX y los primeros del XX, tiempos de estabilidad política y de bonanza económica por la exportación de materias primas. En ese contexto, cuando empezaba a predominar entre sectores de la elite una visión positiva del país, en los aniversarios de la guerra se pronunciaron discursos en los que se reiteraban elementos religiosos y donde haber perdido la guerra no era visto en términos negativos. El cambio con relación a los discursos de años anteriores era que el optimismo de entonces hacía augurar un porvenir venturoso. En 1903, por ejemplo, en la conmemoración de la Defensa de Lima ante el Osario de Miraflores, se llegó a afirmar que gracias a la derrota el país se había salvado:

> […] porque desaparecido el germen de su corrupción política —las riquezas de Tarapacá— han desaparecido las frecuentes revoluciones con que el caudillaje ensangrentara las páginas de nuestra historia y, lo que es peor, la preparara para sucesivas derrotas. […] He allí, señores, los sabios designios de la providencia. Aceptémoslos reverentes con al amargo recuerdo del pasado, con la risueña esperanza en el porvenir; pero jurando sobre esta tumba no más encenegarnos en las orgías que afeminan, no más corrompernos en las revoluciones personalistas que avergüenzan[28].

Aquel día hubo más palabras que reflejaban optimismo:

> Las duras pero saludables enseñanzas de nuestro pasado, han puesto, felizmente, al Perú en condiciones de resurgir lenta pero segura y vigorosamente. El notable desarrollo de las industrias, como consecuencia de la paz […] hace suponer […] que no están distantes esa rehabilitación y ese engrandecimiento[29].

Un año más tarde, de nuevo ante el Osario de Miraflores, se reiteró la idea de redención y esperanza en el futuro:

> En el día clásico de nuestras desventuras […] se ha aprovechado de la más augusta de las ceremonias del rito católico, la que representa la muerte del justo para redimir a la humanidad, para que aquí, donde se encuentran los huesos de los que murieron por redimirnos de la humillación y la vergüenza, hagamos la protesta más solemne de que sabremos hacernos dignos de su sacrificio; que nuestra decisión por el trabajo y el severo cumplimiento de nuestros deberes ciudadanos logren elevar a nuestra patria al puesto que, por sus tradiciones, le corresponde […][30].

---

[28] Discurso del doctor Hildebrando Fuentes, vicepresidente de la Liga de Defensa Nacional, reproducido en *El Comercio*, jueves 15 de enero de 1903, edición de la tarde, pp. 2.

[29] Discurso del alcalde del distrito de Chorrillos, Enrique de la Barrera, reproducido en la misma edición de *El Comercio*, pp. 2.

[30] Discurso del doctor Leoncio J. de Mora, a nombre de la Liga de Defensa Nacional, reproducido en *El Comercio*, viernes 15 de enero de 1904, edición de la tarde, pp. 3.

Junto a esa retórica de confianza en el futuro, las relaciones diplomáticas con Chile pasaron por algunos buenos momentos a mediados de la primera década del siglo. Hubo una ruptura entre 1901 y 1905 generada, entre otros factores, por la política chilena hostil contra las escuelas peruanas en los territorios ocupados del sur[31]. Sin embargo, en los dos años siguientes predominó un tono amistoso. Ello ocurrió, en especial, tras el apoyo peruano enviado a los afectados por el terremoto de Valparaíso, en agosto de 1906. De ese modo se reanudaron las conversaciones sobre los términos en que se realizaría el postergado plebiscito[32].

Pero esa situación conciliatoria iría cambiando conforme terminaba la década. La visión optimista sobre el Perú también parece haber ido declinando. Con el primer gobierno de Leguía (1908-1912) se iniciaba el ocaso del poderoso Partido Civil y la crisis de la República Aristocrática. Al mismo tiempo se ahondaron las diferencias con Chile en torno a la ejecución del plebiscito. Vinculada a esa situación se añadió una actitud agresiva de ese país por quedarse con los territorios del sur. Todo ello resultó enturbiando las relaciones diplomáticas. Muestra de esa situación fue el llamado «incidente de la corona», ocurrido entre diciembre de 1908 y enero del año siguiente, cuando el Perú rechazó una corona de bronce obsequiada por el vecino del sur a ser colocada en la recién inaugurada Cripta de los Héroes de la Guerra de 1879, en el Cementerio General de Lima[33]. La creciente hostilidad contra los peruanos residentes en las provincias sureñas —con actos como la expulsión de sacerdotes y ataques a clubes y periódicos de esa nacionalidad— haría que en 1911 se rompiesen las relaciones con Chile, y las expresiones públicas de aversión hacia ese país empezaran a hacerse omnipresentes[34].

3. La venganza

Fueron encendidos los discursos contra Chile pronunciados en el Callao el domingo 8 de octubre de 1911, dentro de las conmemoraciones del Combate de Angamos. Ante una multitud que incluía escolares, ubicada al pie del monumento a Miguel Grau, uno de los oradores exclamó: «¡Que se fomenten odios, que se alimenten

[31] En abril de 1898 se firmó el protocolo Billinghurst-La Torre en el que se establecían las bases para la realización del plebiscito. Varios sectores del Perú vieron ese hecho como una victoria (BASADRE 1983, vol. VII: 471). El parlamento peruano aprobó el protocolo, pero fue rechazado por la Cámara de Diputados de Chile en 1901 (BASADRE 1983, vol. VIII: 239). Véase también PALACIOS RODRIGUEZ (1974: 78).

[32] BASADRE (1983, vol. VIII: 248).

[33] BASADRE (1983, vol. VIII: 285).

[34] PALACIOS RODRIGUEZ (1974: 89) y BASADRE (1983, vol. IX: 284).

rencores! No importa. El odio siendo santo y siendo justo, ha sido y será siempre, pólvora inmejorable para la carga de los cañones»[35].

La multitud secundó con aplausos esas palabras de José Luis Villavicencio, representante de una de las asociaciones de corte patriótico que entonces existían, el Comité Patriótico Chalaco. Lejana parecía ya la retórica conciliatoria que oficialmente se había intentado fomentar en actos como la repatriación, veinte años atrás, del héroe ante cuya estatua se congregaba ahora la multitud. En cambio, se daba cobertura a manifestaciones de abierta hostilidad, en la que el odio parecía justificado. Así, según el mismo orador, el país del sur no había sabido actuar correctamente luego de ganar la guerra:

> Cuando los pueblos vencedores son grandes, perspicaces y humanos, ennoblecen sus victorias borrando recuerdos, reuniendo energías y limando asperezas; pero cuando los pueblos vencedores no son ni humanos, ni perspicaces, ni grandes; cuando se complacen en acumular obstáculos y rencores en el camino del vencido; entonces al vencido le toca aguardar[36].

Ese amenazante tono se repitió en la misma ceremonia, cuando el doctor Manuel Yarlequé, a nombre de la Asociación Nacional Pro-Marina, hizo uso de la palabra. Con el propósito de desacreditar a los chilenos, no se remontó a los tiempos de la guerra, sino más atrás, y recordó un pasado remoto, el prehispánico:

> […] los incas, cuya índole tranquila y equilibrada es conocida, en vez de ceder a las rebeldías invasiones y merodeos de las tribus de antropófagos antecesores de los chilenos, las sometieron y civilizaron y redujeron a colonia inofensiva. Tupac Yupanqui acometió esa empresa y con sus legiones fijó los límites meridionales del antiguo Perú en el Maule, donde debía alzarse el recuerdo de esa obra pacificadora y humanitaria. ¿Acaso los peruanos del presente están lejos de la penetración y potencia de aquellos predecesores que todo lo sacrifican por el Sol, la Patria y el Inca? No: los tiempos propicios llegarán pronto […][37].

De acuerdo a esta retórica, el Perú debería emprender una nueva guerra civilizadora contra Chile, como la que habrían llevado a cabo los ancestros de los peruanos contra aquellos de los chilenos. Esa apelación al pasado ocurría en una época en que se consideraba que el país del sur había engañado al Perú: no tenía intención de realizar un plebiscito justo que podría permitir el retorno a la patria de los territorios cedidos.

---

35 *El Comercio*, lunes 9 de octubre de 1911, edición de la mañana, pp. 1.

36 Ibídem.

37 Ibídem. Sobre este tipo de argumentos civilizadores que en el siglo XIX justificaban guerras, véase MC EVOY (2007) y PEREYRA PLASCENCIA (2006: 132-154).

En cambio, incentivaba la chilenización de esa zona para así ganar la votación[38]. Por esos meses, en que se daba amplia cobertura al maltrato a compatriotas de las provincias ocupadas, «obligados a hacerse chilenos» o abandonarlas, fue frecuente la idea de venganza contra Chile. En qué consistiría esta era poco claro. Algunos textos conmemorativos aludían a la incapacidad militar peruana para recuperar las «provincias cautivas» y proclamaban la necesidad de armarse. Sin embargo, una idea frecuente era que la venganza sería obtener las provincias mediante un plebiscito bajo condiciones favorables al Perú que el vecino país no deseaba aceptar. Un artículo publicado en el aniversario de la Batalla de Arica recoge esa voluntad de «liberar» los territorios del sur:

> Es verdad que estamos impotentes y que Chile se vale de todos los medios a su alcance para aniquilarnos […] pero es verdad, también, que no tan fácilmente se aniquila a un pueblo de las condiciones del nuestro […] Y los atropellos cobardes realizados con nuestros compatriotas cautivos e indefensos de Tacna, Arica y Tarapacá (son realizados) por un pueblo inconsiderado, ciego de avaricia y de soberbia […] es verdad nuestra incapacidad momentánea para vengarnos; pero probarán también la falsedad hipócrita de la confraternidad de estos pueblos […][39].

Esta idea de venganza no era nueva, si se tiene en cuenta, por ejemplo, los discursos como el citado de González Prada poco después de terminar la guerra[40]. Lo novedoso en la década de 1910 era la frecuencia con que aparecía en la prensa esta retórica vengativa. Si bien por un lado constituía una respuesta a una agresiva actitud de Chile, por otro jugó un papel importante en la formación de una opinión sobre la guerra en las nuevas generaciones. En ese sentido, estaba inculcando sentimientos entre personas para quienes el conflicto había sido menos cercano. Asimismo, parece ser que

---

[38] En la década de 1910 hubo mayores casos de violencia contra peruanos del sur en 1911, 1918 y 1919. Véase, PALACIOS RODRIGUEZ (1974: 174). También puede examinarse GONZALEZ MIRANDA (2004).

[39] GUAJARDO (1911). Sobre la necesidad de armarse y la búsqueda de una revancha contra Chile, puede verse *El Comercio*, domingo 9 de julio de 1911, pp. 1. Allí se menciona una alianza entre los partidos políticos que buscaría, entre otras cosas, armar al país y promover la aprobación de proyectos de ley que alienten la defensa nacional. Se debe considerar que esa unión partidaria se estaba conformando en una época de crisis política y de enfrentamientos entre sectores gobiernistas y antigobiernistas. A esa última fracción es que pertenecían los grupos políticos aliados aludidos en esa noticia.

[40] González Prada, al comparar la situación de nuestro país con la de la Francia tras su derrota frente a Prusia, hace pensar en un nacionalismo revanchista. «Revancha» y «venganza» tienen sentidos que guardan semejanzas. El primero alude a «desquite» (REAL ACADEMIA ESPAÑOLA 2001, vol. 9: 1336). El segundo, a «satisfacción que se toma de un agravio o daño» (REAL ACADEMIA ESPAÑOLA 2001-2002, vol. 10: 1549). Sin embargo, hasta fines del siglo XIX, revancha tenía unos matices precisos. Refería a la compensación o reparación en un enfrentamiento caballeresco, para volver al punto de equilibrio; véase SCHIVELBUSCH (2003: 128-135, 310).

la venganza cumplía otra función en la colectividad que clamaba por ella. Algunos estudios han destacado el papel del deseo de venganza como un mecanismo psicológico para procesar la derrota. De esa manera, esta se trataría de una «recompensa sustitutiva»: quien odia de tal modo experimenta la fuerza de su cólera y el placer de un futuro triunfo[41].

Así, cabe considerarse que la agresiva retórica contra Chile era una forma de compensación inmediata ante la derrota. Debido a que la vía de las armas no estaba disponible y la diplomática no aseguraba un triunfo inmediato, solo quedaban las palabras. La omnipresente retórica antichilena de esos años, una auténtica «guerra de palabras» que presentaba a Chile de modo negativo, como incivilizado y pérfido, parece ser una forma de destrucción del objeto odiado, «destrucción relativa», en tanto esta contribuía a su menoscabo[42].

Una serie de conflictos fueron los que incentivaron la proliferación de esas ideas. Particularmente en la década de 1910, marcada por problemas externos —no solo con Chile—, e internos. En el primer caso, hubo tensiones internacionales con Colombia y otros países vecinos, que incentivaron la realización de rituales públicos militaristas, «agresivos», según algunas percepciones[43]. En el segundo caso, los enfrentamientos políticos internos aumentaron en una época de crisis. Junto al fraccionamiento de la elite del Partido Civil gobernante y de demandas de sectores medios y populares, el rechazo a Chile apareció con frecuencia durante la lucha política entre peruanos. Las elecciones presidenciales de 1912 son muestra de ello. En la campaña de ese año los opositores al candidato civilista Antero Aspíllaga destacaron que no podía votarse por alguien «descendiente de chilenos», como ese político[44]. En cambio, su contendiente, Guillermo Billinghurst, que gozaba de simpatías entre los obreros, era un empresario

---

[41] LICHTENBERG y SHAPARD (2001). En sentido semejante, sobre los deseos de venganza como un mecanismo psicológico que adquiere rasgos de «mito colectivo», para procesar la realidad insoportable de la derrota, véase SCHIVELBUSCH (2003: 24-26). Este último autor, siguiendo ideas de Max Scheler, afirma que la venganza —que posterga la respuesta inmediata al agresor por temor a ser dañado— y el odio están íntimamente conectados, en tanto forman parte de los resentimientos del débil (Ob. cit.: 308).

[42] Véase CASTILLA DEL PINO (2002: 32).

[43] *La Prensa*, 6 de agosto de 1910, pp. 1. Del mismo tono pueden ser consideradas las maniobras militares que se llevaban a cabo en algunos aniversarios de la guerra, ya desde los primeros años posteriores a ella. De esos eventos, realizados en terrenos cercanos a Lima, y que gozaban de gran popularidad entre la población, la prensa examinada no parece haber recogido discursos de hostilidad hacia Chile. Sin embargo, el carácter marcial de tales rituales implica agresividad. Para el caso de estos durante los primeros aniversarios de la Batalla de Tarapacá, véase MILLONES (2007). De otro lado, acerca de las tensiones limítrofes con Ecuador y Colombia al comenzar la década de 1910, véase BASADRE (1983, vol. VIII: 309, 310 y 326-329).

[44] Aspíllaga procedía de una familia de origen chileno que en el siglo XIX había emigrado al Perú.

nacido en el territorio sureño perdido en la guerra y recordado con patriotismo. Este candidato, cuyas riquezas se basaban en el salitre de Tarapacá, se impondría sobre Aspíllaga[45].

Siete años más tarde, las esperanzas colectivas fueron incentivadas nuevamente con motivo de otras elecciones presidenciales. En esa campaña electoral de 1919, el candidato Augusto B. Leguía tuvo entre sus promesas la recuperación de las provincias del sur[46]. En un periodo en que quienes recordaban la Guerra del Pacífico ya no eran masivamente los que la habían vivido, la memoria de ella se había convertido en una clara herramienta en la lucha por el poder. Se trataba este de un anticipo a lo que iba a ocurrir durante el Oncenio de Leguía (1919-1930), cuando hubo una mayor exaltación de los sentimientos nacionalistas de la población con fines políticos.

4. ¿Del odio a la reconciliación?

En 1925, la Plaza Bolognesi de Lima congregó a una multitud en el aniversario de la Batalla de Tarapacá. Hubo desfiles de diversas instituciones como las Fuerzas Armadas, colegios y asociaciones profesionales, y se pronunciaron discursos patrióticos. Ese 27 de noviembre abundaron palabras hostiles contra los chilenos. Ellos aparecían como «nuestros enemigos de ayer, de hoy y de siempre», que estaban «enfermos de odio y vanidad» y se advertía que «nunca debemos creer en sus protestas de amistad y americanismo»[47]. Eran días en que se estaba tratando de poner fin a los temas pendientes del Tratado de Ancón. Entre ellos, el destino de Tacna y Arica[48].

---

[45] Sin embargo, cabe precisar que una vez en el poder Billinghurst, quien tuvo un gobierno alejado de las clases altas, buscó la aproximación entre obreros peruanos y chilenos, por lo que recibió críticas «de sectores conservadores o ultranacionalistas» (BASADRE 1983, vol. IX: 20). Noticias sobre casos de confraternidad entre obreros de ambos países pueden verse en *La Prensa*, 26 de julio de 1913, edición de la tarde, pp. 1; y *La Crónica*, 11 de noviembre de 1916, pp. 4.

[46] Desde fines de la década de 1910 el gobierno peruano rechazó el Tratado de Ancón —lo cual significaba reivindicar no solamente Tacna y Arica, sino también Tarapacá— debido a su incumplimiento y a la chilenización de los territorios ocupados, BASADRE (1983, vol. IX: 156).

[47] Discurso de Eulogio Fenandini, presidente de la Junta Patriótica Nacional, *El Comercio*, sábado 28 de noviembre de 1925, edición de la mañana, pp. 2.

[48] En diciembre de 1919, la Asamblea Nacional convocada por el flamante gobierno de Leguía había declarado, por unanimidad, la caducidad del Tratado de Ancón, por incumplimiento de cláusulas esenciales. En julio de 1922 se suscribió el protocolo de arbitraje por el cual el presidente de EE.UU. iba a determinar si se efectuaba el plebiscito. En marzo de 1925 el fallo resultó favorable a su realización, lo cual se vio como una derrota para la postura peruana. Sin embargo, la comisión estadounidense que fue a los territorios del sur a examinar la factibilidad de la realización de la votación, determinó, en junio de 1926, que no había condiciones para efectuarla por falta de garantías, BASADRE (1983, vol. IX: 284, 286, 310, 319).

La prensa de esos años mencionaba exaltada las agresiones chilenas contra los peruanos en las «provincias cautivas» —hubo graves casos de violencia entre 1923 y 1926—[49]. Igualmente, aludía esperanzada las negociaciones con la mediación de los Estados Unidos. Un ansiado resultado favorable era visto incluso, por algunas voces, como una suerte de reivindicación: había llegado la hora de la «humillación de la soberbia» chilena[50]. De acuerdo a esa forma de pensar, al Perú le tocaba «lavar la ofensa y restaurar el daño, haciendo reconocer nuestro derecho en el litigio arbitral y restituir a nuestro seno, con la fuerza de nuestros brazos, a las provincias cautivas que todavía soportan el yugo de la opresión»[51].

En esa ceremonia de 1925, y ante la estatua del héroe de la Batalla de Arica, el coronel Francisco Bolognesi, quien daba nombre a la plaza, el propio Presidente de la República dijo duras palabras contra Chile. La aversión manifestada no excluía un tono optimista, en el que predecía la derrota del vecino del sur en el arbitraje internacional:

> Arica, en esta hora, es el teatro de un drama emocionante en donde Chile va perdiendo su última carta de pueblo conquistador. Creyó que el plebiscito completaría su rapacidad guerrera […]. Chile, sin embargo, se defiende. Invoca razones. Habla de sus derechos. Recuerda su historia y los servicios que nos ha prestado. Pero es necesario concluir para siempre con esa leyenda vulgar en que se nos hace aparecer debiendo favores a quien no debemos en el decurso de nuestra historia sino envidia, insultos y asaltos. A tal punto es verdad cuanto digo que mañana, cuando la justicia se restablezca, cuando los odios se disipen, el Perú siempre deberá guardar sus puertas […][52].

Estas conmemoraciones de la guerra a mediados de la década de 1920 tuvieron amplia cobertura en la prensa, y parecen haber reunido a más gente que las de periodos anteriores. Ocurre que el Oncenio presenció grandes ceremonias públicas, de las que son muestra los centenarios de la proclamación de la Independencia (1921) y de la Batalla de Ayacucho (1924). En ese contexto, los aniversarios de la Guerra del Pacífico fueron ocasiones para congregar multitudes, que expresaban el deseo de recuperar los territorios del sur. Al mismo tiempo, el régimen reafirmaba su compromiso de hacer cumplir las promesas con las que había llegado al poder, y Leguía, cada vez más autoritario, prolongaba su mandato. Estos grandes actos públicos en Lima no eran muy distintos a los de otras latitudes. Las ceremonias de la década

---

[49] PALACIOS RODRIGUEZ (1974: 161, 171).

[50] CLOVIS (1925:1).

[51] «Manifiesto de la Junta Patriótica Nacional», *El Comercio*, sábado 28 de noviembre de 1928, edición de la mañana, pp. 3.

[52] *El Comercio*, sábado 28 de noviembre de 1925, edición de la mañana, pp. 2.

de 1920 guardan semejanzas con rituales nacionalistas que hacia la misma época se llevaban a cabo en otros países, y reflejan una época en que sectores medios y populares aumentaban su participación en la política formal y el Estado buscaba mayor legitimación[53].

Los monumentos públicos, varios de ellos levantados durante el Oncenio, fueron espacios donde se expresaban combinados un discurso agresivo y otro con componentes religiosos. El cristianismo puede ser considerado una religión del perdón, en la cual este es un acto que acerca al creyente a Jesús[54]. Sin embargo, la idea de que Chile era el Caín americano, presente ya desde tiempo atrás, indicaba que el vecino del sur era quien odiaba, y no el Perú. Nuestro país era, en cambio, una víctima que debía actuar pero no lo hacía[55]. Un discurso de ese tipo se pronunció, por ejemplo, en 1923, en la conmemoración de la Defensa de Lima realizada cerca a la estatua del Soldado Desconocido de la Guerra del Pacífico. Ante esta, inaugurada el año anterior en el Morro Solar, uno de los escenarios de esa defensa, se dijo que:

> […] a pesar del tiempo transcurrido, no hemos podido rescatar el patrimonio de nuestros mayores; y en muchos casos, como cuando el terremoto de Valparaíso, hemos sido más magnánimos que Cristo, el más grande y bondadoso de los hombres […], nosotros señores, ni hemos siquiera construido en ocho lustros los pedazos del chicote para arrojar a nuestros detentadores del territorio nacional[56].

Ese tipo de retórica, que recordaba la guerra en el contexto de las negociaciones para definir el destino de las provincias del sur, concluiría cuando Perú y Chile llegaron a un acuerdo en junio de 1929. Pero los resultados diplomáticos no fueron exactamente los esperados por sectores de la población y, ante las enormes expectativas generadas por el gobierno, el arreglo final fue visto como un fracaso[57]. Cuatro años después de las multitudinarias manifestaciones de 1925 en la Plaza Bolognesi se firmó el Tratado de Lima y, con él, la promesa de Leguía de recuperar las provincias del sur finalmente no se cumplió. Si bien Tacna regresó al Perú, se estableció que Arica permanecería

---

[53] Sobre las transformaciones en los rituales nacionales en Europa desde el siglo XIX hasta la Segunda Guerra Mundial, véase MOSSE (2007). Acerca del periodo inmediatamente anterior a la Primera Guerra Mundial, véase HOBSBAWM (2002: 273-318).

[54] Véase el artículo de Braulio Muñoz incluido en este volumen.

[55] Sobre la «victimización» e incluso «feminización» de la imagen del Perú a raíz de la guerra, véase MC EVOY (2000: 197-222).

[56] Discurso del alcalde del distrito de Barranco, Enrique de las Casas, reproducido en *El Comercio*, lunes 15 de enero de 1923, edición de la tarde, pp. 1.

[57] Las relaciones diplomáticas entre Perú y Chile se restablecieron en julio de 1928 por sugerencia del Secretario de Estado de EE.UU. y gracias a la actuación del embajador chileno en Washington (BASADRE 1983, vol. IX: 323). Al parecer, también hubo influencia de EE.UU. para la firma del Tratado de Lima en 1929, tras ocho meses de negociaciones (BASADRE 1983, vol. IX: 331-339).

como parte de Chile. Disgusto fue lo que debió haber generado en diversos sectores ese acuerdo. Sin embargo, para entonces los medios de comunicación estaban controlados por el gobierno, por lo que resulta difícil precisar reacciones de la sociedad ante la firma del tratado. Referencias indican que se registraron algunas protestas de grupos universitarios, aunque no fueron secundados por los líderes obreros, influidos por ideas clasistas[58]. Según el historiador Jorge Basadre, testigo de la época, el panorama parece haber sido, más bien, de una cierta indiferencia:

> En los sectores mayoritarios de la opinión pública había cansancio ante el litigio de Tacna y Arica, disgusto al recordar los grandilocuentes anuncios por él suscitados, contradicho por prosaicas realidades; y también, en mucha gente, conformismo frente a lo que quisiera hacer Leguía[59].

Por su parte, la retórica oficial volvió a un tono conciliatorio como el de 1890. Este de nuevo tuvo cabida en la prensa, manejada por el régimen. Como en aquel año, se intentó valorar la amistad hacia el país vecino. Hubo cobertura, por ejemplo, al homenaje ofrecido por un grupo de mujeres de Lima a Leguía, en agradecimiento porque la firma del tratado había traído la paz[60]. Esta pondría punto final a un conflicto que «[…] durante cerca de medio siglo consumió las energías de los pueblos del Perú y esterilizó su acción en los campos del trabajo y del progreso[61].

En esa nueva situación, aparecieron menos artículos conmemorativos de la guerra, en un probable intento de hacer olvidar episodios que resultaban inconvenientes para la reconciliación[62]. La tarea de entonces, de acuerdo al discurso oficial, era fomentar la confraternidad americana. Así, por ejemplo, el 9 de diciembre de 1929, aniversario de la Batalla de Ayacucho, que consolidó la Independencia en 1824, fue ocasión para destacar ideas de «americanismo» y de paz entre los «pueblos hermanos» del continente»[63].

---

[58] Ob. cit.: 336.

[59] Ibídem.

[60] *El Comercio*, sábado 8 de junio de 1929, edición de la mañana, pp. 2.

[61] Estas son palabras del propio Leguía, reproducidas en *El Comercio*, jueves 6 de junio de 1929, edición de la mañana, pp. 1.

[62] Inclusive en 1929 se advierten cambios, que pueden ser reveladores en las conmemoraciones de la Guerra del Pacífico. Estas, que habían manifestado un inflamado nacionalismo antes de la firma del tratado de ese año, experimentaron transformaciones: los actos centrales ya no se hicieron en espacios públicos, ¿quizá para evitar muestras de hostilidad? El del aniversario del Combate de Angamos, por ejemplo, se realizó en alta mar, en el buque Grau, y el de la Batalla de Tarapacá tuvo lugar en espacios cerrados —los locales de los institutos armados y en el estadio de Santa Beatriz—. Sobre el aniversario del Combate de Angamos, véase *El Comercio*, miércoles 9 de octubre de 1929, pp. 7; sobre el de la Batalla de Tarapacá, ver *El Comercio*, miércoles 27 de noviembre de 1929, pp. 3.

[63] *El Comercio*, martes 10 de diciembre de 1929, pp. 4, 10.

Pero este americanismo leguiísta no iba a durar. El resultado del intento de entablar amistad con Chile no fue favorable para el gobierno. Se trataba de una conciliación impuesta desde arriba y que aparentemente no fue percibida como acompañada de una compensación —al contrario, podía ser vista como la pérdida definitiva de Arica—. El discurso de conciliación, en cambio, intentó resaltar las bondades de la paz y los supuestos inconvenientes producidos por «décadas de rencor» [64]. Esa retórica oficial, que respondía al juego político del gobierno, parece no haber sido convincente. Al contrario, la hostilidad hacia Chile, canalizada inicialmente por el mandatario para legitimarse en el poder, terminaría siendo dirigida en su contra. En agosto de 1930, un golpe militar acabó con el régimen, y uno de los factores que explican su desprestigio fue la firma del Tratado de Lima[65]. Al ser depuesto Leguía, quien murió enfermo en la cárcel dos años después, se había convertido en objeto de odio de quienes lo derrocaron y asumieron el gobierno.

5. Reflexiones finales: el odio persistente

Afirmar que un país odia a otro es una expresión figurada con, quizá, una parte de verdad. En nuestros días, las encuestas pueden precisar si la mayoría de una población siente hostilidad hacia otra. Sin embargo, resulta problemático explorar sentimientos que afloraban hace varias décadas. La grandilocuente y exaltada retórica patriótica que, por momentos predominó en los discursos y en la literatura examinada, permite acceder a esos sentimientos. Pero aunque el tono de esas fuentes pretende tener dimensiones «nacionales», en realidad refieren a un espectro menor. Detrás de los textos estudiados se encontraban quienes los componían, quienes los escuchaban o leían y, por supuesto, los intereses representados por el medio de comunicación que les daba cobertura y que trataba de construir una opinión. Por lo tanto, las siguientes reflexiones sobre la relación entre odio, memoria e intereses políticos se refieren al sentir compartido por una colectividad particular en una localidad y periodo determinado.

«Odiar a Chile» no es una frase difícil de encontrar en el medio siglo estudiado. Después de todo, si bien el conflicto en el campo de batalla había terminado, el enfrentamiento por la posesión de las provincias del sur se mantenía durante esos años. En ese contexto en que primaron situaciones de agresividad, las expresiones de aversión fueron de un tipo particular. En general, el odio suele ligarse al deseo de

[64] Para una reflexión sobre la idea de imponer perdón, puede verse el artículo de Braulio Muñoz incluido en este volumen.

[65] Sobre el descontento en el ejército por la aprobación de ese acuerdo, véase un testimonio en VILLANUEVA (1977: 24).

destrucción del objeto odiado. Lo que se percibe con frecuencia en los textos examinados es una hostilidad acompañada de una voluntad de venganza. Esta se llevaría a cabo mediante la recuperación de las provincias perdidas en la guerra. El sueño de venganza hace pensar en la búsqueda de una forma de compensación ante los daños causados por ese enfrentamiento. Pero también los agresivos discursos contra Chile, en los que se encuentran adjetivos que hacen de él un país «salvaje», «mentiroso» y «traidor» eran una manera de afrontar la derrota. Las hostiles palabras, a su manera, contribuían a la destrucción del objeto odiado. En tal sentido, tanto el discurso de venganza como la retórica agresiva de odio fueron intentos de procesar el dolor de haber perdido la guerra.

Una derrota genera reflexiones sobre los motivos que la ocasionaron y la búsqueda de los culpables. ¿Son estos externos o internos? Evidentemente, ambas opciones no son excluyentes. En el Perú, hubo quienes consideraron los problemas internos del país como causantes del desastre militar. Pero esas ideas se complementaban con las que acusaban a Chile por su «innoble comportamiento» en la guerra. Esta fue una imagen que buscó explicar una debilidad peruana en el campo de batalla —que afectaba la autoestima— e hizo del país del sur un «Caín», como se verá a continuación.

La religiosidad de la época acompañó el recuerdo de la guerra y el modo de asumir la derrota: siguiendo el martirologio cristiano, la derrota había sido un modo de expiar los pecados de la nación, pero luego a esta le esperaba la redención y una época de prosperidad. Sin embargo, si se considera al cristianismo como una religión del perdón, ¿cómo un discurso impregnado de elementos religiosos podría plantear el odio a Chile? En realidad, la retórica suele presentar a ese país como el que odia. Este es figurado como un Caín, y de él proviene la hostilidad contra el Perú. Dentro de esa lógica, la aversión manifestada hacia el vecino del sur parece ser una respuesta ante lo que es percibido como un comportamiento agresivo del otro. Los momentos de tensión entre ambas repúblicas, debido a la disputa por el destino final de los territorios del sur y la chilenización de los mismos, darían la razón a ese modo de pensar, al reforzar la imagen de Chile como el «mal hermano» agresor y la del Perú como víctima.

Los sentimientos colectivos pueden ser usados como formidables armas políticas. Eso ocurrió en nuestro país con la aversión hacia el ganador de la guerra. En momentos de problemas internos, los políticos emplearon ese sentir como una herramienta para llegar al poder y desprestigiar a sus enemigos. Probablemente por ello, al reflexionar sobre la permanencia, más allá de las cinco décadas de estudio de la hostilidad, habría que considerar que esta —además de continuar porque las disputas fronterizas parecen no haber terminado hasta el presente, y por las usuales tensiones entre paises limítrofes— ha sido potenciada por su uso oportunista dentro del Perú, que llevó a instrumentalizar el odio y el deseo de venganza.

Bibliografía

Periódicos:

El Comercio, años 1890, 1891, 1903, 1904, 1911, 1925, 1928, 1929

La Crónica, años 1916, 1929

La Prensa, años 1910, 1913

Bibliografía:

BASADRE, Jorge
1983 *Historia de la República del Perú.* Sétima edición. Volúmenes VII, VIII y IX. Lima: Universitaria.

CASTILLA DEL PINO, Carlos
2002 «Odiar, odiarse: el trabajo del odio». En Carlos Castilla del Pino (editor). *El odio.* Barcelona: Tusquets, pp. 11-36.

CAVIERES, Eduardo y Cristóbal ALJOVÍN DE LOSADA (editores)
2006 *Perú-Chile/Chile-Perú 1820-1920: Desarrollos políticos, económicos y sociales*. Tercera edición. Lima: Convenio Andrés Bello, Pontificia Universidad Católica de Valparaíso y Fondo Editorial de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

CLOVIS (Luis Varela y Orbegoso)
1925 «Fiesta patriótica y social». *El Comercio*, jueves 26 de noviembre, edición de la tarde.

DAVIN, Alberto
1995 *Cuando los chilenos tomaron Lima*. Quito: Universidad Estatal de Bolívar y Centro para el Desarrollo Social.

FERNÁNDEZ VALDEZ, Juan José
2004 *Chile y Perú. Historia de sus relaciones diplomáticas entre 1879 y 1929*. Santiago de Chile: Asociación de Funcionarios Diplomáticos de Carrera/RIL.

GONZÁLEZ MIRANDA, Sergio
2004 *El dios cautivo: Las Ligas Patrióticas en la chilenización compulsiva de Tarapacá (1910-1922).* Santiago de Chile: LOM.

GONZÁLEZ PRADA, Manuel
1964 *Pájinas libres*. Lima: Ediciones Nuevo Mundo.

GUAJARDO, Luis
1911 «Intereses generales. 7 de junio de 1880». *El Comercio,* miércoles 7 de junio, edición de la tarde, pp. 3.

GUERRA MARTINIERE, Margarita
1991 *La ocupación de Lima (1881-1883). El gobierno de García Calderón*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

1996 *La ocupación de Lima (1881-1883). Aspectos económicos*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

HOBSBAWM, Eric
2002 «La fabricación en serie de tradiciones: Europa, 1870-1914». En Eric Hobsbawm y Terence Ranger (editores). *La invención de la tradición.* Barcelona: Crítica, pp. 273-318.

JELIN, Elizabeth
2002 «Introducción». En Elizabeth Jelin (compiladora). *Las conmemoraciones: Las disputas en las fechas «in-felices»*. Madrid: Siglo XXI, pp. 1-8.

LEÓN, Ramón
2006 *Perú, Chile y la Guerra del Pacífico: ¿Qué piensan, qué creen, qué sienten los universitarios en los dos países?* Lima: Universidad Ricardo Palma, Departamento Académico de Psicología.

LICHTENBERG, Joseph D. y Bárbara SHAPARD
2001 «El odio rencoroso y sus recompensas: Una visión desde la teoría de los sistemas motivacionales». *Revista de Psicoanálisis,* 8, <http://www.aperturas.org>.

MANTILLA, Víctor, Ernesto A. RIVAS y Nicolás A. GONZALEZ
1979 *Nuestros héroes. Episodios nacionales de la Guerra del Pacífico.* 2 volúmenes. Lima: Oficina de Información y Educación del Ejército.

MC EVOY, Carmen
2000 «Bella Lima ya tiemblas llorosa del triunfante chileno en poder. Una aproximación a los elementos de género en el discurso nacionalista chileno». En Narda Henríquez (compiladora). *El hechizo de las imágenes. Estatus social, género y etnicidad en la historia peruana*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, pp. 197-222.
2007 «¿República nacional o República continental? El discurso republicano durante la Guerra del Pacífico, 1879-1884». En Carmen Mc Evoy y Ana María Stuven (editoras). *La república peregrina: Hombres de armas y letras en América del Sur, 1800-1884*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos e Instituto Francés de Estudios Andinos, pp. 531-562.

MENDOZA, Zoila
1989 «La danza de "Los Avelinos", sus orígenes y sus múltiples significados». *Revista Andina*, N° 14, pp. 501-521, Cusco.

MILLONES, Iván
2007 «Guerra y memoria: Las conmemoraciones de la Batalla de Tarapacá en Lima». En José Chaupis y Emilio Rosario (compiladores). *Guerra del Pacífico. Ensayos para repensar su historia.* Volumen I. Lima: Fondo Editorial de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos y Línea Andina, pp. 351-373.

MOSSE, George L.
2007 *La nacionalización de las masas: simbolismo político y movimientos de masas en Alemania desde las Guerras Napoleónicas al Tercer Reich*. Buenos Aires: Siglo XXI.

PALACIOS RODRIGUEZ, Raúl
1974 *La Chilenización de Tacna y Arica, 1883-1929*. Lima: Arica.

PEREYRA PLASCENCIA, Hugo
2006 *Andrés A. Cáceres y la Campaña de la Breña (1882-1883)*. Lima: Asamblea Nacional de Rectores.

REAL ACADEMIA ESPAÑOLA
2001-2002 *Diccionario de la lengua española*. Volúmenes 9-10. Madrid: Espasa.

SCHIVELBUSCH, Wolfgang
2003 *The Culture of Defeat: On National Trauma, Mourning, and Recovery*. Nueva York: Metropolitan Books.

TORREJÓN, Luis
2004 «Ritual y nación: el caso de la procesión cívica al Morro Solar». *Historia y cultura,* N° 25, pp. 49-58, Lima.

VILLALOBOS, Sergio
2002 *Chile y Perú: La historia que nos une y nos separa, 1535-1883*. Santiago de Chile: Universitaria.

VILLANUEVA, Víctor
1977 *Así cayó Leguía*. Lima: Retama.

WU BRADING, Celia
1986 *Testimonios británicos de la ocupación chilena de Lima*. Lima: Milla Batres.

Entre el «dolor de la amputación» y el «complejo de Adán»: imaginarios peruanos y chilenos de la Guerra del Pacífico

Daniel Parodi Revoredo*
Pontificia Universidad Católica del Perú

El proceso de globalización mundial y la relativa pérdida de vigencia del Estado-nación obligan al historiador a preocuparse por analizar procesos y relaciones que exceden este marco. Así, la actualidad le señala la necesidad de estudiar estructuras y relaciones que se han desarrollado y se desarrollan en escenarios regionales de mayor envergadura[1].

El pasado y el presente de Perú y Chile han establecido entre sí una conflictiva relación, en la cual las memorias históricas de ambas partes recrean una dialéctica que tiñe la realidad con imaginarios colectivos que dificultan un mejor entendimiento. Parece entonces que ambos países actuasen contracorriente, mientras que el mundo global apuesta por la integración. Es por ello que en el presente ensayo nos proponemos establecer qué tipo de relación entre pasado y presente confronta a Chile y el Perú, cuáles son sus orígenes remotos y sus motivaciones presentes.

Finalmente, presentamos una sinopsis del exitoso proceso de reconciliación que llevaron a cabo dos naciones —Francia y Alemania—, las que se vieron confrontadas por los dos conflictos bélicos más grandes de la historia: las guerras mundiales. El ejemplo franco-alemán puede servir de guía y orientación para propuestas futuras que tendrán que plantearse necesariamente desde una perspectiva interdisciplinar que incluya el trabajo en equipo de historiadores, filósofos, politólogos e internacionalistas.

1. Reescribir la historia es posible: a propósito de la memoria y la posmodernidad

La posmodernidad propone el fracaso del proyecto ilustrado, la crisis de los grandes paradigmas, así como la crítica de los grandes relatos y de la Historia Universal Occidental[2]. Esta nueva visión del mundo plantea a la disciplina histórica el reto de

---

* Este artículo es un avance de la tesis doctoral del autor.

1 BELTRÁN (2001: 35).

2 Cfr. BELTRÁN (2001: 21-22).

una renovación, la que debe considerar la fragmentación de los discursos, la multiplicación de puntos de vista y la revalorización de la memoria[3].

Con respecto a esta última, Tzvetan Todorov nos recuerda que «[…] la neurosis es el apartamiento del ser conciente de algunos episodios del pasado […] y que *la curación pasa por recuperarlos para colocarlos en una posición periférica, a fin de controlarlos y desactivarlos*»[4]. El mismo autor enfatiza en la labor de selección que ejecuta la memoria, en donde unos recuerdos son suprimidos y otros conservados[5].

Del mismo modo que la memoria individual, la historia contribuye a fijar la reminiscencia de los pueblos y su proceder se asemeja al del sujeto, en tanto que el historiador «[…] organiza, recorta, distribuye y ordena, distingue lo que es pertinente de lo que no lo es»[6].

En el contexto de los estados nacionales, cuya pérdida de vigencia no suscribo por completo, la labor del historiador se encuadra en el marco de construcción ideológica de la nación; la historia que resulta de esta interacción no siempre coincide con los discursos que se han fijado en la memoria popular, sino que responde, más bien, al proceso de institucionalización de dichos estados[7].

De lo anteriormente planteado se infiere que, así como se recuerda desde un determinado presente, también la historia se escribe desde cierta actualidad, en función de los requerimientos de una realidad concreta o de una coyuntura específica. Entonces: «¿tiene el pasado un sentido distinto al de su evocación?, ¿podemos reconstruir un pasado sin contaminarlo por su interpretación?»[8].

La respuesta a esta pregunta es negativa, el pasado será siempre el que nosotros construimos y al historiador le corresponde, más bien, preguntarse desde cuál presente se ha escrito aquel pasado, desde qué realidad se ha evocado el tiempo pretérito. Esta aparente desventaja es la que hoy señala el camino de la disciplina histórica y del historiador. Este último debe identificar los «excesos de pasado», así como a aquellos presentes remotos que nos agreden con sus discursos acerca de aquel, en muchos casos teñidos de sentimientos de revancha. Sobre este particular, Cruz sostiene que:

> […] el mejor servicio que el historiador de hoy le puede rendir a su sociedad es permanecer en el presente intentando encontrar en la actualidad los indicios de permanencia de aquellos momentos pero, sobre todo, contribuyendo a que el presente

---

3 Cfr. BIRULÉS (2002: 144) y BELTRÁN (2002: 27).

4 TODOROV (2000: 24). Las cursivas son nuestras. Todas las demás cursivas que aparecen en el presente artículo también lo son.

5 TODOROV (2000: 15-17).

6 BELTRÁN (2001: 32).

7 HOBSBAWN y RANGER (2002: 20).

8 BRAUER (2002: 35).

> pueda defenderse de la agresión del pasado, de la querencia de este para invadirlo, para luego apropiárselo[9].

El pasado, pues, no es un hecho terminado, está en movimiento y es susceptible de ser reinterpretado continuamente y adaptado a las nuevas circunstancia, debido a que «[…] es la fuerza del presente la que ofrece el hábito de la esperanza y el coraje de la interpretación del pasado transmitido»[10].

La manera como nos imaginamos el pasado, nuestros imaginarios de lo que aconteció, tiñen la realidad con diferentes discursos que a veces nos conflictúan. Frente a esto, el historiador, lejos de establecer verdades, debe seleccionar unos hechos sobre otros, con la específica finalidad de buscar el bien para la sociedad en la que se desenvuelve[11].

2. El Perú frente a Chile, imaginarios contemporáneos de la Guerra del Pacífico

Hasta aquí hemos discutido el rol que en el presente desempeñan la Historia, el historiador, la memoria y los imaginarios colectivos, pero no hemos mencionado otro elemento fundamental: la política. Resulta que el pasado ocupa hoy una posición de privilegio en los debates públicos[12], así como *también* sustituye «[…] al futuro como lugar clave de referencia en el debate político»[13].

De este modo, la política tiene la capacidad de convertir a héroes en villanos y viceversa, de enterrar y desenterrar acontecimientos en tiempos en los cuales el presente está salpicado de recuerdos, de memoria y de pasado. De este modo, la política, con más frecuencia que la historia, se convierte en el nexo entre pasado y presente, los imaginarios colectivos responden muchas veces a sus requerimientos, activándose a través del impulso mediático o adormeciéndose cuando, de pronto, dejan de aparecer en los titulares matutinos.

En Perú y Chile, los imaginarios de la Guerra del Pacífico se confunden con los problemas presentes, en algunos casos, los más, se desprenden de ellos, en otros, los menos, los ocasionan.

---

9 CRUZ (2002: 29).
10 GABILONDO y ARANZUEQUE. «Introducción», en RICOEUR (1999: 30).
11 Cfr. TODOROV (2000: 49).
12 BIRULÉS (2002: 142).
13 Ob. cit.: 147.

Imaginarios chilenos: «El complejo de Adán»

Hobsbawn y Ranger nos dicen que:

> […] la tradición inventada implica un grupo de prácticas de naturaleza simbólica o ritual que buscan inculcar determinados valores o normas de comportamiento por medio de su repetición, lo cual implica automáticamente continuidad con el pasado[14].

El nervio central de la memoria chilena de la Guerra del Pacífico es aquel que difunde la imagen de un país victorioso y que estructura su discurso nacionalista en función de su superioridad frente al Perú y Bolivia, la que, económica y socialmente, fue obtenida tras su éxito militar en la mencionada contienda.

De cara al presente, esta postura se afirma a través de su posición diplomática tradicional que, frente a la demanda marítima boliviana, sostiene que no hay asuntos pendientes entre ambos países. Se añade a esta postura, la afirmación de que la inestabilidad política en Bolivia y las dificultades de su sociedad complican el avance de las negociaciones en torno a la mencionada reivindicación. Además, desde los imaginarios chilenos también se vierte el discurso que sostiene que el reclamo peruano acerca de la frontera marítima persigue la finalidad de obstruir la posibilidad de un arreglo chileno-boliviano con el fin de dar salida al mar a este último país[15].

Acerca del Perú, una tesis muy difundida es la del «revanchismo». Discutiendo estos imaginarios, Maldonado sostiene que en Chile se piensa que «[…] tradicionalmente las FF.AA. peruanas han procurado obtener el armamento más moderno para […] viabilizar su revanchismo»[16], y realizar el supuesto objetivo de recuperar Arica. Esta tesis viene aparejada con la de «la disuasión», que plantea la necesidad de multiplicar las adquisiciones bélicas chilenas «[…] como seguro frente a las pretensiones revisionistas peruanas […]»[17].

Sin embargo, es posible que la difícil convivencia entre la memoria y el olvido sean los rasgos más distintivos de la recordación de la Guerra del Pacífico por parte de amplios sectores de la sociedad chilena. Así, subyace subterráneo en Chile el discurso que sugiere el olvido colectivo del mencionado conflicto. De este modo, se afirma que solo la colectividad peruana lo recuerda y se encuentra saturada de pasado, mientras que la sociedad chilena ha superado el acontecimiento y vive mirando hacia el futuro.

---

[14] HOBSBAWN y RANGER (2002: 8).
[15] Cfr. MALDONADO (2006: 31).
[16] Ob. cit.: 30.
[17] Ob. cit.: 31.

Esta postura nos lleva a otra compleja dicotomía: la del olvido frente al silencio. Sobre este último, Michael Pollack sostiene que: «En ausencia de toda posibilidad de hacerse comprender, el silencio sobre uno mismo —diferente del olvido— puede ser una condición necesaria para mantener la comunicación con el entorno […]»[18].

No pretendemos en estas líneas desentrañar los imbricados lazos de un discurso que, como en toda colectividad, se entremezcla con muchos otros, pero no podemos descartar la presencia del silencio, tanto en la percepción chilena acerca de la Guerra del Pacífico, así como en la construcción del discurso sobre este acontecimiento. Es así como se priorizan batallas y hechos victoriosos sobre aspectos más difíciles de procesar, como la posesión forzada del territorio peruano o los excesos cometidos por la soldadesca durante la ocupación.

De este modo, la memoria, el olvido y el silencio parecen estar presentes en la construcción del discurso chileno acerca del conflicto que es materia de este estudio, lo que enriquece las posibilidades de su análisis y plantea el reto de profundizarlo en futuras investigaciones.

Imaginarios peruanos: «El dolor de la amputación»

Dicen los que lo han sufrido, que el peor de los dolores, el dolor más insoportable es el dolor fantasma, el que deja como único rastro de su existencia aquel miembro desgajado del resto del cuerpo que lo abandonó para siempre[19].

La memoria peruana de la Guerra del Pacífico parece no haber asimilado aún la realidad de la pérdida de la provincia de Tarapacá hace 126 años. El recuerdo de ese trance nos remite a la tesis de Todorov acerca de la recuperación literal, que es aquella en donde se establece «[…] una directa contigüidad […] entre mi pasado y presente […] y extiendo las consecuencias del trauma a todos los instantes de mi existencia»[20].

Visto de ese modo, la nación peruana parece saturada de pasado, el que se confunde constantemente con el presente y le impide distinguir a la realidad de la evocación. Es así que el *deja vu* invade el ser nacional obnubilando la reflexión, como si se confundiese «[…] nuestro recuerdo y viejas metas, con su posibilidad real»[21].

---

[18] POLLACK (1993: 38). Todos los fragmentos del artículo de Pollack citados han sido traducidos por el autor de esta nota.

[19] CRUZ (2002: 31).

[20] TODOROV (2000: 30-31).

[21] CRUZ (2002: 31).

En términos más concretos, el discurso peruano principia con la mención al geoestratega chileno Diego Portales y sus planteamientos acerca de la necesidad de una expansión de Chile y de su liderazgo en el Pacífico sudamericano. Este pensamiento, real durante el siglo XIX, se cree vigente hasta la actualidad y fomenta la desconfianza peruana[22].

Se deriva de esta premisa general, la amenaza de una agresión chilena, sustentada en planteamientos geoestratégicos vinculados al control de los recursos naturales con los que cuenta el Perú y que son escasos en Chile.

> En ese sentido, el Perú aparece como posible abastecedor de gas natural para la industria y el consumo domiciliario de combustible, electricidad y agua para el desierto de Atacama (el lago Titicaca)[23].

Otro imaginario, muy difundido en el Perú, es el que sostiene que desde siempre Chile ha sido un país que obtiene ventajas indebidas de una serie de productos y recursos tradicionales peruanos. Así, el origen del pisco y la chirimoya, como el registro chileno de cierta variedad de papa y la comercialización de un tradicional postre limeño refuerzan la percepción peruana acerca del vecino como la de un país voraz, en el que no se puede confiar.

En suma, el caso peruano no es solo el del exceso de pasado, sino también de memoria y de recuerdos, los que se retroalimentan con controversias del presente, las que algunos casos carecen de sustento real. Sobre este particular, Manuel Cruz crítica la saturación de memoria que supone «[…] que todo se represente una y otra vez, que en cierto sentido nada desaparezca por completo […]»[24].

Es así que vastos sectores de la colectividad peruana parecen avocados a repetir una y otra vez cada batalla, a sufrir una y otra vez las pérdidas territoriales y a reivindicar, una y otra vez, un resarcimiento. El tiempo peruano que vincula la Guerra del Pacífico con la actualidad parece inmerso en un espiral eterno, donde el paso a una diacronía lineal no es posible.

La situación, entonces, nos remite a las heridas del pasado que duelen siempre y cuya cicatrización parece depender de otros elementos como el perdón, lo que requiere, entre otras medidas, desarrollar un vínculo más cordial con y desde el Estado y la colectividad a los que se percibe como autores del agravio.

---

[22] Cfr. MALDONADO (2006: 33).

[23] Ibídem.

[24] CRUZ (2002: 20).

3. Una política de la reconciliación exitosa: el ejemplo franco-alemán

El Perú y Chile no son los únicos países del orbe que en algún momento de su desarrollo independiente se han enfrentado militarmente. Muchos otros estados han escrito en su pasado páginas sangrientas que pudieron ser —y en algunos casos lo fueron— más devastadoras que la Guerra del Pacífico.

Un caso particularmente interesante es el de Francia y Alemania. Alrededor de setenta millones de muertos es el saldo de las dos guerras mundiales del siglo XX, las que tuvieron entre sus principales contrincantes a franceses y alemanes. Para los nacionales de ambos países basta con tener setenta años para ser sobreviviente del último de estos conflictos y haber sido conciente del mismo. En otras palabras, existe aún en ambos países toda una generación de ciudadanos que ha vivido y recuerda la Segunda Guerra Mundial, con la consiguiente edificación de memorias e imaginarios colectivos.

Sin embargo, menos de dos décadas después de concluida dicha conflagración, las autoridades francesas y las de la desaparecida Alemania Federal comprendieron que era necesario un acercamiento entre sus estados, sus gobiernos y sus pueblos. Fue así que en 1963 se firmó el Tratado del Eliseo que «[…] permitió hacer realidad *su* histórica reconciliación […]»[25].

Las consecuencias del acuerdo fueron múltiples: en primer lugar, se creó una serie de instituciones para vincular ambos países y a sus pobladores. Entre ellas se destacan el Alto Consejo Cultural Francoalemán, la Universidad Francoalemana y la Oficina Francoalemana para la Juventud, la que en los últimos cuarenta años ha permitido el intercambio entre siete millones de jóvenes de ambas nacionalidades[26].

De igual forma, tras el fin de la Guerra Fría se creó el Centro Marc Bloch, con sede en Berlín. El nombre que lleva esta institución es sintomático: Marc Bloch fue un destacado historiador francés de origen judío, ejecutado por los nazis en 1944.

El impacto del mencionado tratado y sus positivas consecuencias son enormes, tan es así que actualmente su fecha de suscripción, por sí misma, se ha tornado en un sitio de memoria. La conmemoración anual de este evento lo ha convertido en un potente vehículo para la difusión de nuevos discursos que vinculan a franceses y alemanes, lo que supone, por añadidura, la celebración de su amistad. La percepción que del otro tiene cada una de las colectividades a las que hacemos referencia se ha modificado tanto, que ya desde los años ochentas sus principales autoridades

[25] http://www.francia.org.mx/Embajada/cancilleria/mae/tratado_eliseo-130103.html.
[26] Ibídem.

conmemoran juntas las batallas más sangrientas de las guerras que en el pasado las enfrentaron.

Así, en 1984, François Mitterrand y Helmut Kohl se estrecharon las manos ante las tumbas de Verdún, donde tuvo lugar uno de los enfrentamientos más largos y penosos en la historia de la humanidad. Del mismo modo, en el año 2004, Gerhard Schroder participó de las celebraciones del sexagésimo aniversario del Desembarco Aliado de Normandía.

Todas estas conmemoraciones se han constituido en sitios de memoria: se celebraron para recordar acontecimientos del pasado, pero serán recordadas por sí mismas, debido al alto contenido simbólico de su realización.

Finalmente, una «Historia en Común» es ya la cotidianidad para los estudiantes de las escuelas secundarias francoalemanas. Desde marzo de 2006, un solo texto escolar acerca a estos adolescentes a la historia de su país y la del vecino. No se trata de una historia oficial que fusiona maniqueamente las de cada parte. Más bien, los futuros ciudadanos francoalemanes se están formando en el conocimiento del pasado y la cultura del otro, enfatizando similitudes pero también respetando diferencias. En dicho texto, muchos capítulos narran dos versiones del mismo acontecimiento y existen también pasajes históricos que solo narran acontecimientos de la historia de una de ambas naciones, para así ser conocida por la otra[27]. Sobre este particular, sostuvo el ex ministro francés de educación, François Fillon, que: «Hemos conocido siglos en los que la historiografía alimentaba el rencor entre nosotros. Hoy queremos aprovechar la oportunidad de convertirla en el pilar de nuestra unión»[28].

La implementación de políticas como las que acabamos de describir nos remite al debate en torno a la dicotomía existente entre memoria oficial y memoria subterránea. Sobre este particular, Michael Pollack sostiene que:

> Todo trabajo *orientado a homogenizar* la memoria de un grupo tiene límites, no puede construirse arbitrariamente. Debe satisfacer ciertos requisitos de justificación. Es muy poco probable construir una memoria exnihilo, su imposición es casi imposible[29].

Sostiene también Pollack que los colectivos a los que se dirigen estos nuevos discursos difícilmente serán asimilados por aquellos, si no son de algún modo afines con sus intereses y expectativas, tampoco lo serán si no se renuevan y adaptan a las circunstancias venideras[30]. Sobre este particular, creemos que la claridad de los objetivos

---

[27] Cfr. http://www.diplomatie.gouv.fr/label_France/60/es/21.html

[28] Ibídem.

[29] POLLACK (1993: 35).

[30] Cfr. POLLACK (1993: 35).

estatales puede ser la mejor clave para que políticas de este tipo alcancen el éxito, en la medida en que sean compatibles con las aspiraciones de los colectivos a las que se dirigen.

Para el caso franco-alemán, es probable que la meta principal de ambos estados —la reconciliación, la pacífica convivencia y la integración política y económica— haya sido percibida como necesaria por los diferentes colectivos que se desenvuelven en el seno de sus respectivas sociedades. Así las cosas, con mayor o menor resistencia en el tiempo, estos lograron identificarse con aquellos discursos y asumirlos como propios.

4. Política del perdón alemana

Tras el fin de la Guerra Fría y la difusión de múltiples historias que reafirman la identidad de las minorías, los alemanes han desarrollado una política del perdón con la finalidad de acercarse a aquellas colectividades contra las cuales se cometieron excesos durante la Segunda Guerra Mundial o en otros contextos históricos.

En 1997, como parte de la conmemoración del sesenta aniversario del bombardeo a Guernica, Alemania pidió públicas disculpas al pueblo vasco, por la agresión que tuvo lugar en 1937, durante la Guerra Civil Española. Asimismo, en el año 2000, el entonces Presidente Federal alemán Johannes Rau visitó Kalavitra, localidad griega que durante la Segunda Guerra Mundial sufriera la ejecución de 1.300 de sus habitantes, «[…] lo que constituyó una señal pública y oficial de que Alemania pidió perdón por lo sucedido»[31]. Ese año, el mismo mandatario tomó la palabra ante la Knesset, el Parlamento israelí, y pidió disculpas por los crímenes de guerra cometidos por el régimen nazi.

En síntesis, el desarrollo de una política del perdón ha favorecido el acercamiento entre el Estado y pueblo alemán con aquellos colectivos que fueron víctimas de excesos durante la Segunda Guerra Mundial. Además de favorecer el acercamiento entre las partes, estos eventos simbólicos también se han convertido en sitios de memoria, cada uno de ellos expresa un acto de reconciliación y como tal es recordado y conmemorado cada año; sientan, pues, un hito en el camino para mejorar las relaciones entre colectividades distanciadas por acontecimientos de su pasado común.

Estas políticas y gestos oficiales, sin constituirse por sí mismos en la cura para antiguas heridas abiertas en diferentes colectividades, constituyen un punto de partida imprescindible cuando se trata de revertir el exceso de pasado que suele presentarse

[31] http://www.holocaust-education.de/?site=pp_import_de_0000055&lp=es.

en aquellas sociedades que han experimentado el trauma de una ocupación una agresión de carácter militar.

Lo que se logra con ellas es generar discursos nuevos acerca del otro, los que discurrirán en los mismos espacios en donde ya se encuentran instalados los antiguos. Su eficacia para introducir otros recuerdos en la colectividad dependerá de cuán compatibles resulten con las reales expectativas de los colectivos a las que se orienten, así como de su continuidad en el tiempo. Asimismo, deben corresponder a las necesidades específicas de dichas poblaciones y ser capaces de integrarse con los discursos espontáneos y subterráneos que se originan en ellas[32].

5. A manera de conclusión

¿Es posible que el pasado, la memoria y la historia dejen de dividirnos a peruanos y chilenos?, ¿es posible acaso cambiar esos imaginarios tan profundamente arraigados?, ¿es posible, en fin, una política de la memoria que reconcilie a Chile con el Perú y viceversa?

Iniciaré mi respuesta a esta interrogante retomando lo que señalé líneas arriba y que atañe la política, cuyo discurrir en el presente la hace protagonista del proceso de selección de los acontecimientos del pasado. Así, la difusión de discursos comunes e integradores para conciliar las memorias de las colectividades peruana y chilena difícilmente alcanzará la meta de la reconciliación sin el respaldo de sus políticos, a través de sus decisiones. Tampoco se logrará si las nuevas imágenes proyectadas no son asimiladas o recogidas por los colectivos a las que se dirigen.

Más allá de los acuerdos entre los dirigentes de ambos estados, parece claro que las políticas a aplicar en un caso y en el otro distan de ser las mismas. *A fuer*, de resultar discutibles a la luz de la historiografía de cada país, los roles asignados a cada uno de ellos son más bien opuestos, dicotómicos y se desprenden del triunfo chileno en la Guerra del Pacífico: vencedor-vencido, conquistador-conquistado, agresor-agredido.

No quisiera en las últimas líneas de esta breve disertación fungir de «gurú» de estas problemáticas y proponer una solución que resultaría pretenciosa frente a la complejidad de la cuestión. De hecho, he planteado al comenzar estas líneas la necesidad de un trabajo interdisciplinario de mediano y largo plazo para diseñar políticas que resulten eficaces.

Pienso que si ambas partes —en este caso los estados y sus autoridades— llegasen a admitir la necesidad de superar la incidencia de estas negativas imágenes en sus

[32] Cfr. POLLACK (1993: 35).

respectivos colectivos, podrían comenzar preguntándose, cada cual a su turno, ¿en qué estoy mal yo?, ¿en qué debo mejorar?, ¿cómo me percibe el otro y por qué? ¿qué espera el otro de mí?

Quizá la aparente banalidad de estos planteamientos esconda los atisbos de la solución y tal vez, a través de una versión muy sui géneris de psicoanálisis, los estados peruano y chileno resulten capaces de diagnosticar más acertadamente el mal que aqueja la memoria de sus sociedades, para tratarlo con mejores resultados que los hasta ahora obtenidos y en concordancia con las aspiraciones de los colectivos a los que representan.

Bibliografía

BELTRÁN, Miguel Ángel
2001 «Pensar la Historia en ¿tiempos posmodernos?». *Memoria y Civilización*, Nº 4, pp. 19-41, Navarra.

BIRULÉS, Fina
2002 «La crítica de lo que hay: entre memoria y olvido». En *Hacia dónde va el pasado. El porvenir de la memoria en el mundo contemporáneo*. Barcelona: Paidós.

BRAUER, Daniel
2002 «La fragilidad del pasado». En *Hacia dónde va el pasado. El porvenir de la memoria en el mundo contemporáneo*. Barcelona: Paidós.

CRUZ, Manuel
2002 «El pasado en la época de su reproductibilidad técnica». En *Hacia dónde va el pasado. El porvenir de la memoria en el mundo contemporáneo*. Barcelona: Paidós.

GÓMEZ RAMOS, Antonio
2002 «El espejo deformante de nuestros días». En *Hacia dónde va el pasado. El porvenir de la memoria en el mundo contemporáneo*. Barcelona: Paidós.

HOBSBAWN, Eric y Terence RANGER (editores)
2002 *La invención de la tradición*. Barcelona: Crítica.

MALDONADO, Carlos
2006 «La Agenda del Sur». *Revista Caretas*, Nº 1930, Lima.

POLLACK, Michael
1993 «Memoire, Oubli, silence». En *Une identité blessée, Études de sociologie et d'histoire*. París: Métaillé.

REGALADO DE HURTADO, Liliana
2004 *El rostro actual de Clío. La historiografía contemporánea: desarrollo, cuestiones y perspectivas*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú y Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

RICOEUR, Paul
1999 *Historia y Narratividad*. Barcelona: Ediciones Paidós.

TODOROV, Tzvetan
2000 *Los abusos de la memoria*. Barcelona: Ediciones Paidós.

Páginas web:

<http://www.diplomatie.gouv.fr/label_France/60/es/21.html>
<http://www.francia.org.mx/Embajada/cancilleria/mae/tratado_eliseo-130103.html>
<http://www.holocaust-education.de/?site=pp_import_de_0000055&lp=es>

Entre el odio y la convivencia social: género y minorías

Perseguidas, locas, exiladas
El odio en la construcción de la escritura femenina del siglo XIX

Sara Beatriz Guardia
Centro de Estudios de la Mujer en la Historia de América Latina
Universidad San Martín de Porres

Nada de perros, de gatos, de loras, de monos, de aves de corral, etc.
De los animales domésticos, el único que se puede soportar,
y eso a más no poder, es la mujer

Juan de Arona[1]

El último tercio del siglo XIX constituye un intenso periodo signado por la conciencia crítica de ideólogos y políticos respecto de la realidad social e histórica del país. Ellos denunciaron el paternalismo y la intolerancia, y plantearon las bases de la modernización de la sociedad tradicional peruana en el contexto del desastre de la Guerra del Pacífico (1879-1883). Es en este espacio que se empiezan a conformar y precisar los discursos de identidad nacional y se trazan los hitos de nuestra historia literaria y cultural.

Surgieron importantes publicaciones como *La Revista de Lima* (1859-1863/1873), *El Correo del Perú* (1871-1878) y *El Perú Ilustrado* (1887-1892), donde el aspecto cultural constituyó el factor predominante. Igualmente, aparece el discurso y magisterio de Manuel González Prada[2], quien en su famoso discurso pronunciado en el Teatro Politeama el 29 julio de 1886[3] sostuvo que el verdadero Perú no estaba conformado por «las agrupaciones de criollos y extranjeros que habitan la faja de tierra situada entre el Pacífico y los Andes», sino «por las muchedumbres de indios diseminados en la banda oriental de la cordillera»[4].

---

1 ARONA (1886: 202).

2 CORNEJO POLAR (1974: 7).

3 Publicado en *Páginas Libres* y citado por TAURO (1976: 41).

4 En el sistema ideológico de González Prada para corregir los males de la sociedad, Thomas Ward destaca tres temas principales: «la educación, el rechazo del Estado y la superación de la sociedad» (WARD 2004: 161).

El indigenismo —llamado en sus inicios indianismo o indigenismo romántico— se propuso incorporar elementos de la tradición andina en el arte y la cultura, describir las costumbres y aspiraciones de los indígenas y denunciar los atropellos que sufrían. Este fue un movimiento interdisciplinario que —como señala Cornejo Polar— tiene sus raíces en el trauma de la conquista y mantuvo vigencia hasta la década del veinte, cuando se le conoció como indigenismo —o indigenismo ortodoxo—, signado por una intelectualidad regional emergente que buscaba en esta corriente las bases de la identidad peruana. La revista cusqueña *Kosko* publicó, el 30 de julio de 1925, el manifiesto «De los Andes irradiará otra vez la cultura», reproducido después por la revista arequipeña *La Esfera* bajo el título de «El Andinismo»[5]. Este manifiesto fue incorporado con algunas variantes por Luis E. Valcárcel en su libro *La Tempestad en los Andes*, donde anuncia la resurrección de la raza quechua y el surgimiento de un «indio nuevo»[6].

El desarrollo de la literatura peruana es, pues, el resultado de la tensión y las contradicciones producidas por la conquista, ese encuentro violento entre dos mundos que dejó vencedores y vencidos confrontados dolorosamente a la dualidad de una sociedad dividida, plena de conflictos, acuerdos y discrepancias. Para Mariátegui, el dualismo quechua-español, «no resuelto aún, hace de la literatura nacional un caso de excepción que no es posible estudiar con el método válido para las literaturas orgánicamente nacionales, nacidas y crecidas sin la intervención de una conquista»[7].

Dos escritoras irrumpieron con fuerza y determinación en este período[8]: Clorinda Matto de Turner y Mercedes Cabello de Carbonera. Ambas asumieron una posición avanzada al abandonar el ámbito doméstico para ejercer funciones en el periodismo y denunciar a los grupos de poder tradicionales, en especial a la Iglesia. Por ello, su obra tiene un doble valor: el literario y el testimonial[9]. Clorinda Matto inicia la novela

---

5 LÓPEZ LENCI (1998: 189).

6 En el prólogo al libro de Valcárcel, José Carlos Mariátegui sostuvo que la obra tenía algo de evangelio y hasta de Apocalipsis, y que sus afirmaciones no contenían los principios que restituirán a la raza indígena de su sitio en la historia nacional.

7 MARIÁTEGUI (1992: 236).

8 Son cuatro los momentos de la escritura femenina en el Perú: las iluminadas de la colonia, escritura femenina que se inició entre los siglos XVII y XVIII en los conventos y conformada por cartas, documentos jurídicos, testimonios, poesía y una escritura autobiográfica propiciada por los confesores; las ilustradas de finales del siglo XIX; la vanguardia literaria y artística de la década del veinte; y la actual literatura del siglo XX. En la *Revista Amauta* (1926) se conformó un importante espacio femenino con destacadas mujeres: Magda Portal, Dora Mayer de Zulen, María Wiesse, Ángela Ramos, Blanca del Prado, Blanca Luz Brun, Carmen Saco, entre otras. Véase GUARDIA (1999: 387).

9 TAURO (1976: 5).

indigenista[10] con *Aves sin nido* y Mercedes Cabello la novela realista con *Blanca Sol* y *Sacrificio y recompensa*. Voces que emergieron del silencio para interpelar los discursos hegemónicos, exigir, criticar y reinterpretar la tradicional cultura peruana.

Escritura que al cuestionar la marginalidad y la sujeción amenaza el orden establecido para transformar y articular las experiencias en la reconstrucción de la memoria y la ficción, lo que también significa un lenguaje propio, un espacio de liberación, de reconocimiento de sí mismas y de redefinición, originando una violenta reacción de la sociedad tradicional excluyente y patriarcal. Ambas sufrieron persecución y fueron calumniadas y criticadas con encono y ferocidad. Clorinda Matto murió exilada en Buenos Aires y Mercedes Cabello en el manicomio del Cercado de Lima.

1. En nombre del desvalido y excluido por el poder

Clorinda Matto de Turner (1852-1909) nació en el Cusco y su infancia transcurrió en la hacienda familiar, Paullo Chico, donde aprendió a hablar el quechua y supo del sufrimiento de los indígenas, hecho que tuvo una notable influencia en su vida. Huérfana de madre a los diez años tuvo que abandonar los estudios en el Colegio Nacional de Educandas para cuidar de su padre y sus hermanos. El 27 de julio de 1871 se casó con el médico inglés José Turner y se trasladó a vivir a Tinta. Durante este período escribió obras de teatro, poesía y artículos en los que abogaba por una educación para las mujeres. Estos fueron publicados con diferentes seudónimos —Rosario, Lucrecia y Betsabé—, en *El Heraldo*, *El Mercurio*, *El Ferrocarril* y *El Eco de los Andes*. Al estallar la guerra con Chile en 1879, respaldó activamente al general Andrés Avelino Cáceres[11], convirtiendo su casa en hospital de guerra.

Viuda en 1881, viajó a Arequipa, donde desempeñó el cargo de jefa de redacción del diario *La Bolsa*. A partir de entonces los grandes temas a los que Matto dedicó su vida —la educación y la literatura como medio para lograr la justicia social y la equidad— están presentes en toda su obra. En 1884 publicó su primer ensayo: «Elementos de literatura según el reglamento de instrucción pública para uso del bello sexo» (1884), claro alegato en favor de la educación de las mujeres para convertirlas en

[10] La novela de Matto de Turner tiene antecedentes en *El Padre Horán* de Narciso Aréstegui (1848); *Coralay* de Clemente Althaus (1853); y *La Trinidad del indio o costumbres del interior* de José T. Torres Lara (1885). También durante esos años se estrenó la zarzuela *¡Pobre indio!* con libreto de Juan Vicente Camacho y Juan Cossío (1868).

[11] Desde abril de 1881 hasta el 10 de octubre de 1883, la actividad del Ejército chileno se concentró en destruir las tropas de Cáceres, mal equipadas y sin recursos, sostenidas solo por el aliento vital que impartía el caudillo.

ciudadanas; la serie de ensayos históricos «Perú-Tradiciones cuzqueñas» (1884), con prólogo de Ricardo Palma; y su única obra de teatro, «Hima-Sumac»[12].

El 3 de junio de 1886, ascendió a la presidencia de la República el general Andrés A. Cáceres, héroe de la resistencia y fundador del Partido Constitucional[13]. Ese año Matto de Turner se trasladó a vivir a Lima, y durante su estadía —entre 1886 y 1895— expresó de manera abierta su apoyo a Cáceres[14]. En *Narraciones históricas* dice: «Servíamos al Partido Constitucional, por la convicción de sus honrosas tradiciones, porque él nació bajo la bandera de la defensa del Perú contra el invasor, porque de su seno salieron los que sin cobardías desertoras ni apostasías calculadas, fueron siempre con el lema de la Patria». Adhesión que le valdría el odio de Nicolás de Piérola, a quien calificó de traidor porque «aprovechó en beneficio personal, el litigio Dreyfus en el cual el Perú era acreedor por 8.000.000 de soles, y después de recibir el señor Piérola el Talismán y ajustarse la querella, resulta más bien deudor el Perú. Se declaró Dictador, se hizo director de la guerra sin conocer nada de milicia y salió huyendo en la hora en que todos caían envueltos en el sudario de la honra nacional».

En Lima se incorporó a las reuniones literarias del Ateneo y del Círculo Literario[15], en el que Manuel González Prada tuvo un rol destacado[16] y cuyo anticlericalismo e ideas sobre la cuestión nacional y la educación de los indígenas influyeron notoriamente en la escritora[17]. Desde 1889 dirigió *El Perú Ilustrado*, la revista literaria más importante, en la que desde su primer editorial destacó la importancia de una literatura «peruanista»[18]. Precisamente el 3 de mayo de 1890 apareció publicada en *El Perú*

---

[12] *Hima–Sumac*. *Drama en tres actos y en prosa*. Lima: Imprenta La Equitativa, 1892. En *Hima–Sumac*, el retrato del inca Ollanta preside la resurrección de Hima–Sumac, la heroína de la resistencia indígena ante la presencia invasora de los extranjeros. Aunque la figura de Túpac Amaru pierde una vez más, los versos finales auguran la soñada libertad sobre las tumbas de los héroes.

[13] Cáceres combatió el gobierno del general Iglesias, firmante del tratado con Chile, y fue elegido presidente constitucional de 1886 a 1890. En 1894, Nicolás de Piérola lo enfrentó en una sangrienta jornada que tuvo lugar el 17 de marzo de 1895. Cáceres entregó el poder a una junta de gobierno y se retiró a Argentina. Murió en el Perú el 10 de octubre de 1923.

[14] El vínculo entre Clorinda Matto y Ricardo Palma, maestro y discípula, se empieza a resquebrajar a partir de la adhesión de la escritora al pensamiento de González Prada y a la acción política del general Cáceres.

[15] En 1866 un grupo de bohemios creó el Centro Literario, que después se convirtió en la Sociedad Amigos de las Letras y más tarde, en 1873, en Club Literario. Juana Manuela Gorriti fundó el Círculo Literario en 1876, un año después recibió a Clorinda Matto cuando vino a Lima de visita.

[16] Además de ocupar el cargo de segundo vicepresidente, será el único poeta convocado a leer sus trabajos en la sesión inaugural. Véase MOREANO (2006: 253).

[17] Hay que tener presente que desde la segunda mitad del siglo XIX, la educación se había convertido «a los ojos de muchas mujeres, [en] el único camino a la igualdad intelectual». Véase LAVRIN (2006: 65).

[18] *El Perú Ilustrado* fue de periodicidad semanal y entre sus directores destacan: Abel de la Encarnación Delgado, Zenón Ramírez, Jorge Miguel Amézaga y Clorinda Matto de Turner. La revista concentró

Ilustrado la carta que le dirigiera el presidente Cáceres a la escritora, a propósito de la publicación de su novela *Aves sin nido*. Allí le dice que ha descrito «con una exactitud digna de encomio lo que ocurre en la sierra y que yo, en mi larga peregrinación, he podido observar y alguna vez hasta reprimir». Y señala que sería necesario «hacer una peregrinación de pueblo en pueblo, estancia por estancia, aldea por aldea, a fin de corregir esos abusos, teniendo una mirada investigadora y la firme convicción de hacer el bien». Esta carta que revela, además, que el primer indigenismo pudo haber estado asociado al proyecto político de reconstrucción nacional liderado por el general Cáceres, figura emblemática de la resistencia del mundo andino durante la guerra.

Con *Aves sin nido*,[19] publicada en 1889, nace la novela indigenista. El tema central es la denuncia al maltrato y opresión que sufrían los indios, así como la corrupción e incompetencia de jueces, gobernadores y curas. Constituye un lúcido y conmovedor texto contra la injusticia social y el abuso de poder contra los indios, en el que Matto de Turner asume la voz del desvalido y saqueado por el poder[20] y revela, como señala en el prólogo Emilio Gutiérrez de Quintanilla, «el estado social vergonzoso y alarmante en que se halla este pueblo numeroso que en la región andina ocupa la mayor parte del territorio peruano»[21].

Una joven pareja, Fernando y Lucía Marín, llega a un pueblo imaginario de la región andina por razones de trabajo. Pronto se enfrentan al maltrato y explotación que sufren los indios agobiados por los impuestos que deben pagar, porque de lo contrario pueden perder sus humildes bienes y hasta sus propios hijos, y donde las mujeres, obligadas a trabajar en las casas parroquiales, terminan vejadas sexualmente por los curas. Los «notables» del pueblo son sin excepción abusivos, ladrones, borrachos, en una palabra, inmorales, como el juez Hilarión Verdejo, el cura Pascual Vargas —sucesor del obispo Pedro Miranda— y el gobernador, Sebastián Pancorbo.

Ante esta situación, la pareja asume la defensa de los Yupanqui, familia indígena víctima del abuso de las autoridades del pueblo, ganándose el odio de los poderosos, que intentan asesinarlos. Quienes mueren, sin embargo, son los Yupanqui, y dejan dos hijas, Margarita y Rosalía, que son adoptadas posteriormente por la pareja. Aquí termina la primera parte de la novela[22]. La segunda parte está centrada en la defensa

---

la abundante producción literaria de entonces, en la que participaron escritoras como Juana Manuela Gorriti, Teresa González de Fanning, Carolina Freyre de Jaimes, Mercedes Cabello de Carbonera, Lastenia Larriva de Llona, Juana Rosa de Amézaga, Amalia Puga de Losada y María Nieves y Bustamante, entre otras.

[19] MATTO DE TURNER (1889). Ese año tuvo otra edición en Buenos Aires, después en España por la Editorial Sempere y otra traducida al inglés por J. G. Hudson y Charles J. Tiñe, en 1904.

[20] MATTALIA (2003: 286).

[21] VELARDE (1943: 18).

[22] La primera parte está compuesta por 26 capítulos y la segunda por 32 capítulos.

de la familia de Isidro Chambi, en quien las autoridades locales descargan la responsabilidad del asalto a la casa de los Marín, y al que un leguleyo engaña robándole sus vacas con la promesa de liberarlo de la prisión. Este hecho hace que retrasen el retorno a Lima, donde Margarita y Rosalía podrán iniciar una nueva vida gracias a su ingreso al mundo blanco. Estudiarán, aprenderán música y tendrán la oportunidad de tener una vida reservada a las jóvenes de la elite. Pero Margarita se enamora de Manuel Pancorbo, joven profesional que estudia derecho en Lima e hijo del gobernador, con quien planea casarse. Cuando Manuel se presenta ante el padre adoptivo a pedir la mano de Margarita, le cuenta que en realidad no es hijo de don Sebastián Pancorbo, sino del obispo Pedro Miranda. Declaración que desencadena el drama, puesto que Margarita es también hija del obispo. Entonces Fernando y Lucía abandonan «aquel pueblo donde campean el abuso y la avaricia, para trasladarse a la capital y buscar sosiego al amparo de las garantías que ofrecen la civilidad y la ley»[23].

En el proemio de la novela, Clorinda Matto expresa las intenciones y objetivos de su novela y la razón de su escritura.

> Si la historia es el espejo donde las generaciones por venir han de contemplar la imagen de las generaciones que fueron, la novela tiene que ser la fotografía que estereotipe los vicios y las virtudes de un pueblo, con la consiguiente moraleja correctiva para aquéllos y el homenaje de admiración para éstas[24].

La novela se presenta así como un espejo realista de la vida con la intención de conservar la memoria, pero sobre todo como reformadora de las injusticias y vicios de un pueblo, porque tiene la capacidad de «ejercer mayor influjo en la morigeración de las costumbres»:

> ¿Quién sabe si después de doblar la última página de este libro se conocerá la importancia de observar atentamente el personal de las autoridades, así eclesiásticas como civiles, que vayan a regir los destinos de los que viven en las apartadas poblaciones del interior del Perú?

Y para que su voz sea reconocida y creída, enfatiza que es la voz de quien ama y de quien como testigo del oprobio se erige en defensora:

> Amo con amor de ternura a la raza indígena, por lo mismo que he observado de cerca sus costumbres, encantadoras por su sencillez, y la abyección a que someten esa raza aquellos mandones de villorrio, que, si varían de nombre, no degeneran siquiera del epíteto de tiranos. No otra cosa son, en lo general, los curas, gobernadores, caciques y alcaldes.

---

[23] TAURO (1976: 33).

[24] MATTO DE TURNER (2004: VII).

En el primer capítulo, Marcela Yupanqui, descrita como «una mujer rozagante por su edad, y notable por su belleza peruana», de unos treinta años y vestida «con una pollerita flotante de bayeta azul oscuro y un corpiño de pana café, adornado al cuello y bocamangas con franjas de plata falsa y botones de hueso», acude a casa de Lucía Marín en busca de apoyo: «En nombre de la Virgen, señoracha, ampara el día de hoy a toda una familia desgraciada», clama desesperada, y le cuenta que su marido Juan Yupanqui, no tiene dinero para pagar la multa de ocho reales por *la falla,* dinero que se le imponía al indio por cada día que no prestaba servicio comunal de los cuarenta que anualmente le eran obligatorios. Las lágrimas y la angustia de Marcela sorprenden a Lucía «pues residiendo pocos meses en el pueblito ignoraba el drama que vivían los indígenas»:

> Como tú no eres de aquí, niñay, no sabes los martirios que pasamos con el cobrador, el cacique y el tata cura, ¡ay!, ¡ay! ¿Por qué no nos llevó la Peste a todos nosotros, que ya dormiríamos en la tierra?» —llora Marcela Yupanqui[25].

Indignada, Lucía exclama: «Hoy mismo hablaré con el gobernador y con el cura, y tal vez mañana quedarás contenta», y agrega despidiendo a Marcela: «Anda ahora a cuidar de tus hijas, y cuando vuelva Juan tranquilízalo, cuéntale que has hablado conmigo, y dile que venga a verme». Ante la ausencia del esposo, Lucía toma la decisión de presentarse en la casa del gobernador:

> ¡Triste realidad, señores! ¡Y bien!, vengo a persuadirme de que el vil interés ha desecado también las más hermosas flores del sentimiento de humanidad en estas comarcas, donde creí hallar familias patriarcales con clamor de hermano a hermano. Nada hemos dicho; y la familia del indio Juan no solicitará nunca ni vuestros favores ni vuestro amparo. —Al decir estas últimas palabras con calor, los hermosos ojos de Lucía se fijaron, con la mirada del que da una orden, en la mampara de la puerta[26].

La intervención de Lucía genera una fuerte reacción en las autoridades. Todos coinciden en que es necesario «botar de aquí a todo forastero que venga sin deseos de apoyar nuestras costumbres; porque nosotros, francamente, somos hijos del pueblo […]»[27]. Pero para dichas autoridades —civiles y religiosas—, en el pueblo no están comprendidos los indios:

> […] la señora Lucía nos ha llamado para abogar por unos indios taimados, tramposos, que no quieren pagar lo que deben, y para esto ha empleado palabras que,

[25] MATTO DE TURNER (2004: 8).
[26] Ob. cit.: 13.
[27] Ob. cit.: 23.

> francamente, entendidas por los indios destruyen de hecho nuestras costumbres de *reparto, mitas, pagos y demás*[28].

Así, el intento de Lucía de negociar más allá del espacio privado y doméstico, desencadena la violencia que causa la muerte de Marcela Yupanqui y de su marido. El enfrentamiento entre los buenos y malos, entre los poderosos y los indios, se focaliza en la figura de dos mujeres, la dulce y culta Lucía Marín y la india buena, Marcela Yupanqui. Juntas emprenden acciones de resistencia y con su fuerza atraen a sus maridos, el ingeniero y el indio agricultor. Son los personajes protagónicos del relato. Son ellas las que se erigen en defensoras de la justicia transgrediendo el discurso patriarcal hegemónico; las que constituyen las claves de la relación entre mujeres y hombres, entre indios y blancos; y las que dan el primer paso al confiar y pedir ayuda a otras mujeres y a hombres que consideran sus aliados. Porque es Lucía quien decide adoptar a Margarita y a Rosalía Yupanqui, contando con el apoyo de su esposo, y es quien ante las injusticias desafía a las autoridades locales del pueblo y la que produce el cambio; mientras que Marcela Yupanqui es la que contraviniendo las reglas establecidas busca apoyo en Lucía. Son las heroínas, como concibe George Lukács en la novela decimonónica basada en un héroe y su relación problemática con la sociedad.

Las otras mujeres que aparecen en el relato cumplen funciones menores. Tal es el caso de Martina Chambi, decidida también a lograr la liberación de su marido preso, confiando en su compadre Escobedo. Este, a diferencia de Lucía, le ofrece su apoyo a cambio de cuatro vacas. Cuando Martina relata lo ocurrido a Isidro él se percata de que no tiene salvación, pues Escobedo los ha estafado. Sin embargo, Martina insiste en guardar la esperanza y finalmente su esposo es liberado por Lucía y Fernando Marín. Otra mujer, Petronila, esposa del gobernador y madre de Manuel, se salva de la violencia gracias a su naturaleza bondadosa, la que le permite mantener cercanía con los Marín pero sin intervenir. Sufre en silencio con la esperanza de ser redimida por su hijo, lo cual no sucede puesto que el amor entre Margarita y Manuel es un amor imposible, ambos son aves sin nido, son hermanos, hijos del párroco de Killac, que abusó sexualmente de Marcela y Petronila.

En un ensayo sobre el vínculo entre novela y modernidad, Cornejo Polar lee en *Aves sin nido* una alegoría donde la familia es la metonimia de la nación. Los Marín representan a los blancos buenos que cuando conocen la explotación de los indios se erigen en salvadores e incluso adoptan a las hijas de los Yupanqui para que estudien en los mejores colegios de Lima:

---

[28] MATTO DE TURNER (2004: 30).

> Ellas son nuestras hijas adoptivas, ellas irán con nosotros hasta Lima, y allá, como ya lo teníamos pensado y resuelto, las colocaremos en el colegio más a propósito para formar esposas y madres, sin la exagerada mojigatería de un rezo inmoderado, vacía de sentimientos[29].

En esta lectura subyace un «significado turbador: la salvación del indio depende de su conversión en otro, en criollo. Metáfora integradora, por consiguiente, la adopción de Margarita y Rosalía expresa el deseo de una nación homogénea, abarcadora de la disidencia indígena a través de la educación aculturadora de sus miembros, obviamente considerados como menores de edad»[30]. Así, la liberación del indio se plantea a través de la educación y la buena intención de los blancos, porque además es visto en el imaginario colectivo como pobre e impotente, como aparece en los relatos de Teresa González de Fanning y Juana Manuela Gorriti[31].

La modernidad en términos de romper las reglas y los valores tradicionales a través del tratamiento a las mujeres, a los indios, al sistema político y social, posibilita, como señala Cornejo Polar, que esta obra pueda ser leída como una reflexión sobre la modernización del país y la construcción de una nueva identidad basada en la integración y liberación de la mujer y de la comunidad indígena. Sobre todo si se tiene en cuenta que la novela apareció en un momento dominado por ideas positivistas y racistas con claros alegatos sobre la inferioridad del indígena.

La reacción contra la escritora fue virulenta, en numerosos artículos se recriminó su anticlericalismo y se la excluyó del círculo de intelectuales. Las protestas y denuncias llegaron a un punto de exacerbación cuando el 23 de agosto de 1890, el arzobispo de Lima, monseñor Antonio Bandini, la denunció por la publicación en *El Perú Ilustrado* del cuento «Magdala» del escritor brasileño Henrique Maximiano Coelho, en el que aparece un terrenal Jesús interesado en María Magdalena. La excomulgó y le dio categoría de pecado mortal la lectura o la propagación de la revista, prohibiéndola al clero y a la feligresía; y «llevando a su clímax esta campaña ultramontana, el obispo de Arequipa extendió la interdicción eclesiástica a la lectura de *Aves sin nido* y favoreció la realización de una poblana callejera, durante la cual fue arrojada al fuego la efigie de la combativa escritora»[32].

Intentando defenderse, Clorinda Matto de Turner le escribió una carta al presidente de la Unión Católica del Cusco, Fernando Pacheco:

---

[29] MATTO DE TURNER (2004: 132).

[30] CORNEJO POLAR (1994: 133).

[31] Incluso en los relatos de Gorriti, «el indio no solo es temible presagio de muerte, sino que además ejecuta la amenaza en su afán de violar a las mujeres blancas». Véase O'PHELAN GODOY (2003: 125-126).

[32] TAURO (1976: 17).

> Cuando los escritores se dejan arrastrar por las pasiones y cuando no se desligan de aquellas para entrar en la ciencia y el servicio de la humanidad desnudos de propósitos personales, no cumplen la elevada misión que Dios les ha confiado, pues los escritores son escogidos entre multitud de personas, y por eso son pocos. Esta convicción me acompañó al emprender mi obra *Aves sin nido*, donde el verdadero sacerdote está exaltado y venerado (ved las páginas 24, 168, 169, 170, 171 y 172 edición de Lima), y el mal sacerdote presentado con el repugnante ropaje del cura Pascual. Si he tenido el valor suficiente para seguir las huellas del digno obispo de Chiapas, Fray Bartolomé de las Casas, al levantar el grito de conmiseración para la raza indígena oprimida y explotada, también me acompaña la entereza necesaria para sostener los principios que en mi citada obra desarrollo. Y si por haber denunciado ante las autoridades eclesiásticas y civiles y ante la sociedad abusos que no tienen razón de ser en el Perú libre, se me persigue y calumnia y se me quema mi busto, no importa señor; la semilla está sembrada y aún cuando me lleváreis a la mazmorra de Galileo, o me hicieras beber la cicuta de Sócrates […] AVES SIN NIDO dirá ante las generaciones venideras: SALVAD, REDIMIDME LA RAZA INDÍGENA DEL PODER DEL MAL CURA, DEL CACIQUE Y DEL ALCALDE![33]

La respuesta del sacerdote cusqueño no se dejó esperar:

> Os comparáis con humildad edificante a los Ochoas y Las Casas, y a la vez, hacéis sin embozo el elogio de *Aves sin nido*, cuyo espíritu anticatólico no puede ser más pronunciado. Aunque digáis, señora, que *Aves sin nido* es el grito de conmiseración para la raza indígena, *Aves sin nido* dirá también a las generaciones venideras, que escarnecisteis a los ministros del Señor, en lo que tienen de más benéfico: el celibato y el ministerio parroquial. La semilla está sembrada realmente, la semilla de la guerra contra Cristo y su Iglesia, contra sus dogmas y sus instituciones; vais tan lejos que queréis la gloria de ser la primera en aquella infernal obra, pero no sois sino una operaria, un instrumento… ¡gloriaos mujer católica!

Mientras que las asociaciones Unión Católica y el Círculo de la Juventud Católica del Cusco le advirtieron que no osara regresar, e incluso colegas como María Manuela Nieves y Bustamante, que se iniciara en el periodismo cuando Matto de Turner dirigía *La Bolsa* en Arequipa, le escribió una carta retirando su colaboración de *El Perú Ilustrado*. Matto renunció a la dirección de la revista el 11 de julio de 1891.

Poco después publicó su segunda novela: *Índole. Novela peruana*, cuyo argumento transcurre también en un pueblo andino donde critica, incluso con mayor firmeza, el abuso de los malos sacerdotes y su obsceno comportamiento. En *Índole* son Antonio y Eulalia López la pareja que lucha por defender su negocio de la quiebra, mientras

[33] *El Perú Ilustrado,* 11 de octubre de 1890, vol. IV, Nº 179, pp. 891. Publicado en CORNEJO POLAR (2005: 114).

que Valentín Cienfuegos, dueño de la hacienda Palomares, es un hombre sin escrúpulos y deshonesto. De igual manera, Eulalia López resiste el asedio sexual del cura Isidoro Peñas, en contraposición con Asunción Vila de Cienfuegos, quien vive bajo la influencia del sacerdote. Ambas mujeres, desde una perspectiva diferente, buscan consuelo espiritual en el cura frente a maridos ausentes o violentos. Los hombres, a su vez, perciben al cura como un rival frente a sus esposas[34].

En 1892, fundó La Equitativa, imprenta donde empleó solamente a mujeres y en la que publicó *Hima-Sumac*. También ese año fundó el semanario literario y cultural *Los Andes*, cuya función principal fue defender el cacerismo. En 1895 apareció su tercera novela: *Herencia. Novela peruana*[35], continuación de *Aves sin nido*, centrada en la crítica a la sociedad limeña. Relata las vidas ejemplares de Lucía, Fernando y Margarita Marín —Rosalía desaparece—, contraponiéndolas con la decadencia moral de la familia Aguilera: don José, doña Nieves, Camila y su hermana.

Esto volvió a concitarle el rechazo y la aversión de los sectores más conservadores de Lima; hubo también una fuerte dosis de celos y envidia. Pedro Paz Soldán y Unanue, más conocido como Juan de Arona, detestaba a las escritoras, entre otras razones porque su libro *Canto a Lesseps* ocupó el segundo lugar en el concurso convocado por el Ateneo de Lima en el que Mercedes Cabello ganó la medalla de oro por su novela *Sacrificio y recompensa*. Tampoco concebía que *Aves sin nido* fuera considerada como una de las más importantes novelas de la época, y sin más argumento que el insulto escribió estos «versos» a propósito de La Equitativa, la imprenta donde Clorinda imprimía el semanario *Los Andes*:

Una mula equetateva
Entre las mulas más grandes
Cuentan a las tucumanas:
Más la mula de Los Andes
Las deja a todas enanas.

Y, en *Chispazos*, le dedicó una insultante y grosera carta:

Querida Tea Clorinda
Hace tiempo que escondido
me encuentro aquí en esta hacienda
Pidiendo a Dios que se venda
la obra de Aves sin nido.

---

[34] FERREIRA (2005: 92).

[35] Clorinda Matto ya no se encontraba en el Perú cuando apareció la novela.

[…] Te has metido a marimacho
con los hombres en refriega,
ya te darán un cocacho:
no lo ves porque eres ciega
y zarca como mi macho.
Con el olor que despides
Que es olor a vinagrillo,
Harás correr a cien Cides.

[…] Mi plata vieja jamona
a costa de mis dineros
públicas hojas inmundas!
Y echas a los basureros
Bisturies y Barberos
Y falsificadas Tundas.
No me adules, mula zarca,
la más grande entre las grandes
que pastan en la comarca:
yo lo que quiero es tu arca,
no tu pasquín de Los Andes.

Y con esto se despide,
Y dirá más si es preciso,
So vieja, sin nido Ave.

Durante la contienda que enfrentó al general Andrés Avelino Cáceres contra la alianza acaudillada por Nicolás de Piérola el 17 y 18 de marzo de 1895, la casa de Clorinda Matto de Turner fue asaltada y la imprenta destruida. Poco después, el 25 de abril de 1895, la escritora partió en el vapor Maipo con destino a Valparaíso, para de allí llegar por tren a Santiago, Mendoza y Buenos Aires. En esta ciudad, el 14 de diciembre de 1895, pronunció su famosa conferencia «Las obreras del pensamiento en la América del Sur», una firme defensa en pro de la educación de la mujer. Después fundó el *Búcaro Americano, periódico de las familias*, que en su primer número, del primero de febrero de 1896, enunciaba en el editorial: «Búcaro Americano, como su nombre lo deja comprender, recogerá toda la flora literaria exuberante hoy en América para ofrecerla a sus lectoras. Pero, no es la literatura el único objetivo; hay algo más trascendente en el fondo de nuestros ideales: la educación de la mujer en el rol que le depara el movimiento del progreso universal para que pueda cumplir satisfactoriamente los deberes que esa misma corriente evolutiva le señala».

Murió el 25 de octubre de 1909, tras nueve años de exilio[36]. Quince años después de su muerte sus restos fueron enterrados en el Cementerio de Lima, en 1924. No deja de ser sintomática la excomunión y el exilio de Clorinda Matto y la desastrada muerte en el manicomio de Mercedes Cabello, violenta expresión de las fuerzas más retardatarias contra un grupo dispuesto a «romper el pacto infame y tácito de hablar a media voz»[37].

2. La mujer escritora

Mercedes Cabello de Carbonera (1842-1909) nació en Moquegua. Tuvo una importante formación intelectual debido al acceso que tuvo a la selecta biblioteca de su padre. Se casó en Lima en 1866 con el médico Urbano Carbonera, y empezó a publicar versos en la revista *La Bella Limeña* hacia 1872 con las iniciales MC y las sarcásticas estampas tituladas *Literna májica*. Posteriormente, en 1874, publicó el primer texto de «Influencia de la mujer en la civilización», en *El Álbum*, bajo el nombre de Enriqueta Pradel:

> La instrucción y la moralidad de las mujeres ha sido en todo tiempo el termómetro que ha marcado los progresos, y el grado de civilización y virilidad de las naciones.
>
> Rosseau que ha comprendido la influencia poderosa que moral e intelectualmente ejerce la mujer sobre el hombre, ha dicho: "Los hombres serán siempre lo que quieran las mujeres; el que desee a aquellas grandes y virtuosas, eduque a éstas en la grandeza y la virtud".
>
> El desconocimiento de esta verdad ha conducido siempre a las naciones al envilecimiento, al retroceso y a la muerte. En cambio donde quiera que ella ha fecundado el espíritu humano, los filósofos y moralistas de todas las épocas han dedicado sus a manos grandiosos trabajos a la educación de la mujer.
>
> En vano el hombre intentará eludir esta influencia: ella será cada día más y más poderosa a medida que la humanidad avance en la senda del progreso y la civilización. Esta influencia bienhechora, que está llamada a sustentar, y conservar siempre

[36] Además de *Aves sin nido* (1889), Clorinda Matto Turner escribió: *Tradiciones cuzqueñas* (1884); *Tradiciones cuzqueñas. Tomo II*. (1886); «Bocetos al lápiz de americanos célebres» (1889); «Elementos de Literatura según el Reglamento de Instrucción Pública para uso del bello sexo» (1889); *Índole* (1891); *Hima–Sumac* (1892); «Leyendas y recortes» (1893); *Herencia* (1895); «Analogía. Traducción al quechua de los evangelios de San Juan, San Pablo, San Marcos y San Mateo»; «Boreales, miniaturas y porcelanas» (1902); «Cuatro conferencias sobre América del Sur» (1909); «Viaje de Recreo. España, Francia, Inglaterra, Italia, Suiza, Alemania» (1909).

[37] CORNEJO POLAR (1974: 15) en alusión al discurso en el Teatro Olimpo (1888) de Manuel González Prada.

> puras sus virtudes del hombre sobre la tierra: ha sido puesta por la mano previsora de la Naturaleza[38].

Firmó con su nombre los otros cuatro textos. En todos aboga, con un manejo culto de la historia, por una educación igualitaria para mujeres y hombres y el acceso de las mujeres a un trabajo remunerado. Concluye que:

> Si llega a realizarse la gran reforma que esperamos, en la educación del bello sexo, será la estrella más brillante que llevará el siglo XIX en espléndida corona de sus progresos sociales.
>
> Lo que hace poco tiempo, era solamente una idea patrocinada por algunas inteligencias privilegiadas, se ha convertido hoy, en una necesidad imperiosa, y de vital importancia para la sociedad[39].

Ese año, Juana Manuela Gorriti fundó el hebdomadario *La Alborada*, donde publicó «Necesidad de una industria para la mujer» con una clara y definida orientación:

> No nos cansaremos de repetirlo. Proporciónese trabajo a la mujer, porque al hacerlo se abre una fuente de moralidad y riqueza pública. Protegedla, proporcionándola un trabajo fácil y adecuado a sus fuerzas, para que al verse sola y abandonada en el mundo ese ser débil y desgraciado encuentre otra áncora de salvación, que no sea la corrupción de su alma y el comercio de su cuerpo[40].

El primer ataque que recibió provino del poeta Domingo de Vivero, que bajo el seudónimo de D. de V. publicó un comentario burlón titulado: «Todas contra mí/y yo contra todas». «Pensar [decía] que con el continente mujeril podemos avanzar con más prontitud, es una paradoja como otra cualquiera, que no se apoya en la experiencia: paloma que ilumina con los consejos de su sabiduría. Por el contrario ella nos enseña que allí donde la mujer ha influido poderosamente ha habido siempre un desbarajuste completo, y que más de una vez, ellas han sido la causa de las desgracias de los hombres», y concluía: «Que escriba la mujer que tiene genio, admitimos; y podrá tener justo renombre con la educación que ahora recibe, pero si es una medianía ¿qué provecho sacará la humanidad aunque estudie ciencias sagradas y profanas? ¡Una pedante más que importa al mundo!»[41].

---

38 *El Álbum*. Lima, 8 de agosto de 1874.

39 *El Álbum*. Lima, 31 de octubre de 1874.

40 *La Alborada*. Lima, 6 de marzo de 1875.

41 *La Alborada*. Lima, 19 de setiembre de 1875. Citado en PINTO (2003: 182). La profusa y cuidadosa investigación de Ismael Pinto, de 793 páginas, obliga a mencionarla de manera recurrente en este trabajo.

Fue un período difícil para la escritora, en 1875 murió su hermano David Cabello, el más querido, al que le dedica un poema publicado en *La Alborada* y en *El Correo del Perú*, y a quien debía aliento y apoyo en su formación intelectual. Poco después, en 1876, el doctor Carbonera abandonó el hospital, cerró su consultorio y dejó su hogar y a su esposa. Se trasladó a Chincha, donde abrió una farmacia. Fue un matrimonio sin hijos que terminó de manera inexplicable[42].

El 5 de mayo 1876, Mercedes Cabello pronunció un discurso titulado «El patriotismo de la mujer»[43], en el Club Literario en ocasión del 2 de mayo. El discurso tuvo gran éxito y también la expuso a mayores envidias. «Había ya una pequeña y no muy silenciosa conspiración; no todos eran sus amigos, ni todas eran sus amigas. Con el tiempo lo vendría a descubrir, dolorosamente»[44].

La presencia intelectual de Mercedes Cabello se hizo aún más notoria en 1877 año en el que pronuncia dos importantes conferencias: «La influencia de las bellas artes en el progreso moral y material de los pueblos» y «Cuba», donde expresa su simpatía por la independencia cubana y por la que gana un concurso literario. Probablemente esa fue la razón por la cual Emilia Serrano de Cordel, que escribía y se hacía llamar baronesa de Wilson —aunque nada tenía ni de aristócrata ni de escritora— publicó un artículo titulado «La mujer pedante», en clara alusión a Mercedes Cabello, que apareció en *La Broma*, dirigida por Eloy P. Buxó[45], publicación iconoclasta que se burló de todo y de todos, llegando incluso al insulto, como el grosero suelto de Juan de Arona:

Mercedes, tú ya no puedes
Aparentar inocencia:
Ahí tienes las consecuencias
De prodigar tus mercedes[46].

Como respuesta a las permanentes burlas del grupo de Palma y Buxó que se publicaban en *La Broma* sobre ella y las mujeres en general, Mercedes Cabello remitió

[42] Según la investigación realizada por Ismael Pinto, el doctor Urbano Carbonera era jugador y asiduo visitante de prostíbulos, donde había contraído sífilis, probable causa de la enfermedad de Mercedes Cabello.

[43] Para entonces Mercedes Cabello había publicado varios artículos: «Misterios del corazón», dedicado a Juana Manuela Gorriti, «El desengaño», «La poesía», «La lectura», «El positivismo moderno». También están dedicados a «la querida amiga», Juana Manuela Gorriti: «Importancia de la literatura», y «Estudio comparativo de la inteligencia y la belleza de la mujer».

[44] PINTO (2003: 297).

[45] El comité directivo de la revista estuvo conformado por: Eloy Perillán Buxó, Ricardo Palma, Manuel A. Fuentes, Julio Jaimes, Benito Neto, Miguel de la Lama y Acisclo Villarán.

[46] PINTO (2003: 402).

una colaboración titulada «Mujer escritora», donde ironiza el miedo de los hombres ignorantes y necios hacia la mujer culta:

Me cuentan que un día
el joven Camilo,
muy serio pensaba,
entrar en el gremio
feliz del casado.
Y así meditando
pensó desde luego
dejar ya la vida
de alegre soltero:
más dijo jurando:
—No quiero para nada
mujer escritora

Yo quiero, decía,
mujer que cocina,
que planche, que lave,
que zurza las medias,
que cuide a los niños
y crea que el mundo
acaba en la puerta
que sale a la calle.
Lo digo y lo repito
y juro que nunca
tendré por esposa
mujer escritora

¿Qué sirven las mujeres
que en vez de cuidarnos
la ropa y la mesa
nos hablan de Byron,
del Dante y Petrarca,
cual si esos señores
lecciones les dieran
del modo que deben
zurcir calcetines
o haber el guisado?

Lo juro, no quiero
mujer escritora

[…]
Atenta escuchaba
la altiva Cristina
tan grandes dislates
y luego les dijo
con risa burlona:
¿Qué sabia es natura
que así ha separado
con odio bendito
del grajo a la alondra,
del cuervo a los cisnes,
del bruto ignorante,
mujer escritora

La respuesta de Perillán Buxó fue exagerada y cobarde frente a una mujer que no tenía quién la defienda, ni amigos, ni padre, ni marido, ni hijos; y todavía tuvo el desparpajo de titular el suelto: «Marido y poeta. Contestación a la interesante letrilla que remite mi ilustra amiga Dª Mercedes Cabello de Carbonera»:

Cuentan que una noche
la hermosa Lucrecia
muchacha elegante
aunque algo coqueta,
pensando en la boda
y en sus consecuencias
pasaba revista
haciendo una hoguera
con sendos legajos
de epístolas viejas…
No quiero decía
marido poeta.

Codicio un marido
que fume y que beba,
que grandes negocios
atrevido emprenda
y me compre joyas,

trajes, carretelas;
aunque sea el pobre
duro de mollera,
con tal que su bolsa
esté siempre llena
No quiero decía
marido poeta.

[…]
Animóse un busto
de José Espronceda
que era el ornamento
de una rinconera
y con voz sarcástica
dijo a la coqueta
¡Qué sabia y que grande
es Naturaleza
que hace destacarse
la flor entre las yerbas,
y no da a las tontas
marido poeta

La mujer imbécil
para quien la tiene
y de Dios la imagen
son solo materias:
y la luz divina
de la inteligencia
una gala estéril,
ridícula prenda:
merece un esposo
de jebe o de piedra
no llevar del brazo
marido poeta[47].

Mercedes Cabello escribió cinco novelas: *Sacrificio y recompensa* (1886), *Los amores de Hortensia* (1886), *Eleodora* (1887), *Blanca sol* (1888), *Las consecuencias* (1890) y *El Conspirador* (1892). *Sacrificio y recompensa* fue premiada en el concurso promovido por el Ateneo de Lima en 1886, y Estela, el personaje central, puede considerarse

[47] PINTO (2003: 408).

como el antecedente inmediato de Blanca Sol. Se trata de una limeña inteligente y ambiciosa que lo único que quiere es mejorar su posición económica. En la novela, Mercedes Cabello intenta demostrar que, a falta de otras opciones, las mujeres utilizaban el matrimonio para ascender social y económicamente.

En *Los amores de Hortensia* (1886) atacó de manera directa la institución del matrimonio:

> Sí, agregó la señora X, porque el amor, como dice un autor, es al revés de las tercianas, principia por la fiebre y concluye por el frío.
>
> Hortensia no sonrió siquiera al oír esta comparación, que provocó la hilaridad de todos los que la oyeron, y con voz conmovida dijo:
>
> —No soy de la misma opinión. Yo creo que el amor es un fuego tan grande, tan inmenso que jamás se apaga ni puede extinguirse. Como que el amor es el fuego y nuestra alma el combustible.
>
> —Hortensia, exclamó la señora B […] parece que no contara Usted con la pesadumbre de ocho años de matrimonio. Tal habla Ud. del amor. El combustible que el marido aporta al amor es generalmente de tan mala calidad que lejos de producir hoguera, produce solo humo acre, denso que desespera y excita al llanto, hasta que obliga a huir de tan insoportable hoguera.

Igualmente, hay una fuerte crítica al matrimonio en *Eleodora* (1887), novela que después de algunas correcciones y de cambiar el final publicó con el nombre de *Las consecuencias* (1890). Pero *Blanca Sol* (1888) y *El Conspirador* (1892) fueron las novelas que más elogios, críticas y altercados produjeron. En *Blanca Sol* el argumento es sencillo y estuvo basado en un caso real. El personaje central es una mujer ambiciosa, mimada y amoral. Por ello no vacila en cambiar al novio joven, apuesto y que la ama por un hombre mayor que tiene dinero. *El Conspirador*, entre tanto, constituye una fuerte crítica contra el militarismo y contra quienes han convertido la política en un negocio.

Tal como señala en el prólogo de *Blanca Sol*, Mercedes Cabello no pretendía con su novela entretener:

> Hoy se le pide al novelista cuadros vivos y naturales, y el arte de novelar, ha venido a ser como la ciencia del anatómico: el novelista estudia el espíritu del hombre y el espíritu de las sociedades, el uno puesto al frente del otro, con la misma exactitud que el médico, el cuerpo tendido en el anfiteatro. Y tan vivientes y humanas han resultado las creaciones de la fantasía, que más de una vez Zola y Daudet en Francia, Camilo Lemoinnier en Bélgica y Cambaceres en la Argentina, hanse visto acusados, de haber trazado retratos cuyo parecido, el mundo entero reconocía, en tanto que ellos no hicieron más que crear un tipo en el que imprimieron aquellos vicios o defectos que se proponían manifestar[48].

[48] CABELLO DE CARBONERA (1889: 1).

En este sentido, agrega que es necesario «dividir a los novelistas en dos categorías, colocando a un lado a los que, como decía Cervantes, escriben papeles para entretener doncellas, y a los que pueden hacer de la novela un medio de investigación y de estudio en que el arte preste su poderoso concurso a las ciencias que miran al hombre, desligándolo de añejas tradiciones y absurdas preocupaciones»[49].

Lo que pretende Mercedes Cabello con *Blanca Sol* es presentar la antiheroína, la mujer frívola y coqueta que solo busca el dinero en un círculo vicioso que la conduce a una degradación cada vez mayor, en el contexto de una clase social «distinguida», educada en colegios de monjas que:

> [...] trataban con marcada consideración a las niñas ricas, y con menosprecio y hasta con acritud a las pobres. —Y estas pagan con mucha puntualidad sus mesadas —observaba Blanca. De donde dedujo, que el dinero no solo servía para satisfacer las deudas de la casa, sino además para comprar voluntades y simpatías en el colegio[50].

Buscando riqueza y ostentación en el matrimonio, Blanca Sol se enamora de «un gallardo joven que brillaba en los salones por su clara inteligencia y su expansivo carácter, por la esbeltez de su cuerpo y la belleza de su fisonomía, por la delicadeza de sus maneras y la elegancia de sus trajes»[51], que tenía prósperos negocios. Pero de pronto cambia la suerte del novio de manera adversa, ante lo cual rápidamente lo deja con un cínico argumento: que después de casarse con un hombre rico podrían continuar juntos como amantes.

Acompañada siempre por la madre, inspiradora de su conducta, Blanca Sol decide casarse con «un hombre feo de cara, rechoncho de cuerpo»[52], y para colmo de males de baja estatura. Pero como ella afirma riendo, Serafín Rubio era «como los camarones, feo, chiquito, colorado, pero *rico*». Y, este hombre rico le compra un palacio amoblado lujosamente y la llena de joyas, aunque esto no impide que Blanca Sol prosiga el romance con su ex novio.

Blanca Sol es una buena esposa que engaña a su marido, una perfecta ama de casa que delega las más importantes decisiones a los criados y una cariñosa madre de seis hijos que cuidan las amas. Es, además, presidenta de una hermandad de mujeres católicas que para celebrar el mes de María, le dice al padre Venturo, espera que lleguen de París:

> «mil quinientas estampas de la Virgen, que se repartirán en la puerta a los que nos den limosnas. También he mandado hacer un número crecidísimo de escapularios y

[49] Ibídem.
[50] Ob. cit.: 4.
[51] Ob. cit.: 10.
[52] Ob. cit.: 14.

> pastillas que repartiremos con profusión a todos los asistentes. Lo que es la música no dejará nada que desear; he contratado a las mejores artistas, sin reparar en condiciones ni precios»[53].

Sin embargo, a Blanca Sol no le parece suficiente la riqueza de su marido: también quiere poder. No la satisface estar casada con un simple señor Rubio, ella anhelaba aún más, porque ¿qué podía importar su riqueza «si llegada cierta situación, era fuerza cederle el puesto de preferencia a la esposa del Ministro, del Presidente, o a otra que ocupara rango más elevado en sociedad?»[54]. Así, Serafín Rubio, gracias al talento social y a la falta de escrúpulos de su esposa, es nombrado ministro de Gobierno.

Dos figuras ingresan en esta parte del relato: Alcides Lescanti, joven de treinta años, soltero, apuesto y mujeriego y Luciano R., joven de «afeminada expresión» y «acicalado vestido» al que Blanca Sol trata con «esa familiaridad con que las mujeres de gran tacto social tratan a los que, demasiados pequeños para llamarlos amigos o enemigos los colocan en el número de los *indiferentes.* Luciano para Blanca no era más que un indiferente»[55].

Alcides Lescanti se convierte en asiduo concurrente a las recepciones que organiza Blanca Sol en su casa, al punto que sus amigos «creyendo columbrar los primeros síntomas de una gran pasión, que veían crecer con alarmantes proporciones; mucho más alarmantes, para los que conocían el corazón de la señora Rubio», le aconsejan prudencia, a lo que Lescanti responde: «No os alarméis, amigos míos, estoy acostumbrado a domar muchos caballos bravos y muchas mujeres coquetas»[56].

Una noche, durante una cena, los amigos se burlan de Alcides Lescanti porque hasta la fecha no ha podido conquistar a Blanca Sol. El joven pierde la paciencia y dando un golpe en la mesa «con tono resuelto y casi furioso dijo: Juro a fe de Alcides Lescanti que antes de un mes seré dueño de Blanca Sol»[57]. La apuesta, una colección de huacos contra una fina yegua, es la oportunidad deseada por Luciano, también enamorado de Blanca Sol, quien se apresura a contarle lo sucedido. Pero Blanca Sol suelta la carcajada cuando lo escucha decir que su honor está en peligro:

> —¡Pues qué! ¿no sabe Usted que las mujeres *como yo* guardamos el honor en la caja de fierro, en que nuestros maridos guardan sus escudos? y la sociedad no ataca el honor de la mujer sino cuando la caja del marido está vacía[58].

---

[53] Ob. cit.: 29.
[54] Ob. cit.: 36.
[55] Ob. cit.: 53.
[56] Ob. cit.: 43.
[57] Ob. cit.: 59.
[58] Ob. cit.: 63.

La confesión de Luciano no produce una reacción de desdén en Blanca Sol, por el contrario sirve para percatarse de que ama a Alcides. Esa noche, durante la recepción que ofrece en su casa, lo reta en el juego, llegando a perder la fortuna de diez mil soles. Serafín Rubio estalla desesperado cuando se entera de que debe pagar la deuda de su esposa y le confiesa que ha perdido buena parte de su fortuna. Blanca Sol apenas lo escucha, obsesionada con el recuerdo de Alcides Lescanti.

La novela produjo escándalo, en un mes se agotó la primera edición y la segunda edición tuvo igual éxito. Mercedes Cabello había osado criticar a las «mujeres distinguidas» de la sociedad peruana, y para colmo muchos sabían quién era Blanca Sol. El rechazo fue total, Mercedes Cabello dejó de concurrir a las reuniones y se apartó del núcleo de escritores y amigas que la habían acompañado[59]. Hasta su «querida amiga», Juana Manuela Gorriti, se expresó así de ella (*Lo íntimo*, 155):

> Tengo en mi poder la novela de mi querida Mercedes Cabello: «Blanca Sol». Es indigna de la pluma de cualquier mujer, mucho más de una persona tan buena como ella. Es la exposición del mal sin que produzca ningún bien social. Al contrario, de este escándalo surgirán otros que dejen a mi amiga muy mal parada, sin que pueda quejarse, porque ella comenzó […] Y a las protestas que en su carta, al enviarme el libro, hace de no haber querido retratar a nadie dígole: —¡Bendita criatura! ¿Quién va a desconocer la semejanza de esos dibujos?[60]

Sin embargo, el honor y los elogios llegaron del extranjero cuando Mercedes Cabello fue elegida en 1889 Socia de Mérito de la prestigiosa Unión Ibero-Americana. En 1891 ganó con su trabajo «Juicio filosófico sobre la novela moderna», el concurso de la Academia Literaria del Plata y en el Perú recibió homenajes en la revista fundada por Francisco Mostajo y en *Neblina*, dirigida por José Santos Chocano. Fue invitada en 1892 al Congreso Internacional de Americanistas celebrado en España y le sugirieron presentar un trabajo en conmemoración al descubrimiento de América, en el que debía rendir «el merecido tributo de admiración a aquellos héroes». Mercedes Cabello no quiso sumarse al homenaje y no viajó. Pero Ricardo Palma sí lo hizo.

En 1892, Mercedes Cabello publicó otra novela, *El conspirador*, con una valiente posición contra el militarismo —cuando gobernaba el Perú el general Morales Bermúdez—, una denuncia contra la tortura, el clientelismo y aquellos que habían convertido la política en un negocio. Así, el personaje principal, el conspirador Jorge Bello, dice:

---

[59] Incluso, Clorinda Matto de Turner, que en 1889 asumió la dirección de *El Perú Ilustrado,* no publicó ningún comentario sobre la novela de Mercedes Cabello.

[60] PELUFFO (2002: 37-52).

> Los militares —decía mi tía— van derechito a la presidencia de la República, y sin calentarse los sesos ni envejecer libros, pasan de coroneles a presidente […][61].

También esta novela tuvo un gran éxito —con cuatro ediciones en un año—[62] y recibió elogios. Abelardo Gamarra, *El Tunante*, escribió: «La señora Cabello acaba de publicar una novela político-social de gran trascendencia, muy superior por su índole a Blanca Sol: ha reunido en un tipo todas las miserias de nuestros gobernantes»[63].

En 1893 fue invitada como delegada oficial a la Gran Exposición Universal de Chicago, pero no viajó. Los dos últimos trabajos que escribió fueron: «La religión de la humanidad» (1893) y «El conde León Tolstoy» (1894). En el primero revela un gran conocimiento de la doctrina positivista y filosófica al escribir sobre Kant, Spinoza, Stuart Mill, Voltaire, así como de religiosos como Tertuliano, San Jerónimo, San Crisóstomo, San Inocencio, San Isidro y San Atanasio. En «El conde León Tolstoy» elogia la capacidad del escritor ruso en el estudio de las pasiones, superando a Zola y Flaubert.

Todo esto aumentó la envidia y el encono contra la escritora. Juan de Arona, que de ordinario la insultaba en *El Chispazo*, llegó a la ignominia de trastocar su nombre por: Mierdeces Caballo de Cabrón-era, «expresión de la cobardía y la miseria moral de un personaje que no podía admitir que las mujeres en general y una escritora como Mercedes Cabello en particular pudieran competir intelectualmente con los hombres. Que tuvieran opiniones propias, que ganaran concursos en el Perú y en el extranjero y que, finalmente, pudieran tener y ostentar tanto o más prestigio como el más conspicuo, inteligente y prolífico de los intelectuales en boga»[64].

El escándalo estalló cuando se mostró a favor de la educación laica y denunció la corrupción del clero durante el discurso que pronunció el 9 de enero de 1898 ante las profesoras y las niñas del Liceo Fanning, dirigido por Elvira García y García, y que fue publicado por *El Comercio*. Varios personajes se desgarraron las vestiduras y la grita alcanzó a Elvira García y García, quien en carta del 18 de enero hizo profesión de fe en su condición de católica creyente, defendiendo el buen crédito del Liceo. Lastenia Larriva de Llona, quien a pesar de sus esfuerzos no había conseguido publicar ningún buen libro, ofendida en su «dignidad de católica, de mujer, y de madre», no tuvo mejor argumento que enrostrarle a la escritora «la gran desgracia de no haber tenido hijos». Los padres de familia del colegio reiteraron en un comunicado que «sus hijos reciben y han recibido siempre la educación moral más pura y la instrucción

---

[61] PINTO (2003: 641).

[62] Ricardo Palma en la presentación del libro: *Veladas Literarias de Lima* (1892), de Julio Sandoval —hijo de Juana Manuela Gorriti—, no se refirió ni a Mercedes Cabello ni a Clorinda Matto, a pesar de que ambas tenían ya una importante obra novelística con varias reimpresiones.

[63] *La Integridad*. Lima, 3 de setiembre de l892.

[64] PINTO (2003: 680).

religiosa más completa» y que estaban satisfechos con la educación religiosa impartida. Entre los adherentes aparece la firma de Ricardo Palma[65].

Se sumaron medios como *El Comercio*, *La Opinión Nacional* —dirigida por Andrés A. Aramburu—, *El País*, *El Bien Social* —donde era redactora Lastenia Larriva de Llona— y *El Siglo XX*, donde un desconocido y mediocre poeta llamado Julio A. Hernández la insultó. Además se sumó *El Miércoles* y *El Obrero,* la prensa que actualmente conocemos como amarilla. La única respuesta de Mercedes Cabello fue publicar «una carta que le habían dirigido las alumnas del Fanning, agradeciéndole su visita, que sacó de quicio a Elvira García, quien llegó al grado de solicitar al convento de La Merced un certificado, otorgado el 20 de enero de 1898, donde Fray Valerio Avedillo certifica que ha bendecido el oratorio del colegio y que ha instruido a las niñas a fin de prepararlas para la primera comunión»[66].

El ataque fue de tal envergadura que los amigos que tenía en *El Comercio* publicaron el 19 de enero una carta del director de *La Unión* de Tegucigalpa en la que destaca la importancia de sus novelas y sus méritos intelectuales. También un poeta le dedicó un verso publicado en el diario *Callao* titulado: «To be or not to be: A la distinguida escritora peruana doña MC de C»:

> *Ser o no ser, sinceros liberales:*
> *Luchar por la verdad, ese es el tema,*
> *Aunque ladren después los clericales*[67].

La defensa más contundente vino de *El librepensamiento*, semanario de la Gran Logia del Perú:

> Pero no dejaremos de hacer notar algo que desde luego resalta y se pone de relieve en los adversarios de la señora de Carbonera. Todos al insultarle, todos al destrozarla, afectan desdeñarla y la deprimen y le niegan hasta el sentido común (después de haber sido muchos de ellos de los que ayer no más cantaban himnos de alabanza suya); pero todos la atacan, todos la insultan, lo que prueba que todos la temen, que con sus escritos ha puesto el dedo en la llaga, en esa llaga del fanatismo, que está carcomiendo el pecho de nuestra pobre sociedad. Toca a la juventud liberal por inteligente, hacer causa común con la digna matrona[68].

Teresa González de Fanning, con un gran prestigio como educadora, y que había guardado hasta ese momento discreto silencio, publicó cinco textos en *El Comercio* expresando ideas afines a las de Mercedes Cabello:

---

[65] PINTO (2003: 755).
[66] Ob. cit.: 756.
[67] Ob. cit.: 759.
[68] Ob. cit.: 762.

> Todas las cargas y desventajas son, pues, para la maestra peruana; porque la moda, más ciega que el mitológico dios del amor, quiere que la mujer sea educada por monjas. Si de este capricho solo resultaran perjudicadas unas cuantas centenas de mujeres que empeñosas buscan el modo de abrirse camino en el áspero brezal de la vida, siempre sería de lamentarse; pero ¡cuánto más lo es ante la consideración de que la educación de la mujer es la base sobre la que se alza el edificio social!»[69].

En busca de remedio a una enfermedad que se anunciaba de manera implacable, Mercedes Cabello viajó en 1898 a la Argentina. Retornó a Lima a los once meses, escribió su testamento instituyendo como herederas a sus cinco sobrinas y como albacea al padre, su hermano Gustavo. También llegó a escribir un par de artículos más. El sábado 27 de enero de 1900, la escritora, vilipendiada, insultada y despreciada, había perdido la batalla y solo le quedaba por delante el tortuoso y dramático ingreso al manicomio del Cercado de Lima, de donde no salió nunca más.

Murió el 12 de octubre de 1909, a los 67 años de edad. Poco antes, el periodista Carlos Sánchez, que escribía con el seudónimo de Car San Gú, publicó un artículo titulado «Una visita al Manicomio», aparecido en *Ilustración Peruana* el 17 de junio de ese año:

> […] una notable escritora peruana, sentada beatíficamente en un gran sillón de banqueta nos miró con el más profundo desdén. Quizá si nos reconoció del oficio y nos tuvo lástima, quizá si su gloria iluminó su cerebro por un segundo y nos halló pequeños, al verse ella de nuevo en el Ateneo y en el Libro, en la Revista y en el Diario; pero ¡oh ironía del destino: he allí una pensadora que ya no piensa, una antorcha que no da luz y que espera el último soplo de la Intrusa para que se extinga su último rayo![70]

Pero la luz de Mercedes Cabello no se extinguió. Tuvieron que pasar varios años para que se haga realidad aquello que pronosticó Carlos Parra del Riego cuando le dijo: «Todo pasa, señora […] No os apenéis, pues, si os hemos olvidado. Mañana el poeta exhumará vuestro recuerdo de entre la crítica pedante de los profesores y os dirá su rosario de líricos versos. Creedme a mí, señora»[71]. Porque como dijo Ventura García Calderón:

> [...] esta mujer escribía mejor que muchos hombres. En Lima ha dejado Mercedes Cabello, por sus hábitos desenfadados y su locura final, la reputación de extravagancia; pero algún día se le llamará la primera escritora peruana[72].

---

69 Ob. cit.: 763-764.

70 Ob. cit.: 29.

71 PARRA DEL RIEGO, Carlos. *Mundial*, 4 de mayo de 1920, citado en ob. cit.: 37.

72 GARCÍA CALDERÓN (1910: 283).

Bibliografía

ANDREO, Juan y Sara Beatriz GUARDIA (editores)
2002 *Historia de las mujeres en América Latina*. Murcia: Universidad de Murcia y Centro de Estudios de la Mujer en la Historia de América Latina.

ARANGO-KEETH, Fanny
2003 «Del "Ángel del hogar" a la "obrera del pensamiento": Construcción de la identidad sociohistórica y literaria de la escritora peruana del siglo diecinueve». En Juan Andreo y Sara Beatriz Guardia (editores). *Historia de las mujeres en América Latina*. Murcia: Universidad de Murcia y Centro de Estudios de la Mujer en la Historia de América Latina.

ARONA, Juan de
1886 *Sonetos y chispazos.* Lima: Imprenta Torres Aguirre.

BASADRE, Jorge
1981 *Peruanos del siglo XIX*. Lima: Ediciones Rikchay Perú.

BERG, Mary G.
1997 «Clorinda Matto de Turner: Periodista y crítica». En *Las desobedientes: Mujeres de nuestra América*. Bogotá: Panamericana Editorial.

CABELLO DE CARBONERA, Mercedes
1874 «Influencia de la mujer en la civilización». *El Álbum*, Nº 12, 8 de agosto, Lima.
1889a *Blanca Sol* (novela social). Lima: Imprenta y Librería del Universo de Carlos Prince.
1889b *Las consecuencias*. Lima: Imprenta de Torres Aguirre.
1948 *La novela moderna*. Lima: Ediciones Hora del Hombre.

CÁCERES, Andrés Avelino
1973 *La guerra del 79: sus campañas* (Memorias). Julio C. Guerrero (redacción y notas). Lima: Editorial Milla Batres.

CARRILLO, Francisco
1967 *Clorinda Matto de Turner y su indigenismo literario*. Lima: Biblioteca Nacional.

CORNEJO POLAR, Antonio
1992 *Clorinda Matto de Turner, novelista*. Lima: Lluvia Editores.
2005 *Literatura y sociedad en el Perú: La novela indigenista. Clorinda Matto de Turner; novelista. Estudios sobre Aves sin nido, Índole y Herencia*. Lima: Centro de Estudios Literarios Antonio Cornejo Polar.

DELGADO, Washington
1984 *Historia de la Literatura Republicana*. Lima: Rikchay.

EL ÁLBUM. Lima, 8 de agosto de 1874.
EL ÁLBUM. Lima, 31 de octubre de 1874.

GARCÍA CALDERÓN, Ventura
1912 *Del romanticismo al Modernismo. Prosistas y Poetas Peruanos*. París: Sociedad de Ediciones Literarias y Artísticas y Librería Paul Ollendorff.

GARCÍA Y GARCÍA, Elvira
1925 *La mujer peruana a través de los siglos*. Tomo II. Lima: Imprenta Americana.

GONZÁLEZ DE FANNING, Teresa
1876 «Las literatas» (Seudónimo: María de la Luz). *Correo del Perú*, año VI, N° 40, 1 de octubre, Lima.

GONZÁLEZ PRADA, Manuel
1945 *El Tonel de Diógenes*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.

GUARDIA, Sara Beatriz
2006 *José Carlos Mariátegui. Una visión de género*. Lima: Librería Editorial Minerva.
2004 «Del silencio a la palabra. La revuelta de las escritoras peruanas». *Encuentro Internacional Escritura femenina y reivindicación de género en América Latina*. Universidad de Pau, mayo de 2004. Francia.
2002 *Mujeres Peruanas. El otro lado de la historia*. Cuarta edición. Lima: Imprenta Minerva.
1999 *Voces y cantos de las mujeres*. Lima: Punto & Línea.

GUARDIA, Sara Beatriz (editora)
2005 *Escritura de la historia de las mujeres en América Latina. El retorno de las diosas.* Lima: Centro de Estudios de la Mujer en la Historia de América Latina, Universidad San Martín de Porres, Universidad Fernando Pessoa (Portugal) y Foro de Estudios Culturales Latinoamericanos de Viena.

FERREIRA, Rosario
2005 «Introducción. Antonio Cornejo Polar y Clorinda Matto de Turner». En Antonio Cornejo Polar. *Literatura y sociedad en el Perú: La novela indigenista. Clorinda Matto de Turner; novelista. Estudios sobre Aves sin nido, Índole y Herencia*. Lima: Centro de Estudios Literarios Antonio Cornejo Polar.

LAVRIN, Asunción
2006 *Mujeres, Feminismo y cambio social en Argentina, Chile y Uruguay 1890-1940*. Santiago de Chile: Centro de Investigaciones Diego Barros Arana.

LA ALBORADA. Lima, 6 de marzo de 1875.

LA INTEGRIDAD. Lima, 3 de setiembre de l892.

LOBO, Luiza
2002 «Literatura e Historia. Una intertextualidad importante». En Constancia Lima Duarte, Eduardo de Assis Duarte y Katia da Costa Becerra. *Genero e representaçao: teoría, história e crítica.* Colección Mulher & Literatura. Volumen I. Bello Horizonte: Departamento Letras Romanicas, Universidad Federal de Minas Gerais.

LÓPEZ LENCI, Jazmín
1998 «Patria de ensueño digno país de Utopía». *Simposio Internacional Amauta y su Época*. Lima: Librería Editorial Minerva.

MARIÁTEGUI, José Carlos
1992 *7 Ensayos de interpretación de la realidad nacional*. Quincuagésima séptima edición. Lima: Empresa Editora Amauta.

MATTALIA, Sonia
2003 *Máscaras suele vestir. Pasión y revuelta: escrituras de mujeres en América Latina*. Madrid: Iberoamericana.

MATTO DE TURNER, Clorinda
1974[1891] *Índole*. Prólogo de Antonio Cornejo Polar. Lima: Instituto Nacional de Cultura.
1902 *Boreales, Miniaturas y Porcelanas.* Buenos Aires: Imprenta de Juan A. Alsina.
1896a «Las obreras del pensamiento en la América del Sud». *Búcaro Americano*, año I, N° 1, 1° de febrero, reproducido en *Boreales, Miniaturas y Porcelanas.*
1896b «Bautismo». *Búcaro Americano,* año I, N° 1, 1° de febrero, Buenos Aires.
1892 *Hima-Sumac. Drama en tres actos y en prosa*. Lima: Imprenta La Equitativa.
1889 *Aves sin nido*. Buenos Aires: Félix Lajouane.

MOREANO, Cecilia
2006 «Influencia de Palma y González Prada en la obra de Clorinda Matto de Turner». En Isabelle Tauzin (editora). *Manuel González Prada: escritor de dos mundos*. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos.

O'PHELAN GODOY, Scarlett *et al*.
2003 *Familia y vida cotidiana en América Latina. Siglos XVIII-XX.* Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, Instituto Riva Agüero e Instituto Francés de Estudios Andinos.

PELUFFO, Ana
2002 «Las trampas del naturalismo en Blanca Sol: prostitutas y costureras en el paisaje urbano de Mercedes Cabello de Carbonera». *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana,* año XXVIII, Nº 55, enero-julio, Lima-Hanover.

PEREGRINA, Elena
2005 «Las Mujeres Construyen Naciones: *Aves Sin Nido*». *HiperFeira. Arts & Literatura Internacional Journal*, <http://www.sinc.sunysb.edu/Publish/hiper/num8/Articulos/peregrina.htm>.

PINTO, Ismael
2003 *Sin perdón y sin olvido. Mercedes Cabello de Carbonera y su mundo*. Lima: Universidad de San Martín de Porres.

TAURO, Alberto
1976 *Clorinda Matto de Turner y la Novela Indigenista*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

VELARDE, Elsa
1943 «Clorinda Matto de Turner y su obra». Tesis de bachillerato. Universidad Nacional de San Agustín.

WARD, Thomas
2004 *La resistencia cultural. La nación en el ensayo de las Américas*. Lima: Editorial Universitaria de la Universidad Ricardo Palma.

Los gitanos en el Perú: imágenes, discriminación y caminos de integración (siglos XIX-XXI)

Carlos Pardo-Figueroa Thays
Pontificia Universidad Católica del Perú-Universidad Ricardo Palma

En este terreno vinieron a refugiarse unos gitanos el año pasado —dijo Manzanita, de pronto, con la voz quebrada—. Levantaron unas carpas y dieron una función de circo. Leían la suerte y hacían magia. Pero el alcalde hizo que los corriéramos porque no tenían licencia municipal.

Mario Vargas Llosa, *La tía Julia y el escribidor*

El presente artículo, desde una perspectiva histórico-antropológica, analiza la inserción de los grupos étnicos denominados «gitanos» en la sociedad peruana a partir de nuestros hallazgos y publicaciones previas sobre ellos y nuestra investigación reciente en base a fuentes orales no gitanas —o *gayé*, en *romanés*[1]— y gitanas, constituidas estas últimas, fundamentalmente, por los gitanos denominados *rom-leás*. Nuestro interés se centra en:

a) Las actitudes, comportamientos e imágenes desarrolladas en el Perú frente a los diferentes subgrupos gitanos.
b) El proceso de establecimiento e inserción social y económica de los gitanos en nuestro país y en la ciudad de Lima en particular.

Para desarrollar estos aspectos, por un lado analizamos la autopercepción de los *rom-leás* sobre su vida, historia y expectativas en nuestro país. Por otro, indagamos la existencia de dificultades, conflictos y avances en el proceso de incorporación de los gitanos en general a la sociedad peruana, como parte del largo proceso de reconocimiento y aceptación de ella como una comunidad multicultural. En el presente trabajo, ampliamos nuestras investigaciones previas[2] sobre los gitanos en el Perú, sobre todo en la capital, recurriendo a testimonios orales gitanos y no gitanos residentes en Lima. En la parte inicial del trabajo haremos ciertas precisiones generales sobre la

---

[1] Idioma hablado por los gitanos del grupo *rom*, que en nuestro país se compone de dos subgrupos: los *rom leás* y los *rom jorajai*.

[2] Ver PARDO-FIGUEROA THAYS (2000, 2002 y 2007).

etnicidad y la diversidad de los grupos étnicos denominados «gitanos». Luego, señalaremos algunos hallazgos e indicios de su establecimiento inicial en América y el Perú. A continuación, perfilaremos algunas de las características de los subgrupos gitanos establecidos en nuestro país entre fines del siglo XIX e inicios del siglo XX —los *boyás*, los *rom-leás* y los *rom-jorajai*—, y reseñaremos, a partir de testimonios orales y escritos, las interacciones entre gitanos y no gitanos en las décadas siguientes. Finalmente, reflexionaremos sobre algunas de las tendencias y perspectivas de los *rom* en el contexto subregional y sobre los logros y dificultades en el proceso de inserción de este grupo en la comunidad nacional a lo largo de nuestra historia.

1. Algunas precisiones sobre la etnicidad y la población gitana

Un componente casi olvidado y poco conocido de la realidad multicultural del continente americano es el de los grupos étnicos denominados, entre una gran multiplicidad de términos, «gitanos»[3]. No obstante, debemos empezar diciendo que también es múltiple la composición de los grupos englobados dentro de ellos. En otras palabras, los grupos denominados «gitanos» presentan una gran diversidad. Además, para designarse a sí mismos, usualmente emplean otras palabras, distintas a los de las sociedades en las cuales se han ido estableciendo, si bien es cierto que muchos de ellos —no todos— reconocen entre sí elementos culturales comunes. En tal sentido, tomando en cuenta los estudios históricos y antropológicos sobre los gitanos, emplearemos también las expresiones «grupos» y «subgrupos gitanos» para señalar la existencia de dicha diversidad.

Presentamos un cuadro clasificatorio de dichos grupos y subgrupos étnicos elaborado por nosotros. En él señalamos, además de su presencia en Europa, estudiada por los «gitanólogos» occidentales, su presencia en algunos estados americanos, indicada también en libros y artículos especializados. Debemos acotar que mencionamos solo los estados en los cuales su existencia es predominante u originaria, o que ha sido señalada fehacientemente por los investigadores europeos y americanos cuyos estudios hemos podido revisar.

---

[3] Las palabras «gitano», *gipsy* (inglés), *evgif* (albanés) y *farao nepek* (pueblo del faraón, en húngaro) hacen referencia a historias y leyendas que atribuyen los orígenes gitanos a Egipto, mientras que las palabras *tsiganes* (francés), *zigeuner* (alemán) y *ciganos* (portugués) hacen referencia a los términos en griego medieval *atsinganos*, *atsinkanos*, pronunciación popular de *athinganoi*, el cual significa «intocables». Este nombre, otorgado a una secta bizantina en la cual sus miembros consideran como impuro cualquier contacto con los ciudadanos que tienen creencias distintas (LIÈGOIS 1976). Leblon agrega que los gitanos desplazados desde Europa balcánica hacia Europa Occidental a inicios del siglo XV manifestaban provenir del Egipto Menor y de Grecia. «De hecho varias regiones de Grecia y de Asia Menor eran designadas con el nombre de Pequeño Egipto Menor [...] muy pronto se incurrirá en confusión entre estas comarcas poco conocidas y el Egipto propiamente dicho [...]» (LEBLON 1993: 11-12).

A pesar de esta diversidad, debemos insistir en que existe, con matices, una base cultural común entre los diversos grupos y subgrupos gitanos, la cual, por razones de espacio, solo esbozaremos en los siguientes rasgos:

a) Un idioma raíz común, el *romanés*, *romanés(h)*, *romaní* o *romany*, si bien en grado diverso, con numerosas variantes dialectales. En ocasiones, este idioma se ha mezclado y hasta fusionado con ciertas lenguas europeas, como el castellano, el portugués y el inglés[4].

Cuadro 1: Clasificación de los grupos y subgrupos gitanos y presencia de ellos en el continente americano[5]

Grupo	Subgrupos	Europa	América	Idioma
Rom	Kalderás	Hungría, Polonia, Rusia, la antigua Yugoslavia y diversos estados de Europa Oriental	EE.UU., México, Nicaragua, Panamá, Brasil, Colombia, Venezuela, Ecuador, Perú, Chile, Argentina	Romané(s)(h), romaní o romany (diversos dialectos)
	Machuara o machvaia	Serbia	EE.UU. y Brasil	
	Lovara	Sin datos concretos sobre su ubicación	EE.UU. y Brasil	
	Churara		S.d.	
	Vlax	Rumanía	Canadá	
	Jorajai	Turquía y Grecia	EE.UU., México, Brasil, Colombia Ecuador, Perú, Chile	
Manús, bohemios o sinti	Valstiké	Francia	Brasil	Manues
	Gastskene	Alemania		Sinto
	Prakstike	Italia		

[4] Aunque los *rom* hablan el *romanés* —o sus variantes dialectales llamadas en esa u otras formas—, los *caló* o *kalé* hablan el *caló, kaló* o *calé*, que es el resultado de la mezcla del *romanés*, el español y quizá el portugués; y los *manús* o *sinté* hablan el *sintó y* el *manues*, dialectos de algunos gitanos de Europa Central (LIÈGOIS 1976: 39-40). Los gitanos *romnichel* hablan el *anglo–romany*, un lenguaje criollo o mestizo formado por la interacción entre los gitanos británicos, mercaderes y otros viajeros como medio de comunicación (OKELY 1998: 9). Los gitanos *ludar* o *boyás*, por último, no hablan ninguno de estos lenguajes, sino un dialecto del rumano.

[5] Se ha elaborado este cuadro en base a los datos proporcionados por varios autores, pero principalmente: LIÉGOIS (1976: 250), CLEBERT (1965: 39-40), DA COSTA (1986: 32), CORRÊA TEIXEIRA (2000), OKELY (1998: 9-10), FABRYKANT (2005), GÓMES FUENTES (2003), SALAMANCA y GONZÁLEZ (1994: 151), YANKOVICH (2007), LEE (2003) y PARDO-FIGUEROA THAYS (2000).

Grupo	Subgrupos	Europa	América	Idioma
Caló (kaló)	Catalanes y andaluces (caso de España)	España, Portugal y sur de Francia	Brasil y Argentina	Caló o calé
Boyás	S.d.	Rumania y Serbia	EE.UU., México, Argentina, Chile, Ecuador, Perú	Rumano
Gypsies	Británicos Tinkers	Inglaterra, Irlanda, Escocia	EE.UU. y Canadá (romnichel)	Anglo-Romany

b) Hábitos migratorios y algunas ocupaciones tradicionales relacionadas con ellos[6]. Los hábitos de nomadismo de los gitanos, vinculados directamente a sus ocupaciones, pueden explicar en parte por qué se encuentra tan difundida la imagen de los gitanos como «vagos» y personas «sin oficio ni beneficio», lo cual ha molestado a muchas poblaciones sedentarizadas de Occidente, como también a los estados y grupos interesados en sujetar a los gitanos a la tributación, a la tierra y al empleo dependiente, cuando no a la esclavitud, como de hecho ocurrió, hasta fines del siglo XIX, en Rumania. Además, debemos decir que estos hábitos migratorios han contribuido a difundir la imagen romántica de los gitanos, a veces positiva, como encarnación de la libertad, como también la negativa, de ser personas irresponsables y dedicadas «a la bohemia». El propio término francés *bohemian*, o bohemio, en castellano, aplicado en Francia a gitanos procedentes de Bohemia, región de la antigua Checoslovaquia, tiene también la acepción de dedicarse a una vida licenciosa e irresponsable.

c) Dedicación de las mujeres al esoterismo, si bien esta práctica se viene haciendo menos frecuente en diversos grupos y regiones del mundo[7].

---

[6] Matt y Sheila Salo, al estudiar las actividades económicas de los gitanos *romnichel* en la Nueva Inglaterra del siglo XIX, aplicaron a dicho grupo el concepto de adaptación peripatética, según el cual los gitanos, como otros grupos nómades, usualmente trabajan y han trabajado en ciertas actividades económicas que pueden ser mejor explotadas a través del nomadismo, particularmente porque ciertas poblaciones pueden no ser capaces de soportar especialistas a tiempo completo, mientras que una red dispersa de trabajo entre comunidades sedentarias sí puede hacerlo (SALO y SALO 1982). Se ha observado prácticas similares en los gitanos británicos (OKELY 1998: 48-65). Espectáculos y comercio de animales, cine itinerante, circos, trabajos y reparación de metales, artesanías, comercio de esclavos, caballos, ganado y automóviles; y espectáculos musicales y artísticos son algunas de las actividades a las que los gitanos se han dedicado, las cuales demandan la separación en muchos pequeños grupos para evitar la mutua competición y encontrar posibilidades económicas adecuadas.

[7] La lectura de la suerte, la magia y otras actividades esotéricas han sido características en las mujeres gitanas, y un importante elemento de la imagen gitana en la literatura, el cine y la valoración social de este grupo. A pesar de ello, muchas mujeres gitanas ya no leen más la suerte, particularmente los gitanos caló (RAMÍREZ HEREDIA 1982: 176). De acuerdo a Fabrykant, los gitanos *calé* de Argentina no practican la lectura de la suerte (FABRYKANT 2005: 1). La gitana argentina Perla Migueli dice que la numerosa

d) Fuertes patrones endogámicos y algunas veces sistemas de linaje[8], reforzados por su situación predominante como una minoría dentro de las sociedades no gitanas.
e) Usualmente, un bajo nivel educacional, en términos de la sociedad receptora o mayoritaria, y una relativa marginación social y económica —dependiendo de los grupos y concepciones gitanas y las regiones y estados en que habitan—, producidos tanto por actitudes del entorno como por una fuerte tendencia al gregarismo[9].
f) Una identidad usualmente definida en oposición a los no gitanos[10]. Los gitanos *rom*-leás y *rom-jorajai* del Perú, por ejemplo, llaman a los no gitanos en general, *gayó* (masculino singular), *gayí* (femenino singular) o *gayé* (plural). Una excepción al respecto es la de los judíos, a quienes llaman *zzídovo*, lo cual denota una vinculación especial con este pueblo que comentaremos más adelante.
g) Una imagen histórica y social de los gitanos que, predominantemente, los muestra como un pueblo conflictivo en su relación con los no gitanos. A pesar de los esfuerzos de muchos antropólogos, sociólogos e historiadores, sobre todo en Europa, por conocer de manera menos sesgada e imparcial los sucesos y procesos de interacción entre los gitanos y los no gitanos y por tener una mirada más «integral» a estos grupos, creemos que es mucho lo que resta por hacer, y por ello tomaremos en cuenta, al referirnos a la historia de los gitanos en el Perú en la época contemporánea, los testimonios de algunos de ellos, lo cual nos permitirá tener una visión más completa de la historia común en nuestro país.

---

conversión al cristianismo evangélico de los gitanos de ese país es la razón por la cual es menos frecuente ver a las gitanas leyendo la suerte en las calles: la lectura de la suerte es vista como una práctica diabólica (MIGUELI 1996: 60). También los gitanas *rom–leás* del Perú y en menor medida las *rom–jorajai* tienden a abandonar la lectura de la suerte por la creciente conversión de la colonia al cristianismo evangélico. Las gitanas británicas aún practicaban la lectura de la suerte hasta hace unos años (OKELY 1998: 51). Carol Silverman estudió a los gitanos *kalderash* y *machwaya* en Estados Unidos y mostró que esta ocupación es la más tradicional y la más difundida entre las mujeres gitanas (SILVERMAN 1982: 386).

[8] Los gitanos *rom* usualmente se organizan en muchos clanes o *vitsas* —grupos de linaje que comparten un ancestro común—. Solange Rojas ha estudiado el sistema de *vitsas* en el caso de los *rom–leás* peruanos (ROJAS RIVAS 2004: 4). Las *vitsas* existen también entre los *rom* colombianos y los chilenos. Ver al respecto GÓMES FUENTES (2003: 1) y SALAMANCA y GONZÁLEZ (1994: 149). Teresa San Román ha estudiado un sistema similar de linajes entre los gitanos españoles (SAN ROMÁN 1976: 108-139). Okely establece en los gitanos británicos la ausencia de «grupos claramente demarcados formados por el intercambio de padres y esposas» (OKELY 1998: 172).

[9] Desde que llegaron los gitanos a Europa, según Schmitt, se asimiló a «estos nómadas de piel oscura» a los peregrinos o a los bandoleros, pero la «conciencia sedentaria bien establecida de los europeos», en lo sucesivo, impidió que se les encontrara una «utilidad social» y se les reconociera un lugar específico en la sociedad.

[10] El líder gitano colombiano Vénecer Gómez cita y apoya a San Román cuando ella dice que una de las características de la etnicidad gitana es la confomación de una fuerte identidad, conceptual e históricamente construida en oposición a los *gadjo*, término que designa a los no gitanos entre los *rom* de Colombia (GÓMEZ FUENTES 2003: 4).

2. En la búsqueda de una memoria compartida: la historia contada por los protagonistas y sus antecedentes

A efectos del presente trabajo, además de la investigación documental que venimos realizando desde hace algunos años sobre la vida de los gitanos en nuestro país, particularmente para el siglo XX, entre los meses de junio y julio de 2007 realizamos entrevistas a nueve personas gitanas residentes en Lima del grupo *rom-leás* y a una de los *rom-jorajai.* Adicionalmente, utilizamos una entrevista grabada en audio al señor Juan Miguel Meik, también *rom-leás*, en el año 1997. Asimismo, entrevistamos entre los meses indicados a once informantes no gitanos, también residentes en la capital. Hemos buscado complementar la investigación documental con la metodología de la historia oral, conscientes de que es aún muy largo el camino por recorrer y de que la muestra seleccionada para la entrevista es muy pequeña como para llegar a conclusiones definitivas en muchos de los aspectos a tratar[11]. No obstante, ha resultado muy enriquecedor para el conocimiento del tema el cotejo entre la información documental, las entrevistas a gitanos y no gitanos y la visita a algunos de los lugares que han sido escenario de una historia común entre los *rom* y los *gayé* en la capital. A pesar de la tendencia de la gran mayoría de los gitanos de Lima a vivir en viviendas contiguas a modo de pequeños barrios y de las diferencias culturales, creemos que el espacio en común y la interacción necesaria de los *rom* con los *gayé*, implicó una memoria compartida sobre lo ocurrido en la capital, en el país y en el entorno de la ciudad. Por ende, podemos avanzar mejor en la comprensión del pasado no solo de los gitanos, sino el de nuestro país como comunidad multicultural. La fuerte vinculación de los *rom* peruanos con sus parientes y amigos *gayé* y no *gayé* en los estados vecinos les otorga además una visión privilegiada sobre los procesos políticos y económicos en los estados vecinos, que por razones de espacio solo sugeriremos. A continuación presentamos la relación de nuestros informantes gitanos y no gitanos[12]. Omitimos los nombres de algunos de ellos a petición de parte:

[11] Con respecto a la historia oral en nuestro país, debemos agradecer el aporte de la señora Rosa Troncoso, quien personalmente y por escrito nos señaló hace algunos años la importancia de contar con una investigación previa sobre el tema a tratar para aprovechar luego la información oral (TRONCOSO DE LA FUENTE 1996).

[12] Agradezco la valiosa colaboración de las personas entrevistadas, particularmente la de nuestros informantes gitanos, quienes soportaron con paciencia nuestras preguntas sobre su historia y su cultura, la cual recién empezamos a comprender.

Cuadro 2: Informantes de la colonia gitana de Lima, residentes en la ciudad al momento de la entrevista

Nombres	Edad	Ocupación	Nacimiento
Juan Miguel Gusieff	58	Calderero	Lima
Lupe Demetrio	55	Lectura de la suerte / ama de casa	Chepén
Burtya Miguel Demetrio	35	Comerciante de autos	Lima
Danny Miguel Demetrio		Comerciante de autos	Lima
Liz Gusieff Miguel	37	Lectura de la suerte / ama de casa	Lima
Nina Demetrio de Leyva	59	Lectura de la suerte / ama de casa	Lima
Juan Miguel Meik	68	Calderero / comerciante de autos	México
Mapi	66	Ama de casa	Lima
Volia	75	Ama de casa	Santiago de Chile
Informante anónima 1	55	Lectura de la suerte / ama de casa	Lima
Informante anónima 2	65	Ama de casa	Santiago de Chile

Cuadro 3: Informantes no gitanos residentes en Lima en el momento de la entrevista

Nombres	Edad	Ocupación	Nacimiento
David Cauracurí	80	Pastor evangélico	Ancash
Judith Masías León	76	Ama de casa	Sullana, Piura
Héctor Baldeón	72	Comerciante (bodeguero)	Huarochirí
César Soria Rivera	59	Policía-mayor (retirado)	Lima
Marco Silva Rivera	38	Policía-capitán	Lima
Informante anónimo 1	77	Transportista (Jubilado)	Lima
Informante anónimo 2	73	Comerciante (bodeguero)	Cerro de Pasco
Informante anónima 1	50	Comerciante / servicios de fotocopia	Arequipa
Informante anónima 2	79	Empleada (jubilada)	Lima
Informante anónima 3	44	Archivera	Huancavelica
Informante anónima 4	63	Comerciante (bodeguera)	Huarochirí

Antes de presentar nuestra investigación sobre los gitanos en nuestro país entre fines del siglo XIX e inicios del siglo XX, creemos necesario mencionar brevemente ciertos antecedentes sobre la historia de los gitanos. En primer lugar, debemos señalar que, luego de muchas discusiones, equívocos, fantasías y afirmaciones sin sustento sobre el origen de estos grupos étnicos, existe cierto consenso entre la mayoría de los especialistas en el tema respecto a que su origen remoto se encuentra en el noroeste de la India, región de la cual habrían partido entre los siglos IX y XI a raíz de dos grandes invasiones musulmanas. Los estudios lingüísticos han clasificado al *romanés* como

una lengua neoindia, emparentada con el sánscrito y con el *hindi* actual, la lengua predominante en la India, pero es claro que muchos de los usos, costumbres, rasgos raciales y vestimenta de los grupos llamados actualmente «gitanos» son el producto de un largo e inevitable proceso de mestizaje. De modo que la etnicidad gitana se habría ido construyendo al paso de los siglos, durante progresivos establecimientos y movimientos migratorios que llevaron a estos grupos a poblar Europa y el norte de África aproximadamente en el siglo XIV, América en los siglos XV-XVI[13] y los demás continentes en los siglos venideros. En efecto, según investigadores gitanos y no gitanos de Colombia, hubo ya gitanos en el primer viaje de Cristóbal Colón[14], y esta inmigración continuó por lo menos hasta fines del siglo XVI. De acuerdo a Konetzke, los gitanos llegaron por primera vez al Perú en el siglo XVI, pero el rey Felipe II prohibió la inmigración gitana hacia América, luego de haberse iniciado esta, mediante un decreto emitido el año 1570. Esta ley fue confirmada por el mismo rey el año 1581, porque la Corona fue informada de que los gitanos aún seguían llegando a los territorios coloniales[15]. En el Perú, la Real Audiencia de Lima recibió la orden de encontrar a los gitanos que hubiesen pasado a América y enviarlos de regreso a España[16], y algo parecido pudo ocurrir con el caso mexicano[17], pero ya a fines de dicho siglo se iniciaron las restricciones al ingreso de gitanos a América española. La política de la corona española respecto al ingreso a los gitanos en la colonia fue, en general, restrictiva, en contraste con la asumida por la corona portuguesa[18], y se mantuvo en esa línea hasta fines del periodo colonial. A fines del siglo XVIII, una «gran redada» de gitanos estuvo a punto de cometer un etnocidio en España, y poco después hubo un proyecto para expulsar gitanos a América, el cual excluía al Perú, pero fue finalmente desechado[19]. La historia de los gitanos en el Perú colonial aún está por escribirse, y venimos recopilando información al respecto, pero creemos que la migración gitana

---

[13] LEBLON (1993).

[14] «Está plenamente establecido que en 1498, haciendo parte del tercer viaje de Cristóbal Colón, llegaron a América, conocidos en ese entonces como egipcianos o egiptanos, los cuatro primeros *Rom*. A Antón de Egipto, Catalina de Egipto, Macías de Egipto y María de Egipto se les conmutó las condenas que tenían por "homicidio" a cambio de trabajar forzadamente en las galeras». Proceso Organizativo del pueblo Rom (gitano) de Colombia. «Algunas notas sobre la historia del pueblo rom (gitano) de Colombia», en Radio Indymedia. http://colombia.indymedia.org/news/2006/12/54694.php, 29 de diciembre de 2006.

[15] KONETZKE (1953: 397).

[16] Además del texto de la cita anterior, véase KONETZKE (1972: 52-53).

[17] El fotógrafo gitano mexicano Lorenzo Armendáriz señala que quizá las primeras migraciones de gitanos a su país se iniciaron a finales del siglo XVI, sobre la base de las conocidas expulsiones de gitanos desde Portugal y España durante los inicios de la conquista de América, pero no provee información específica para el caso mexicano. ARMENDÁRIZ (2001: 103).

[18] Ver CORRÊA TEIXEIRA (2000).

[19] Ver al respecto GÓMEZ ALFARO (1993 y 1982).

LA CRONICA

Jefe de Redacción: César Gmo. Corzo

EDICION DE LA TARDE

Año XLI — Nº 13,424
8 páginas—10 centavos

Lima, Miércoles 15 de Octubre de 1952

Figura 1: entrevista a miembros de la colonia gitana de Lima en 1952. Fragmento de portada del diario *La Crónica*, 15 de octubre de 1952. En el texto que acompaña a la foto dice: «A donde iremos si nos expulsan del Perú. Llevamos más de 40 años residiendo en este país y algunos de nosotros hemos perdido todo derecho a nuestra anterior nacionalidad. Tenemos hijos y nietos nacidos aquí. ¿Por qué no se nos da la oportunidad de trabajar y vivir en paz como todo ser humano? —manifestaron ayer los principales personajes de la colonia gitana a nuestro *reporter*. El proyecto presentado por el senador Faura ha despertado gran revuelo en dicha colonia, cuyos dirigentes vemos reunidos en plena asamblea, mientras son entrevistados por nuestro redactor». Nuestros informantes gitanos han reconocido a algunos de los fotografiados. A la izquierda, Fardi Gusieff; inmediatamente después, Bozzo Gusieff; al centro, frente al reportero, Lazlo Gusieff; y a la derecha, mirando al fotógrafo, Kolia Gusieff.

al Perú y América española en general fue muy reducida[20]. Agreguemos solamente, antes de terminar este apartado, que además de encontrar a los gitanos «de carne y hueso» en la colonia, lo cual no es tarea fácil, resulta importante encontrarlos en la literatura, en las tradiciones orales y en el imaginario colonial, pues no dudamos de que junto con los gitanos llegaron las imágenes, estereotipos y relatos, muchos de ellos fantásticos, que calificaban, describían y muchas veces estigmatizaban a los gitanos. La literatura española del Siglo de Oro llegó pronto al Perú, y en ella aparecieron tempranamente la acusación a los gitanos del robo de niños, la supuesta condena divina por haber negado posada a la Sagrada Familia, la identificación de los gitanos con vulgares

[20] Proporcionamos mayores datos al respecto en PARDO-FIGUEROA THAYS (2000: 311-312 y 2007: 6-7).

ladrones, pero también la imagen de la esposa gitana como mujer fiel a su marido, la presentación de la gitana como una mujer de belleza proverbial y el elogio a los gitanos como un pueblo «libre» en una sociedad con escasa libertad[21]. Quedó también sugerida en la sociedad peruana la imagen de los gitanos como un pueblo procedente de España, a pesar de que su origen es múltiple. Debemos agregar que la difusión del arte flamenco, de origen diverso pero con un importante componente cultural gitano, reforzó dicha imagen entre fines de los siglos XIX e inicios del siglo XX con la llegada de compañías teatrales, películas mexicanas y españolas —como las de Lola Flores y Carmen Amaya— y música española, sobre todo andaluza.

3. La diversificación de la población y de las imágenes de la población gitana (fines del siglo XIX - mediados del siglo XX)

A pesar de la difusión de la imagen de los gitanos como un pueblo experto en la música y el baile flamenco, las corridas de toros, la herrería y un fenotipo moreno de ojos y cabellos negros, la mayor parte de gitanos que hoy en día uno puede encontrar en diversos lugares del país, aunque en un número reducido, no corresponde a las características aludidas. La única familia *calé* que hemos conocido es la de las famosas hermanas Amaya, emparentadas con las Amaya de México y la famosa artista española Carmen Amaya, familia que se ha establecido en nuestro país apenas a mediados del siglo XX[22]. Hemos escuchado en las entrevistas por televisión a la conocida cantante peruana Leo Amaya, integrante de esta familia, aclarar que ella «no lee la suerte» y su hermana Esperanza Amaya, también artista flamenca, nos ha comunicado que ellas no viven en comunidad como los *rom* del distrito de La Victoria, ni tampoco hablan el *romanés*. No obstante, reivindican su origen como gitanas *calé*. Los *rom*, comprensiblemente, no las consideran «gitanas», aunque varios de ellos conocen e interpretan el arte flamenco, como que algunos de ellos integraron en los años noventas un conjunto musical con algunos no gitanos llamado Raíces Flamencas[23].

Frente a la pregunta ¿sabe usted de dónde son los gitanos?, nuestros entrevistados no gitanos ofrecieron múltiples respuestas. Veamos algunas de ellas. El capitán PNP Marco Silva Rivera contestó: «De España. Moros, descendientes de árabes». El informante anónimo 2, de 63 años dijo: «son judíos, de Arabia, del Oriente». El pastor

[21] Ver al respecto PARDO-FIGUEROA THAYS (2000: 343).

[22] Sobre la familia Amaya en el Perú, ver PARDO-FIGUEROA THAYS (2000: 322 y 346) y ROBLES (1997).

[23] A este conjunto, dirigido por el guitarrista Víctor Meléndez y la «bailaora» Emily Mazzotti en el año 1989, debemos el haber podido establecer contacto con los gitanos *rom–leás* de la capital, después de una presentación suya en el Instituto Cultural Peruano-Norteamericano.

evangélico David Cauracurí (80 años), persona muy valorada por la colonia gitana de Lima, afirmó que «los judíos salieron de Babilonia y se mezclaron con los gitanos» e hizo referencia a la tribu de «gitai» que aparece en los textos bíblicos de Crónicas I y II. La informante anónima 4, de 63 años, comerciante y vecina de la colonia, nos dijo lo siguiente: «Los gitanos no tienen tierra. Se encuentran desparramados por todo el mundo». El mayor PNP en situación de retiro, César Soria Rivera, nos refirió lo siguiente: «Por cultura general, sé que son hindúes. Pero luego viajaron a Europa. Son pueblos nómades con costumbres y dialecto propio, y no se sabe de gitanos escritores o científicos». Debemos decir que en el año 1922, en un baile de disfraces de la aristocracia limeña en el balneario de Chorrillos, una dama se disfrazó de «gitana húngara», otra de «gitana andaluza» y una tercera, de «gitana de bohemia»[24]. En tanto, en plena década del veinte, se popularizaba en nuestro país el pasodoble «La gitanilla», compuesto por Pedro A. Bocanegra, cuya letra decía:

> Se acerca ya, la gitanilla ardiente, de hondas pupilas y de labios rojos, que viene con su amor ferviente brindando los placeres con los ojos. Ella sabe bailar de cierto modo, arrojando a los aires las perfumadas flores. Toca la pandereta con el codo y brinda la poesía de los amores.

Lo cierto es que la gran mayoría de las poblaciones gitanas de América no la forman los *calé*, sino los *rom*, los *boyás*, los *gypsies* de origen británico y otros muy diversos grupos y subgrupos, cuya antigüedad de establecimiento es muy posterior a la colonización española, por lo que hemos optado por priorizarlos en nuestro estudio. Además, tenemos la ventaja de tenerlos como interlocutores a través de la historia oral y no solo como objeto de indagaciones documentales, por cierto hasta ahora escasas para el periodo colonial.

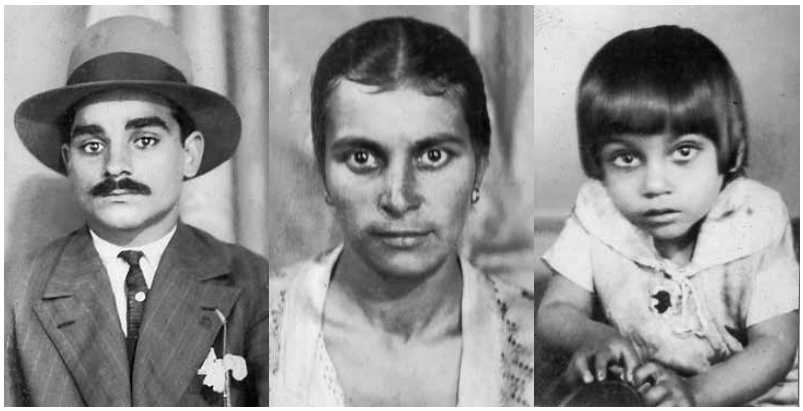
Aunque no hemos encontrado una investigación que intente una mirada integradora de los procesos inmigratorios de los gitanos de América hacia nuestro continente en la creciente bibliografía existente sobre dicha población, creemos posible afirmar la estrecha vinculación entre ellos, que al parecer se fue desarrollando progresivamente a inicios del siglo XIX en América del Norte. Entre 1843 y 1844 ya había gitanos *boyás*, de origen rumano, en México, y en el año 1849 ya había gitanos *Romnichel*, de origen británico, en EE.UU.[25] La llegada de nuevos grupos y subgrupos gitanos se comenzó a profundizar a fines del siglo XIX y las cuatro primeras décadas del siglo XX. En una publicación anterior he señalado, para dicho periodo, la llegada de por lo menos tres grupos de gitanos al Perú: los *boyás*, los *rom leás* y los *rom jorajai*[26].

---

[24] PARDO-FIGUEROA THAYS (2000: 342).

[25] Los datos corresponden, respectivamente, a PÉREZ ROMERO (2001: 27) y SALO y SALO (1982: 289).

[26] Ver, por ejemplo, PARDO-FIGUEROA THAYS (2002: 33-34).



Figuras 2, 3 y 4: fotos de inmigrantes gitanos de 1930: Vladimiro Georges Ivanoff, Vana Ivanoff y Alessandra de Ivanoff. Archivo General de la Nación, Registro de inmigrantes. Ministerio de Relaciones Exteriores. Libro 57, números 6133 y 6134, folio 73 y libro 50, número 6246, folio 289 (1929-1931).

Entre la segunda mitad del siglo XIX e inicios del siglo XX, tuvo lugar uno de los más importantes movimientos migratorios de la historia mundial. Aproximadamente 52 millones de personas se trasladaron de sus residencias, y América atrajo millones de europeos. Los gitanos fueron parte de este flujo demográfico no solo en América Latina, sino también en América del Norte[27]. Durante este periodo, el continente americano recibió dos grandes grupos de gitanos: los *rom o roma* y los *boyás* o *ludar*, entre muchos otros. Hemos encontrado, con anterioridad a este trabajo, la presencia de los gitanos *boyás*, de origen rumano, sobre la base de dos testimonios documentales. En las descripciones encontradas, los gitanos *boyás* aparecen dedicados a la calderería, reparando y limpiando vasijas de metal y peroles. Las mujeres se dedicaban a la lectura de la suerte y, además, hombres y mujeres hacían espectáculos callejeros, cantando, bailando y haciendo bailar a un oso amaestrado[28]. Queda claro a partir de estas descripciones que los gitanos descritos eran los autodenominados *ludar*, a quienes los gitanos *rom* del Perú, Chile, México y Argentina denominan *boyás*. Los *boyás* constituían la mayor parte de los gitanos exhibidores de animales antes de la Segunda Guerra Mundial y este es un elemento diferencial respecto a los *rom*, quienes nos han afirmado contundentemente que «no han trabajado con osos», animales que aparecen en las descripciones referidas. Los *rom-leás* nos han manifestado, además, que a los *boyás* se les llama también «gitanos de circo», como que de

[27] MARCONE (1992: 63).

[28] PARDO-FIGUEROA THAYS (2000: 315 y 317).

hecho muchos de ellos trabajaban en circos a inicios del siglo XX[29]. No obstante, por razones que desconocemos, estos gitanos no se asentaron en nuestro país por mucho tiempo. Tampoco nuestros informantes *rom* o *gayé* —no gitanos— nos dan razón de las razones de esta ausencia.

¿Cómo llegaron los gitanos a nuestro país entre fines del siglo XIX e inicios del siglo XX? Fundamentalmente por vía marítima, fluvial y terrestre, procedentes tanto de Europa como de los países vecinos u otros estados de América donde habían llegado con anterioridad. Citemos un primer testimonio gitano, en este caso de una gitana *jorajai*:

> Como ahora, que se dice que va a haber una tercera guerra mundial, antes de la primera guerra se decía que iba a haber una guerra. Los gitanos iban en la parte de abajo del barco, donde estaba la comida, las ratas. Los gitanos le daban oro al capitán del barco para poder viajar. Unos se van a Centroamérica; otros a Guatemala, América Central; otros a Colombia. La mayoría se va a Colombia y Argentina. Luego vienen Brasil y México. Aquí no hay ni 1000 familias. Mi abuela se fue a Argentina. Otra se fue a Chile y luego se vino al Perú (señora Nina Demetrio, 59 años).

En un testimonio del año 1952, recogido por la prensa limeña, la familia gitana Ivanoff (Ivanorr) (ver figuras 2, 3 y 4) señaló el origen latinoamericano de sus antepasados:

> Las cuatro familias [de gitanos que viven en Lima en ese año] son los Giuseffe, de procedencia mejicana, los Migueles, de origen nicaragüense, los Ivanoff, de origen también mejicano, y los Iefinos, de procedencia panameña[30].

Debemos señalar con claridad no solo que llegaron gitanos *rom leás* y *rom jorajai* al Perú y a otros países de América Latina, sino que muchos de ellos se encuentran emparentados y continúan fortaleciendo dichos lazos de parentesco a pesar de las distancias, lo cual habla bien de la solidez de estas vinculaciones. Del total de nuestros entrevistados —once gitanos, diez *rom leás* y un *rom jorajai*; cuatro hombres y siete mujeres—, el 100% manifestó conocer más de dos países, fuera del Perú —en realidad, casi todos conocen más de cinco—. Los países más visitados por nuestros entrevistados son México, Venezuela, Ecuador, Colombia y Chile. Además, dos de ellos son chilenos de nacimiento y uno, ya fallecido, tenía nacionalidad mexicana. Todos declararon tener parientes más o menos cercanos en el exterior, sobre todo en los países aludidos. Uno de los entrevistados, Danny Miguel, manifestó conocer México y cinco países sudamericanos y una de las entrevistadas, Nina Demetrio, casi

[29] Ob. cit.: 315-319.

[30] Artículo «Nunca robamos niños. Dice Jefe de Gitanos que no quiere viajar más». Diario *La Prensa*. Lima, 15 de octubre de 1952.

todos los países de Sudamérica, además de México y EE.UU., entre otras naciones americanas. Sabemos bien que esta pequeña muestra de la población gitana del Perú, que en su total no debe ser mayor de cinco mil personas, según los estimados de algunos de nuestros entrevistados, es, no obstante, representativa del intenso parentesco interregional de los gitanos sudamericanos.

Los *rom-leás* no cuentan más de cinco generaciones en el Perú, de las cuales la primera era europea, la segunda peruana o de otro país latinoamericano y las tres últimas netamente peruanas. Los testimonios apuntan a que los *rom-leás* llegaron en su mayoría entre fines del siglo XIX e inicios del siglo XX. El registro de inmigrantes, de momento, nos proporciona los datos que figuran en el cuadro N° 4, al final de este artículo, el cual indica la llegada de gitanos a nuestro país a fines de la década de 1920. Un gitano de la segunda generación, de nacionalidad mexicana, que entrevistamos en el año 1996, nos dijo lo siguiente al preguntarle si fueron los *rom-leás* o los *rom jorajai* los que llegaron primero: «Nosotros, que somos rusos, los gitanos leás. Los jorajai vinieron de Chile» (entrevista grabada al señor Juan Miguel Meik, febrero de 1996).

En efecto, sabemos de la existencia en Chile de los *rom-jorajai* o *rromá jorajané*, como se les llama según dos gitanólogos de ese país[31], y también los hay en México, Brasil y EE.UU.[32] Al preguntarle por los gitanos *boyás*, el señor Miguel Meik nos confirmó que ellos hacían espectáculos con animales y todo lo que se hacía en un circo, como por ejemplo el trabajo como trapecistas. No supo decirnos si vinieron antes que los *rom-leás*, pero afirmó lo siguiente: «Sí, esos son gitanos rumanos, que trabajaban en circos. Boyás les dicen, sí. Trabajaban con osos, con leones, elefantes, pero ya no hay circo, muy poco se ve, solo en Fiestas Patrias. [...] Ha habido y hay en Chile, habrá en otras partes, en Argentina» (Entrevista al señor Juan Miguel Meik, febrero de 1996). Sabemos también que actualmente hay gitanos *boyás* en Chile, Argentina y Ecuador[33].

---

[31] Los *rromá* chilenos emplean el término *rromá xoraxané* para referirse al conjunto de «razas» que los componen. Además del grupo *rromá* —rom—, existen en Chile los gitanos *ludar*. Los *rromá* llaman a los ludar *bojás*, y estos a los rromá, *burbéts*. Véase SALAMANCA y GONZÁLEZ (1994: 147-148).

[32] En México, la palabra *xoraxai* se aplica a un clan —la palabra *romany* es *vitsa*— pero no al conjunto de los *rom* mexicanos ARMENDÁRIZ 2001: 104). Sobre la presencia de los *xoraxaja* o «gitanos turcos» en EE.UU., ver *Gypsies in the United States*. http://educate.si.edu/migrations/gyp/gypstart.html (08-10-1998). Sobre los gitanos *jorajai* en Brasil ver DA COSTA (1986: 32). Esta autora afirma que proceden de Grecia y Turquía.

[33] Yankovich escribe que hay algunos gitanos «boyasa» en su país y que ellos vinieron a él entre fines del siglo XIX y los inicios del siglo XX. YANKOVICH, Alfredo. «Historia del pueblo Rom de América: un camino para ser visibles. Breve historia, y el porqué de la invisibilización». Escrito el 02-17-05 y revisado el 02-28-05. http://www.geocities.com/herartland/acres/1142/articulos/rom.htm. (01/01/07), pp. 6. Fabrykant dice que las gitanas rumanas *boyhás* son casi 150 mil en Argentina (2005:1).

¿Qué factores pudieron propiciar la llegada de inmigrantes europeos a inicios del siglo XX? Un factor de expulsión europea fue la Primera Guerra Mundial, pero lo que favoreció la llegada de gitanos a Sudamérica occidental debió ser la construcción del Canal de Panamá (1881-1914), el cual empezó a facilitar el transporte de bienes y personas entre los dos océanos. Panamá, ubicada en la encrucijada de América Central Ístmica y Colombia, era la ruta por vía marítima más directa para la llegada de gitanos al Perú, en comparación con la ruta por el Cabo de Hornos. Ya vimos que los *rom* apellidados Yefinos, según un testimonio del año 1952 al diario *La Prensa*, serían originarios de ese país, pero otros *rom* llegados al Perú simplemente pudieron estar allí temporalmente o venir por otra vía. De hecho, la importancia comercial de Panamá desde los lejanos tiempos coloniales debió ser un factor favorable a la utilización de esta ruta de acceso a Sudamérica occidental. Una de nuestras informantes *rom-leás*, la señora Mapi, nos dijo que un grupo de gitanos fotografiados en la revista *Mundial* (Lima) en el año 1928, llegó «por el Canal de Panamá». Sea por el Canal o por tierra, creemos que la mayoría de los r*om-leás* ingresó por el norte, procedente de establecimientos gitanos más antiguos en Panamá, Colombia, Venezuela y Ecuador. No obstante, no debemos descartar el camino inverso ni la existencia de otras rutas de llegada al Perú. La vinculación de los gitanos peruanos, particularmente los de la zona de la frontera norte con Ecuador, es estrecha. Según el gitano ecuatoriano Alfredo Yankovich, los gitanos llegaron a su país entre fines del siglo XIX e inicios del siglo XX, nada menos que procedentes del Perú[34]. Los gitanos ecuatorianos, además, son denominados en ocasiones «turcos», lo cual también refiere una señora no gitana que radicaba en Tumbes y Piura a inicios de los años treinta:

> Los varones se vestían de colores y en vez de correas usaban tirantes. Usaban pelo largo a mitad del cuello. Algunos usaban sombrero. Las mujeres usaban turbantes de colores (las casadas), leían las manos y las cartas. Nos invitaban mates. Vivían en una pampa, en carpas, y los llamaban "turcos". Ellos me decían que venían de Turquía (entrevista a la señora Judith Masías León, 76 años).

El cuadro N° 4 señala la variada procedencia de los gitanos *rom* llegados al Perú, inclusive del Brasil. Es de destacar también la variedad de las nacionalidades de los inmigrantes y la profesión de caldereros o comerciantes, datos que sin el apoyo de

---

La gitana argentina Perla Migueli afirma que los gitanos *boias* vinieron de Rumania y que las mujeres de este grupos —«boeshicas»— no leen la suerte, en oposición a las mujeres de los gitanos *ggom* —*rom*— (1996: 58 y 157). Un artículo escrito sobre los gitanos en Mendoza, Argentina, en febrero de 1904, y republicado en una revista peruana describe un grupo de gitanos que claramente corresponden a los *boyás*: trabajan con animales entrenados —osos y monos—, bailes en las calles, lectura de la suerte, trabajos en cobre, etcétera. HOLDER FREIRE (1904).

[34] YANKOVICH, ob. cit.

la comunidad *rom* de Lima no habrían sido suficientes para determinar su origen gitano, dada la inexistencia de una «nacionalidad» o Estado gitanos.

Sabemos, para el año 1925, de la existencia de un barrio gitano en Lima ubicado en un «descampado» al lado de la Plaza Diez Canseco, detrás del Hospital 2 de Mayo. Se señala en el periódico en referencia que se trata de una población «flotante, nómade, sin profesión conocida», que constituye un grupo «bastante numeroso, más de los que nos han visitado anteriormente». El artículo refiere que se produjeron conflictos entre los gitanos y algunos de los vecinos por la insistencia de algunas gitanas en leer la suerte y calificó a los varones de «falsos industriales» que usaban licencias de «mercachifles» para dedicarse al robo y a la estafa. Lamentablemente, no se consignó el testimonio de los gitanos. En 1928, en la revista limeña *Mundial,* se publicó un extenso reportaje con numerosas fotografías de un grupo de gitanos establecidos en carpas en un lugar no precisado de la capital. En este caso sí se señala, y así lo confirman las imágenes, que se trata de gitanos caldereros y no hay evidencia de que tengan osos. La mencionada señora gitana Mapi reconoció en uno de ellos a su abuela[35].

Por otro lado, sabemos de la existencia de un barrio gitano en Malambo, en el distrito limeño del Rímac, a inicios del siglo XX —existente por lo menos desde los años treinta—. El señor Juan Miguel Meik nos dijo al respecto: «en Malambo no he vivido, pero sé que vivían allí los gitanos». Isabel Ivanorr, gitana nacida en Malambo, entrevistada el año 1952 por el diario *La Prensa*, nació allí el año 1930[36]. Una de nuestras informantes no gitanas, radicada desde 1947 hasta la fecha en el distrito del Rímac, nos contó los siguiente:

> Los gitanos vivían en la Pampa de Amancaes. Allí hacían sus carpas. Había más o menos 50 gitanos de diferentes edades. Las mujeres andaban en Alcázar, Ciudad y Campo, cines, Mercado de Limoncillo, Jirón Trujillo, y tocaban las puertas de las casas. Cobraban unos 5 soles por leer la suerte (era plata). No vendían cosas. También me dijeron que en Ciudad y Campo hacían baños para la suerte con flores (entrevista a la señora Judith Masías León, 76 años).

Una señora limeña de Malambo recuerda que en su niñez, hacia 1936, vio pasar gitanas en la calle de Francisco Pizarro, donde vivía. También vivió por el rimense Jirón Trujillo y recordó que la asustaban con ellas:

> Cuando aparecían las gitanas nos decían que allí venían y que nos iban a robar, y nos echábamos a correr. [...] Yo creo que también los mayores creían, o sería parar asustar a los chicos, no sé (entrevista a informante anónima, 78 años).

---

35 PARDO-FIGUEROA THAYS (2000: 319).

36 Ob. cit.: 325.

Los difíciles años treinta pudieron propiciar una diversificación de los negocios gitanos. El señor Juan Miguel Meik nos refirió que sus antepasados —padre y suegro—, además de dedicarse a hacer trabajos de cobre, compraban caballos en la sierra y vendían relojes, pero que no se dedicaron a la compra venta de autos, oficio que él si desarrolló, si bien también se dedicó a la calderería:

> No. Ellos hacían trabajos de cobre, no existía en esa época. Vendía en Lucanas, la prolongación Lucanas [El Porvenir, distrito de la Victoria]. Ahí tenía negocios de venta, de compra y venta. [...]. Tenía taller y tenía compra y venta de carros (entrevista al señor Juan Miguel Meik, febrero de 1996).

Lo cierto es que los gitanos establecidos en la avenida Grau fueron avanzando hacia el sur de dicha avenida, dejaron de vivir en Malambo y los Barrios Altos del Cercado de Lima y se fueron desplazando progresivamente a La Victoria. Este distrito, céntrico y vecino al centro de la capital, se convirtió, hasta el día de hoy, en el espacio privilegiado de venta de repuestos de automóviles, reparación de los mismos y venta de autos usados. Creemos que la razón fundamental de ello fue su ubicación intermedia entre el «Centro» o Cercado de Lima y la Carretera Central, vía fundamental para el tránsito de la capital con el interior, que comenzó a ser construida durante el gobierno del general Óscar R. Benavides (1933-1939). La urbanización del distrito se aceleró cuando dicho gobernante dispuso la construcción del Hospital Obrero delante de la avenida Grau, así como el Estadio y el Barrio Obrero, a unas tres cuadras de dicha avenida. Pronto La Victoria comenzó a concentrar establecimientos de empresas de transporte interprovincial, en un contexto en el cual se empezaban a formar las barriadas de Lima con un enorme flujo de migrantes provincianos. Señalemos también que la Carretera Panamericana Sur, que se empezó a construir también durante el gobierno del general Benavides, bordeaba el distrito, lo cual confirmó su «ubicación estratégica» para el tránsito de vehículos. El barrio de El Porvenir, Matute y zonas aledañas se convirtieron en el lugar predilecto de los gitanos de Lima para desarrollar su negocios y sus viviendas, muchas veces en «corralones» multifamiliares compartidos por varias unidades familiares. La avenida Manco Cápac, prolongación de la céntrica avenida Abancay, los jirones Huamanga, La Mar, Lucanas —donde se estableció el señor Juan Miguel Meik, como mencionamos anteriormente—, Parinacochas y Giribaldi, perpendiculares a la avenida Grau, los alrededores del conocido parque de El Porvenir, el jirón América y las calles y jirones transversales a las vías anteriormente mencionadas se convirtieron en el espacio de establecimiento preferido de las familias gitanas. Debemos acotar que se trataba de espacios compartidos con migrantes de sectores populares y medios bajos establecidos en la capital. La cercanía al Mercado Mayorista, el Mercado de Frutas y

la famosa «Parada» también proporcionó a las mujeres gitanas, como a otros pobladores de La Victoria, la posibilidad de aprovisionarse de alimentos a precios más cómodos que otros habitantes de la capital y, asimismo, de leer la suerte:

> Las mujeres leían la suerte en La Parada y en el Mercado Mayorista. Leían la suerte por necesidad y no porque sea cierto (informante anónimo, natural de Cerro de Pasco, 73 años, residente en La Victoria, cerca al actual barrio gitano de ese distrito).

En los años cincuenta, un «bolero rítmico», interpretado por el cantante argentino Leo Marini y compuesto por Rafael de Jerez, alcanzó gran popularidad en Latinoamérica, recogiendo la conocida imagen de las gitanas como adivinadoras:

> Yo le pregunté a una gitana queriendo saber mi destino. si tu cariñito y el mío habrían de encontrarse en el mismo camino. Leyendo la palma de la mano, me dijo que te encontraría. Por eso te he estado buscando de noche y de día hasta que te hallé. Y si tú no me quieres te quiero a ti yo. En la palma de la mano la gitana lo leyó. Lo leyó, lo leyó. La gitana lo leyó.

Mientras los gitanos expandían sus negocios y mudaban sus domicilios en la capital, entre 1939 y 1945 se produjo uno de los periodos más trágicos en la vida de los gitanos en Occidente. No menos de quinientos mil murieron durante la Segunda Guerra Mundial en Europa. Los nazis no pudieron negar el origen ario de los gitanos, pero fueron clasificados como *Rassengegemische* —raza mezclada indeterminada—, es decir, gente degradada. Se les prohibió viajar sin autorizaciones de la policía, algunos fueron confinados a dos años de trabajo en centros educacionales y otros fueron deportados, esterilizados, confinados a *guettos* o asesinados. En 1941, se creó el pelotón de ejecución o *Einsatzgruppen*, y Heinrich Himmler, jefe de la Gestapo, dio la orden de aprehender a todos los gitanos que pudieran ser encontrados: muchos de ellos fueron llevados a campos de concentración como el de Auschwitz. En Polonia, los gitanos fueron asesinados en ellos o a campo abierto. El *Einsatzgruppen* habría asesinado no menos de trescientos mil en Rusia, Ucrania y Crimea. De acuerdo a las autoridades de Yugoslavia, veintiocho mil fueron asesinados solo en Serbia. Algunos escaparon del genocidio de Europa y llegaron a América. Por ejemplo, los Romungere, húngaros *rom*, llegaron a Canadá[37]. Hemos recogido algunas opiniones y conocimientos de los *rom-leás* al respecto, aun cuando la mayoría de ellos llegó antes del genocidio nazi. Ante nuestra pregunta ¿Qué sabe o recuerda de los gitanos y Hitler? y ¿qué piensa o siente sobre ese acontecimiento? En general, existe un recuerdo de lo sucedido y los testimonios coinciden en la total condena y la indignación:

[37] LEE (2003).

> Que mandaba [Hitler] matar a los judíos y a los gitanos también. Era el diablo en persona [...] Era un sacrilegio, una masacre (señora gitana anónima, 55 años).
>
> Hitler era un monstruo, un salvaje. Algunos gitanos llegaron por ese motivo al Perú, no todos (señor Juan Miguel, 58 años).

Los sucesos no se han olvidado en América. En el caso de Colombia, la señora Nina nos contó que los gitanos de ese país, en su gran mayoría *rom*, como los peruanos, ya han logrado obtener reparaciones de guerra del gobierno alemán por los familiares perdidos durante el Holocausto y que ella también está gestionando su propio caso.

> Ha sido una muerte tan injusta. Violaban a las chicas, hasta les sacaban los dientes por el oro, sus joyas, como a los judíos. Sé de esa historia por mi abuela, mi papá. [...] Siento mucha indignación (Nina Demetrio, 59 años).

No hay duda de que la comunidad peruana se vio afectada por lo ocurrido en Europa, aunque parecen haber sido muy pocos los que perdieron a un familiar cercano o directo durante la guerra. Aun así, algunos testimonios proporcionan mayores detalles sobre lo ocurrido, ya sea en base a lo que contaron los parientes o la información proporcionada por los medios de comunicación:

> Me contaron sobre el tema los mayores y también ha leído sobre él. No merece opinar sobre Hitler. En Kiev [Ucrania] murieron muchísimos gitanos. (Danny Miguel, 38 años).
>
> Mi papá me contó que Hitler mató gitanos yugoslavos, rumanos, italianos, rusos, mató a gitanos de todas las edades. Los tenían en campos de concentración. A los que no sabían hacer nada, los mataban. Otros huían (Lupe Demetrio, 55 años).
>
> Sé por la película *La lista de Schindler* que a los judíos los mataban y les quitaban las biblias. A unos los mandaban a trabajar y a otros los mataban, los mandaban al horno. Creo que sucedía lo mismo con los gitanos. [...] Me incomoda. (Burtya Miguel, 35 años).

Uno de los testimonios femeninos intenta comprender lo sucedido y ponderar el enjuiciamiento al pueblo alemán:

> Que fue el Holocausto de los gitanos y los judíos, que se los llevaron con los judíos. Muchísimos murieron o se escaparon. Sé del caso de un pastor europeo que perdió a toda su familia. Una gitana también perdió a toda su familia. [...] Pienso que se habían equivocado: los gitanos tenían fama de rateros y de ladrones de niños. [...] Hitler daba las órdenes: no se puede culpar a todo el pueblo alemán. Siento tristeza por el abuso y también horror (informante anónima 2, 65 años).

La memoria de lo sucedido también es procesada por la interpretación religiosa:

> Que mató a gitanos y a judíos, que no tuvo nunca el derecho a matar a nadie, ni a los gitanos ni a los judíos, porque no era Dios para hacerlo (Liz Gusieff Miguel, 37 años).

Una de las preguntas no pensadas inicialmente en nuestra investigación, pero que luego creímos importante formular a nuestros informantes gitanos, si fue a partir del Holocausto nazi o ya desde antes había una relación especial entre judíos y gitanos. El señor Juan Miguel Gusieff nos dijo que los gitanos habían comerciado en el Perú con los judíos como con cualquier otro empresario. No obstante, el estudio de la Biblia influyó en otras respuestas:

> Los gitanos y los judíos siempre han tenido una amistad especial. A los judíos se les llama *zzídovo*. El *zzídovo* no es un *gayó*. La Biblia dice que se rasgaban las ropas como hacían los gitanos. Los gitanos y judíos se han ayudado y yo tengo a los judíos como parientes (entrevista a informante gitana anónima 1, 65 años)

> Tenemos mucho en común: las costumbres, la danza, la mentalidad («captan muy rápido el negocio»). Nos ven como hermanos. Una vez llegamos a un acuerdo de que los gitanos y los judíos eran más que primos, primos hermanos (entrevista a Danny Miguel Demetrio, 38 años).

Asimismo, este último entrevistado también nos ha manifestado su convicción de que los gitanos son de Israel. El pastor Cauracurí, que ha sido uno de los principales *gayé* promotores de la conversión de los *rom-leás* en décadas pasadas, cree que judíos y gitanos son un mismo pueblo y de allí él hace una inferencia sobre el fervor que él observa en muchos gitanos por el cristianismo evangélico: «Por el hecho de que son judíos, se creen predilectos de Dios» (pastor David Cauracurí, 80 años).

No podemos descartar que, a inicios de siglo, al llegar a la costa central del Perú, los gitanos residiesen un tiempo en el primer puerto del país. En el año 1947 algunos gitanos se encontraban trabajando en un parque del Callao, probablemente estaban de paso en el país, como ha ocurrido con los gitanos peruanos en países vecinos:

> Los vi en el Callao, en Sáenz Peña, cerca de un cine. Adivinaban en el parque. Las mujeres usaban sus turbantes y blusas de mangas largas sin escotes. Había carpas en el parque. Cocinaban allí. Los vi por 5 o 6 meses. Me dijeron que se iban porque no ganaban mucho y que en su tierra ganaban más (entrevista a la señora Judith Masías León, 76 años).

Años después, la colonia gitana de Lima realizaba sus habituales negocios con relativa prosperidad y residía principalmente en el distrito de La Victoria, cuando se produjo un sorpresivo suceso en el Congreso. El 13 de octubre de 1952, el senador por Junín, Manuel Faura, preocupado por la higiene y la salubridad de Lima y del puerto del Callao, vio como un peligro el ingreso irrestricto de provincianos a dichas poblaciones,

particularmente los sectores más indigentes, y presentó un proyecto en el Congreso para establecer un control del ingreso de migrantes, el cual, además, contempló la posibilidad de expulsar a los gitanos del país y prohibir el ingreso de nuevos inmigrantes de este origen étnico. Faura, implícitamente, sugirió que los gitanos eran descuidados en su aseo y advirtió del peligro que representaban los gitanos para los niños[38]. ¿Pensaría Faura que los gitanos robaban niños? La señora Maruja Praffo, gitana, se defendió de la proverbial acusación en los siguientes términos, al ser entrevistada por un diario:

> No se nos puede arrojar, porque se dice que robamos a los niños —afirmó la gitana Maruja Praffo— nunca lo hemos hecho. Y si los niños nos tienen miedo, es porque son las propias madres quienes les asustan con nosotros. ¿Cómo nos vamos a robar niños, —añade casi sonriente— si nosotros tenemos tantos? Tenemos muchos hijos y los queremos demasiado. ¿Cómo nos vamos a robar los niños de los demás?[39]

En el diario *La Crónica*, un grupo de gitanos apareció retratado durante la entrevista que se les hizo para conocer su opinión sobre la propuesta de Faura (ver figura 1):

> A dónde iremos si nos expulsan del Perú. Llevamos más de 40 años residiendo en este país y algunos de nosotros hemos perdido todo derecho a nuestra anterior nacionalidad. Tenemos hijos y nietos nacidos aquí. ¿Por qué no se nos da la oportunidad de trabajar y vivir en paz como todo ser humano? —manifestaron ayer los principales personajes de la colonia gitana a nuestro reportero. El proyecto presentado por el senador Faura ha despertado gran revuelo en dicha colonia, cuyos dirigentes vemos aquí reunidos en plena asamblea, mientras son entrevistados por nuestro redactor[40].

El proyecto de Faura fue totalmente rechazado en el Congreso por varios senadores de diferentes bancadas, no por defender a los gitanos, sino por considerar que no era esa la manera de propender al desarrollo de la salubridad, el desarrollo del país ni de solucionar el «problema» de las migraciones a la capital. Ninguno de nuestros entrevistados, como por ejemplo las señoras Mapi, Volia y la informante anónima de 65 años recuerda el suceso, si bien reconoce a las personas que aparecen en la imagen que añadimos en este artículo. ¿Habrían utilizado los gitanos sus influencias de haber sido necesario para desbaratar el proyecto del singular senador? Es sorprendente la coincidencia de testimonios entre una de nuestras informantes no gitana y nuestra informante *rom-jorajai*:

> Ingresé a la casa de una gitana [en el Porvenir] junto con la mujer del general Odría, quien había estado en Zarumilla. Le leyó la suerte con la carta y con la mano y la mujer le pagó con 10 soles. Odría había traído a su querida a Lima. La morena era

[38] PARDO-FIGUEROA THAYS (2000: 322-326).

[39] Ob. cit.: 325. La entrevista apareció en el diario limeño *La Prensa*, 15 de octubre de 1952.

[40] Ob. cit.: 324. La entrevista apareció en el diario limeño *La Crónica,* 15 de octubre de 1952.

> trujillana (señora Judith Masías León, 76 años. Agreguemos que el padre de la entrevistada había sido chofer de Odría cuando era teniente destacado en Zarumilla).
>
> Odría era íntimo amigo de los gitanos, antes y después de ser Presidente. Tenía cinco ahijados gitanos. Prado Ugarteche también lo era y también tenía ahijados (entrevista a Nina Demetrio de Leyva, 59 años).

El hecho es que los gitanos continuaron sus negocios con normalidad luego de esta falsa alarma. Un informante no gitano da cuenta de estos negocios:

> Más o menos en 1958, vi gitanos entre la cuadra 9 o 10 de México, en una de las transversales. Eran muy herméticos. Un amigo mío se enamoró de una gitana, y había oposición de la familia de la chica. Se querían casar. Él vivía en el block 30 a 32 de la Unidad de Matute (informante anónimo 1, residente del distrito desde 1954, 77 años).

Como hemos mencionado anteriormente, un rasgo esencial de los gitanos de diferentes grupos, subgrupos y latitudes es la fuerte endogamia, que es, evidentemente, una forma de preservar la identidad del grupo. Esto no significa que las relaciones entre los *rom* y los no gitanos o *gayé* no puedan desarrollarse en términos de negocios, de trabajo, de vecindad, o más aún, amicales. Varios testimonios comprueban la simpatía la amistad y admiración de muchos *gayé* por los *rom* y los gitanos en general. Una señora natural de Arequipa, dedicada actualmente a un negocio de fotocopiadoras, vecina de los gitanos de Lima desde hace 37 años, recuerda su vida en la ciudad de Arequipa, donde veía a los gitanos:

> A mí siempre me han gustado las gitanas. Cuando era pequeña, mi abuela me decía "Te van a robar las gitanas", pero a mí me encantaba su vestimenta, su pelo rubio, sus ojos azules. Yo me pegaba a la falda de la gitana y le decía, ¡llévame!, ¡róbame!» (señora no gitana anónima, 50 años).

4. Avances y dificultades en un largo proceso de integración (de los años sesenta a la actualidad)

En los años sesenta, el famoso bolerista peruano Lucho Barrios popularizó el tema «Amor gitano», en el cual se plantea una relación amorosa caracterizada por la tragedia y la infidelidad: «Toma este puñal, ábreme las venas, quiero desangrarme hasta que me muera. No quiero la vida si he de verte ajena, pues sin tu cariño no vale la pena [...]». Por la misma época, el trío arequipeño Los Chamas popularizaba una canción alusiva a las habilidades predictivas de las gitanas, cual agoreras del amor:

> Gitana, tú que sabes de la suerte, quiero que me digas cierta si no volverá jamás. Toma, mi mano temblorosa, y lee presurosa mi destino fatal. Pero, gitanita tú que

> sabes, quiero que me digas suave la verdad si es un puñal. Olvida, te lo digo caballero, ese amor fue pasajero y ya nunca volverá. Pero, aquí leo en tu destino, otro amor en tu camino muy pronto encontrarás.

El testimonio de una comerciante provinciana radicada en La Victoria desde el año 1968 corrobora la presencia de las mujeres gitanas en el distrito y el desarrollo de su trabajo en una localidad conocida de la Carretera Central:

> Vivían en Matute, en un pampón por Parinacochas. Allí tenían carpas. Esa zona era parte de Matute. También vi unas cuatro o seis gitanas en el mercado de Santa Anita (bodeguera anónima, natural de la provincia de Huarochirí, 73 años).

La belleza de la mujer gitana es parte de la imagen positiva de este grupo, la cual ha sido reforzada por la literatura, la música, la pintura, el teatro, las películas —ya en el siglo XX— y la tradición oral occidental. Por cierto, el patrón de belleza occidental heredado de España, así como la difusión de la imagen de la raza blanca como sinónimo de prestigio y estatus social, se han impuesto en nuestro país. El racismo europeo contra los gitanos pudo haberse relativizado en una sociedad predominantemente mestiza, pero con rezagos de un racismo de origen colonial. Una señora no gitana entrevistada por nosotros, que en los años setenta vivía en el distrito de La Victoria, tuvo una compañera gitana en su escuela primaria, ubicada a dos cuadras de su domicilio:

> Tuve una compañera gitana en el colegio, de tercero a quinto de primaria. Desde que llegué al colegio, me dijeron que ella era gitana. La profesora tenía un trato especial con esta niña. El grupo la aceptaba. No salía a exposiciones. Era la única gitana en el colegio. Todos sabían que era gitana porque la mamá llegaba a recogerla con su vestimenta típica. No destacaba ni salía a las actuaciones. Pero una vez la eligieron reina de la primavera. Era bonita, de piel clara, de cabello castaño y ojos claros. Esa fue la única oportunidad en que destacó (informante anónima 3, natural de Huancavelica, 45 años).

A inicios de los años setenta, el grupo musical argentino Katunga popularizaba en toda Latinoamérica la canción «Me lo dijo una gitana», con la cual no dudamos que bailaron *rom* y *gayé*. En ella, el solicitante de los servicios quirománticos quedaba prendado de la adivinadora:

> Me lo dijo una gitana, que el amor iba a encontrar, y de pronto me di cuenta, que me dijo la verdad. Me lo dijo una gitana, y no le quise creer, y hoy yo vivo enamorado, loquito por su querer [...].

Por esos años, la informante anónima 3, mencionada líneas arriba, vivía en un edificio ubicado hasta ahora en la esquina de la avenida México con Prolongación Huamanga. En dicho edificio, la convivencia entre los vecinos, todos provincianos,

menos los gitanos, transcurrió en forma totalmente pacífica. Solo hubo algunas incomodidades generadas por las costumbres de los gitanos; según la entrevistada, toleradas por el origen de los vecinos:

> El edificio tenía un espacio público y un jardín considerables, al cual daban los balcones. Los vecinos se molestaban por las alfombras de los gitanos, que colgaban en el balcón después de lavarlas. No usaban muebles o sofás, no tenían muchas cosas. Se sentaban en el piso y sacudían sus alfombras con una especie de paletas. No hubo problemas de agresiones. La mayoría de los inquilinos eran provincianos (Oyón, Jauja, Piura, Huancavelica, etc.). Yo creo que el hecho de ser provincianos hizo que les tuviésemos más tolerancia. Otro aspecto peculiar de los gitanos es que hablaban a gritos, pero esa era su forma de hablar, en tono alto, no estaban peleando. También a veces molestaba que los niños salían al patio común desnudos, y sin zapatos, pero el gitano más viejo, el abuelo, les llamaba la atención (señora no gitana anónima, natural de Huancavelica, 45 años).

Uno de nuestros entrevistados recuerda la amistad con un compañero gitano en el colegio Miguel Grau, ubicado en el jirón Huánuco, cerca también a la avenida México:

> El muchacho no llegó a terminar secundaria porque tenía problemas con sus padres. Él quería ser PIP desde cuarto y sus padres no querían que fuera policía. Además, tenía una enamorada provinciana, que era bodeguera, y los padres no estaban de acuerdo. Trabajaba con el papá, que tenía una mecánica automotriz. Por eso estudiaba en la noche (entrevista al mayor en retiro César Soria Rivera, 59 años).

Como hemos visto, además de las historias compartidas entre *rom* y *gayé*, han coexistido y coexisten aún en nuestro país múltiples imágenes, muchas veces contrapuestas, sobre los gitanos. Luis Millones se percató de la presencia de danzantes «gitanos» en la fiesta de la Virgen de la Puerta de Otuzco. La comparsa de gitanos —en realidad, devotos de la Virgen disfrazados de gitanos— sugiere una percepción y valoración de este grupo en una triple imagen: «migrantes, empresarios e internacionales»[41]. La prosperidad de muchos gitanos peruanos en sus negocios es también valorada en el carnaval de Cajamarca, donde aparecen danzantes «gitanos» luciendo su joyas y monedas de oro. ¿Será la imagen andina de los gitanos más positiva que la «occidental»?

Además de las múltiples apariciones en diarios limeños, en las últimas décadas los *rom* peruanos han aparecido cada vez con mayor frecuencia en programas televisivos.

[41] Ver PARDO-FIGUEROA THAYS (2000: 333). Agradecemos nuevamente al doctor Luis Millones habernos facilitado una copia de su entrevista al señor Justo Vidal Oliva, director del conjunto de Gitanos de Laredo, así como habernos facilitado el acceso al video Danzantes de la Virgen, del archivo de Música Tradicional de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

En el año 1964, por ejemplo, existió por un breve tiempo en la televisión peruana —canal 2— un programa especial dedicado a los gitanos, llamado Mundo Gitano. Los gitanos aparecieron allí cantando, bailando y dando a conocer aspectos desconocidos para muchas personas. Asimismo, algunos *rom* peruanos aparecieron en programas diversos de conocidos animadores de los años sesenta y setenta: Kiko Ledgard, Pablo de Madalengoitia, Rulito Pinasco y otros. Entre los años ochenta y noventa, el Perú se debatía en una aguda crisis económica y social, atravesado por la subversión, la contrasubversión, la inflación, la recesión y el narcotráfico. Muchos peruanos, entre ellos los *rom*, vivirían años muy difíciles. Algunos optarían por irse del país, al menos temporalmente. Otros ya no regresarían o lo harían esporádicamente, una vez consolidada una posición o un enlace matrimonial en el exterior. Una bodeguera entrevistada por nosotros en las inmediaciones del actual barrio gitano nos dijo que «Los gitanos se fueron Venezuela, a México. Antes casi todos eran gitanos en la zona. Ahora son menos» (informante anónima, 63 años).

El año 1994, los gitanos aparecieron en el programa Gisela en América, dirigido por la conocida animadora Gisela Valcárcel, residente desde su niñez y juventud en el distrito de La Victoria y amiga entrañable de los gitanos. Aun así, al conversar sobre los ritos matrimoniales gitanos, la animadora formuló una pregunta a uno de sus invitados *rom* que reveló la persistencia de la realidad «imaginaria» frente a la realidad social:

> Gisela : ¿Ya no se cortan las venas para unir la sangre? ¿Eso fue verdad o lo vi en una novela?
> Esteli : Mira, de cortarse las venas, no estuviéramos aquí, pero en las películas también he visto eso y no me gustó.
> Gisela : Pero eso no es verdad, ¿no?
> Esteli : No, es mentira.

En el año 1996, el conocido salsero Willy Colón popularizó el tema «Gitana» en Latinoamérica, el cual recordaba la persistencia de la imagen de la gitana como una mujer de belleza cautivadora:

> Gitana, gitana, gitana, gitana. Tu pelo, tu pelo, tu cara, tu cara. Sé que nunca fuiste mía, ni lo has sido ni lo eres, pero de mi corazón un pedacito tú tienes, tú tienes, tú tienes, tú tienes, tú tienes [...].

Los *rom* peruanos también aparecieron en un programa especial llamado Sangre gitana, dirigido por la animadora Mónica Zevallos, el año 2000. En estos programas, claramente, los *rom* buscaron ser reconocidos como un pueblo con valores, costumbres y principios, pero también con una capacidad para adaptarse a los desafíos de la modernización y la inestabilidad económica del país.

Un proceso histórico fundamental en la vida de los *rom* peruanos —sobre todo los *rom-leás* y en menor medida los *rom-jorajai*— es su reciente conversión al cristianismo evangélico, ocurrido entre fines de los años setenta e inicios de los ochenta; en el caso peruano, sobre todo por iniciativa inicial de las mujeres gitanas. Situaciones similares de conversión se han dado entre los gitanos de Chile, Argentina, Colombia, México, EE.UU., Francia, España, etcétera, como un «reguero de pólvora». En el caso de los *rom* de Lima, ciudad en la que se concentra la mayoría de los gitanos peruanos, ellos iniciaron su acercamiento a la Iglesia evangélica en 1979, asistiendo a la Iglesia adventista ubicada en la avenida Parinacochas, en La Victoria. El movimiento se vio luego incentivado por la visión y el testimonio de una señora gitana, a lo cual siguió la predicación en la comunidad, sobre todo de las mujeres. Actualmente, por esfuerzo de la colonia, después de haber contado con el apoyo de locales de reunión proporcionados por la Iglesia de Parinacochas y otra proporcionada por el pastor David Cauracurí en Balconcillo (La Victoria), desde el año 1998 los *rom* cuentan con un local propio para su iglesia, y cuentan ya con un segundo pastor de origen *rom*. Cabe preguntarse si el cristianismo evangélico no es una forma de respuesta a la marginación social, además de una suerte de reacción al carácter más normativo y vertical de la Iglesia católica. ¿Se busca una Iglesia más sencilla, compatible con una mentalidad gitana opuesta a las jerarquías muy elaboradas?[42]

La Iglesia evangélica de los *rom* en la ciudad de Lima (Khangueri Lima)[43] es hoy motivo de gran orgullo para la colonia, que considera que las conductas asociales de muchos de sus integrantes han cambiado y mejorado notoriamente a partir de su conversión. El pastor David Cauracurí nos ha manifestado también que dicha conversión ha exigido de él un trabajo muy difícil, y de los propios gitanos un mejoramiento en sus habilidades de lectura. Actualmente, niños, jóvenes, adultos y ancianos acuden con entusiasmo a los grupos y las reuniones de oración y de estudio bíblico, y el Perú parece convertirse nada menos que en el eje articulador del movimiento evangélico cristiano de los *rom* latinoamericanos.

No podemos olvidar ni negar que en las entrevistas a algunos de nuestros informantes no gitanos, así como en los diarios, aparecen acusaciones contra los gitanos de cometer robos y estafas en sus actividades económicas. No creemos que todas estas acusaciones sean meras invenciones de los *gayé,* provenientes del imaginario europeo, colonial y republicano, aunque no debe negarse la fuerza de los prejuicios

---

[42] Según Fabrykant, quien comenta el caso de los *rom* argentinos, «Cuestionaban la autoridad eclesiástica. Por eso la Iglesia siempre los rechazó. [...] Hoy se han volcado al evangelismo que admite a todos los excluidos de la sociedad» (FABRYKANT 2005: 4).

[43] Puede visitarse la página web: <www.youtube.com/khangueriLima> para ver varios de los eventos y congresos de los rom peruanos en otros países latinoamericanos.

y de la tradición. La violencia, la marginalidad, el alcoholismo, la delincuencia y las dificultades económicas son algunas de las características dominantes de la vida en el distrito de La Victoria, pero, así como no podemos hacer generalizaciones para el distrito u otros distritos «populares» o «marginales», tampoco puede hacerse lo mismo con los gitanos, ni mucho menos denigrar su cultura, como es el caso de algunos de los artículos periodísticos que hemos podido recoger. Así, por ejemplo, María Luisa del Río, quien tuvo la oportunidad de ingresar a un hogar gitano y, en base a ello, ofrecer datos valiosos sobre sus tradiciones fue, por otro lado, víctima de un truco de su informante gitana para quedarse con un billete suyo. Lamentablemente, la periodista escribió el artículo afectada por la experiencia y ensombreció su texto calificando a su informante de «gitana perversa» y de «bruja fea», a sus vecinas gitanas de «hienas» y al barrio gitano como «ese infierno». Además de lo anterior, lo que es quizá más grave, la autora recurrió al sarcasmo sobre la cultura gitana: se burló de su idioma —al que calificó de «dialecto»— imitando frases y palabras, y ridiculizó a otras entrevistadas más jóvenes, presentándolas como muchachas frívolas y prisioneras de la ley gitana[44]. Una actitud similar encontramos en el artículo de Ramón Vergara, quien presentó a las gitanas como meras estafadoras, por lo cual afirmó que era necesario esquivar «a tanta charlatana audaz». Dicho periodista calificó al idioma gitano como «del todo ininteligible» —por supuesto, lo es para quienes no lo conocemos o ignoramos uno parecido— y calificó las predicciones gitanas como «una sarta de estupideces». Curiosamente, la sección a cargo de este periodista se llamaba Matices[45].

Los gitanos *rom* no viven en un «barrio infernal», sino en una urbanización mucho más apacible que otras zonas de la capital. Ellos nos han explicado que ya no viven —en su gran mayoría— en El Porvenir, en buena parte porque huyeron de la delincuencia y la criminalidad de dicha zona. Sabemos de dos casos notorios en los que los gitanos han sido víctimas de la violencia, lo cual ha conmocionado a la colonia[46]. En parte por la peligrosidad de ciertas zonas de La Victoria, algunos de ellos radican en los distritos vecinos de San Luis y San Borja. Debemos agregar,

---

[44] DEL RÍO, María Luisa. «Gitanas. Inocencia salvaje», *El Comercio*, Suplemento Somos, 11 de octubre de 1997, pp. 20-21.

[45] VERGARA, Ramón. *El Comercio*, 8 de setiembre de 1996, pp. A 16.

[46] El artículo «Violan y decapitan gitana», *Extra*, miércoles 14 de abril de 1993, refiere el crimen de una gitana radicada en El Porvenir que leía la suerte en la avenida La Colmena y que fue secuestrada, asesinada y violada por unos malhechores. De mayor impacto en la comunidad fue el asesinato del próspero comerciante Gustavo Gusieff (41) y de su hijo Francisco Miguel Gusieff (15), quienes, bajo el engaño de unos supuestos compradores, fueron drogados, asesinados y sepultados en una vivienda de La Victoria por delincuentes comunes que buscaban sustraerles su camioneta. Entre otros diarios, el horrendo crimen fue referido en el diario *Expreso* del 31 de marzo de 1998.

dentro de las dificultades de la vida diaria de los *rom,* que su trabajo —tanto el de los varones como el de las mujeres— se desarrolla, en su mayoría, en condición de informalidad, lo cual no debe sorprendernos, pues se trata de la situación de más de la mitad de la población económicamente activa del Perú. Esto trae a gitanos —y no gitanos— una serie de desventajas. Por ejemplo, las limitaciones de acceso al crédito, la falta de locales y talleres para sus negocios y, en ocasiones, la pérdida de sus comisiones de venta, ya que los gitanos muchas veces hacen de intermediarios entre un vendedor y comprador de un auto, quienes terminan excluyéndolos de la negociación y del pago de la comisión de venta previamente acordada. Fuera de que muchas gitanas ya no leen la suerte, otras son impedidas de circular por ciertas zonas o establecimientos de la ciudad. Además, muchas personas ya no se interesan por la actividad esotérica o recurren a diversos servicios formales similares difundidos por los medios de comunicación. Por último, la falta de una educación bilingüe o adaptada al régimen de trabajo de los *rom* favorece el analfabetismo o la muy limitada escolarización. No es excesivo decir que los *rom* peruanos han ingresado al siglo XXI sin tener un reconocimiento como una minoría étnica nacional, a diferencia, por ejemplo, del Estado colombiano, por no referirnos a casos europeos.

5. Los *rom* y los *gayé* en el Perú: pasado, presente y futuro

En las entrevistas a nuestros informantes *rom* les formulamos la pregunta ¿Qué futuro cree que le espera a los *rom* en el Perú? Seleccionamos a continuación algunos testimonios:

> Un futuro mejor. La mayoría son evangélicos. Conocemos al Dios creador (informante anónima 1, 65 años).
>
> Que va a crecer el evangelio tremendamente y viene el Señor (Jesús) por su Iglesia. Los gitanos van a avanzar en el crecimiento del Evangelio (informante anónima 2, 55 años).
>
> Nadie va a salir adelante. La pobreza va a continuar. La crisis es muy grave. En México, Brasil, Argentina, los gitanos viven mejor porque esos países están mejor económicamente. Quizá les sigue Venezuela y Chile. El Perú está peor que esos países. Ecuador peor aún. No creo que salgamos mucho más adelante. La situación es mucho más dura, tanto para los hombres como para las mujeres. Cada día es peor. Por otro lado, aquí las cosas son más baratas, pero cuesta mucho más ganar el dinero (Juan Miguel Gusieff, 58 años).
>
> El mismo futuro que he tenido yo lo van a tener mis hijos. Acá en el Perú no veo futuro. Es para comer, para sobrevivir (Lupe Demetrio, 55 años).
>
> Cada día que pasa, los gitanos son más unidos y se nutren más el uno al otro, tanto en el Perú como en América Latina, un fuerza enorme, como si se tratase de una sola persona. Más que nada por la religión (Danny Miguel, 38 años).

Los *rom* peruanos, a diferencia de los de otros países latinoamericanos, no tienen una asociación política o laica que los represente frente a las autoridades peruanas y no parece preocuparles el tenerla, pero manifiestan sentirse identificados con el país, a pesar de sus múltiples problemas. Como hemos señalado, muchos de ellos se encuentran entusiastas con su Iglesia —si bien, quizá, aún un tercio de ellos son católicos—. Además de las relaciones de parentesco y de negocios, sobre todo con los *rom* de Colombia, Venezuela, México y Chile, creemos que su identidad *rom* se viene fortaleciendo fuertemente a través del cristianismo evangélico, el cual se encuentra inserto en el creciente movimiento evangélico peruano y con el que tiene relaciones de mutua colaboración.

Concluimos este artículo señalando que nuestra revisión y compulsa de los diferentes testimonios e imágenes de los gitanos y de las relaciones con la sociedad en general, nos ofrece tanto momentos de desencuentro, conflicto y rechazo, como también de mutuo acercamiento y de intentos de uno y otro lado por conocer al otro, solidarizarse, compartir actividades y vencer las barreras culturales. Creemos que el conocimiento de la historia común y la existencia de espacios compartidos pueden ser útiles para ver el camino avanzado y aquel por recorrer en la construcción de relaciones más armónicas entre los *rom* y los *gayé*. Queda mucho todavía por explorar, recuerdos que procesar y actitudes que corregir, de uno y otro lado, pero existe una vida y una memoria compartida entre peruanos de distinto origen que hemos intentado rememorar y comprender.

Figura 5: boda gitana en el Lima Sheraton Hotel en 2007. La novia aparece al centro con su suegro, y a los costados aparecen dos de sus tíos. Foto tomada por el investigador, gentilmente invitado por sus amigos *rom-leás*.

Bibliografía y fuentes de información

ARMENDÁRIZ, Lorenzo
2001 «Viajeros incansables». *National Geographic en español*, abril, pp. 102-109, México D.F.

CLEBERT, Jean Paul
1965 *Los gitanos*. Barcelona: Aymá.

CORRÊA TEIXEIRA, Rodrigo
2000 *Historia dos ciganos no Brasil*. Recife: Núcleo do Estudos Ciganos.

DA COSTA, Cristina
1986 *Povo Cigano*. Río de Janeiro: Grafica Mec.

GÓMEZ ALFARO, Antonio
1982 «La polémica sobre la deportación de los gitanos a las colonias de América». *Cuadernos Hispanoamericanos*, 386, Madrid.
1993 *La gran redada de gitanos. España: la prisión general de gitanos en 1749*. Madrid: Centro de Investigaciones Gitanas.

HOLDER FREIRE, Guillermo
1904 «La vaticinadora». *Revista Ilustrada Actualidades,* vol. II, N° 64, 16 de mayo, Lima.

KONETZKE, Richard
1953 *Colección de documentos para la historia de la Formación Social de Hispanoamérica*. Tomo I. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
1972 *América Latina II: La época colonial*. Madrid: Historia Universal Siglo XXI.

LIÈGOIS, Jean-Pierre
1976 «Utopie et mutation: L'exemple tsigane». *Cahiers Internationaux de Sociologie*, XVI, pp. 247-270, París.

LEBLON, Bernard
1993 *Los gitanos en España. El precio y valor de la diferencia*. Barcelona: Gedisa.

MIGUELI, Perla
1996 *Esoterismo gitano*. Buenos Aires: Obelisco.

OKELY, Judith
1998 *The traveler-Gypsies*. Cambridge: Cambridge University Press.

MARCONE, Marco
1992 «El Perú y la inmigración europea en la segunda mitad el siglo XIX». *Histórica*, vol. XVI, N° I, pp. 63-88, Lima.

PARDO-FIGUEROA THAYS, Carlos
2000 «Los gitanos en el Perú y el proyecto de control migratorio de 1952». *Boletín del Instituto Riva-Agüero*, Nº 27, pp. 309-355, Lima.
2002 «La India, Europa y los Andes: la inmigración gitana al Perú». *Revista del Instituto de Estudios Clásicos Orientales y Occidentales,* I, pp. 31-36, Lima.

2007 «Gypsies in Peru and the Americas: Unity, Diversity and History». Texto inédito de conferencia en la Universidad de Georgia, enero del 2007.

PÉREZ ROMERO, Ricardo (compilador)
2001 *La lumea de Noi. Memorias de los ludar de México*. México D.F.: Conaculta-Fonca.

RAMÍREZ HEREDIA, Juan de Dios
1982 *En defensa de los míos. ¿Qué sabe Ud. de gitanos?* Barcelona: Ediciones 29.

SALAMANCA, Gastón y GONZÁLEZ, Álvaro
1994 «Gitanos de Chile, un acercamiento etnolinguístico». *Atenea,* 480, Santiago de Chile.

SAN ROMÁN, Teresa
1976 *Vecinos gitanos*. Madrid: Akal.

SALO, Matt y Sheila SALO
1982 «Romnichel Economic And Social Organization in Urban New England, 1850-1930». *Urban Anthropology*, 11, 3-4, pp. 273-214, Nueva York.

SILVERMAN, Carol
1982 «Every day drama: impression management of Urban gypsies». *Urban Anthropology*, 11, 3-4, pp. 377-398, Nueva York.

SCHMIDT, Jean Claude
1979 «La historia de los marginados». En Jacques Le Goff (director). *Diccionarios del saber moderno: La Nueva Historia*. Bilbao: Mensajero, pp. 400-426.

TRONCOSO DE LA FUENTE, Rosa
1996 «Fuentes orales: creación e interpretación». Ponencia presentada en el IV Coloquio Interdisciplinario de Humanidades. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

Referencias de Internet:

AMERICAN ROMA AND TRAVELLERS HOME PAGE. *Welcome to the never ending road well traveled! Gypsies of the Americas!.* En <http://foclark.tripod.com/gypsy/roma.htmly>. Consulta: 22 de diciembre de 2006.

FABRYKANT, Paloma. «Quiénes son, cómo viven y qué piensan los gitanos argentinos». En *Clarín, HistoriaViva*,<http://www.clarin.com/diario/2005/07/24/sociedad/s-1019894.htm>. Consulta: 30 de diciembre de 2006.

GÓMES FUENTES, Vénecer. «Algunas reflexiones a propósito de la etnicidad e identidad de los gitanos de Colombia». En <http://www.fsgg.org/01doctsCOLO3.htm>, pp. 1. Consulta: 30 de abril de 2003.
Gypsies in the United States. En <http://educate.si.edu/migrations/gyp/gypstart.html>. Consulta: 22 de diciembre de 2006).
Iglesia Rom de Lima. En en <http://www.youtube.com/khangueriLima>.

LEE, Ronald. «The gypsies in Canada». En *Itchachipen*, *Revista Trimestral de Investigación gitana*, Nº 43, julio-setiembre 2003, <http://www.unionromany.org/tchatchi43.htm>.

Proceso Organizativo del pueblo Rom (gitano) de Colombia. «Algunas notas sobre la historia del pueblo rom (gitano) de Colombia». En Radio Indymedia, <http://colombia.indymedia.org/news/2006/12/54694.php>. Consulta: 29 de diciembre de 20006.

YANKOVICH, Alfredo. «Historia del pueblo rom del Ecuador». En <http://www.llacta.org/organiz/coms/2005/com0065.htm>. Consulta: 2 de enero de 2007.

Historia del pueblo Rom de América: un camino para ser visibles. Breve historia, y el porqué de la invisibilización. Escrito el 17 de febrero de 2005 y revisado el 28 de febrero de 2005. <http://www.geocities.com/herartland/acres/1142/articulos/rom.htm>. Consulta: 01 de enero de 2007.

Odio, reconciliación y cultura material: la función de los monumentos

El fantasma de Francisco Pizarro: debates nacionalistas en torno a una estatua[1]

Víctor Vich
Pontificia Universidad Católica del Perú

A pesar de haber estado sesenta y ocho años situada en la plaza central de Lima, la estatua de Francisco Pizarro nunca contó con el consenso ciudadano y fue siempre motivo de intensas disputas ideológicas. Una detallada revisión periodística da cuenta de la asombrosa cantidad de polémicas que, en distintas épocas y por diversas personas, fueron activadas a razón del conjunto de significados que la figura del conquistador produjo en el imaginario social peruano. La estatua de Pizarro fue siempre un signo desafiante que atormentó primero a la propia Iglesia católica, luego a muchos alcaldes limeños y finalmente a un sinnúmero de ciudadanos que, desde diversas posiciones, se sintieron obligados a expresar una opinión sobre el significado de aquella imagen.

Sabemos que los signos no son entidades asépticas y que bien pueden entenderse como dispositivos culturales encargados de legitimar ciertos poderes en el mundo social. Los signos, en efecto, contribuyen a construir las identidades sociales y a sostener un conjunto de prácticas institucionales asociadas con ellas. Ellos determinan las maneras en las que nos aproximamos a la realidad, pues ahí comienza a delinearse el conjunto de mecanismos que cualquier poder necesita para imponerse en el medio social. Detenerse, por tanto, en el problema de los signos —en las formas en las que representamos y «construimos» el mundo— es fundamental porque sabemos que la cultura nunca es completamente un lugar de significados compartidos sino, más bien, un arduo campo de batalla donde circulan diferentes interpretaciones y sentidos de la historia[2].

Los monumentos son signos y su importancia reside en que contribuyen a determinar un tipo de relación con el pasado y con el presente. Resulta claro que podemos

---

[1] Quiero agradecer la generosidad de Rafael Varón por compartir conmigo sus archivos y su amistad. También a Virginia García por su permanente ayuda bibliográfica. Este ensayo ha contado con la colaboración de Oswaldo Quispe en una primera etapa y con Alexandra Hibbett y Mariel García, quien tomó varias de las fotos que aquí se muestran, en una segunda. *El Comercio*, *La República* y *Caretas* me facilitaron importante material visual y Juan Günther me ha permitido reproducir algunas fotos de su invalorable archivo sobre Lima. Estoy muy agradecido con todos ellos.

[2] SAID (1996: 14).

entenderlos como «mandatos de identificación colectiva», vale decir, como imperativos culturales que obligan a los ciudadanos a tener que reconocerse en las imágenes que proponen. En efecto, a través de los monumentos, los estados nacionales aspiran a crear una cultura común que permita «imaginar la comunidad» de acuerdo con ciertos intereses. En el caso del Perú contemporáneo, la pregunta por la pertinencia de la estatua de Pizarro en la plaza central de Lima siempre estuvo relacionada con la vehemente discusión por la identidad nacional o, mejor dicho, por las distintas maneras en que dicha identidad debería ser oficialmente representada.

Por lo mismo, el objetivo de este ensayo consiste en comentar las principales representaciones sobre la nación peruana que aparecieron en el último debate público producido sobre la pertinencia de la estatua en la plaza central de la capital. Como se sabe, en la madrugada del sábado 26 de abril de 2003, Luis Castañeda Lossio, el alcalde de Lima ordenó el retiro de dicho monumento en un acto que, al parecer, no fue consultado en el Consejo Municipal y que respondió a un conjunto de presiones y voluntades políticas que más adelante analizaré. Sea como fuere, lo cierto es que su retiro —realizado con una gran grúa y ante un conjunto de noctámbulos desorientados— activó nuevamente —y con una furia inesperada— una intensa polémica en todos los medios de comunicación donde participaron, entre otros, las figuras intelectuales más importantes del país.

Me parece que el estudio de tal debate es importante porque muestra no solo las diferencias existentes en la definición de lo nacional sino, además, porque promueve una reflexión sobre los «lugares de enunciación» desde donde dichas definiciones son producidas. Mi objetivo es analizar cómo se nombra lo nacional desde diversos lugares para observar cómo ciertas narrativas históricas «inventan» las identidades sociales de acuerdo a sus propios intereses.

Antes de hacerlo es necesario revisar algunos datos históricos sobre la llegada de la estatua de Pizarro a Lima, pues ellos proporcionan elementos claves para tomar posición en la polémica. En lo que sigue, haré una revisión de los avatares que la estatua ha sufrido en la ciudad y ello nos servirá de preludio para ingresar luego al debate contemporáneo.

1. Charles Rumsey, Luis Gallo Porras, Eduardo Dibós y Alfonso Barrantes Lingán

Ha sido Rafael Varón (2006) quien ha ofrecido el mejor panorama que sobre la estatua de Pizarro se haya escrito hasta la actualidad. Su documentado ensayo ofrece relevantes datos que contribuyen a despejar errores, combatir leyendas urbanas y a desautorizar viejos mitos que siempre han confundido a la opinión pública. Por ejemplo, ahí nos

enteramos que es un mito que Lima haya sido la «única» ciudad del continente en haber tenido esculturas en «homenaje» a sus conquistadores y que es también falsa la leyenda que sostenía que la estatua de Pizarro no representaba al conquistador del Perú, sino a Hernán Cortés. Nada más erróneo. Charles Rumsey, el escultor de la misma, se interesó solo por Pizarro entre todos los conquistadores de América y exhibió varias versiones de la escultura a partir de 1910.

Formado en París, pero nacido en los EE.UU., Rumsey fue ganando prestigio como escultor luego de su muerte. Muchas de sus esculturas se exhiben hoy en distintos lugares de EE.UU. e inclusive existe en la actualidad un premio anual de escultura que lleva su nombre. Rumsey perteneció a una familia muy rica y se casó con una mujer más rica aún. Se cuenta que los automóviles y los caballos fueron las pasiones de su vida y que ya desde la época de la Primera Guerra Mundial —donde había participado como capitán— tenía fama de ser un gran jugador de polo, dadas sus extremas cualidades como jinete[3].

Estos datos, aparentemente triviales, son importantes porque gracias a ellos podemos encontrar algunos elementos que explican la representación que su escultura propone del conquistador del Perú. Como se sabe, esta ha sido sistemáticamente criticada por el tipo de elementos que la constituyen: un caballo de polo, un guerrero medieval, una posición agresiva. Lo cierto es que Rumsey esculpió a Pizarro en varias oportunidades y se conocen al menos tres de ellas: la que se exhibe en la Albright Knox Gallery en Búfalo, Nueva York; la que se encuentra en la plaza central de Trujillo, en Extremadura, España; y la escultura de Lima hoy localizada en el nuevo Parque de la Muralla, a orillas del río Rímac.

Esta última fue un regalo que su viuda, Mary Arriman, hizo al Perú como parte de las celebraciones por el cuarto centenario de la fundación española de la cuidad. Se inauguró el 18 de enero de 1935 en un contexto político donde una posición fuertemente conservadora se asentaba en el poder y donde las reivindicaciones populares habían sido derrotadas: lo que quedaba del Partido Comunista estaba en la clandestinidad y el Apra —en ese entonces un partido radical— era una agrupación perseguida y prohibida. Carlos Contreras y Marcos Cueto han descrito así aquel momento:

> En muchos sentidos este periodo ha sido visto como una continuidad del orden oligárquico, que fue «salvado» de la amenaza aprista de los años treinta. Ha sido también considerado como una continuidad agónica, o en crisis, de la oligarquía, durante la cual la aristocracia no pudo recomponer su hegemonía y legitimidad, lo

[3] Estos y otros datos de mayor interés son expuestos y pueden consultarse en el artículo de VARÓN (2006: 217-236).

> que contribuyó a aumentar la sensación de vacío, no solo político, sino de liderazgo social y de la ausencia de identidad cultural. Un periodo donde se salió de la crisis económica producida por la debacle del año 29, se mantuvo la marginación de la mayoría de la población trabajadora e indígena, se trató de cooptar, perseguir o enviar al exilio a los voceros políticos de la clase media y de los trabajadores, y donde muchos de los intelectuales revalorizaron la herencia hispánica, y a veces hasta fascista, o se refugiaron en temas eruditos para no pensar la «candente» realidad nacional[4].

En ese entonces, Luis Gallo Porras era el alcalde de Lima y conviene detenerse en él un instante. Hijo de un hombre acaudalado, Gallo Porras perteneció a una de las familias más poderosas del Perú republicano. Toda su vida ocupó cargos de mucha importancia, entre los que destacaron la alcaldía de Lima en dos oportunidades (1934-1935 y 1940-1945), la dirección del Banco Popular y, nada menos, que la vicepresidencia de la República en el segundo gobierno de Manuel Prado (1956-1962). Como alcalde, Gallo Porras fue un impulsor de la modernización urbana y construyó importantes avenidas que ampliaron el estrecho circuito de la vieja ciudad. Aunque todavía contamos con muy poca información sobre él —y menos aún sobre sus gestiones públicas—, lo cierto es que nos enfrentamos ante un personaje realmente poderoso[5]. Hombre de negocios, político influyente, Gallo Porras perteneció a un grupo social de elite, heredero de la «república aristocrática»: una personalidad que ejercía el poder de manera tradicional y que se adscribía a un hispanismo muy común en las elites de la época.

Desde la semiótica más simple podemos entonces concluir lo siguiente: es un hombre «poderoso» quien decide inaugurar un monumento de homenaje a otro hombre «poderoso». Aunque una tradición oficial haya insistido que a Pizarro hay que entenderlo sobre todo como el «fundador» de la ciudad, lo cierto es que en el imaginario popular su figura siempre termina asociada dentro del campo semántico del «conquistador», vale decir, con el ejercicio violento del poder y a la sistemática exclusión de los vencidos. Es decir, para el ciudadano común, Pizarro no fue ni un «amigo» ni alguien asociado con elementos positivos, sino con la mentira, el robo y el genocidio.

En efecto, la imagen de Pizarro ha estado inserta en los imaginarios subalternos como el representante de un poder injusto y desestructurador. Su recuperación y valoración positiva ha respondido únicamente a sectores criollos. Fue entonces Luis Gallo Porras quien aceptó el regalo de la viuda de Rumsey y quién decidió colocarla en el centro de la ciudad (ver figura 1). Reflexionar sobre tal hecho es importante puesto

---

4 CONTRERAS y CUETO (2004: 262).

5 Véase GARBIN y CÁRDENAS (1944) y TAURO DEL PINO (2001).

Figura 1: Pizarro en el atrio de la Catedral del Lima. Archivo: Juan Günther.

que si al actual alcalde de Lima, Luis Castañeda Lossio, se lo acusa de haber sacado la estatua «autoritariamente», casi podemos decir lo mismo de su propia instalación en la ciudad. Que sepamos, la decisión de aceptarla y colocarla nada menos que en el atrio de la Catedral fue igualmente un acto arbitrario que no tuvo discusión pública y que correspondió con el gusto y con el interés individual de aquella autoridad política.

De todas formas, la estatua no duró mucho tiempo en ese lugar y tuvo que ser removida a razón de la constante protesta de la oficialidad de la Iglesia y, sobre todo, de un conjunto de católicos que veían en el conquistador a un personaje no muy acorde con los principios fundamentales de su fe. En 1952, bajo la gestión de Luis Dibós Danmert, que se decidió cambiarla de lugar, colocándola al costado de Palacio de Gobierno (ver figura 2). Aquí podemos hacer otra desviación semiótica: de su primera vinculación con la Iglesia, Pizarro luego pasó a ser asociado con una identidad más laica: la del Estado moderno. En suma: dos maneras de asociar al conquistador, dos formas de construirlo como un signo de poder[6].

Hay que subrayar, sin embargo, que este traslado de lugar tampoco se produjo luego de un debate público y fue, a su vez, un acto igualmente arbitrario. Rafael Varón ha notado que los periódicos de la época también protestaron dado que, en el desesperado intento por encontrarle un nuevo lugar, a Luis Dibós Danmert no se le ocurrió mejor idea que demoler una de las casonas más antiguas de la cuidad; un viejo solar que se mantenía desde la época de la fundación de Lima y que había

[6] Eduardo Dibós Dammert fue dos veces alcalde de Lima. La primera coincidió con los gobiernos de Oscar R. Benavides y de Manuel Prado (1938-1940). La segunda, con el de Odría (1950-1952). Dibós Dammert es recordado por su afición a los automóviles (como Rumsey) y en ese sentido por la creación de instituciones como el Automóvil Club del Perú, el Touring Club y demás.

Figura 2: Pizarro en su segunda ubicación: al costado de Palacio de Gobierno. Archivo: *Caretas*.

pertenecido nada menos que a Martín de Alcántara, brazo derecho del propio Pizarro en la conquista del Perú[7]. El historiador Antonio Zapata ha interpretado este hecho en su realidad simbólica sosteniendo que la figura de Pizarro siempre ha terminado asociada en el imaginario social peruano con una «identidad destructora»[8]. Esta contundente anécdota —destruir una casa colonial para *imponer* su figura— tampoco es inocente y bien puede conducirnos a nuevas ideas para situar mejor el debate[9].

---

[7] «Francisco Martín de Alcántara, medio hermano materno de Pizarro, nació en Castilleja del Campo, cerca de Sevilla. Francisco Pizarro lo buscó en España y lo trajo al Perú donde se transformó en su mano derecha, en su constante acompañante y en el tutor de sus hijos» (LOCKHART 1986, t. I: 152).

[8] Opinión vertida en el programa *Sucedió en el Perú* dedicado exclusivamente a debatir sobre el traslado de la estatua. Participaron Willy Reaño, Gonzalo Portocarrero, Agusto Ortiz de Zevallos y el propio Antonio Zapata como conductor del programa.

[9] ¿Qué pasaría si el día de hoy un alcalde limeño decidiera derrumbar otra vieja casona colonial para colocar la escultura de alguno de los caciques limeños previos a la llegada de los españoles? La siguiente cita del historiador Paúl Rizo Patrón es muy relevante al respecto: «Con estupor acabamos de ver cómo el alcalde Luis Castañeda ha procedido a retirar la figura ecuestre del fundador de la ciudad de Lima, Francisco Pizarro, de la plazuela que ocupara al costado del Palacio de Gobierno. Esta insensata medida merece la crítica más severa y el reclamo por su reversión, al ser un acto contra la cultura, la historia y ornato de nuestra capital. Solo en términos plásticos Lima pierde de su centro un monumento artístico valioso, que lo sería en cualquier lugar del mundo. Su reemplazo por banderas, entre ellas la del Tahuantinsuyo, preocupa en términos históricos y estéticos. No puede ser de otra manera, cuando vemos cómo el mal gusto y la falta de criterio más elemental campean en nuestras ciudades, al abandonarse o destruirse manifestaciones arquitectónicas y artísticas notables, sustituyéndolas por adefesios inconcebibles

De todas formas, este cambio de lugar no aquietó los ánimos y muchas discusiones se siguieron sucediendo en el tiempo. Varón (2006) informa que en 1968 la estatua se quiso trasladar al patio interior de Palacio de Gobierno —lo cual también originó una nueva polémica en los periódicos— y en 1972 apareció una nueva iniciativa para trasladarla al barrio del Rímac. Ninguno de los proyectos llegó a concretarse, pero ambos dan muestra de la permanente intranquilidad que la escultura causaba siempre en la cultura nacional.

Por si fuera poco, en 1983, el acalde socialista Alfonso Barrantes Lingán decidió solucionar el problema de la estatua no expulsando a Pizarro de la Plaza de Armas sino construyendo, en uno de sus portales, un monumento paralelo en homenaje a Taulichusco, la última autoridad indígena antes de la conquista de Lima[10] (ver figura 3). Es decir, la solución consistió en proponer un signo alternativo que balanceara las dos herencias culturales y que neutralizara el poder de solo una de aquellas. Se trataba, en efecto, de resarcir el vaciamiento de la cultura indígena en el centro de Lima y devolverle a la ciudad «algo» de su identidad prehispánica. De hecho, la *presencia* de Pizarro en la Plaza de Armas de Lima se relacionaba automáticamente con la *ausencia* de su contraparte indígena[11].

En ese sentido, se ha dicho que la realidad está saturada de antagonismos y que las identidades sociales se constituyen por oposiciones y exclusiones mutuas (Laclau y Mouffe 1987). Toda identidad, para constituirse, necesita de un elemento antagónico para poder surgir ella misma. Desde este punto de vista, la presencia de Pizarro en el espacio de mayor significado simbólico del país puede interpretarse como el acto mediante el cual la identidad criolla se impuso socialmente a costa de borrar y excluir todos los signos de la otra.

Sin embargo, el monumento a Taulichusco no fue suficiente para calmar los ánimos. Al poco tiempo, la estatua de Pizarro siguió provocando mucho malestar en la ciudad y se registran intervenciones en los periódicos cada cierto tiempo. Por esa

---

en urbes civilizadas» (*El Comercio*, 6 de mayo de 2003). ¿No pudo decirse lo mismo en 1952 cuando se destruyó la casa de Alcántara para imponer la escultura de Rumsey?

[10] La placa dice lo siguiente: «Wanka en granodiorita, piedra basal andina. Homenaje de la Ciudad de Lima a Taulichusco el viejo, el último de sus gobernantes nativos. La Municipalidad de Lima Metropolitana, en el 450 aniversario de la fundación española de Lima siendo alcalde Alfonso Barrantes Lingán. 18 de enero de 1985».

[11] Al respecto es interesante notar que dicho monumento fue colocado en la vereda de la Plaza Mayor y por tanto en un lugar protagónico. Pero durante la gestión de Alberto Andrade por alguna razón fue retirado varios metros atrás y se encuentra hoy a mitad del Paseo de los Escribanos. Es de notar, sin embargo, que la elección para representar al mundo andino haya sido casi la más tradicional de todas: una piedra, vale decir, un «elemento mudo, una presencia imponente pero inaccesible» (es una frase de Mariel García). Tal imagen contrasta con la de Pizarro que, en la escultura de Rumsey, destaca muy definidamente.

misma razón, una vez elegido concejal de la ciudad en el periodo 1996-1998 por el partido Somos Perú, el conocido arquitecto Santiago Agurto concibió una «nueva solución» al problema de Pizarro: convocar a un concurso público para hacer una nueva escultura del conquistador. Por aquellos años, Agurto argumentaba que la estatua tenía una actitud «beligerante y agresiva» y por lo mismo constituía una gran ofensa contra la parte indígena de la cultura peruana. No se trataba entonces de «desterrar» al conquistador extremeño ni menos de exiliarlo a los reinos del olvido sino, simplemente, de cambiar su figura por una imagen que lo representara en una actitud menos belicosa. Entonces, la propuesta consistió en *sustituir* la estatua por otra del mismo personaje, ya sin la violencia del caballo y las armas[12].

Pero, por alguna u otra razón, el concurso para buscar una nueva imagen del conquistador nunca se realizó y Pizarro siguió habitando en la Plaza de Armas, aunque siempre rodeado de una fuerte polémica. En 1999, por ejemplo, el importante artista plástico Juan Javier Salazar realizó una *performance* en el monumento que tituló *Pizarro capturado* (ver figura 4). Tomó como referencia las intervenciones urbanas que los artistas Christo y Jeanne-Claude han realizado en distintos lugares del mundo, la estatua de Pizarro fue cubierta con una tela que reproducía la arquitectura de las piedras incaicas mediante la técnica del estampado. Se trató de una propuesta que aspiró a modificar, por un instante, el espacio público haciendo más visible el antagonismo entre el monumento a un colonizador y la correlativa ausencia de signos que representaran a los perdedores o excluidos[13].

Todo ello ocurrió desde 1935 hasta la noche del 26 de abril del año 2003 cuando la mencionada estatua fue finalmente removida ante la sorpresa de algunos, la alegría de otros y la reacción beligerante de otros cuantos. Como dije al inicio, tal hecho ocasionó una nueva polémica periodística —llena de pasiones y rencores— que ahora pasaré a analizar. Pero, de hecho, el conocimiento de esta historia nos provee de algunas conclusiones preliminares: a) Pizarro nunca fue un personaje consensual y su presencia ocasionó un sinnúmero de debates públicos; b) Se trató de un signo *impuesto* autoritariamente; c) Al estar asociado con el poder y la violencia, es claro que la imagen de Pizarro representa la «peor parte» de la herencia española en el Perú: aquella del mundo criollo enfrentado, y siempre en oposición, al mundo indígena.

---

[12] Esta solución también generó una intensa polémica que el propio Agurto se encargó de recopilar en un libro titulado *Descabalgando Pizarro* (1997) y del cual pueden contabilizarse sesenta artículos y cartas de opinión.

[13] De hecho, el arte de Juan Javier Salazar se ha movido siempre entre lo lúdico, lo conceptual y la insolente crítica política. Sobre Christo y Jean Claude habría que añadir que sus famosas intervenciones en puentes, castillos o edificios nunca implican la negación de los mismos, más bien, el deseo de resaltarlos con nuevos significados. Sobre estos autores puede consultarse su propia página web: http://christojeanneclaude.net.

Figura 3: monumento a Taulichusco en el actual paseo de los escribanos. Foto: Mariel García.

Figura 4: *Pizarro capturado,* intervención de Juan Javier Salazar, 2001. Archivo: *El Comercio*.

2. La polémica del año 2003

> Una grúa retiró la escultura de Francisco Pizarro, que permaneció junto al Palacio de Gobierno como mudo testigo de las vicisitudes que tuvo que soportar la capital. No fueron soldados los que lograron retirar del lugar al conquistador, sino una cuadrilla de obreros quienes lo llevaron al depósito del Setame (*Perú.21*, 28 de abril de 2003) (ver figura 5).

El último debate sobre la estatua de Pizarro fue uno de los más reveladores de todos los que se sucedieron a lo largo del siglo. No se trató, solamente, de continuas intervenciones en los medios de comunicación sino, además, de un constante «rumor popular» que puso a la historia peruana en la vida privada de los ciudadanos. La ciudad —o esa parte del país que se enteró de la noticia— se polarizó en dos posiciones y aquí me interesa reconstruir los principales postulados de ambas posiciones.

En la polémica participaron figuras públicas, así como también voces marginales y desconocidas que igualmente voy a comentar. De hecho, mi objetivo quiere presentar el comentario del ciudadano común, una voz que participa de otros circuitos y que construye sus propias estrategias de autoridad. ¿Qué lugar tiene, o debería tener, Pizarro en la representación del país?, ¿con qué características está asociada su figura en el imaginario público?, ¿es Pizarro el personaje que mejor representa la identidad «mestiza» del país?

Figura 5: Madrugada del 28 de abril de 2003. Archivo: *Caretas*.

Puede decirse que la polémica se fue plasmando de la siguiente manera: para algunos, el eje consistía en sostener a la figura de Pizarro como el representante del Perú mestizo y moderno, mientras que para otros se trataba de subrayar que dicho personaje fundó una sociedad excluyente con graves consecuencias en el presente. Mientras que los «defensores» convertían al conquistador extremeño en el simple «fundador» de la ciudad, invisibilizando todo el carácter violento y dramático de la empresa colonial, quienes atacaban la estatua lo representaban como un «conquistador» y se preguntaban, además, si la plaza central de la capital —y del país— era un lugar adecuado para recordar a un personaje cuyos principales móviles fueron el oro y el ansia de poder. De hecho, mientras los opositores remarcaban este punto —y se esforzaban por «leer» desde ahí toda la historia peruana—, los defensores desviaban el debate hacia la condición «mestiza» de la identidad nacional.

Son tres las intervenciones que desde el lado de los «defensores» me interesa comentar, pues considero que ellas condensan lo más significativo de la polémica. La primera es la del entonces congresista José Barba Caballero, miembro de Unidad Nacional, un partido asociado con los sectores más racistas del país. La segunda es la de Mario Vargas Llosa, ampliamente difundida en medios periodísticos y la tercera es el pronunciamiento que la Academia Nacional de Historia realizó en aquellos días.

El artículo de José Barba Caballero fue una de las más sorprendentes intervenciones de todas las que aparecieron en los medios locales. «El poder de la mentira» estuvo escrito en un lenguaje virulento donde el autor defendió su posición desde un punto de vista extremadamente singular:

> Lo que no saben, no entienden o no quieren comprender estos descomunales bobos es que Pizarro no conquistó el Perú sino a un conjunto de culturas precolombinas que se encontraban en el estado medio de la barbarie: no conocían el hierro, la rueda ni la escritura y su sistema político era tan débil que, con el simple expediente de reducir a su clase dirigente, se hicieron del imperio de los incas. [...] Por esto a veces reniego de mi patria, de su clase política e intelectual, y del mismo pueblo, que a lo lejos se ve como una manada que trota sin saber qué es ni adónde va (*La República*, 27 de mayo de 2003).

Lo primero que habría que comentar es la fuerte emotividad de esta intervención. Homi Bhabha refiere que un rasgo del discurso colonial «es su dependencia del concepto de fijeza en la construcción ideológica de la otredad»[14], vale decir, el acto mediante el cual el colonizador construye al otro como un todo unificado —como un «salvaje», un «bárbaro», un «ignorante», un «inferior»— solamente para decirse que él también es un todo coherente. Al denigrar al otro, el enunciador se presenta como única autoridad y ello le sirve para intentar estabilizarse al menos en su orden imaginario.

Pero sobre todo llama la atención que el congresista desconozca que esa visión ortodoxamente lineal de la historia se encuentra, desde hace muchos años, muy cuestionada en la filosofía contemporánea. Creer que el «hierro», la «rueda» y la «escritura» son los elementos matrices que sirven para evaluar el grado de «desarrollo» de todas las culturas de la humanidad —y de sus aportes en la producción de conocimiento— es algo que ya no aparece mucho en las discusiones académicas. Por el contrario, hoy sabemos que dicha perspectiva corresponde a una fantasía que imaginó que Europa era la culminación de un único proceso de civilización y, por lo mismo, el paradigma encargado de «medir» a todos los pueblos del mundo. Así, el argumento del congresista Barba reproduce el mito del «estado de naturaleza» y se inscribe en aquellas ideologías que han convertido a los pueblos colonizados en sociedades «anteriores» o «inferiores» a las europeas, despojándolas de un lugar en la historia y posicionándolas por debajo de una cultura que siempre se ha creído «superior»[15].

Sin embargo, es interesante notar la crisis del argumento del congresista Barba: por un lado, asegura que los incas eran «bárbaros» pero, por otro, el presente que contempla es de una degradación tal —nos conceptualiza a todos los peruanos como

[14] BHABHA (2002: 92).

[15] QUIJANO (2000: 210).

una manada de salvajes— que cualquiera podría cuestionar si los españoles realmente nos sacaron de la «barbarie». Es curioso, pero el congresista caracteriza el sistema político de los incas como una instancia precaria, casi sin notar que la tradición posterior tampoco ha gozado de una estabilidad que realmente contraste con ese pasado que abomina.

Por su parte, el artículo de Mario Vargas Llosa titulado «Los hispanicidas» delata ya un claro interés político: la invención del oponente como un sujeto al que el discurso del enunciador construye «a su medida» para desautorizarlo y gozar así de un mayor poder. De hecho, para Mario Vargas Llosa estar contra la estatua de Pizarro en la Plaza de Armas equivale a ser un «demagogo», un «mezquino» y demás. En efecto, todo el artículo está escrito con el interés de demostrar que oponerse a la estatua refiere a un romanticismo nacionalista y arcaico. En la adjetivación del escritor, revela «un peruanismo hemipléjico» que «pretende abolir la vertiente española y occidental» del Perú.

En realidad, uno podría esperar una reflexión más analítica que parta por comprender el problema en su dimensión histórica, pero lo cierto es que solo nos encontramos ante un texto donde se caricaturiza al rival y donde no existe ninguna voluntad de diálogo. «La demagogia —insiste Vargas Llosa— cuando alcanza ciertos extremos, se vuelve poesía, humor negro, disparate patafísico».

> Pizarro y lo que llegó con él a nuestras costas —la lengua de Cervantes, la cultura occidental, Grecia y Roma, el cristianismo, el Renacimiento, la Ilustración, los Derechos del hombre, la futura cultura democrática y liberal— es un componente tan esencial e insustituible de la peruanidad como el Imperio de los Incas y no entenderlo así, si no es ignorancia crasa, es un sectarismo ideológico nacionalista tan crudo y fanático como el que proclamaba no hace mucho que ser alemán era ser ario puro o el que proclama en nuestros días que no ser musulmán es no ser árabe o que quien no es cristiano no es o no merece ser europeo. Si hay algo de veras lesivo a la peruanidad es este nacionalismo racista y cerril que asoma su fea cabeza detrás de la defenestración de la estatua de Pizarro, un personaje, les guste o no les guste a los señores Castañeda Lossio y Agurto Calvo, es quién sentó las bases de lo que es el Perú y fundó no solo Lima sino lo que ahora llamamos peruanidad (*Caretas*, 15 de mayo de 2003: 34-36).

En este párrafo llama la atención que Vargas Llosa haya reprimido hablar de los elementos «negativos» de la conquista y, sobre todo, de sus complicadas herencias en el presente, como el racismo, por ejemplo. Es decir, para Vargas Llosa lo occidental no parece haber traído ningún problema y es representado con un ascetismo que realmente llama la atención. En realidad, podría decirse que sucede lo siguiente: Vargas Llosa piensa que «modernidad» y «colonización» se oponen y no se da cuenta de que fueron procesos históricos simultáneos. Dicho de otra manera: la historia demuestra

que no hubo modernidad sin colonización —la colonización es, en efecto, la «otra cara» de la modernidad—[16] y que bajo el discurso del supuesto «progreso» de algunos tuvo que existir la colonización y la miseria de otros.

En ese sentido, razonar como Vargas Llosa implica invisibilizar el hecho de que el encuentro con la modernidad no supuso ninguna mejora de condiciones para las poblaciones indígenas sino, más bien, el reforzamiento de una estructura de dominación que persiste hasta la actualidad. Por lo mismo, la base de la «peruanidad» no puede asociarse solo a Francisco Pizarro sino sobre todo a la tensión, todavía irresuelta, entre los Andes y la cultura occidental. Si alguien podría afirmar que la historia consiste únicamente en el desarrollo cada vez más sofisticado de estrategias de dominación, Vargas Llosa parece situarse en el otro extremo y la entiende como un camino progresivo o ascendente hacia la felicidad.

Sin embargo, es de notar que en una primera instancia el autor quiere ser «políticamente correcto» y, por lo mismo, afirma la equivalencia de las dos herencias culturales en la formación del Perú moderno. Pero luego se ve obligado a romper el balance rodeando la acción de Pizarro con una serie de consecuencias, en su opinión, solo «positivas». En realidad, todo su artículo es un pretexto para hablar de la modernidad o, mejor dicho, del un modelo excesivamente tradicional de la modernidad que es el que ha venido defendiendo en las últimas décadas. Me refiero a un proyecto homogenizador —y sin duda «arcaico»— que nunca relativiza sus propios presupuestos y que no concibe la diferencia cultural: una epistemología acostumbrada a pensar dicotómicamente y a construir, siempre, a un enemigo.

Desde ahí, resulta claro cómo Vargas Llosa describe a los otros —incluso de la misma forma que Barba Caballero— como «ignorancia crasa» y «sectarismo crudo y fanático». Pero su argumento, en realidad, trae consigo un interés quizá personal: en última instancia, el autor parece querer representarse como el punto culminante de la herencia de Pizarro y, por supuesto, como el ideal de la nación peruana. Si, a fin de cuentas, la «peruanidad» termina por definirse únicamente como lo traído por Occidente —Grecia, Roma y demás—, y ello es sustancialmente entendido como «bueno», no cabe sino establecer una linealidad hacia su figura.

En ese sentido, Vargas Llosa se coloca en una posición radicalmente *normativa* frente a la historia a la que no concibe como un discurso heterogéneo que siempre tiene múltiples perspectivas y que goza del derecho a reinterpretarse todo el tiempo. Nos encontramos, más bien, ante un discurso fuertemente «moralista» y *pedagógico*, que supone que la historia es una sola y que debe imponerse a todos por igual[17].

---

[16] MIGNOLO (2002).

[17] BHABHA (2002: 93).

Por último, voy a comentar el comunicado que la Academia Nacional de Historia publicó por aquellos días y que aquí reproduzco en su integridad. Se trata, sin duda alguna, de un documento muy importante, pues fue enunciado por el sector oficial que escribe la historia del Perú, vale decir, la institución encargada de producir la narrativa supuestamemte más autorizada sobre nuestro pasado.

> La Academia Nacional de la Historia, ante el sorpresivo, inconsulto y a nuestro criterio inexplicable retiro de la Plaza de Armas de la estatua ecuestre de Francisco Pizarro, fundador de Lima y conquistador del incario, expresa lo siguiente:
>
> La figura histórica de Francisco Pizarro pertenece a la historia del Perú —país esencialmente mestizo en el más amplio sentido de la palabra— cuyo pasado no puede ser parcelado ni tampoco admite exclusiones que causan serio detrimento al espíritu de unidad nacional que tenemos la obligación de mantener y reforzar en toda circunstancia.
>
> Honrar con un monumento la memoria del fundador de Lima, en el lugar donde se efectuó tan importante suceso histórico, es un acto de justicia que se ha dado también en muchas ciudades de América hispana. Este reconocimiento, obviamente, no descalifica la importante vertiente indígena de nuestro pasado de la cual también somos orgullosos herederos.
>
> Manifiesta que el uso oficial de la mal llamada bandera del Tawantinsuyo es indebido y equívoco. En el mundo prehispánico andino no se vivió el concepto de bandera que no corresponde a su contexto histórico.
>
> Invoca a los poderes del Estado, a las autoridades municipales y culturales del país para que no propicien ni respalden actos como el que motiva este comunicado, que bajo un mal entendido nacionalismo no subrayan las raíces andina e hispana de la nacionalidad.
>
> Firman José Agustín de la Puente Candamo, presidente de la institución, y Percy Cayo Córdova, secretario (*El Comercio*, 4 de mayo de 2003).

Como puede notarse, la estrategia de la Academia consiste en continuar manteniendo —casi a como dé lugar— el discurso del «mestizaje» como la instancia fundadora de la nacionalidad peruana. Desde ahí, el Perú es imaginado como el resultado del encuentro armónico entre dos culturas y no como la imposición violenta de una sobre la otra. En esta visión, las dos culturas aportaron «lo mejor de lo suyo» y el Perú debería ser entendido como un país simétrico sin traumas ni tensiones de por medio.

Esta apología del mestizaje es constantemente reproducida en el imaginario social peruano y, sin duda, fue piedra angular de la polémica. Al respecto, un comentario que llamó mucho la atención —al menos en su registro periodístico— fue el siguiente de Juan Ossio: «El Perú tiene una deuda histórica con el mundo hispánico y el mundo andino. La imagen de Pizarro representa esa posición de alguna manera»

(*Correo*, 29 de abril de 2003). Esta observación es, por decir lo menos, realmente insólita. Cualquiera pudiera decir que el Inca Garcilaso de la Vega o los sonidos de la guitarra ayacuchana son algunos de los mejores signos de la identidad mestiza del Perú, pero afirmar que Pizarro es el encargado de cumplir esa función es desconcertante no solo porque viene de un intelectual que ha realizado importantes aportes para la comprensión del mundo andino —y que por lo mismo es que conoce muy bien su *fractura*— sino, sobre todo, porque revela las maneras en las que comenzaron a argumentarse las posiciones.

¿Puede la «parte» representar al todo? Pizarro fue un europeo y como tal es muy difícil que pueda representar a la nación peruana, menos aun desde la propia ideología del mestizaje. El Perú, si hay que definirlo, es producto del conflicto irresuelto entre ambas culturas pero, sobre todo, de la dominación de una sobre otra. Años antes, sin embargo, el destacado historiador José Antonio del Busto había sostenido lo siguiente: «nosotros descendemos de los vencidos y de los vencedores, pero no somos vencedores ni vencidos. Somos el resultado de este encuentro» (*El Comercio*, 29 de abril de 1997).

Me parece que aquí la palabra clave es «nosotros» y conviene también detenerse en ella. Importantes autores como Partha Chatterjee han sostenido que el nacionalismo y el mestizaje han sido un simple «invento» de las elites letradas mediante el cual han querido elevar su condición particular a la representación del «todo»[18], ¿a quién podría entonces referirse el destacado historiador al utilizar ese pronombre?, ¿a los indígenas del presente que todavía no pueden acceder a la esfera pública en su propio idioma?, ¿a los migrantes que invadieron la capital y que construyeron inmensas poblaciones en el medio de los arenales?, ¿quién es ese «nosotros», tan abstracto, que se nombra como *los peruanos* desde el discurso de la autoridad?

Es obvio que el Perú es producto de una mezcla, pero es también muy claro que la mezcla es la condición básica de cualquier cultura de la humanidad. En efecto, todas las culturas se han constituido a partir de los contactos, los intercambios y las invasiones de unas sobre otras. Sin embargo, sostener aquello no puede hacerse a costa de invisibilizar las relaciones de poder que se establecen entre las culturas y las consecuencias que dichos procesos tienen respecto de las exclusiones y la desigualdad. En ese sentido, es importante insistir que el mestizaje ha sido un discurso sostenido desde posiciones de poder y casi nunca una narrativa producida por los actores subalternos. En realidad, el discurso del mestizaje no es falso por lo que afirma sino por sus complicidades subterráneas. Sostener, por ejemplo, que en el Perú «todos somos mestizos», parecería tener querer afirmar que «todos somos iguales» y ello es absolutamente falso.

[18] CHATTERJEE (2000).

Es claro entonces que el discurso del mestizaje ha aspirado a un «borrón y cuenta nueva» con la historia y por eso muchos críticos han sostenido que bajo dicha categoría se ha intentado invisibilizar el despojo cultural y la marginación todavía existente[19]. Desde este punto de vista, podría decirse que dicho interés revela que la relación colonial aún no ha terminado y por ahí podemos encontrar explicaciones sobre la fuerte emotividad de la polémica. Involucrados en relaciones de poder, los participantes hablaron siempre desde un específico lugar. Veamos, por ejemplo, el siguiente comentario aparecido en un periódico popular:

> Por más idioma y religión que trajeron los españoles, la invasión europea dejó miles de desgracias para los peruanos:
>
> [...] Tú me dirás, pero ellos trajeron el idioma y la religión. Bueno, pero lo que yo te cuento es verdad. ¿Por la religión y el idioma se puede justificar un genocidio? («Chau Pizarro», *El Trome*, 28 de abril de 2003.)

A la señora María —autora de esta columna que la firma sin identificarse— la ideología del mestizaje no la satisface como discurso para representar la identidad nacional y, mucho menos, para nombrar su propia situación. Nótese el uso del gentilicio «peruanos» como un elemento que trae la historia al presente y que genera una oposición entre «españoles» y «peruanos», entendidos como dos categorías diferentes. Si el congresista Barba Caballero había afirmado que Pizarro «es el cimentador de la nación peruana, y devine como el personaje más importante de nuestra historia» (*La República*, 27 de mayo de 2003), aquí aparece una visión contraria que rastrea cimientos mucho más antiguos.

Dicho de otra manera: esta intervención demuestra que la ideología del mestizaje llega a un límite y ello tiene que ver con el lugar desde donde es propuesta, o deconstruida, como discurso pedagógico y disciplinario. De esta manera, el mestizaje se revela como un dispositivo que aspira a despolitizar las discusiones sobre el futuro: «Los españoles que llegaron establecieron una división social donde los antiguos peruanos pasaron a ser ciudadanos de segunda categoría», dice nuevamente.

En un acto que transgrede la historia oficial, la señora María se posiciona como una autoridad que puede proponer nuevos aportes en el debate. Es de notar así una agencia interpretativa, el acto mediante el cual los discursos oficiales van siendo sometidos a respuesta: «Porque la invasión y no "conquista" como nos enseñaron en el colegio fue cruel y despiadada», sostuvo poniendo énfasis en el antagonismo y denunciando aquella narrativa que no da cuenta de su herencia en el presente.

---

[19] RIVERA (1993: 59).

Por último, una intervención que me parece fundamental de comentar fue la entrevista que el periódico *El Trome* le realizó al entonces arquero del club Unión Huaral, llamado nada menos que Francisco Pizarro (ver figura 6). Este deportista había jugado antes en el club Alianza Lima e inclusive, en algún momento, había sido llamado a la selección nacional. Reproduzco aquí una pequeña sección de la entrevista:

> *¿Estás de acuerdo con que hayan sacado el monumento de tu tocayo del costado de Palacio de Gobierno?*
>
> Los que conocen de la historia de nuestro país saben lo que fue ese señor y las cosas que hizo. Nos robó, mató a miles de compatriotas y creo que la gente nunca lo quiso ahí.
>
> *Pero muchos no están de acuerdo con su salida.*
>
> Para mí es una cosa a la que no le doy mucha importancia, es parte de nuestro pasado, pero también me parece que no es lógico que alguien que perjudicó a nuestros antepasados esté en la Plaza de Armas.
>
> *¿Te fregaban en el colegio por tener el nombre del conquistador?*
>
> Nunca y es extraño porque teníamos el mismo nombre, más bien, siempre me molestaban con Bolognesi, eso si me acuerdo (Dávila Fernando "Vocha", «"Panchi" Pizarro tiene su monumento», *El Trome*, 6 de mayo de 2003: 12-13.)

Son varios los elementos que llaman la atención. El primero es la identificación que el enunciador siente con el grupo subalterno. De hecho, el conquistador no es aquí visto como el «fundador» de la nacionalidad peruana sino, más bien, como un «invasor»,

Figura 6: reportaje del periódico *El Trome* al arquero de fútbol Francisco Pizarro. Biblioteca Nacional del Perú. Foto: Mariel García.

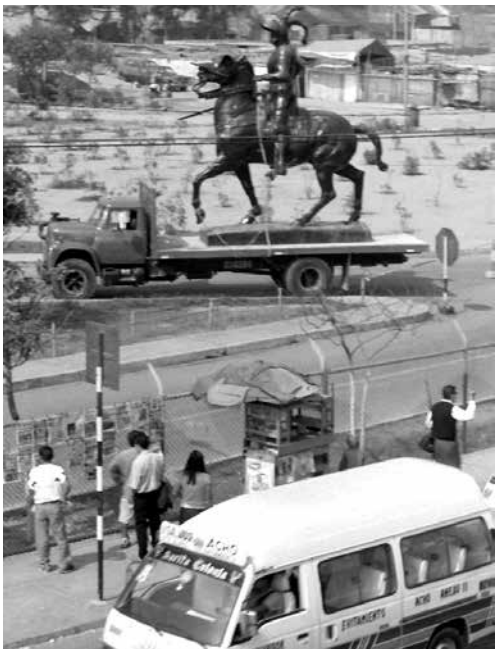


Figura 7: Mediodía del 28 de abril de 2003. Traslado de la estatua. Archivo: *La República*.

cuyas más resaltantes características fueron la violencia y el robo. Como lo he venido sosteniendo a lo largo de este ensayo, en el imaginario popular la figura de Pizarro nunca es positiva y no es gratuito que así sea: «Nos robó, mató a miles de compatriotas», dice el jugador de fútbol, estableciendo, mediante sus usos verbales, una relación entre pasado y presente que termina por involucrarlo como el miembro de un grupo que, en su propia representación, todavía padece de los residuos de la conquista.

La segunda respuesta sitúa la polémica en una discusión sobre el «lugar» que ocupaba la estatua. Es decir, no se trataba de un debate sobre la herencia de Francisco Pizarro en el Perú sino, sobre todo, de decidir si la Plaza de Armas de Lima era el lugar más adecuado para haber puesto su estatua (ver figura 7). «No me parece lógico» afirma, pues se da cuenta de que aquel lugar le «añade» a la estatua un significado adicional. En ese sentido, el personaje hace notar que lo que a lo largo del siglo ha venido perturbando de la estatua de Pizarro no ha sido solo su figura —o todo el conjunto de los significados que ella articula— sino, sobre todo, el lugar que ocupaba pues, en efecto, un espacio como la Plaza Mayor, asociado al consenso republicano, no podía incluir en él a un personaje vinculado con la dominación y la mentira.

De todas formas, lo que llama la atención en la entrevista es cómo el personaje juega con su propia identidad. En principio, impresiona que el personaje se *desidentifique* con su propio nombre. En lenguaje psicoanalítico, hacerlo equivale a cuestionar la función paterna, instancia central en la constitución de la subjetividad. En efecto,

se denomina *nombre del padre* a aquel poder que constituye al sujeto imponiendo la ley. El *nombre del padre* es el encargado de instalar el «orden simbólico» que en este caso refiere al discurso histórico como la instancia central que articula a la cultura[20].

Sucede, sin embargo, que este sujeto rehúye de dicho mandato e intenta construir una nueva identidad desde otra posición. El arquero de fútbol acepta el nombre dado por el *otro*, pero intenta hacer algo con él, casi una mimesis poscolonial, vale decir, como el acto en el que la imitación se convierte en una respuesta diferente[21]. Quizá no sea este el lugar para entrar en mayores detalles, pero sí para sostener que el sujeto se sirve del *nombre del padre* para ir más allá de él. En este caso, el subalterno es un significante que quiere ser capturado por una narrativa que pretende nombrarlo para no dejarlo hablar o, en todo caso, para que, en su hablar, contribuya a la simple reproducción del poder[22].

De todas formas, lo cierto es que en la foto periodística el arquero de fútbol apareció disfrazado de Francisco Pizarro, con toda la indumentaria de conquistador español: espada en mano y gesto desafiante. Con aquella imagen, habría que recordar entonces la diferencia que Jameson propone entre *parodia* y *pastiche*. Para este autor la primera trae consigo una intención satírica, puesto que sigue haciendo referencia a una especie de «norma», mientras que el *pastiche* es ya un «gesto vacío», casi desprovisto de contenido[23]. Entonces, ¿nos encontramos ante la ridiculización de la figura del conquistador con un interés moralizante o, más bien, ante la pura resignificación vacía de su nombre? Pienso que el reportaje nos confronta ante una imagen cínica de los símbolos nacionales, ya que consigue colocar en el lugar solemne de la peruanidad a una figura popular sin una supuesta importancia política. De hecho, el humor de esta foto radica en esa interferencia donde un signo «solemne» se mezcla con otro «profano». En ese sentido, la foto bien podría interpretarse como un claro rechazo a ubicar, solo en lo político, la definición de la nacionalidad[24].

---

[20] LACAN (1999).

[21] BHABHA (2002).

[22] Por lo mismo, llama la atención que el nombre de Francisco Pizarro haya generado una especie de tabú entre los escolares. Todos los peruanos sabemos que es muy difícil que un nombre así pueda pasar desapercibido, y por lo mismo resulta extraño que nadie lo molestara en el colegio. Es más, resulta mucho más raro que dicho nombre terminara asociado con el de otro personaje histórico: Francisco Bolognesi, héroe de Arica y símbolo de la defensa de la patria durante la Guerra del Pacífico. Aunque el significado de «militar» es lo que ambos personajes comparten, casi podríamos decir que Bolognesi representa lo contrario de Pizarro. En el imaginario popular, uno luchó contra una invasión, el otro fue un «invasor».

[23] JAMESON (1992).

[24] Debo estas ideas a una conversación con Alexandra Hibbett. De hecho, el humor también apareció en el circuito letrado, aunque ahí se trató de un discurso nihilista que expresaba una queja por la polémica, pero que casi no tenía ninguna propuesta hacia ella. Con JAMESON (1992), podríamos decir que se trató casi de una «parodia vacía» o de una «mueca en una lengua muerta». Pueden consultarse los artículos de CISNEROS (2003) y FREIRE (2003) en el anexo al final del artículo.

3. Conclusiones

Hoy en día la estatua de Pizarro no está muy lejos de los diferentes lugares que ocupó desde su llegada a Lima en 1935. Ella se encuentra en el nuevo Parque de la Muralla, una obra municipal que el alcalde Luis Castañeda tuvo a bien de construir (ver figura 8). Ante la constante y vergonzosa privatización de espacios públicos en la ciudad, y ante el real deterioro en que se encontraba dicha zona, el Parque de la Muralla es un buen ejemplo de proyectos urbanísticos destinados a «devolverle» a la población importantes espacios de interacción social.

Un hecho, sin embargo, es muy interesante de resaltar. Conscientes o no, quienes diseñaron el parque terminaron por colocar la estatua exactamente «fuera» de la vieja ciudad de Lima, vale decir, al «otro lado» de aquella muralla que en tiempos coloniales sirvió para protegerla de piratas y asaltantes. Es decir, desde un punto de vista histórico, la figura de Pizarro ya no se encuentra localizada estrictamente *dentro* de la ciudad colonial sino, más bien, en sus márgenes o extramuros.

Este hecho es central porque nos conduce a una nueva conclusión para este ensayo. Como hemos visto, la estatua de Pizarro ha ocupado tres lugares a lo largo del siglo XX que corresponden con *tres maneras diferentes* de «imaginar la comunidad». Si aceptamos que la figura de Pizarro representa fundamentalmente la violencia y el poder —y por tanto, la exclusión social y la dominación de una cultura sobre otra—, entonces podríamos decir que, en un primer momento, ese poder fue asociado con la Iglesia católica,

Figura 8: Pizarro en el actual Parque de la Muralla. Foto: Mariel García.

luego con el Estado republicano y, finalmente, hoy en día, con la construcción de estampas turísticas cuyos contenidos históricos van siendo reescritos desde otras perspectivas. En efecto, en su locación actual, la estatua ha perdido no solo su densidad histórica, sino también el aura de poder que antes tenía cuando se encontraba en la plaza central de la ciudad. Hoy en día, ella aparece como un elemento más al interior del parque y de un simpático trencito que la rodea ofreciendo un paseo a los visitantes.

Pero creo, además, que es importante reflexionar sobre el «lugar vacío» que Pizarro dejó en la Plaza Mayor. El alcalde decidió convertirla en una deslucida y triste plazoleta destinada a rendirle homenaje a la bandera peruana. ¿A la bandera peruana? Sí. De hecho, cualquiera podría haber argumentado que ya el Palacio de Gobierno la exhibía en el lugar central, pero al alcalde de Lima dicha presencia no le pareció suficiente. Sus declaraciones fueron las siguientes tras el retiro de la estatua:

> No puede ser posible que en la plaza principal de Lima que es la más importante capital no exista un solo lugar para la ubicación del pabellón nacional y donde rendirle tributo (*La República*, 29 de abril de 2003).

Debemos entonces interpretar el hecho políticamente. El traslado de la estatua generó una sensación de *ausencia* que obligó a que la cultura peruana decidiera llenarlo de cualquier manera. Es decir, en ese momento era urgente buscar un signo consensual entre todos peruanos que sea capaz de llenar ese vacío atroz y angustiante. ¿Qué personaje, qué elemento, qué símbolo, nombraría bien a los peruanos y podría representar la construcción de un proyecto menos excluyente, menos violento y propuesto hacia el futuro? Es claro que la polémica puso al descubierto que los peruanos no fuimos capaces de encontrar ese signo —ni mucho menos de «construirlo»— y por lo mismo tuvo que recurrirse a la solución más fácil: la del culto a la bandera peruana; un signo que por un lado promueve asociaciones libres pero que, por otro, nombra una construcción fuertemente militarizada de lo nacional[25].

En ese sentido, la polémica sobre la estatua de Pizarro muestra la falta de símbolos colectivos, la imposibilidad de construirlos y persistencia de elementos militares en el país. Dicho de otra manera: las hondas fracturas de nuestra sociedad siguen impidiendo la construcción de un relato común entre los peruanos. Lo cierto, es que la vehemente demanda de identidad nacional nunca parece ir acompañada de una política cultural coherente ni de esfuerzos mínimos para comenzar a imaginarnos como iguales. La bandera peruana, como símbolo que nombra sin nombrar, como «significante vacío», sigue siendo en el Perú nuestro último reducto ciudadano (ver figura 9.

[25] Algunos periódicos populares registraron voces que propusieron su desacuerdo con la colocación de la bandera y propusieron a otros personajes: «Me gustaría que Manco Cápac o el Mariscal Andrés Avelino Cáceres estén en la nueva plaza Perú» (*El Trome*, 28 de abril de 2003).

Figura 9: la actual Plaza Perú: nótese la reiteración de la bandera peruana. Foto: Mariel García.

Pero quizá sea bueno concluir compartiendo una anécdota adicional: he pasado muchas veces por la actual plaza Perú, donde ya no está la estatua de Pizarro, y he podido observar lo siguiente: la gente sigue tomándose fotos, pues una pequeña rampa invita a pararse al costado del pabellón de la patria. Cuando le he preguntado a muchas personas por qué la estatua de Pizarro fue removida de ese lugar, casi siempre he obtenido la misma respuesta: «lo sacaron porque dicen que no era Pizarro».

Se trata, a todas luces, de un comentario desalentador: primero, porque constata que el debate no fue tan importante como creemos y porque resulta claro que no llegó a insertarse en la imaginación popular. Segundo, por la paradoja implícita: a Pizarro no lo sacaron porque era Hernán Cortés, o cualquier otro personaje histórico, sino que lo sacaron por ser justamente «Francisco Pizarro». El hecho es aun más grave si aseguro que uno de los entrevistados fue nada menos que el policía municipal encargado de cuidar dicha plaza. Si él, siendo un trabajador municipal, no está al tanto de lo ocurrido, entonces ello nos da mejores razones para entender los límites de la «ciudad letrada» y las improvisadas maneras en las que realizamos política cultural en el país.

Pienso, sin embargo, que el debate fue importante porque trajo consigo un sinnúmero de elementos que nos permiten pensar quiénes somos y cómo nos imaginamos. No se trató, de ninguna manera, de una discusión «irrelevante», como sostuvo alguien en su momento. Me parece que la polémica debe ser entendida como una radiografía para observar las maneras en las que los peruanos conceptualizamos nuestra historia y

nuestros vínculos con el pasado. De hecho, no deja de ser realmente curioso que haya sido el periodo republicano el que haya decidido rendirle un homenaje a la colonia cuando se supone que fue exactamente su opuesto y quizá aquello sea un signo muy relevante para interpretar algo de nuestra condición poscolonial.

Creo, además, que este debate ha servido para continuar observando el rol de los intelectuales en la construcción de los discursos sobre la nación y la necesidad de querer legitimarlos en la esfera pública. Como decía al inicio, la mediación de los intelectuales es un elemento fundamental en la construcción de la hegemonía, ya que desde ahí se proponen interpretaciones que muchas veces se van institucionalizando en el sentido común. Este debate, por tanto, es clave para cuestionar el lugar de autoridad de los intelectuales y para confrontarnos con otras voces que también reclaman participación.

Insistamos nuevamente: ¿por qué el problema de una simple estatua suscitó tanta violencia y rencor entre los peruanos?, ¿qué pasiones, qué sentimientos, qué representaciones continúa removiendo la figura del conquistador entre nosotros?, ¿qué hay de latente en la cultura peruana que hace que hechos como estos revelen que algo siempre está por estallar entre nosotros? De hecho, el acto verdaderamente político de todo el problema no fue exactamente haber sacado la estatua ni haberla puesto en el Parque de la Muralla sino, sobre todo, haber propiciado un debate que permite visibilizar bien los lugares de enunciación desde donde se construye la historia y las ideologías sociales asociadas con ellos. Más allá de que existan imaginarios fundamentalistas en ambos bandos, resulta claro que el problema central sigue siendo pensar cuáles son los signos que podrían representar mejor a lo nacional. A mi modo de ver, los «defensores» de la estatua nunca parecieron dispuestos a cuestionar las consecuencias de la representación oficial y, más bien, se mantuvieron férreos a no mover las cosas de «su» lugar.

Finalizo aquí: a partir del debate sobre la estatua de Francisco Pizarro salieron a la luz las fuertes tensiones que siguen estructurando al Perú como nación y que siguen impidiendo la construcción de un proyecto nacional nuevo y diferente. Sabemos, sin embargo, que la historia es un discurso que cambia, que las interpretaciones sobre ella se modifican con el paso del tiempo y que los pueblos tienen todo el derecho a modificar representaciones y a posicionarse de manera diferente frente a su pasado. Si en 1935 Luis Gallo Porras decidió *imponer*, de manera autoritaria, esa escultura en la plaza central de Lima, hoy parece legítimo que la ciudad tenga el derecho de transformarse a sí misma construyendo nuevos modelos de identificación. Lo cierto, en todo caso, es que Francisco Pizarro nunca pudo estar tranquilo en esta ciudad —aquí lo mataron sus antiguos socios— y, hoy en día, su estatua se encuentra muy cerca de la ladera izquierda del río Rímac. No puedo asegurar, por tanto, que aquel sea su lugar definitivo.

Bibliografía

AGURTO CALVO, Santiago
1997 *Descabalgando a Pizarro*. Lima: Universidad Nacional Federico Villareal.

BHABHA, Homi
2002 «La otra pregunta: el estereotipo, la discriminación y el discurso del colonialismo». En *El lugar de la cultura*. Buenos Aires: Manantial.

CONTRERAS, Carlos y Marcos CUETO
2004 *Historia del Perú Contemporáneo*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

CHATTERJEE, Partha
2000 «El nacionalismo como problema en la historia de las ideas políticas». En Álvaro Fernández Bravo (compilador). *La invención de la nación. Lecturas de la identidad de Herder a Homi Bhabha*. Buenos Aires: Manantial.

GARBIN D., Raúl y Julio CÁRDENAS
1944 *Diccionario biográfico del Perú*. Lima: Escuelas americanas.

JAMESON, Frederic
1992 *El posmodernismo o la lógica cultural del capitalismo tardío*. Barcelona: Paidós.

QUIJANO, Aníbal
2000 «Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina». En *La colonialidad del saber: perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: Clacso.

LACAN, Jacques
1999 *Las formaciones del inconsciente*. Seminario 5. Buenos Aires: Paidós.

LACLAU, Ernesto y Chantal MOUFFE
1987 *Hegemonía y estrategia socialista*. México D.F.: Siglo XXI.

LOCKHART, James
1986 *Los de Cajamarca: un estudio social y biográfico de los primeros conquistadores del Perú.* Lima: Milla Batres.

MIGNOLO, Walter
2002 *Historias locales/diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Madrid: Akal.

RIVERA, Silvia
1993 «La raíz: colonizados y colonizadores». En Xavier Albó y Raúl Barrios (editores). *Violencias encubiertas en Bolivia*. La Paz: Cipca.

SAID, Edward
1996 *Cultura e imperialismo*. Barcelona: Anagrama.

TAURO DEL PINO, Alberto
2001 *Enciclopedia Ilustrada del Perú*. Tomo 7. Lima: Peisa y El Comercio.

VARÓN GABAI, Rafael
2006 «La estatua de Francisco Pizarro en Lima. Historia e identidad nacional». *Revista de Indias*, vol. LXVI, Nº 236, pp. 217-236, Madrid.

Lista de artículos periodísticos de la polémica

Barba Caballero, José. «El poder de la mentira». *La República*, 27 de mayo de 2003, pp. 19.

Bustillos Arias, José Antonio. «Carta». *Somos* de *El Comercio*, mayo de 2003, pp. 6.

Cárdenas, Miguel Ángel. «Conquistador sin rumbo». *Domingo* de *La República*, 2003, pp. 19.

Castillo Anselmi, Humberto. «Apoyan "desalojo" de Pizarro». *La República*, 28 de abril de 2003, pp. 26.

Carranza, Jhonny. «Más sobre el retiro de la estatua». Carta. *Perú.21*, 1 de mayo de 2003.

Cisneros, Antonio. «Una cruzada rayada». *El Comercio*, 1 de mayo de 2003, pp. A18.

Dávila, Fernando "Vocha". «"Panchi" Pizarro tiene su monumento». *El Trome*, 6 de mayo de 2003, pp. 12-13.

De la Puente Brunke, José. «Entre el complejo y la ignorancia». Carta. *Perú.21*, 1 de mayo de 2003.

De Lucio Pezet, Felipe. «¡Ay Pizarro!». *Gestión*, 29 de abril de 2003, pp. 17.

Del Busto, José Antonio. «Lo que el Perú tiene por la presencia del Pizarro». *El Dominical* de *El Comercio*, 1 de mayo de 2003.

Freire Sarria, Luis. «Qué hacemos con Pizarro». *El Comercio*, 4 de mayo de 2003, pp. A16.

Gasco, H. «Pizarro se muda a nuevo parque». *Ajá*, 28 de abril de 2003, pp. 5.

López Martínez, Héctor. «Pizarro, Lima y nuestra historia». *El Comercio*, 28 de abril de 2003.

Martínez, César. «Monumento a Pizarro sigue causando polémica». *Perú.21*, 5 de abril de 2003, pp. 12.

Montoya Rojas. «Monumento a Pizarro e inconsciente colonial». *La República*, 4 de mayo de 2003.

Núñez, Evelyn. «Sacar a Pizarro origina alud de críticas a alcalde». *Perú.21*, 29 de abril de 2003, pp. 12.

Ochoa Berreteaga, Roberto. «Sorry, taita Pizarro». *Domingo* de *La República*, 4 de mayo de 2003, pp. 33.

Olivo, Mayra. «Desalojado Pizarro sigue causando polémica». *La República*, 29 de abril de 2003, pp. 16-17.

Orozco, Eduardo. «Desalojen a Castañeda». Carta. *Perú.21*, 1 de mayo de 2003.

Ramírez, Orlando. «Lectura acerca del conquistador Pizarro». Carta. *Perú.21*, 1 de mayo de 2003.

Rizo Patrón, Paul. «Crimen de lesa cultura». *El Comercio*, 6 de mayo de 2003, pp. A17.

Román Garcés, Rómulo H. «Aplaude caída de Pizarro». Carta. *El Trome*, 30 de abril de 2003, pp. 2.

Ruiz Rosas, Alonso. «De Caballos, Caballerías y Caballazos». *Somos* de *El Comercio*, N° 856, 3 de mayo de 2003, pp. 63.

Sánchez, Marco Antonio. «Después de 54 años retiran monumento de Pizarro». *La República*, 27 de abril de 2003, pp. 37.

Vallejo, Cristian. «"Desdichas" de una estatua». *La República*, 27 de abril de 2003, pp. 37.

Vélez, Roberto. «Desatinos del alcalde». Carta. *Perú.21*, 1 de mayo de 2003.

Vargas Llosa, Mario. «Los Hispanicidas». *Caretas*, 15 de mayo de 2003, pp. 34-36.

«Academia de la Historia se pronuncia». *El Comercio,* 4 de mayo de 2003, pp. C20.
«Castañeda baja de su caballo a Pizarro». *Ajá*, 27 de abril de 2003, pp. 4.
«Castañeda: Este es un país libre, yugo colonizador se fue con Pizarro». *El Chino*, 29 de abril de 2003, pp. 5.
«Castañeda jura no tumbó a Pizarro». *El Trome*, 2 de mayo de 2003, pp. 9.
«Castañeda pone fin a Plazuela de Pizarro». *El Chino*, 27 de abril de 2003, pp. 5.
«Castañeda retira monumento a Pizarro del Centro Histórico». *Correo*, 27 de abril de 2003, pp. 17.
«Chau Pizarro». La seño María. *El Trome*, 28 de abril de 2003, pp. 2.
«Con Pizarro o sin Pizarro». Editorial. *El Chino*, 11 de mayo de 2003, pp. 4.
«Le bajaron el dedo a la estatua de Pizarro». *El Comercio*, 27 de abril de 2003, pp. A 19.
«No habrá marcha atrás con las Malvinas». *Ajá*, 3 de mayo de 2003, pp. 5.
«Piden Manco Cápac en lugar de Pizarro». *El Trome*, 28 de abril de 2003, pp. 5.
«Plaza Perú fortalecerá identidad nacional». *La República*, 29 de abril de 2003, pp. 16.
«Pizarro, el cebiche y Dina Paucar». *El Dominical* de *El Comercio*, 11 de mayo de 2003.
«Regidores a favor de reubicación de monumento a Pizarro y de cachineros». *El Chino*, 30 de abril de 2003, pp. 3.

Notas sobre arquitectura, odio y reconciliación

Adriana Scaletti Cárdenas
Pontificia Universidad Católica del Perú

Los Arquitectos tienden a creer que la arquitectura importa.
No todo el mundo está de acuerdo.

Christopher Day[1]

1. Destrucción y dominio

[8] A estas ciudades las pasará a cuchillo, y a ella la sitiará,[9] dará golpes de ariete contra sus murallas y derribará sus torres con máquinas de guerra,[10] La nube de sus caballos te cubrirá de polvo. Al estrépito de sus jinetes y de sus carros temblarán tus murallas, cuando el enemigo entre por tus puertas como se entra en una ciudad tomada[11]. Los cascos de sus caballos pisotearán tus calles, pasarán a tu pueblo a cuchillo y derribarán tus famosas estatuas[12]. Saquearán tus riquezas, robarán tus mercaderías. Echarán abajo tus murallas, demolerán tus magníficas casas, echarán tus piedras al mar con sus vigas y escombros.

La Biblia, Ezequiel 26: 8-12, Contra Tiro

Son abundantes los ejemplos —con intenciones literarias o documentales— de descripciones de destrucción de arquitectura: las edificaciones, por su misma naturaleza, al ser resultado de un esfuerzo especial y de la necesidad imperiosa de protección y refugio, suelen ser eliminadas por invasores o vándalos con miras no solo a crear dificultades inmediatas, sino como símbolo de su poder y de su absoluto dominio sobre los atribulados (ex)propietarios. En muchos de estos casos podemos hablar también de odio.

Si consideramos al odio como el impulso a destruir lo odiado —y, consecuentemente, lo asociado a lo odiado de modo físico o menos— nos encontramos con que es un factor que definitivamente ha influido, históricamente hablando, en las vicisitudes de los centros habitados, inclusive en tiempos modernos —considera-

[1] DAY (1990).

dos «civilizados»—, por lo menos en lo relativo a la destrucción de lo previamente construido. Podríamos, en este sentido, mencionar en primer lugar las sistemáticas destrucciones que se producen en guerras de invasión, o incluso remontarnos a las quemas de aldeas y pueblos costeros durante los saqueos medievales, como minúscula muestra de tal situación.

Consideremos, a manera de ejemplo, una situación con un matiz ligeramente diferente: el proceso de sujeción del Perú y otros territorios americanos por los conquistadores españoles, a partir de la primera mitad del siglo XVI. Durante dicho proceso —y sin discutir el relativo éxito del mismo—, encontramos, por ejemplo, entre los requisitos exigidos a los encomenderos españoles, la obligación de quemar huacas[2] —esto es, la arquitectura identificada como aquella que estaba al servicio de la religión indígena— y edificar templos cristianos en su lugar, para forzar la evangelización.

Nos encontramos frente a un proceso indudablemente violento, no solo por los enfrentamientos armados y el derramamiento de sangre —consecuencia y correlato de los mismos—, sino también frente a una violencia «estética», donde a los significantes tradicionales de una cultura van a enfrentarse peligros reales y físicos. La intervención española, por llamarla de alguna manera, se desarrolló tanto en el ámbito territorial como en el de ciudad y de edificios individuales. Para las ciudades es significativa la implantación más o menos general del ordenamiento urbano en cuadrícula, que se superpuso a la traza tradicional del asentamiento indígena. Esta conformación, establecida como obligatoria por las *Ordenanzas* de Carlos V, presentaba las ventajas de ser fácilmente reproducible *ad infinitum* en cualquier dirección y de facilitar la defensa de la Plaza Mayor, al hacer claramente visibles las líneas de acceso. Por otra parte, denota un desprecio absoluto por la posibilidad de aprender algo de los vencidos sobre los motivos y razones de la organización tradicional.

Y, como ya se refirió, la situación de los edificios dedicados al culto religioso indígena se mostró aún más precaria, previsiblemente. Además de la ya mencionada orden de «quema de huacas» —y no entremos en el problema mayúsculo de entender específicamente qué variedad de construcciones entraban en esta categoría a ojos de los españoles de ese momento—, se procedió a la destrucción sistemática de la arquitectura religiosa nativa mediante el típico y expedito procedimiento de «santificar» el sitio con la construcción de un templo católico en su lugar, muchas veces aprovechando inclusive la cimentación o los excelentes muros originales.

---

[2] SALAS (1998).

Esta superposición violenta, desarrollada en todo el territorio virreinal pero especialmente en lugares de particular simbolismo para vencidos y victoriosos —y sobre esto volveremos—, como por ejemplo el Coricancha de Cusco, hoy iglesia de Santo Domingo, encuentra una correspondencia en la forzada nueva piedad religiosa e implantación de costumbres sociales que darán origen al sincretismo en ciernes que todavía caracteriza la realidad del Perú en muchos de sus aspectos.

Nos enfrentamos, entonces, al odio entendido como destrucción, pero también, y sobre todo, a un deseo claro de dominio, de «poner en su sitio» al vencido, como expresión tangible de control y de poder político, militar y religioso. Es digno de notar, sin embargo, que precisamente estas son algunas de las primeras funciones simbólicas que ejerció la arquitectura, históricamente, en todos los puntos y para todos los pueblos del globo.

Desde la exquisitamente proporcionada planta del templo griego hasta el dramático *menos es más* del movimiento moderno, al hablar de arquitectura nos encontramos con una forma de expresión humana profundamente interesada tanto en las variables manifestaciones de la belleza como en importantes problemas de funcionalidad y ejecución, pero siempre con una motivación simbólica de algún tipo. Podríamos intentar definir la arquitectura, entonces, como un *arte práctico*, un arte que además de la intencionalidad estética implícita, maneja una relación íntima con materiales, con estructuras, con el uso, en un retorno a la esencia misma de los *firmitas, utilitas, venustas* vitruvianos[3]. Sin embargo, la particularidad primordial para el caso que nos ocupa es que la arquitectura está hecha para ser recorrida: apreciada por dentro y por fuera en un proceso de uso y transcurrir continuo, para ser *vivida*.

Parafraseando a Day, podríamos decir que muy pocas personas *piensan* sobre arquitectura, pero muchísimas la *sienten* en todos los momentos de su vida, como parte del contexto diario, conformando un ambiente físico que va desde la intimidad del dormitorio hasta el colectivo público de una plaza, y consecuentemente hasta el nivel macro de una ciudad y su territorio. Pero, por lo mismo:

> La arquitectura es potencialmente un instrumento peligroso. El entorno puede ser usado para manipular a la gente: visto que damos por sentada la realidad de nuestro ambiente y solo raramente lo llevamos a nuestro iter conciente, esta realidad puede ser usada para influir en nuestras acciones[4].

Entonces, la arquitectura sale rutinariamente del marco estrictamente físico y entra a formar parte de un nivel metafórico, intelectual, pasando a través de la memoria

[3] VITRUBIO (1998).

[4] DAY (1990: 10-11).

colectiva e individual en un proceso que muchas veces no es percibido en primer plano, pero que necesariamente se da por la naturaleza misma de nuestro modo de vida, en un territorio más o menos antropomorfizado[5]. Pensando tal vez en una realidad aún presente, Humprey y Vitebsky subrayan que:

> Lawrence Vale ha señalado cómo la arquitectura aliada al poder suele transmitir mensajes contradictorios. Los edificios de las grandes instituciones públicas se perciben, inconscientemente, como reforzadores de cualidades como la estabilidad, la confianza, el orden. Y sin embargo, esos edificios pueden también parecer amenazantes: su escala y poderío pueden recordar a los ciudadanos su propia impotencia. De este modo, los mensajes de estabilidad cívica coexisten con otros de naturaleza más siniestra y autoritaria. Hasta en las épocas de cambio puede utilizarse la arquitectura para reforzar el Poder, habida cuenta de que los edificios duran normalmente más que las famas políticas[6].

El miedo, por ejemplo, resulta casi naturalmente bien expresado en la arquitectura y ha sido y será uno de los grandes impulsos de construcción a escala estatal y no solamente esto: pensemos, para empezar, en muros que dividen ciudades y personas, en prisiones, en murallas y fortalezas en puntos estratégicos —para mantener al «otro» apropiadamente asustado e incapaz de atacar—, en los humildes agregados construidos de seguridad colocados en infinidad de casas en los períodos más oscuros de la violencia urbana y rural.

Pierre Montet menciona ciudades egipcias cortadas por un ancho muro «en dos secciones, una para los ricos, otra para los pobres»[7]. ¿Necesitamos mencionar las divisiones físicas —más o menos precarias— aparecidas espontáneamente entre vecinos de un mismo barrio limeño? Estos «muros de miedo» —con antecedentes egipcios pero seguramente no una idea original de estos— no constituyen, desgraciadamente, un evento perteneciente al pasado remoto y las pruebas se encuentran numerosas ante nuestros ojos: Palestina, Bangladesh, la frontera de los Estados Unidos y México.

El problema se presenta cuando la reflexión trata de ponerse frente a la posibilidad de la arquitectura como diseño y construcción de un edificio, impulsada por el odio. Teóricamente, tal hecho es posible: la arquitectura, como otras artes, está finalmente impulsada por la pasión, y como tal es posible que resulte objeto de una pasión destructiva, aniquiladora, aplastante. Sin embargo, nos encontramos rápidamente enfrentados a una de las realidades de la arquitectura que la diferencian de

---

5 ROSSI (1987).

6 HUMPHREY y VITEBSKY (1997).

7 MONTET (1964).

las demás artes: su ejecución requiere de períodos relativamente largos de tiempo, adecuándose a requisitos de preparación de materiales, selección de mano de obra, múltiples controles y cambios en los proyectos originales, realización física compleja. Además, solo en raras ocasiones —cada vez más raras, considerando la historia humana en toda su extensión— el *diseñador* es el mismo sujeto que el *ejecutor*. Lo normal para la profesión —y esto ya desde las lejanas catedrales medievales o los aún más lejanos acueductos romanos— es que un individuo sea quien planee la obra, sus detalles y sus objetivos programáticos, su estructura y la decoración figurativa o no, eventualmente seleccionando a otros para funciones en algunos casos delegables, como calcular los materiales necesarios, contratación de los obreros, etcétera. Pero serán estos últimos quienes físicamente llevarán a la realidad las ideas y proyectos del primer individuo, el *arquitecto*, y a través de ellos el imaginario inicial se modifica rutinariamente, durante cada uno de los días que la edificación necesita, enriqueciéndolo muchas veces, pero seguramente diluyendo hasta cierto punto una emoción tan dirigida y directa. Más aún, en numerosas ocasiones quien propone la obra no es el mismo arquitecto, que solo recibe el encargo mucho después, con la consecuencia de encontrarnos frente al enésimo filtro emocional.

La realidad es que una emoción como el odio —de llama feroz y viva— tiene muy pocas posibilidades de ser transmitida y sobrevivir al proceso: requiere mucho esfuerzo mental y concentración, y esto es difícil de producir, de cultivar, de mantener en una colectividad de personas como la que se necesita para construir arquitectura —es más fácil, por ejemplo, una lenta ebullición de desprecio, o de superioridad—.

Ahora bien, es cierto que, presentado con la situación del «encargo», el arquitecto se enfrenta siempre a una situación de «negociación» con su cliente o clientes, donde a las diferentes propuestas de aquel se interponen las exigencias o necesidades de este, y donde, idealmente, el proyecto final debería reflejar una interpretación creativa de las mismas por parte del diseñador, de modo que el edificio terminado responda, sea a lo inmediato físicamente necesario, como a la expresión estética del espíritu de un lugar, un tiempo, una sociedad.

El genio creativo de arquitectos y artistas no ocurre en el vacío. La expresión original de un individuo en un ambiente cultural, lugar y momento específico refleja hasta cierto punto estos condicionantes y con ellos se transporta y, a veces, se realiza físicamente la proyección de las ambiciones, deseos y temores —emociones estas mucho más «permeables», por así llamarlas— de «su» sociedad. En arquitectura, tal vez esto se dé con mayor dramatismo que en algunas otras artes, precisamente por su naturaleza «práctica», utilitaria.

2. Proceso, permanencia. ¿Perdón?

Por lo menos esto ha permanecido constante en la larga historia del entorno construido: el compromiso que sentimos con las casas en las que vivimos, los santuarios en los que rezamos y somos enterrados, los cuarteles de nuestros opresores y benefactores, los lugares de nuestra prisión y sanación[8].

Los espacios construidos de la arquitectura están cargados de significados simbólicos. Algunos son dados conscientemente durante el proceso de proyectación y edificación, como la sacralidad especial que las formas empleadas otorgan al transepto en las iglesias católicas o la referencia cosmológica de las *yurtas* en Asia central[9]. Otros son más esquivos, relacionados frecuentemente al contexto cultural específico de un tiempo; pero todos son percibidos, de un modo más o menos sutil, por visitantes y usuarios. En este sentido, históricamente, determinadas ideas del *sacro* y su importancia han dado origen a organizaciones espaciales que recordaran, que «reconstruyeran» las construcciones y, por símil, las glorias del pasado. Los medios usados para obtener estos resultados no necesariamente eran explícitos, el apropiarse de ciertas características —físicas, de ubicación, de proporción, de imagen espacial, de tipo— era considerado perfectamente lícito y el recalcarlo, casi superfluo.

A esta línea de pensamiento responde hasta cierto punto, por ejemplo, la construcción de la pequeña basílica de Santa María en Trastevere, en la ciudad de Roma. Iniciada su construcción en 349 d.C., bajo el Papa Julio I, es uno de los primeros edificios oficiales de culto cristiano en Roma y el primero de estos de devoción mariana. Pero lo que la hace significativa para lo que nos ocupa en esta sede es que es un ejemplo claro y franco de «reciclaje», entendido en su manera más amplia. Reciclaje no solo del tipo arquitectónico —considerando la relación principalmente morfológica de las basílicas romanas con la versión moderna de las mismas—, si no de un más inmediato reuso de fragmentos físicos: trozos de pavimentación, columnas y capiteles, inscripciones funerarias en lastras de mármol y arenaria; fragmentos tomados principalmente de las Termas de Caracalla, como un modo económico de cumplir los requerimientos constructivos y de «imagen». Así, por ejemplo, se puede observar un verdadero catálogo de capiteles y bases, de diseño jónico y corintio, en las veintidós columnas que fueron utilizadas para delimitar las tres naves de la iglesia.

Y al usar la palabra «reciclaje», para referirnos al aspecto casi exclusivamente físico de esta transformación, es tentador utilizar «reconciliación» para referirnos a la conjunción de viejos y nuevos lenguajes, al armonizar funciones antes tal vez opuestas

---

8 KOSTOF (1985).

9 ZEVI (1994).

y contradictorias en cuanto a su planteamiento dogmático en una gran sinfonía de balance y equilibrio arquitectónico y de significados, al hablar de la apropiación de una tipología eminentemente «romana» como la de la basílica, para ponerla al servicio de las nuevas necesidades del cristianismo. Una reconciliación formal y espacial forzada por intereses políticos y económicos, muy probablemente, pero no por ello menos sorprendente o válida para este u otros casos.

Santa María en Trastevere es así fruto de su historia y de las decisiones tomadas para que esta fuera a su vez un perpetuarse de las historias de otros edificios, escuelas de pensamiento y de arte diversas. Es, como otras creaciones de tiempos semejantes, un producto mixto y que *reconcilia* diversas épocas, estilos, materiales, en una conformación híbrida de gran calidad.

La diferencia para ejemplos como este frente a las situaciones ya mencionadas de ocupación y superposición, de dominio —como en el caso de la conquista española de América o la misma Reconquista en España—, se encuentra en la intencionalidad y claridad expresiva de la intervención: más que un triunfalismo, es una necesidad. Una necesidad de elementos físicos y de transformación que es reconocida por la sociedad del momento en general y que por tanto, es aceptada sin mayores aspavientos.

Nos encontramos en situación similar, salvando tiempos y distancias, a la irrupción del Centro Cultural Pompidou en el corazón del París tradicional, creando un nuevo y satisfactorio equilibrio; o a la de la simbólicamente cargada escultura realizada con misiles soviéticos y estadounidenses dedicada al fin de la Guerra Fría en el exterior de la sede principal de la ONU en Nueva York.

En este último caso, sobre todo, de lo que hablamos es estrictamente de una reconciliación en la manifestación más estricta de la acepción principal: «ya no estamos peleados». Pero en arquitectura, como en cualquier otra arte, la expresión emocional puede contemplar una riqueza infinita de *sfumature* y nos encontraremos con casos en ocasiones mucho más explícitos en cuanto a su relación con la reconciliación, pero también con la posibilidad del perdón.

De estos, probablemente, la más evidente asociación inmediata de ideas se da con las así llamadas «iglesias —o capillas— del perdón»; un particular tipo de templo católico que se diferencia de otros no por su arquitectura ni su dimensión física, sino por la posibilidad de obtener plena indulgencia por los pecados cometidos de presentarse el pecador en dicho templo, confesado y comunicado, en determinadas fechas del año —entre las más famosas de estas construcciones podríamos mencionar Capilla Porciúncula de Asís, dentro de la iglesia de Santa María de los Ángeles—. El «perdón» así obtenido es, como se dijo, independiente de la estructura edificada y como tal, solo apenas relacionado con lo que nos ocupa.

En esta dimensión de relación solo apuntada también cabe señalar edificios como las iglesias —o capillas— de evangelización del siglo XVI, dedicadas a instruir en la religión cristiana a un gran número de indígenas americanos aún no bautizados antes de permitirles la entrada en el edificio templar propiamente dicho, de tal modo *reconciliándolos* con la salvación de sus almas, tal como entendido por los españoles conquistadores. Ejemplos de estos edificios, diseñados específicamente para la transición al cristianismo, existen en todo el territorio que alguna vez estuvo bajo dominio virreinal español, pero consideremos como estructura típica a Santo Domingo en la ciudad de Ayacucho, con la característica logia abierta en el nivel superior para facilitar la prédica sobre la plaza atrial.

Pero más en la línea de una verdadera reconciliación estilística podríamos hablar del concepto del «estilo mestizo»[10], cuyo estudio reactualiza Teresa Gisbert. Para esta autora, la interpretación de la arquitectura planiforme surperuana —floreciente en el siglo XVIII, fundamentalmente alrededor de la meseta del Collao— como una mezcla de elementos y culturas distintos, donde el artesano indígena trabaja con una forma decorativa peculiar sobre formas estructuralmente europeas[11], crear conjuntos arquitectónicos sugerentes y singulares. Es cierto que el «mestizaje» entendido como «mezcla» se aplica casi únicamente a los aspectos decorativos, pero ya esto constituye un punto pivotal de reconciliación de universos culturales significativamente distintos y una primera reflexión en clave artística construida.

O, todavía más claro, pero ya entrando a un pasado relativamente más reciente, podemos notar una excepción visible al «odio mutuo» entre los edificios de religiosidad andina y cristiana en el moderno Raqchi —la antigua Cacha, en la provincia cusqueña de Canchis—, donde coexisten lado a lado las imponentes ruinas de la *kallanca* del templo de Wiracocha y una pequeña iglesia en piedra, parroquia del pueblo. Independientemente de la importancia volumétrica, formal o histórica de ambos edificios, nos encontramos en un espacio arquitectónico que determina una realidad definitivamente mixta.

El perdón no implica necesariamente ni olvido ni compromiso, ni siquiera la resolución satisfactoria de un conflicto. Pero sí tiene que ver con un ordenamiento mental que permita expresar de un modo u otro una nueva decisión personal o colectiva, sobre la cual la persona de los ofensores no tiene porqué tener, en realidad, mayor relevancia. Como la creación, empieza en un solo sentido, sin necesidad de reciprocidad.

En la noche del 14 de noviembre de 1940, la *Luftwaffe* alemana bombardeó la ciudad de Coventry, en Inglaterra, matando o hiriendo gravemente a más de catorce mil

[10] SAN CRISTÓBAL (1999).
[11] GISBERT (1985: 247-257).

personas y destruyendo gran parte de la ciudad —que fue *coventrizada*, en las palabras del jefe de la aviación nazi, Hermann Goering—, incluyendo la gran catedral del siglo XII. La catedral destruida fue eventualmente reemplazada por un nuevo edificio adyacente, pero el arquitecto decidió conservar las ruinas de la original como un recordatorio permanente de lo ocurrido, como un memorial, un hecho en sí nada particular frente a otras situaciones semejantes en ámbito europeo. Pero entre estas ruinas se conserva un altar, sobre el cual se colocaron dos cruces hechas con el material medieval destrozado durante el bombardeo, madera y grandes clavos de sección cuadrada. Este altar fue marcado posteriormente con la incisión de dos palabras en grandes letras de molde: *Father, forgive* —«Padre, perdona»—[12]. Resulta significativo para esta inscripción el no haberse agregado la palabra *them*, que transformaría la oración en el más tradicional «Padre, perdónalos»; resulta casi igual de fácil para el visitante moderno —sugiere Douglas— agregar otra terminación que modifique la lectura en un *Father, Forgive us* —«Padre, perdónanos—. La razón de esta multiplicidad de posibilidades interpretativas, de este mensaje abierto, se lee más claramente al observar otro letrero, también ubicado entre las ruinas, que reza: «El perdón no es fácil».

Estas ideas se expresan también en el plano estrictamente físico con el establecimiento en Coventry de un Centro Internacional de Reconciliación Cristiana, apenas terminado el conflicto mundial, que fungirá sobre todo —y por eso nos interesa— a nivel de reconstrucción arquitectónica posbélica. El primer proyecto que se llevó a cabo para este Centro involucraba la edificación de una nueva ala del hospital local de Dresde, una ciudad alemana que se había visto enfrentada a una situación precisamente paralela de destrucción de su principal edificio religioso, la *Frauenkirche*.

Más recientemente, nos encontramos con un caso que maneja no solamente el concepto de reconciliación, sino aún más explícitamente, el del perdón: el proyecto del *Hadiqat As-Samah*, el Jardín del Perdón, en la ciudad de Beirut[13]. La capital libanesa ha sufrido históricamente múltiples conflictos, sobre todo relacionados con disensiones religiosas y consecuentemente políticas: la así llamada Línea Verde —una larga avenida que marcaba un eje importante en la ciudad; durante recientes conflictos, abandonada y colonizada por la vegetación—, separaba simbólica y físicamente a las dos facciones principales —cristiana y musulmana— entre 1975 y 1990. Una decisión estatal emprendida durante el período de paz, iniciado a partir de entonces, destruyó casi totalmente la zona de los devastados edificios del centro histórico, para posteriormente emprender una campaña de reconstrucción masiva que levantó barrios enteros en un tiempo relativamente corto. Como consecuencia de estas inter-

[12] DOUGLAS (1999).

[13] RUSSEL, en <http://www.bloomberg.com>.

venciones, el centro de la ciudad se vio enfrentado a la posibilidad de trabajar por primera vez en mucho tiempo sobre nuevos espacios colectivos, en particular el que nos ocupa.

El proyecto, presentado en el año 2000, se coloca sobre un terreno de aproximadamente 3,5 hectáreas, hundido respecto al nivel de la calle, que marcha en zigzag entre tres iglesias —dos católicas y una griega ortodoxa— y tres mezquitas, muy cerca y ligeramente hacia el oeste de la Plaza de los Mártires, un espacio público tradicional de la ciudad. La zona es además un fulcro histórico de los eventos que han marcado el pasado de Beirut: en su territorio se encuentra el antiguo nodo de la intersección entre el *cardum* y el *decumanum* romanos, y columnas, muros y trozos de pavimentación hablan de una ocupación casi ininterrumpida por más de tres mil años.

La idea del Jardín del Perdón es precisamente reconciliar las memorias compartidas: no existe paz sin perdón, sugiere. Propone un tratamiento paisajístico en terrazas, donde árboles y vegetación, con sus colores y perfumes, envuelvan el todo, antiguo y moderno, en una sinfonía compleja y sutil que involucre todas las denominaciones y culturas y cree un lugar de memoria colectiva, de aceptación mutua. Los conflictos en el Líbano han recomenzado recientemente. El proyecto, planteado para ser terminado en 2008, está paralizado sin fecha plausible de reinicio.

Un último ejemplo internacional tiene un final más feliz: la *Kapelle der Versöhnung* —la capilla de la Reconciliación— en Berlín. El nuevo edificio, terminado en junio del año 2000, se ubica sobre los cimientos materiales y espirituales de la iglesia original, también dedicada a la reconciliación, destruida en 1985. Las circunstancias de dicha destrucción son notables: esta iglesia —inaugurada en 1895 como lugar de culto para los numerosos inmigrantes de un barrio obrero— se encontró, tras la construcción a partir de 1961 del Muro de Berlín, precisamente ubicada en la «banda de la muerte», esto es, la cinta de tierra de nadie adyacente al muro, en la línea de fuego de los centinelas. Como la mayor parte de la feligresía vivía en el «otro lado» de Berlín —de Alemania, podría decirse—, y además la iglesia misma era parte de la zona de patrullaje, se tuvo que suspender la función religiosa por algo más de veinte años. En 1985, la GDR decidió que lo más «seguro» para evitar «zonas en sombra» cerca al muro mismo era demoler definitivamente el edificio (ver figuras 1, 2 y 3). El evento de la demolición efectiva causó cierta consternación nacional, con el entonces Canciller Federal Helmut Kohl subrayando que «la demolición de la iglesia nos muestra cuán largo, difícil e incierto es el camino ante nosotros para superar la división de Europa y de Alemania»[14].

[14] BRAUN, en <http://www.versoehnung.org>.

Figuras 1, 2 y 3: secuencia de la destrucción en 1985 de la Capilla de la Reconciliación primigenia en Bernauer Strasse, Berlín. Fotos del Archivo Evangelische Versoehnungsgemeinde, Berlín.

En 1989, la caída del Muro de Berlín significó, entre otras cosas, el resurgimiento de una necesidad de colectividad, de unión real de algo innecesaria y dolorosamente separado. Se decidió reconstruir la iglesia de la Reconciliación en las más modestas vestiduras de una capilla, en el mismo lugar donde una vez destruido el muro aún se leen en el terreno los senderos de las patrullas y los cimientos del ábside neogótico. El único requisito que se puso a los arquitectos —los berlineses Reitermann y Sassenroth— es que esta nueva construcción no empleara en modo alguno concreto y metal: estos elementos estaban demasiado ligados a la materialidad del Muro y por tanto resultaban inaceptables en un edificio que debía significar unidad. Como feliz consecuencia, la capilla de la Reconciliación se convirtió en el primer edificio en el Berlín moderno en ser construido en tierra cruda apisonada —una versión de nuestro tapial—, mezcla a la que además se agregaron fragmentos pulverizados de los ladrillos remanentes de la iglesia primitiva, como un enlace simbólico entre pasado y futuro. El edificio resultante, cerrado con un envolvente apersianado en madera de pino a manera de «muro permeable», tiene dos ejes espaciales: el original, en dirección norte-sur, exactamente sobre la línea de la nave de la iglesia de 1895, y un segundo eje este-oeste, que la atraviesa según los cánones típicos de la arquitectura religiosa cristiana (ver figura 4). La capilla maneja un balance de luz extraordinario, creando un ambiente de calma y calor que invita al silencio, la reflexión y —nos atrevemos a agregar— la reconciliación en tanto aceptación del pasado y reunión. A la izquierda de la entrada se colocó la escultura *Reconciliación*, de la artista Josephina de Vasconcellos, un regalo de la catedral de Coventry.

Figuras 4: la nueva Capilla de la Reconciliación, 2000. Foto: Verena Jaeckel, Archivo Evangelische Versoehnungsgemeinde, Berlín.

En el Perú tenemos espacios en cierto modo semejantes a los inicios de estos proyectos, espacios «arrancados» a la construcción tradicional por eventos más o menos violentos de nuestra historia, algunos de ellos relativamente recientes, como por ejemplo —y por citar solo unos pocos en la ciudad de Lima-, el terreno de la antigua embajada japonesa, o el del Banco de la Nación incendiado en los días de la Marcha de los Cuatro Suyos.

¿Qué va a pasar con estos espacios? Se habla de conservarlos para la memoria, de mantenerlos vacíos, de «monumentalizarlos» como testigos del pasado, pero no se ha planteado la posibilidad de volverlos instrumentos de futuro, de sitios donde se construya el lenguaje y la reflexión creativa y emocional que necesitamos como nación para encontrarnos armónicamente con eventos tan desequilibrantes, para *reconciliarnos* con nosotros mismos y con «el otro».

3. Máquinas de recordar y más allá

Cuando en la foresta encontramos un túmulo de seis pies de largo y ancho tres, formado como pirámide por la pala, nos ponemos serios y algo dice dentro de nosotros: "aquí está sepultado alguien". Esa es la arquitectura[15].

El teórico de la arquitectura moderna Adolf Loos dijo alguna vez que la única arquitectura «verdadera» y pura es la del memorial —una arquitectura cuya única función es la de la memoria—.

La reconciliación se expresaba tradicionalmente en modos sutiles, decíamos; pero esta es una realidad que está cambiando, y nos encontramos hoy en un momento de «apología monumental» de la reconciliación, por llamarlo de alguna manera, con motivos muy diversos para intervenciones construidas muy diferentes y con variantes conceptuales significativas; pero todo esto ligado a la memoria en su sentido colectivo, en cuanto catalizador de algo común a un grupo humano y por tanto de plausible representación en lo construido.

En los últimos tiempos hemos asistido a un progresivo aumento cuantitativo, entonces, de tales monumentos recordatorios, o memoriales, en todo el mundo. Esta tendencia global se ha visto hasta cierto punto influida por una cierta epifanía general sobre la importancia del pasado, pero sobre todo, y lamentablemente como un marcar de territorio «visitable», como un conjunto de *destinos* —de calidad estética y artística discutible en muchos casos— más que de señales construidas de memoria[16].

---

[15] LOOS (1972: 241-256).

[16] HEATHCOTE, en <http://www.ft.com>.

Reflexiones recientes, provenientes en su mayoría del mundo anglosajón, indican la creciente preocupación por cómo la aparente necesidad por *gravitas* como impulso artístico ha encontrado una expresión demasiado literal, demasiado pobre en contenidos y autocomplaciente, sin reflexión. ¿Significa este aumento cuantitativo que nos importan más las cosas que antes? Probablemente no[17]. Efectivamente, el hecho de considerar por primera vez en forma casi universal el problema del memorial no garantiza bajo ningún concepto ni un correlato reflexivo ni la cuestión cualitativa. Es más, crea el riesgo adicional de hacer que estas construcciones —empleando el término esta vez en el sentido más amplio de creación humana— se banalicen precisamente por frecuente aparición e inmediatez de contenidos.

No resulta sorprendente que cuando los memoriales «funcionan» sea porque han logrado componer la relación que buscaban con la sociedad; o mejor aún, porque uno o más sectores de la sociedad han encontrado en ese objeto —arquitectónico, escultórico, artístico— algo que hacer propio y dónde reconocer algún evento o vacío de significado común. Esto no significa necesariamente que los memoriales son todos planeados como tales, a veces los memoriales «accidentales» conllevan una carga emotiva mucho más fuerte y vital, aunque no se explicite su función admonitoria: por ejemplo, en Budapest una de los áreas recreativas más populares de la ciudad es el llamado parque de las Estatuas, un antiguo terreno dedicado al tratamiento de chatarra donde se acumularon más o menos ordenadamente los restos de las grandes estatuas de la era comunista en el país.

Otros memoriales son planeados cuidadosamente, buscando dotarlos de significado mediante una serie de estrategias singulares, y a veces teniendo éxito en vertientes inesperadas; como en el Museo de Guerra de Ottawa, donde se creó un campo de césped que crece sobre el edificio en pendiente, como recordatorio de las muertes canadienses en los campos de Francia en la Segunda Guerra Mundial, pero que finalmente testifica el poder de la naturaleza para cubrir, atenuar, desaparecer los escenarios de destrucción y horror humanos —*I am the grass / Let me work,* escribía Carl Sandburg—[18].

Visto que la claridad de transmisión de significados y la conexión con la memoria colectiva son elementos imprescindibles cuando se habla de memoriales, no es de sorprender que sean elementos que causen profundas polémicas y desacuerdos entre los mismos miembros de la sociedad que tratan de acomunar. En el ámbito internacional, probablemente el ejemplo más actual de esta realidad sea el tratamiento del antiguo terreno del World Trade Center, en Nueva York. A las ideas presentadas originalmente se han sucedido innumerables desencuentros y el concepto de luto y

---

[17] JONES, en <http://www.arts.guardian.co.uk>.

[18] SANDBURG (1918).

sobrevivencia planteado originalmente se ha visto enfrentado a requerimientos de índole comercial, principalmente, que han desvirtuado lo que podría haber sido una manifestación artística de gran calidad, pero sobre todo de significado unificador y de serenidad.

En el Perú hemos conocido la violencia de manera directa y diaria, y el recuerdo de esta de alguna manera tiñe nuestra perspectiva de la cotidianeidad, inclusive y principalmente en cómo expresamos nuestra capacidad creativa. Es, sin embargo, raro aún que esta preocupación se explicite claramente en las manifestaciones artísticas más expuestas al público, más aún en el caso de encargos por parte de las autoridades gobernantes, tal vez por un sentido de responsabilidad y culpa, por un temor a «asustar» a la población con recuerdos desagradables; tal vez, casi seguro, por la necesidad de tomar una cierta distancia temporal antes de poder contemplar algunos eventos particularmente dolorosos con relativa ecuanimidad.

Una de las manifestaciones más sonadas en este sentido fue la situación creada por el proyecto de una Alameda de la Memoria, en un terreno del Campo de Marte, en Lima. La Alameda comprendería también un museo para exhibir en forma permanente las imágenes del *Yuyanapaq*, el Museo de la Memoria —en un nivel subterráneo bajo colinas creadas para un nuevo diseño paisajístico del área—; pero lo principal de lo inaugurado preliminarmente en agosto del 2006 eran una escultura y la superficie que la rodeaba —un laberinto a nivel del pavimento formado con cantos rodados—, en un conjunto llamado *El ojo que llora*, de la artista plástica Lika Mutal (ver figuras 5, 6, 7, 8, 9 y 10).

Lo que causó el debate tiene que ver con los cantos rodados del laberinto: cada uno de ellos, alrededor de 31 mil, lleva pintado el nombre de una víctima caída en los años en que el terrorismo asolaba el país —independientemente de quién fue su victimario—, recogidos del *Informe final* de la Comisión de la Verdad y Reconciliación[19] y de la información proporcionada a la artista por la Defensoría del Pueblo. Son muchas, muchas piedras; pero hasta aquí, ningún problema: *El ojo que llora* logra crear un ambiente que invita, por su propio minimalismo, a la reflexión sobre lo innecesario de la violencia y la pérdida inútil de vidas, además de tratarse de un monumento de gran fuerza expresiva, con una belleza suave pero fundamentalmente conmovedora.

Estéticamente, la escultura y el complemento no tienen nada de controversial, son simplemente muestras de la maestría técnica y la sensibilidad personal de la artista —con juegos formales simbólicos sobre lo terreno y lo divino que encontramos ya en las iglesias cristianas medievales y que su laberinto, de doce vueltas, de

[19] CVR (2003).

Figuras 5, 6, 7, 8, 9 y 10: *El ojo que llora*. Detalles de la obra de Lika Mutal. Fotos tomadas por la autora en 2009.

alguna manera reinterpreta—. Por otro lado, el conjunto de la Alameda tampoco lo es. Sin embargo, como ya lo hemos dicho, muy pocas obras de creación humana se quedan en lo puramente estético, y mucho menos algo que trabaja con un tema de memoria colectiva tan atroz como este, en el que muchos peruanos han sido afectados personalmente de un modo u otro. Aquí, el tema del recuerdo no es una excusa si no la espina dorsal del proyecto, un memorial que deliberadamente espera participación emocional.

La escultura entró en el tema de la reconciliación tan inesperada como directamente: una sentencia de la Corte Interamericana de Derechos Humanos condenó al Estado peruano por la matanza en 1992 de 41 terroristas en el penal limeño de Castro Castro. Parte del fallo, que incluye una orden de reparación civil, indica que los nombres de estos terroristas asesinados deberán ser inscritos en el monumento *El ojo que llora*, en calidad de víctimas. Es aquí donde surgen los entredichos. Por un lado, es cierto, los 41 muertos de Castro Castro perecieron injustamente y son víctimas, independientemente de los terribles crímenes cometidos, de haber perdido la vida cuando solo habían sido condenados por la justicia peruana a perder la libertad. Por otro lado, la obra de Mutal es única y exclusivamente producto de su inspiración, y modificarla «por decreto» es de una invasividad inaudita, cuando ella es la única llamada a cambiarla. Pero la polémica, evidentemente, entra sobre todo por otro lado: la «convivencia» de los nombres de víctimas y victimarios en un único monumento memorial. Difícil de aceptar para algunos de los familiares de los desaparecidos. Un detalle: muchos de los nombres ya están ahí. Sí, el memorial lo es ya en el sentido más amplio de la palabra, señalando la pérdida de vidas humanas sin hacer diferencias ni distinciones. ¿Es esto positivo?, ¿negativo?, ¿es nuestro papel decidirlo?

El debate ha sido tema de discusión y protestas por parte de artistas e intelectuales, peruanos y extranjeros[20]; y alguna prensa sensacionalista buscó vergonzosamente alimentar la desazón y crear, tal vez, pánico y furia —«¡Existe un monumento a terroristas!»[21]—; pero es indudablemente positivo que exista el debate en primer lugar, que se marque la pérdida sufrida y que la reflexión al respecto crezca y se multiplique, aunque no se lleguen a acuerdos todavía.

El conflicto está todavía muy cerca. Todos los peruanos quedamos marcados por la violencia del terrorismo, por la respuesta militar, por las confusiones, el caos, el miedo de aquellos años. Ninguno de nosotros quedó «sin mancha» por acción u omisión[22]. La única manera de comenzar un nuevo camino hacia el futuro pasa

---

[20] VARGAS LLOSA, en *El Comercio* y *El País* (14 de enero de 2007).

[21] Diario *Expreso,* 3 de enero de 2007.

[22] VARGAS LLOSA, en *El Comercio* y *El País* (14 de enero de 2007).

por entender y aceptar esa realidad, y buscar la manera de hacer las paces con ella. Construcciones como la escultura de Mutal son, por más dolorosas que resulten, la única vía que tenemos hacia la reconciliación efectiva de todos los peruanos y peruanas con su pasado, de gesto en gesto, de signo en signo. Nadie está diciendo que las víctimas inocentes merecen el mismo tratamiento que el de los que voluntariamente se mancharon las manos de sangre, pero tampoco podemos olvidar que esos, los asesinos, eran peruanos como los demás. Manejar el pasado es difícil y es delicado tomar decisiones que puedan influir en la percepción del contexto en años venideros. Porque no se trata de olvidar, al contrario: necesitamos esas «marcas de memoria» físicas, presentes frente al paso de generaciones, como señales y testimonios de adversidad superada, de valores y fatigas, de permanencia y recuerdo.

> [...] y se presenta la pregunta: ¿de qué manera la historia habla a través del arte? Esto sucede sobre todo a través de los monumentos arquitectónicos que son la expresión voluntaria del poder, sea en nombre del Estado, sea en nombre de la religión. [...] Así el carácter de naciones enteras, de civilizaciones y de épocas habla a través del conjunto de arquitecturas que ellas poseen, como a través de un revestimiento externo de su propio ser[23].

4. Un epílogo

La idea original era cerrar estas breves reflexiones en el párrafo anterior, en una nota positiva y de esperanza; pero circunstancias inesperadas nos obligan a decir todavía algo más sobre el tema, específicamente para el caso de *El ojo que llora*, el cual ya mencionamos como un memorial con la intención explícita de emocionar al visitante.

El ojo que llora fue objeto de un cobarde ataque en setiembre de 2007 —no podemos resistir al calificativo, tal vez el más discreto entre todos los posibles— donde la escultura principal y el laberinto de las piedras con nombre fueron dañados a golpes y bañados violentamente en pintura naranja[24]; y aunque ninguna conexión real o

[23] ROSSI (1987: 192).

[24] La coincidencia del uso de este específico color, representativo del partido político del ex-presidente Alberto Fujimori, quien era extraditado por una serie de imputados delitos en esos días, no escapó a la opinión pública, más aún cuando una de las figuras más significativas de dicho partido —mostrando una descarnada falta de tacto y clase— comentó en cuanto al regocijo que dicha destrucción le causaba personalmente: «Aplaudo que, de una vez, alguien tenga el valor de eliminar ese monumento basura» (En *Agencia Perú*, http://www.agenciaperu.com/actualidad/2007/sep/chavez_ojo.html). Otra cita textual señala: «Si hubiera sido pariente de alguna víctima del terrorismo, yo misma hubiera ido con mi comba a quitar el nombre de mi pariente para que no esté junto con los nombres de los delincuentes terroristas». Sin comentarios.

responsabilidades por el acto vandálico han sido establecidas con certeza hasta el momento, lo que resulta indudable es que las respuestas tanto de visitantes como de la sociedad en general han sido variadas y apasionadas[25], e inclusive los medios de comunicación optaron por informar o no sobre el suceso en tonos diferentes, según sus previamente conocidas orientaciones políticas.

¿Era previsible este ataque a la cultura?, ¿no estamos listos —en pañales en cuanto a nuestra evolución como sociedad civil— para enfrentarnos en diálogo con símbolos con los cuales no comulguemos completamente?, ¿somos una comunidad que entiende solo de odios?

La artista Lika Mutal ha decidido permitir que su creación permanezca dañada y cubierta en pintura, como un recuerdo más para inscribir en la lista de la intolerancia y el sufrimiento nacional. Es una decisión que personalmente aplaudimos: la idea, después de todo, es recordar lo bueno, lo malo y lo feo, y crecer como país y como personas a partir del entender y aceptar nuestras diferencias. «Seamos /más grandes que nuestros rencores/ y /parte de la solución, no del problema/, y /te amo, Perú/ de verdad, por lo menos esta vez».

Bibliografía

BAYÓN, Damián
1974 *Sociedad y Arquitectura Colonial Sudamericana*. Barcelona: Gustavo Gil.

BORSI, Franco
1997 *Architecture and Utopia*. París: Hazan.

CALVINO, Italo
1993 *Le cittá invisibili*. Milán: Oscar Mondadori.

CARANDINI, Andrea (editor)
2000 *Roma Antica*. Bari: Laterza.

CIEZA DE LEÓN, Pedro
1984 *La Crónica del Perú*. Lima: Peisa.

COMISIÓN DE LA VERDAD Y RECONCILIACIÓN
2003 *Informe final.* Lima: Comisión de la Verdad y Reconciliación.

DAY, Christopher
1990 *Places of the Soul*. San Francisco: The Aquarian Press.

[25] Ibídem. Por ejemplo, Gisella Ortíz, representante de los familiares de los estudiantes y el profesor asesinados de la Universidad La Cantuta, calificó los comentarios a favor de la destrucción como «terrorismo verbal».

DOUGLAS, David
1999 «Coventry Cathedral's Message of Forgiveness». *Review for the Religious*, vol. 58, N° 6, pp. 638-648, Santa Fe.

ECO, Umberto
2004 *Historia della Bellezza*. Milán: Bompiani.

GARCÍA BRYCE, José
1980 «La Arquitectura en el Virreinato y la República». En *Historia del Perú. Procesos e Instituciones*. Tomo IX. Lima: Juan Mejía Baca, pp. 11-166.

GISBERT, Teresa
1985 «Determinantes del llamado estilo mestizo». En *Arquitectura Andina, Historia y Análisis*. La Paz: Colección Arzans y Vela, pp. 247-257.

HERNÁNDEZ MARTÍNEZ, Ascensión
2007 *La Clonación Arquitectónica*. Madrid: Siruela.

HUMPHREY, Caroline y Piers VITEBSKY
1997 *Arquitectura Sagrada*. Madrid: Debate.

KOSTOF, Spiro
1985 *A history of architecture. Settings and Rituals*. Nueva York: Oxford University Press.

KUBLER, George
1982 *Arquitectura Mexicana del Siglo XVI*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.

LOOS, Adolf
1972 *Parole Nel Vuoto*. Milán: Adelphi.

MONTET, Pierre
1964 *La vida cotidiana en Egipto en tiempos de los Ramses*. Buenos Aires: Hachette.

ROSSI, Aldo
1987 *L'architettura della città*. Milán: CittàStudi.

SALAS, Miriam
1998 *Estructura colonial del poder español en el Perú: Huamanga (Ayacucho) a través de sus obrajes. Siglos XVI-XVIII*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

SAN CRISTÓBAL, Antonio
1999 *Arquitectura Virreinal Peruana*. Lima: Universidad Nacional de Ingeniería.
1998 *Esplendor del Barroco en Ayacucho*. Lima: Peisa.

SANDBURG, Carl
1918 «Grass». En *Cornhuskers*. Nueva York: Henry Holt and Company.

TOYNBEE, Arnold
1972 *A Study of History.* Nueva York: Oxford University Press.

VALE, Lawrence
1992 *Architecture, Power and National Identity*. New Haven: Yale University Press.

VELARDE, Héctor
1991 *Historia de la Arquitectura*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.

VITRUVIO, Marco
1998 *De Architectura-Libri X*. Roma: Kappa.

WETHEY, Harold
1949 *Colonial Architecture and sculpture in Peru*. Cambridge y Massachusetts: Harvard University Press.

ZEVI, Bruno
1994 *Saber ver la arquitectura*. Buenos Aires: Poseidón.

Artículos publicados en Internet:

BRAUN, Günter
«The History (of the Chapel of Reconciliation)». En <http://www.versoehnung.org>.

HEATHCOTE, Edwin
«No Thanks For The Memories». En *Financial Times*, 22 de setiembre de 2006, <http://www.ft.com>.

JONES, Jonathan
«Too Many Memories?». En *Guardian*, 27 de enero de 2007, <http://www.arts.guardian.co.uk>.

RUSSELL, James
«Beirut's Forgiveness Garden, Slanted for 2008, on Wartime Hold». En *Bloomberg Press*, 26 de setiembre de 2006, <http://www.bloomberg.com>.

VARGAS LLOSA, Mario
Artículo publicado el 14 de enero de 2007 en *El Comercio* (Perú) <http://www.elcomercioperu.com.pe/EdicionImpresa/Photo/op-mvll-140107.jpg> y en *El País* (España) <http://www.elpais.com/solotexto/articulo.html?xref=20070114elpepiopi_5&type=Tes&anchor=elpepuint>.

Enlaces de imágenes y comentarios:

Catedral de Coventry (Reino Unido):
http://www.coventrycathedral.org.uk/
http://www.coventrycathedral.org.uk/about-us/our-reconciliation-ministry.php

Jardín del Perdón (Beirut, Líbano):
http://www.solidere.com/garden/

Página del arquitecto autor del proyecto, Gustafson Porter:
http://www.gustafson-porter.com/showcase2.htm

La Iglesia de la Reconcialiación (Berlín, Alemania):
http://www.kapelle-versoehnung.de/bin/englisch/index.php

Informe de la Universidad Tecnológica de Sydney, Australia):
http://www.dab.uts.edu.au/ebrf/conferences/modern_earth_2002.html

El ojo que llora (Lima, Perú)
- Inaguración y primeros meses:
Memorial *El ojo que llora*. Construyendo Memoria:
http://www.aprodeh.org.pe/ojoquellora2006/index.html#7

«El Ojo Que Llora, Un Rincón Contra El Olvido», *La República*, 5-1-2007:
http://www.larepublica.com.pe/index.php?option=com_content&task=view&id=137489&Itemid=0

Comunicado de los promotores:
http://www.pucp.edu.pe/idehpucp//images/docs/version%20final%20comunicado%20el%20ojo%20que%20llora.pdf

- Después de la agresión:
«Estamos expuestos a todo. Ahora intentan acabar con nuestra memoria». *La República*, 24-09-2007:
http://www.larepublica.com.pe/index.php?option=com_content&task=view&id=179764&Itemid=0

APRODEH, Secuencia fotográfica de la agresión a *El ojo que llora*:
http://www.aprodeh.org.pe/ojoquellora2007/fotos/1/index.html

«El mundo llora por *el Ojo Que Llora*», Blog Georgeus Parla, con otros enlaces pertinentes:
http://georgeusparla.wordpress.com/2007/09/23/el-mundo-llora-por-el-ojo-que-llora/

EXTRA, Informe sobre Memoriales de Derechos Humanos en Chile, FLACSO-Chile y el Ministerio de Bienes Nacionales: http://issuu.com/flacso.chile/docs/memoriales_doc.

El odio en la historia reciente y las posibilidades de reconciliación

Aquiles en los Andes
El odio y sus máscaras en la narrativa peruana de la violencia

José Manuel Camacho Delgado
Universidad de Sevilla

Muchos torturadores se vuelven adictos a los gritos, a las contorsiones, a las súplicas, las pruebas del dolor. ¿Provocar el sufrimiento de alguien puede crear adicciones de grandeza?, ¿es un bálsamo, una defensa? Si torturaban y mataban a alguien, eso los hacía pensar que no ocurriría lo mismo con ellos. La única gran frustración de los torturadores era ver a los prisioneros morirse. Lo peor seguramente sería verlos morir sonriendo o dando vivas al terrorismo. Un cadáver sonriente enardecía a los soldados y los apuraba a traer al siguiente prisionero. Era tentador imaginarlos. El grupo de prisioneros que debía ir pasando al lugar de las torturas, los ojos de los que cruzaban miradas antes de entrar, los que se daban ánimos, los que arengaban y los que miraban al vacío. El café, el agua, los sándwiches de queso que se preparaban los torturadores en sus ratos de descanso. Estaban obligados a que les gustara, como apretar una palanca en el cuerpo, ya vamos, hay que volver, a ver quién pasa primero. Y luego oír los golpes en la cara, el ruido de los cables en los testículos o en los senos (como un pequeño chasquido, me había dicho Guayo), el aullido detrás de la pared, las colas para las violaciones, la pestilencia de la propia carne, la sangre que te salpica la cara tiene un sabor amargo, da un poco de náuseas. Los prisioneros que se enfrentan a una pistola en la sien bajo las risas de un grupo de soldados.

Alonso Cueto, *La hora azul*

¿Acaso se complace Yahveh en los holocaustos y sacrificios como en la obediencia a la palabra de Yahveh?

Libro primero de Samuel, 15-22

1. El odio que no cesa

«Ahora vete y castiga a Amalec, consagrándolo al anatema con todo lo que posee, no tengas compasión de él, mata hombres y mujeres, niños y lactantes, bueyes y ovejas, camellos y asnos» (*Libro primero de Samuel*, 15-3). Estas palabras puestas por Yahveh en boca de Samuel, antes de nombrar a Saúl rey de Israel, sirven para enraizar la tragedia de los pueblos en una dimensión bíblica, cuando no legendaria, que invita a ver el fenómeno de la violencia extrema, con todos sus elementos

constitutivos —odio, violaciones sexuales, represión, torturas, silencio, etcétera— dentro de un contexto más amplio que hunde sus raíces en los arcanos del hombre. En ese trazado milenario de continuas tensiones entre los individuos, las sociedades que forman y los dioses que los representan, el odio es un elemento esencial en las relaciones humanas, articulando buena parte de su elenco sentimental en un movimiento pendular que lo convierte, unas veces en causa de la violencia y otras en su principal consecuencia. El odio es un elemento constitutivo y exclusivo del hombre[1]. No existe odio en la naturaleza —salvo que esté personificada—, sino lucha y agresividad en los comportamientos animales para facilitar la propia supervivencia. De ahí que el odio, como sentimiento humano, sea el reverso de otros estados de ánimo que reflejan la compleja red de actitudes y estados anímicos que pueden estar en el origen de una violencia desmedida. No deja de ser curioso que en el mundo helénico, la diosa que ejemplifica la confrontación y la disputa enconada, actuando como representación divina del odio, sea Eris, la antagonista del dios Eros, en su papel de divinidad del amor[2].

El odio aparece representado en todas las épocas y en todas las culturas, desde el fratricidio de Caín o el ajusticiamiento de los inocentes por parte de Herodes, hasta el genocidio perpetrado por Pol Pot y los jemeres rojos o la matanza de musulmanes en la antigua Yugoslavia. Genocidios, masacres, matanzas, holocaustos, exterminios indiscriminados, aniquilamientos masivos vienen sucediéndose desde el principio de los tiempos. De todo ello dan buena cuenta los diferentes estratos de la cultura, tanto en el mundo sagrado como en el profano, con sus ristras de atrocidades relatadas en las historias veterotestamentarias, en la cólera teñida de sangre de la epopeya clásica, en los comportamientos despiadados e inmisericordes de los dioses y héroes de la mitología grecolatina o en la tradición literaria occidental que no se ruboriza al cantar con toda su grandilocuencia y aspavientos la persecución y exterminio del judío, del musulmán, del homosexual, del heterodoxo, de todo aquel que es diferente[3]. Por ello, la mirada sobre nuestra tradición literaria conforma un formidable palimpsesto que permite actualizar los comportamientos literarios del odio, con todas sus máscaras y metamorfosis, desde el implacable Aquiles, encolerizado por la muerte de su amado Patroclo, hasta el virtuosismo profesional de los torturadores de las dictaduras latinoamericanas[4].

Más allá del carácter macabro de las situaciones particulares vividas en el Perú durante el periodo de la violencia, lo cierto es que su recreación narrativa bebe en

---

1 BECK (2003).
2 GARCÍA GUAL (2002).
3 MAYER (1999).
4 CAMACHO DELGADO (2003).

las fuentes de la tradición literaria como una forma de trascender lo inmediato para apuntalar la denuncia y la queja en un contexto en el que el tiempo no corroe ni oxida la magnitud de la tragedia. Un modelo que puede servirnos como paradigma para ampliar el campo interpretativo de la narrativa sobre la violencia es el del citado Aquiles, el más importante de los guerreros griegos, hijo de la ninfa Tetis y del rey Peleo, quien fue sumergido por su madre en las aguas del río Estige para hacerlo inmortal, aunque resultó vulnerable a través de la debilidad de su talón. En su avance para acabar con Héctor y vengar la muerte de Patroclo, Aquiles deja un reguero interminable de cadáveres y cuerpos mutilados que acaban tiñendo de rojo el agua del río Escamandro. Entre las pilas de muertos surge Licaón, que ya había sido su esclavo en el pasado, abrazándose a sus rodillas e implorándole perdón, pero Aquiles, dominado por el odio y la furia, no duda en darle un tajo en el cuello y arrojar su cuerpo al río para regocijo de los peces[5]. Mucho más estremecedora resulta otra secuencia de la *Ilíada*, en la que Aquiles se enfrenta a Héctor (canto XXII, vv.ss. 250 y ss.), mostrando en toda su crudeza las dimensiones ilimitadas de su cólera. Héctor le propone un pacto que es todo un alarde de cortesía caballeresca: respetar el cuerpo del que caiga en el duelo y entregarlo a los familiares para que lo entierren y lloren debidamente. Aquiles le responde en una secuencia áspera y risposa que revela la ferocidad de sus intenciones:

> Igual que no hay juramentos entre hombres y leones
> y tampoco existe concordia entre los lobos y los corderos,
> porque son encarnizados enemigos naturales unos de otros,
> así tampoco es posible que tú y yo seamos amigos, ni habrá
> juramentos entre ambos, hasta que al menos uno de los dos caiga[6].

Más adelante, herido de muerte, Héctor implora que entreguen su cadáver a los familiares para así cumplir con los ritos del duelo. Con el enemigo vencido y suplicante, la respuesta de Aquiles supone un punto de inflexión en las estrategias del odio, porque es imposible imaginar que la barbarie humana pueda ir más allá, dando una nueva vuelta de tuerca a la violencia descontrolada:

> No implores, perro, invocando mis rodillas y a mis padres.
> ¡Ojalá que a mí mismo el furor y el ánimo me indujeran a
> despedazarte y a comer cruda tu carne por tus fechorías!
> Tan cierto es eso como que no hay quien libre tu cabeza
> de los perros, ni aunque el rescate diez o veinte veces
> me lo traigan y lo pesen aquí y además prometan otro tanto,

[5] HOMERO (1982: t. XXI, vv.ss. 64-113).

[6] Ob. cit.: t. XXII, vv.ss. 250-254.

> y ni siquiera aunque mandara pagar tu peso en oro
> Príamo Dardánida. Ni aun así tu augusta madre depositará
> en el lecho el cadáver de quien ella parió para llorarlo.
> Los perros y las aves de rapiña se repartirán tu cuerpo[7].

Más tarde, Aquiles manda a sus hombres herir y acuchillar el cuerpo sin vida de Héctor, como una forma de humillación *post mortem* al héroe caído en el combate, alterando así los códigos de honor de la propia épica, tal y como recuerda García Gual:

> La guerra antigua, tal como la rememora en su poema Homero, tenía sus normas de humanidad y de cortesía épica. Una vez que el enemigo había caído, lo normal era despojar al cadáver de su valiosa armadura, y dejar el cuerpo a los suyos para que se le dieran honras fúnebres. Incluso podía pedirse un rescate por él, aunque no fuera lo más noble. Eso es lo que pide Héctor. Ya sabe que no puede esperar clemencia ninguna de su adversario. Pero confía en que, si le mata, respete las reglas del honor caballeresco. Una vez que el mejor ha derrotado al más débil, debe por humanidad dejar su cadáver a sus amigos y familiares, para que ellos velen por sus últimos cuidados. De ahí su súplica[8].

La secuencia se completa cuando el implacable Aquiles decide humillar y amancillar el cuerpo del bello Héctor, arrastrándolo tras un carro de combate, para que lo vea y padezca toda su familia y en especial su anciano padre:

> [Aquiles] Dijo, e imaginaba ignominias contra el divino Héctor.
> Le taladró por detrás los tendones de ambos pies
> desde el tobillo al talón, enhebró correas de bovina piel
> que ató a la caja del carro, recogió la ilustre armadura,
> los fustigó para arrearlos, y los dos de grado echaron a volar.
> Gran polvareda se levantó del cadáver arrastrado; los cabellos
> oscuros se esparcían, y la cabeza entera en el polvo
> yacía, antes encantadora. Zeus entonces a sus enemigos
> había concedido que lo ultrajaran en su propia patria[9].

El ejemplo de Aquiles sirve para demostrar que los estragos de la violencia peruana cuentan con una macabra raigambre textual en el mundo clásico. Nada de lo ocurrido en los años cruciales de la violencia, por terrible que parezca, resulta nuevo, aunque sí estremecedor, ya que supone la confirmación de que la historia trágica del hombre parece dar vueltas *ad infinitum* sobre el eje de la crueldad y se alimenta del más imperecedero de los sentimientos humanos: el odio.

---

7 HOMERO (1982: t. XXII, vv.ss. 345-354).

8 GARCÍA GUAL (2002: 162).

9 HOMERO (1982: t. XXII, vv.ss. 395-404).

2. *Hatun willakuy*, una manera de contar el horror

En sus reflexiones sobre los estragos de la guerra, el escritor Elías Canetti utilizó una visión apocalíptica del profeta Jeremías: «Y los que el Señor matará en aquel día desde un cabo de la tierra hasta el otro, no serán plañidos ni recogidos, ni enterrados: yacerán para muladar en la superficie de la tierra» (16, 4)[10]. Esta imagen bíblica bien podría encuadrar lo ocurrido en el Perú entre 1980 y el año 2000. Estos veinte años están considerados como uno de los periodos más violentos de la historia reciente, con un balance de muertos próximo a los setenta mil, según ha constatado la Comisión de la Verdad y la Reconciliación (CVR)[11], en su informe titulado *Hatun Willakuy*[12], voz quechua que ha sido traducida como «gran relato» y que pretende dar voz a las víctimas. El conflicto armado sostenido por los grupos subversivos, derivados del Partido Comunista del Perú Sendero Luminoso (PCP-SL) —y, en menor medida, el Movimiento Revolucionario Túpac Amaru (MRTA)— y las fuerzas de seguridad del Estado, arrojó un saldo escalofriante con miles de muertos y desaparecidos, un número incontable de detenidos ilegalmente, a los que habría que añadir un sinfín de torturados, los ejecutados de forma arbitraria, los que sufrieron de una u otra forma violencia sexual y la violación de sus derechos humanos. Todo ello generó desplazamientos masivos de la población, especialmente de origen rural, hacia zonas más seguras, lejos del estruendo de la violencia, con el consiguiente abandono de los campos, la intensificación de la pobreza, la desarticulación de poblaciones y familias enteras y el desarraigo consiguiente. En esa guerra sucia que duró veinte largos años, tanto el Estado como los grupos levantados en armas no dudaron en utilizar métodos que atentaban contra la dignidad y la integridad de los ciudadanos, y en el ejercicio de la violencia hubo un verdadero ensañamiento con las víctimas, que vieron, en ese fuego cruzado de intereses, una nueva forma de exterminio de los pueblos indígenas[13].

---

[10] CANETTI (2005: 140).

[11] Esta comisión independiente fue creada por el Parlamento peruano en el 2001, con el objetivo de esclarecer los graves hechos que durante dos décadas convulsionaron el país, en una lucha permanente en la que los derechos humanos fueron violados de forma sistemática tanto por los grupos subversivos, como el Partido Comunista del Perú-Sendero Luminoso (PCP-SL) y el Movimiento Revolucionario Túpac Amaru (MRTA), como por las fuerzas de seguridad del Estado. Los comisionados recorrieron todo el país recogiendo testimonios de las víctimas —alrededor de diecisiete mil informes personalizados— para dejar constancia de uno de los momentos más convulsos y sangrientos de la historia reciente del continente americano.

[12] CVR (2004).

[13] Según el *Informe final* de la CVR, los agentes del Estado —Fuerzas Armadas y Policía—, los comités de autodefensa y los grupos paramilitares fueron los responsables del 37,26% de los muertos y desaparecidos

El miedo fue el elemento articulador de la vida peruana durante todo este periodo de violencia. Miedo a los grupos terroristas, que practicaron una política de tierra quemada para aniquilar lo que ellos llamaron el «viejo Estado» y miedo a los métodos inmisericordes que las fuerzas militares y policiales llevaron a cabo contra la población civil, creando un verdadero estado de indefensión entre los ciudadanos. Estado y grupos subversivos incorporaron el terror como una importante estrategia para alcanzar sus objetivos. En el caso de Sendero Luminoso, el grupo maoísta persiguió la destrucción de las estructuras políticas existentes, y para ello optó por una estrategia de aniquilamiento selectivo dirigida contra jefes locales, líderes sindicales, alcaldes, pequeños empresarios, jueces de paz, curas o maestros de escuela. Para reprimir toda forma de resistencia aplicó una política de represalias crueles, estableció entre las poblaciones rurales el reclutamiento forzoso y consideró como estrategia legítima en su lucha armada el uso de la violencia sexual, la servidumbre, el secuestro, la tortura y los tratos vejatorios y degradantes, no solo para los vivos, sino también para los muertos. La «cuota de sangre» defendida en el «pensamiento Gonzalo», representado por su líder Abimael Guzmán, establecía como una verdad científica la necesidad del sacrificio de vidas para obtener la victoria senderista. Y lo que resultó más trágico para la población civil es que esos sacrificios debían ser ejemplares. Lo consiguieron torturando salvajemente a las víctimas en presencia de familiares y amigos, mostrando en público sus cuerpos troceados y mutilados, prohibiendo bajo amenaza de castigos terribles todo tipo de enterramientos, duelos y otras manifestaciones públicas del dolor, humillando, en definitiva, y dando un trato vejatorio a los cadáveres, arrojados a la intemperie para alimento de las alimañas.

Por paradójico que resulte, las fuerzas y cuerpos de seguridad del Estado peruano practicaron métodos de represión y coacción parecidos a los de los grupos terroristas, con el agravante añadido de la impunidad con que pudieron moverse y actuar los militares y policías encargados de la lucha contra subversiva. En ambos casos, tal y como ha establecido la CVR, la población civil, convertida en víctima colectiva, ha mostrado señales inequívocas de traumas psicológicos que necesitarán varias generaciones para su completo drenaje. Sin embargo, pasados los años, encarcelados y juzgados algunos de sus principales responsables —como es el caso del propio Abimael Guzmán—, la población sigue sufriendo la incertidumbre de no saber si miles y miles de desaparecidos están muertos y enterrados en fosas comunes. La población sigue reclamando la verdad de lo ocurrido, sigue persiguiendo la identificación de los muertos, enterrados o abandonados en cualquier muladar, para darles

(Ob. cit.: 19). Conforme a estos datos recogidos por los comisionados, casi el 40% de las violaciones de los derechos humanos fue perpetrada directamente por el Estado peruano.

el trato digno que todo ritual de la muerte requiere para que el dolor sea encauzado de forma adecuada. Solo con el enterramiento definitivo de sus muertos pueden descansar definitivamente los vivos. Solo poniéndole voz al olvido, como ha escrito Salomón Lerner, se puede hacer justicia[14].

3. El odio y sus representaciones literarias

Sería difícil explicar el odio sin la violencia y la violencia sin el odio, dándose un perfecto maridaje entre estos dos conceptos, convertidos en multitud de ocasiones en auténtica cizaña para la convivencia de los pueblos. Como cabría esperar, las representaciones sobre el odio en la literatura peruana son inabarcables, sobre todo por la magnitud alcanzada por la violencia en el periodo comprendido entre 1980 y el 2000, dándose un auténtico aluvión de publicaciones con desigual resultado literario que tienen en la propia violencia una matriz importante para su articulación literaria. El profesor Mark R. Cox, gran especialista en la materia, cuya antología sirve como base para el presente estudio, ha señalado varias decenas de títulos de novelas —y algunos centenares de relatos— que hacen referencia a la violencia y tratan el tema del odio[15]. En su condición de «antología», Cox ha procurado, con buen criterio, abordar el fenómeno desde todos los ángulos posibles, huyendo de posiciones maniqueas que desdibujaran la realidad de lo ocurrido durante el periodo citado.

El levantamiento popular está analizado en el cuento de Julián Pérez «Los alzados», un título que remite al presente, desde el que se narra la acción, y que necesita la reconstrucción del pasado para hablar de ese tiempo de injusticias e incertidumbres donde se gestó la rebelión de los pobres[16]. Adoptando una posición de complicidad con los campesinos, el narrador se sitúa en la mirada del protagonista, llamado Salustio Mallki, y de su mujer Prudencia, cuando se enfrentan al cacique del cabildo local, don Juan de Dios Melgar, por el acceso al agua para los animales y para el consumo propio. En una noche clara, con una luna llena que parece contemplar la tragedia inminente como si fuera el ojo de un cíclope, el personaje cree observar que alguien —o algo— merodea su casa. Después de matar al intruso, Salustio huye con su mujer y su hijo hacia Ica, donde vivirán en un auténtico muladar durante dos largos e interminables años, hasta que madre e hijo mueren por los estragos del paludismo. Salustio decide entonces volver a su tierra y a su casa.

---

[14] LERNER FEBRES, Salomón. «Prefacio» del Presidente de la Comisión de la Verdad y Reconciliación, al *Informe final* del *Hatun Willakuy* (Ob. cit.: 9-13).

[15] FAVERÓN PATRIAU (2006: 38).

[16] PÉREZ (2000).

En su regreso al pueblo Salustio descubre que el cacique, por decisión del cabildo local, ha ordenado levantar una cofradía en su terreno y convertir su casa en una capilla, poniendo así de manifiesto las tensas relaciones entre una Iglesia oficial, llena de privilegios, y el mundo de los pobres. Descubre además, a través de su amigo Contreras, que no mató a un hombre en el pasado, sino a un puma, animal totémico en la cosmovisión incaica, lo que puede ser interpretado como una señal inequívoca dentro de la conciencia mítica y sagrada de los pueblos indígenas. Salustio achaca toda la fatalidad de su vida y las desgracias que se han cebado con su familia a la intervención de un dios implacable y justiciero con los pobres de la tierra y complaciente siempre con los poderosos y ricos del mundo. Los alzados, que dan nombre al relato, llegan al pueblo para imponer una justicia que resulta escurridiza, y que se muestra indiferente para los jueces y tribunales de ese territorio devastado por la pobreza. Después de ejecutar al incómodo cacique, Salustio decide unirse a ese puñado de hombres que tratan de instaurar una suerte de utopía social, enfrentándose a un Estado represivo con tintes tiránicos. La transformación de la casa de Salustio en una escuela pública para finalizar el relato supone un posicionamiento ideológico y político del narrador —también del autor—, para quien la transformación social y los nuevos tiempos que corren en el credo revolucionario pasan por el acceso de la educación y la cultura como bastión frente a la tiranía.

Menos utópica, redentorista y maniquea resulta la visión que Dante Castro ha ofrecido en su cuento «*Ñakaypacha* (El tiempo del dolor)». A partir de la voz quechua que da título al relato, el autor sitúa la acción en el momento en que «unos alzados» tratan de tomar la población de Santiago por sorpresa, engañando los controles militares y burlando la vigilancia del pueblo. Los santiaguinos hacen una defensa numantina de su territorio, lanzando piedras que rompen las cabezas de los asaltantes, pero que no pueden frenar la voracidad de sus ametralladoras.

Dante Castro no ha evitado detalles a la hora de describir las escenas de violencia. En un pasaje con resonancias homéricas, que recuerda los episodios referidos del implacable Aquiles, uno de los vecinos del pueblo, Alejo Velasco, le ruega a Demetrio[17] que lo deje vivir, pero «allí nomás le arrié con la guadaña en el pescuezo. Me acordé entonces de todos sus abusos, de mis últimas cabezas de carnero y hasta de las gallinas que le quitara a mi mujer el muy desgraciado»[18]. Todos los asaltantes que forman este particular grupo de subversivos tienen motivos particulares para perpetrar un ajuste de cuentas que trasciende lo sociopolítico, para convertirse en

[17] El nombre trae inevitablemente a la memoria al protagonista de *Los de abajo*, de Mariano Azuela, quien vive situaciones muy parecidas a las descritas en el relato.

[18] CASTRO (2000: 26).

una venganza colectiva con una dimensión ritual. «*Ñakaypacha*» es un relato con claras resonancias rulfianas, hasta donde llegan los ecos de *El llano en llamas* (1953). La violencia de Marcial, jefe de los rebeldes, cuyo nombre tiene una clara dimensión simbólica, recuerda a Pedro Zamora, saqueando e incendiando el llano mexicano, tratando de forma inmisericorde a los más débiles y desprotegidos, a los que supuestamente tendría que proteger. Marcial es un personaje lleno de odio, con un antiguo y profundo resentimiento contra Santiago y sus habitantes, una veintena de los cuales violaron sin contemplaciones a su compañera Rosa, aprovechando las fiestas de San Isidro, hasta que esta perdió la cordura. Más tarde Rosa, marcada desde entonces por la locura y estigmatizada por la violación colectiva, fue abatida en un enfrentamiento con los *sinchis*. El odio y la violencia de Marcial alcanzan su punto álgido, con reminiscencias bíblicas, cuando ejecuta a un borrachín que pide clemencia por su vida:

> El mismo Marcial con ojos de fuego, ángel convertido en demonio, mataba uno por uno a los rendidos de Santiago, así no fueran cabezas negras. Su gente miraba con respeto lo que hacía el camarada y cuando se le acabaron las balas, alguien le extendió otra metraca para que continuara barriendo a los que faltaban. Pena me daba un borrachito que había conocido antes. Marcial lo iba a matar y él lloraba por su vida miserable.
>
> —*Ama wañuchiwaychischu, taitallico* […] (no me mates, papacito) —decía suplicando, pero le metió un balazo en el estómago y el borrachito cayó con las manos juntas sobre su panza, abriendo la boca de dolor[19].

A pesar de la crueldad en la que se mueve el protagonista y narrador de la historia, estos comportamientos fuera de lugar, con una violencia inusitada, y la imagen de las viudas que lloran a sus muertos mientras los asaltantes prenden fuego al pueblo, acaba inculcándole al personaje el sentimiento de culpabilidad, la mala conciencia que se retuerce en el interior del individuo como las raíces en la tierra y una memoria dolorosa que golpea al personaje, haciéndole revivir continuamente esta tragedia. En este desenlace hay además un ajuste de cuentas con un pueblo, el santiaguino, que antes había hecho lo mismo con ellos, robándoles su ganado, sus víveres y bastimentos para dárselo a los uniformados.

Después de este funesto episodio, ya no son recibidos como amigos —o incluso como héroes— en las poblaciones vecinas, sino como asesinos de la peor calaña, y ni siquiera quieren ayudarlos porque saben que son perseguidos por los militares. Dante Castro se recrea en las escenas escabrosas, donde la violencia aparece en primer plano, como cuando le cortan las orejas a un comerciante porque lleva coca en el morral[20]

---

[19] Ibídem.

[20] Ob. cit.: 29.

o cuando son atacados con verdadera saña por parte de la Marina: «Gritaban feo los marinos —comenta el protagonista— y supimos entonces que los sinchis no eran ni la mitad de sanguinarios de lo que eran estos»[21]. La crueldad que muestra los militares de la Marina no se detiene ni siquera con la muerte de los insurrectos, al punto que «pateaban a nuestros muertos con odio»[22].

Durante dos días permanecen como piedras para no ser detectados por los marinos. Después comienzan a moverse y van a juntarse en la sierra con los supervivientes de Marcial, al que se le describe en varias ocasiones como el arcángel que pisa la cabeza del dragón y que por momentos se vuelve demonio en su maldad. Demetrio sueña con los muertos en combate y con la violencia gratuita de la que han sido responsables, y también víctimas. Pero esa conciencia de la tragedia no impide al personaje volver sobre sus pasos y ejecutar a machete a un miembro del Servicio de Inteligencia, en su asalto a Vizcachero. Es en ese punto de inflexión, que recuerda al asalto del tren de Pedro Zamora en *El llano en llamas*, cuando el Ejército persigue a los subversivos sin miramientos y sin compasión para hacerles pagar todos sus crímenes. Los subversivos aguantan otra vez como piedras en el monte, pero los delata la espantada de un bando de palomas torcaces. El grupo de Demetrio muere en el asalto de los militares, pero en un recurso característico del realismo mágico, los rebeldes muertos ven cómo capturan a Adelaida, la joven compañera de Marcial, la violan y ejecutan para escarnio del jefe, en una escena circular que recuerda la violación de Rosa. El viento final arrastra los espíritus por la quebrada y los caminos sembrados de muertos, de tal manera que queda un lamento fúnebre flotando en el aire, expandiéndose por la geografía del dolor.

De clara influencia rulfiana es también el relato de Óscar Colchado Lucio, titulado «Hacia el *Janaq Pacha*». El protagonista, tirado en la plaza y herido de muerte, contempla como «ella» lo visita, a pesar de que murió en uno de los bombardeos de los militares; él mismo vio sus huesos calcinados, por eso, ahora se sorprende de que le haga señales, en un gesto inequívoco de que también para él se acerca la muerte. Pero esta no llega como un cambio radical en la vida del personaje, sino como una zona de transición, que le permite ver desde cierta altura cómo «los ronderos» patean y maldicen su cuerpo muerto, mientras que el gobernador ordena enterrar a los terrucos en las cuatro esquinas del pueblo, para que nunca más vuelvan a entrar en él.

Si en el anterior relato las coincidencias con la literatura de Juan Rulfo tenían que ver con *El llano en llamas*, en esta ocasión la impronta la ejerce su obra maestra, *Pedro Páramo*, ese monumento literario en el que los muertos siguen penando más allá de la

[21] CASTRO (2000: 30).

[22] Ibídem.

vida y dialogan entre sí para ejemplificar la profunda desesperanza que tienen en ese particular infierno que habitan. Al igual que ocurre con Abundio en la novela mexicana, el protagonista conversa con un arriero de burros, su tío Sabino, que le enseña el camino por donde se ha ido su madre, en ese mundo donde se confunden los vivos con los muertos y donde todos parecen estar sufriendo la misma penitencia.

Uno de los grandes aciertos de este hermoso relato consiste en haber introducido la crítica a las tensiones internas del pueblo y el elemento histórico como soportes sobre el que se construye la visión mágico-realista de la violencia. A través de los pensamientos del protagonista muerto recreamos el momento del asalto, al grito de «haced sentir la autoridad de la revolución»[23], frente a la oposición unánime de un pueblo que defiende su territorio, sirviéndose de una tropa de campesinos, mujeres y niños, que no dudan en usar las herramientas de labranza, los utensilios de la casa o las piedras del camino para defenderse de los usurpadores. No obstante, Colchado Lucio huye de la pulsión maniquea para señalar las raíces de ese enfrentamiento en que todos son víctimas y posibles victimarios en el macabro carrusel de la violencia sin sentido y las venganzas personales. De hecho, a su tío Sabino se lo llevaron a la fuerza los terrucos y también retuvieron a su madre, Emicha, cuando trató de rescatar a su hermano, tan necesario para cuidar el campo:

> Pero a ella también se la llevaron; y el abuelo, más que por Sabino, murió por ella, por la hija [...] De ahí no supiste nada de ellos. Hasta que alguien trajo la noticia de sus muertes [...] Y cuando volvías de ver ese carrizal bombardeando [sic], te topaste con el pelotón guerrillero que dizque estaba yendo a vengar la muerte de tu madre, de tu tío y de los demás combatientes caídos, y te pidieron incorporarte al Ejército Popular, compañero [...][24].

En el momento en que están enterrando a otro de los insurgentes, alguien ve cómo Emicha deja flores sobre la tumba de su hijo, aprovechando la distracción de los vecinos. Por medio de este recurso, el narrador pone de manifiesto que hay vida más allá de la vida, en una secuencia de claras imbricaciones con la estética del realismo mágico[25], que parece un pequeño homenaje al motivo de «La flor de Coleridge», tal y como lo recreara Borges en su obra *Otras Inquisiciones*[26].

---

[23] COLCHADO (2000: 19).

[24] Ob. cit.: 193-194.

[25] CAMACHO DELGADO (2006a).

[26] Jorge Luis Borges, citando a Coleridge, dice así: «Si un hombre atravesara el Paraíso en un sueño, y le dieran una flor como prueba de que había estado allí, y si al despertar encontrara esa flor en su mano La flor de Coleridge ¿entonces, qué?», BORGES (1989: 17).

Son muchos los relatos antologados donde resulta de gran importancia los recursos de la oralidad[27], sobre todo, tratándose de población campesina que habla quechua o un español empedrado de quechuismos. Así ocurre con un hermoso y estremecedor cuento de Walter Ventosilla Quispe, titulado «En la quebrada», en la que el autor plantea un drama circular, de gran intensidad poética[28]. El protagonista de la historia, un joven militar que ha regresado a su pueblo, recrea, cerca de una quebrada, y con un calor asfixiante, un pasado remoto y feliz, cuando era niño y jugaba con los otros muchachos del pueblo a hacer travesuras, tenían relaciones sexuales con la vaca del vecino, robaban botellas de licor o jugaban a ser jueces y acusados sobre una piedra que hacía las veces de estrado o púlpito. Ahora, en el presente, con el mismo calor de entonces, el protagonista, en la mejor tradición *manriqueña*, se lamenta en tono elegíaco del paso del tiempo, mientras custodia los cadáveres hinchados que se encuentran en la quebrada, los cuerpos deformados de quienes fueron sus amigos y cómplices en la infancia y que más tarde se metieron con el gobierno. Marcado con el sello rulfiano, en el texto cobra una gran importancia el calor, como elemento detonante de la tragedia, la esterilidad del medio que empuja a los hombres a la desgracia, la violencia exagerada y gratuita del entorno, así como la voz de un narrador aturdido y abotargado —¿por el calor?, ¿por los acontecimientos?— que recuerda al personaje Macario de *El llano en llamas*.

La oralidad está muy presente en el relato «*Ayataki*» de Sócrates Zuzunaga Huaita[29]. El texto, que puede ser considerado como un drama en miniatura, recrea la barbarie militar en su política de acoso a todo lo que pueda tener implicaciones subversivas, heterodoxas o comunistoides, sin que se tenga muy claro cuál es el perfil del enemigo que se persigue y cuáles son los delitos cometidos, tal y como ocurrió en la realidad peruana, según se desprende del *Informe final* de la CVR[30].

En «*Ayataki*» el protagonista le está contando a una anciana madre, que vive lejos del pueblo, cómo han llegado los militares, se han llevado al maestro y a muchos jóvenes a la plaza del pueblo y después de una treta han disparado contra todos —no se dice que muera el maestro—, haciéndoles creer que quedaban en libertad. Esta matanza alcanza su punto culminante cuando el jefe está pateando con todo el odio y toda la saña imaginables los cuerpos de los supuestos comunistas y terrucos, escupiéndoles, incluso, por si quedara alguno con vida. Entonces descubre que, entre los caídos por las ametralladoras, se encuentra su propio hermano, maestro también del

[27] ONG (1987).
[28] VENTOSILLA (2000).
[29] ZUZUNAGA (2000).
[30] CVR 2004: 44 y ss.

pueblo, hombre noble, bueno y de paz, querido y respetado por todos, cuya muerte ejemplifica la barbarie fratricida de los años de la violencia. Es evidente que este episodio cainita tiene múltiples lecturas simbólicas en el Perú durante la guerra civil.

La violencia desenfrenada, como marca inequívoca del odio, está presente en casi todos los relatos seleccionados por Cox. No obstante, alcanza una gran intensidad en dos relatos: «Solo una niña» de Mario Guevara Paredes y en «El final del camino» de Alfredo Pita.

En «Solo una niña» hay un desarrollo impecable de la tensión narrativa[31]. En una situación política dominada por el toque de queda, la acción se centra en un autobús lleno de gente humilde que viaja desde Huamanga, de cuya anonimia el narrador rescata la figura de una niña que va a dar título al relato. A través de la mirada infantil, el narrador describe la devastación del entorno por la represión militar y la guerra sucia, comparándola, de forma intuitiva, con los estragos de una peste de dimensiones bíblicas. En el control, los militares piden las libretas electorales y contrastan los nombres con un listado de posibles terroristas que llevan. El azar y la fatalidad se entrecruzan en la vida de esa niña anónima, cuyos apellidos son coincidentes con los de un terrorista, al que creen su hermano o un pariente cercano. La joven protagonista es golpeada brutalmente, con verdadero odio, a pesar del conato de resistencia y de «dignidad» que hay por parte de una señora que tiene una hija de su misma edad y del propio chófer, que pone su propia vida en peligro. El viaje se reanuda sin la niña, cuya suerte se insinúa a través del ruido de las ametralladoras que ponen una nota macabra en la desolación del paisaje.

En «El final del camino» Alfredo Pita se introduce con gran maestría en la psicología de un reo que va a ser torturado hasta la muerte, de ahí la significación simbólica del propio título del relato[32]. Este texto sitúa la acción en un contexto diferente al de la sierra, el campo o los espacios selváticos, característicos de esta narrativa, para situarlo en un entorno que se presume urbano. La acción transcurre en parte frente al mar, un mar simbólico y *manriqueño*, que es final del trayecto y última morada para este personaje, y en él se encuentra el protagonista, tumbado bocabajo, después de haber sido salvajemente torturado con disciplina militar y «métodos científicos»[33], a pesar de lo cual ha mantenido el silencio y no ha delatado a sus compañeros.

---

[31] GUEVARA (2000).

[32] PITA (2000).

[33] Jean Franco considera que el tratamiento literario de estas «violaciones» contra el género humano difícilmente pueden resultar originales porque el autor puede deslizarse con cierta facilidad por el tratamiento banal del asunto, el voyerismo, la tentación sadomasoquista o caer en los tópicos característicos de un tema tan escabroso. Véase FRANCO (2003). Especialmente su capítulo «La memoria obstinada: la historia mancillada», pp. 305-336. Es fácil estar en desacuerdo con la eminente investigadora, sobre todo, si se tiene en cuenta la obra poética de Juan Gelman o se somete a discusión los pasajes más escabrosos

El reo va camino a Lima, no para ser juzgado conforme a derecho, con garantías procesales, sino para ser torturado por un aparato militar represivo que no tiene contemplaciones con los prisioneros. En el cuento son importantes las referencias cromáticas relacionadas con el rojo del agua y del sol, como elemento proléptico relacionado con la sangre que vierte el prisionero.

Tirado bocabajo el protagonista desgrana la dolorosa memoria de las humillaciones, de las torturas sin medida, de la violencia salvaje contra su cuerpo vulnerable para que «cante», de la cabeza bajo el agua hasta perder el conocimiento y es en esos momentos, próximos a la muerte, cuando aparece el recuerdo entrañable de su abuela, matriarca de un tiempo y un espacio que no puede ser ultrajado por los verdugos. A través del hilo de sus recuerdos reconstruimos sus vivencias interiores, como el cariño a la figura de la abuela, y asistimos al recuento de cosas cotidianas, intrascendentes, donde aparecen referencias a canciones populares o incluso a la poesía de César Vallejo, lo que contrasta con la barbarie sin fisuras de los torturadores. No solo lo intranscendente ocupa el espacio de su memoria. También el recuerdo lacerante de las torturas físicas y psicológicas, la imposibilidad de dormir mediante el ruido repetido que impide el descanso, o la humillación que suponen los baños fecales o el descontrol de las miserias del cuerpo para mofa y escarnio de los celosos carceleros que velan por el trabajo bien hecho. Su resistencia al dolor y a los quebrantos del cuerpo se fractura cuando aparecen los malos olores, los baños de heces, el indigno espectáculo de hacer sus necesidades delante de un público que ha perdido el sentido de la humanidad. En esos momentos el reo siente miedo, un miedo atroz ante la vulnerabilidad de su diminuto cuerpo, diezmado por las corrientes eléctricas y los golpes indiscriminados que hacen saltar sus huesos y sus dientes, sintiéndose otro hombre, viéndose desde afuera, en un cuerpo que no es el suyo, que no le corresponde. Desea entonces la muerte por encima de todas las cosas, una muerte que no llega como consuelo y liberación, ni siquiera de forma voluntaria porque no es lo suficientemente valiente como para afrontar el suicidio.

A través de sus reflexiones, Alfredo Pita construye toda una épica del dolor y de la resistencia, que le ha permitido al protagonista no delatar a sus compañeros, ni doblegarse ante el odio implacable de sus victimarios. Mientras desgrana los versos del poeta César Vallejo, el prisionero anónimo se siente como un héroe de la causa revolucionaria, a punto de transformarse en un mártir de la política nacional, que debe morir antes de llegar al final del camino.

---

de novelas como *El Señor Presidente* de Miguel Ángel Asturias, *El otoño del patriarca* de García Márquez, *Galíndez* de Manuel Vázquez Montalbán, *En el tiempo de las mariposas* de Julia Álvarez, *La fiesta del chivo* de Vargas Llosa o *Grandes miradas* o *La hora azul* de Alonso Cueto.

En una guerra en la que se enfrentan entre sí los propios peruanos, cualquiera que sea su relación o parentesco, son muy frecuentes las historias truculentas en las que aparece la condición cainita del hombre, los episodios de fratricidio, que recuerdan siempre el modelo veterotestamentario y, por supuesto, las historias de parricidas, que nos invitan a una lectura clásica —sofoclea— de la tragedia peruana. Así ocurre con los relatos «Sonata de los caminos opuestos» de Feliciano Padilla Chalco y «El canto del tuco» de Jaime Pantigoso Montes.

En «Sonata de los caminos opuestos» el protagonista, el indio Manuel, confía en que caiga la noche para salvarse de sus atacantes. Él es uno de los pocos sobrevivientes de la matanza que los militares han perpetrado en la comunidad de Khero, rematando a cuchilladas a los muertos y posibles supervivientes, «corriendo cerro arriba *como fieras envenenadas*»[34]. En esa violencia extrema ejercida contra su comunidad, el indio Manuel, paralizado por el miedo, llega a creer que han asesinado a su mujer y a su hijo. Mientras espera la noche, el protagonista planea denunciar los hechos en la población de San Carlos. El Sol, que ha sido siempre su dios y su aliado, dentro de la conciencia mítica que caracteriza al personaje, ahora es su enemigo, porque lo hace visible ante los militares.

Escondido entre los cadáveres que están tirados a su alrededor, el personaje reconstruye los antecedentes que han originado esta situación de odio y de violencia inusitada, en la que el cacique del pueblo, Rodolfo, aprovecha su situación de poderío económico para apoderarse de sus tierras, violar a su mujer, a su hermana y a sus hijas, e incluso mandar a su padre a que muera en el calabozo, a pesar de ser un hombre honorable, respetado por toda la comunidad. Es por ello que cuando llegan «los alzados» —como en el relato de Julián Pérez—, los más humildes, superando la parálisis del miedo, dan cauce al odio acumulado durante décadas y generaciones, para perpetrar su particular venganza. Sin embargo, la situación parece retorcerse sobre su propia barbarie cuando son los propios subversivos quienes matan a uno de los hijos del indio Manuel, convertido en víctima de todos los poderes en liza.

En el presente de la narración, el personaje lleva tres días camuflado entre los cuerpos que se van descomponiendo bajo la presencia de un sol implacable. Las aves carroñeras aparecen en el macabro escenario como una amenaza que puede delatarlo y señalarlo entre los muertos. El autor ha sabido, con gran acierto técnico, crear un espacio simbólico, donde los militares y los buitres parecen gobernar sobre el mismo territorio de muerte y devastación, convertido en una suerte de *locus horribilis*. De hecho, las aves carroñeras comienzan a darse el gran festín, al mismo tiempo que los militares se emborrachan y festejan con gran alborozo la matanza realizada. Al indio

[34] PADILLA CHALCO (2000: 142). Las cursivas son nuestras.

Manuel, que ha simulado estar muerto hasta el último instante, lo echan en una de las fosas comunes que han cavado, al tiempo que oye una voz conocida, la voz de su hijo Pedro, el militar que ha ordenado la matanza contra su propia comunidad. El padre muere tras ser enterrado vivo, completándose así el arquetipo parricida que tiene una lectura simbólica en los episodios más truculentos en la historia reciente del Perú.

La idea del parricidio recorre también el eje argumental de «El canto del tuco». Jaime Pantigoso Montes se ha servido de las cursivas tipográficas para separar el presente del personaje, que está a punto de ser ejecutado, del pasado en el que se gesta la tragedia. En ese presente el personaje siente líquidos bajo el vientre y cree que es el orín del miedo, cuando es en realidad la sangre que anuncia su muerte. En el relato hay numerosos elementos que nos sitúan dentro de una conciencia mítica, de ahí que ciertas señales, como el canto del búho con el que sueña su abuela, deben interpretarse como marcas inequívocas de la inminente desgracia. No obstante, él necesita ir al pueblo a vender sus cosas, a pesar de la advertencia de la abuela, porque el hambre aprieta y son muchos los hijos a los que hay que dar de comer.

El protagonista del relato, llamado Apolinario, recuerda su pasado difícil, su condición de hijo *misti*, su aprendizaje del castellano en una escuela nocturna para poder prosperar en su comunidad, su enamoramiento de Paulina, su mujer y la doble vida amorosa que lleva con una vecina de la comarca, Balbina. Así transcurre su vida, rodeado de hijos que alimentar y dos mujeres a las que satisfacer, en una suerte de esquizofrenia sentimental que va a inocular en estas familias desestructuradas la idea del parricidio. Los recuerdos se alternan con episodios del presente —siempre en cursivas— que lo sitúan herido, bajo los pies de un militar.

En el momento de ser atacado en el camino, Apolinario reconoce la voz de uno de sus asaltantes, el joven Timucha, hijo de Avelina, que puede ser su propio hijo, lo que sitúa la ejecución en un contexto simbólico y arquetípico:

> Conocía a casi todos los muchachos del pueblo y la comunidad; los había visto crecer y entre ellos le simpatizaba Timucha, el hijo de la renga Avelina. Lo apreciaba, sin saber por qué... tal vez porque se le parecía por su rebeldía juvenil o, peor todavía, porque el corazón le decía que podía ser su hijo, pues solían verse en el corral de don Damián, en las noches sin luna, desde aquella fiesta de la Cruz donde bebieron y bailaron juntos; pero de eso ya hacían [*sic*] muchos años. Ella nunca señaló al padre, algo por lo demás común cuando estas cosas sucedían en las fiestas comunales o en los carnavales del pueblo[35].

[35] PANTIGOSO MONTES (2000: 154).

Los motivos por los que es asaltado y va a ser ejecutado resultan confusos de forma deliberada en el relato, como forma de demostrar la arbitrariedad de la violencia y el sinsentido de los ajusticiamientos. Apolinario se defiende ante los asaltantes reivindicando su honestidad, el compromiso asumido con las responsabilidades políticas de la comunidad, su condición de padre bueno, austero, nada borrachín ni derrochador, pero nada puede impedir que lo humillen con una paliza formidable.

Quien parece ser el cabecilla de la revuelta no es otro que Timucha, un personaje resentido, envenenado, lleno de odio, quizá por su condición de bastardo; de hecho, Apolinario recuerda un lance violento que tuvo con él, por meterse en su vida privada, acusándolo de «arar en dos tierras». La violencia de Timucha no solo es con los hombres, sino también con los animales indefensos, en un pasaje que tiene aliento rulfiano y que pone de manifiesto su evidente cobardía. De nada ha servido su paso por el Ejército, que lo convierte en un desertor, ni los gestos proteccionistas y amistosos de Apolinario, quien le regaló en el pasado un par de botas con las que combatir el frío. Aunque el protagonista interpreta la muerte inminente como un castigo divino, por haber vivido en pecado con sus dos familias, e interpreta las señales de la naturaleza —el canto del pájaro, el aullido del perro— como señales que anuncian su regreso al seno de la Pachamama, lo cierto es que el autor invita a una lectura sociológica de esta violencia, apuntando hacia la desestructuración familiar como un foco permanente de tensiones sociales.

Al final del relato, las botas que ve en el último momento, antes de que le aplasten la cabeza contra el suelo, son la prueba irrefutable de que es Timucha quien está ejerciendo su particular venganza contra el padre ausente, completando así el arquetipo del parricidio.

La influencia del escritor estadounidense William Faulkner parece asomarse en el relato «Por la puerta del viento» de Enrique Rosas Paravicino, a través de una novela como *Mientras agonizo* (1930), cuya influencia resulta apabullante en la narrativa del *boom* latinoamericano y que es una suerte de vademécum del odio sobre el que gravita la vida en el condado mítico de Yoknapatawpha. El relato de Rosas plantea la fantasía macabra de un padre que viaja con un ataúd vacío por medio de una geografía desolada, rumbo a un destino fronterizo, para enterrar a su hijo, miembro de Sendero Luminoso. A través de su memoria reconstruimos los móviles que han llevado a su muchacho a militar en las filas del grupo terrorista, esta vez dentro del seno de la comunidad universitaria. El féretro, que aparece muchas veces en primer plano, es el pretexto para ir desgranando la historia del hijo, y la propia «culpabilidad» del padre, quien le había inculcado las ideas de transformación social, revolución política y justicia económica. Al igual que ocurre en la novela de Faulkner, el texto se articula sobre la idea del calor sofocante que todo lo corrompe; de esta forma, la

peregrinatio post mortem camino de la frontera de Totorami permite al protagonista constatar la presencia de un espacio físico que odia al hombre y trata de aniquilarlo. Su desplazamiento en camión es una suerte de viaje iniciático que le permite analizar y comprender episodios oscuros en la vida de su hijo adoptivo, como representante de las clases ilustradas, con formación universitaria, que patrocinaron el levantamiento contra el Estado, siguiendo las pautas del «pensamiento Gonzalo».

En los altercados y revueltas en las que ha participado su hijo siempre hay una explicación filosófica, una cita de Stalin o una referencia a la literatura de Tolstoi. En este sentido, resulta de gran interés el relato de Rosas Paravicino porque recrea los diferentes epicentros del terror, donde se gestó el odio y la violencia que sacudió la epidermis del país, dejando una marca indeleble de sangre y muerte. Cusco, Ayacucho o Huamanga aparecen como lugares siniestros en esa cartografía de la violencia en la que se enfrentaron los senderistas con las fuerzas militares, dejando un paisaje socavado por las fosas comunes y adornado por las cruces funerarias. El final del relato supone una vuelta de tuerca en el carácter luctuoso del relato, por la confirmación de que el joven terrorista sigue activo, militando en las filas senderistas.

Para finalizar esta interpretación sobre el odio en la narrativa de la violencia resulta especialmente ilustrativo el relato «En el vientre de la noche», de José de Piérola, no solo porque recrea el odio en un espacio periférico de la urbe limeña, sino también porque dicho sentimiento es inventado desde los ejecutores del poder. La acción transcurre de noche, en un lugar alejado, donde el indio que va a ser ejecutado tiene que cavar su propia fosa. Desde el primer momento, el lector asiste con gran sorpresa a la caracterización de los personajes, porque no es la víctima quien tiene miedo, sino el verdugo, y es el reo quien parece controlar la situación y marcar los tiempos en el desenlace de su tragedia. Ese encuentro de dos hombres anónimos y antagonistas, uno víctima y otro victimario, va a generar el ambiente propicio para establecer una particular relación de complicidad, lo que permite al lector sondear los entresijos psicológicos de ambos personajes.

José de Piérola, con gran habilidad técnica, intercala diferentes voces en la construcción del relato para darle un mayor dinamismo y trazar el marco temporal que ha facilitado este encuentro macabro. Por medio de esta particular rotación de voces narrativas, el autor introduce las órdenes del capitán o la retórica coqueta y amorosa de su mujer, al tiempo que contempla cómo el prisionero anónimo, con quien no debe hablar, arranca centímetros a la tierra. El dinamismo de la narración contrasta con el estatismo de la escena, en la que dos hombres intercambian pensamientos e inquietudes, mientras fuman ese último cigarro antes de que acabe la noche y solo regrese a Lima uno de los dos.

A través de sus diálogos llegamos a saber que el prisionero es un indio ilustrado, que ha sido secuestrado de la residencia universitaria, lo que vendría a apuntalar el complejo de inferioridad de su verdugo, poniéndose de manifiesto la imperiosa necesidad de odiarlo a toda costa para poder cumplir con la misión de ejecutarlo. En medio de una creciente tensión psicológica, la noche oscura ejerce su particular complicidad en una escena donde la justicia ha sido suplantada por la venganza y la barbarie ha reemplazado las garantías procesales del reo. Desde el principio, el verdugo queda fascinado con la voz poderosa y masculina, casi radiofónica, del indio que habla como si fuera otro, porque es culto y seguro, porque es inteligente y no le tiene miedo a la muerte. En una situación como la que viven, sorprende la templanza del indio, su sabiduría —*sapientia*—, su mesura y fortaleza mental —*fortitudo*—, situándose muy próximo a los parámetros característicos del ideal heroico. Frente a este héroe anónimo, el militar parece un personaje de alfeñique, una particular versión peruana del *miles gloriosus* de la literatura latina, un «soldado fanfarrón», débil e inseguro, lleno de dudas y de miedo.

Mientras uno cava su fosa, el otro habla del embarazo de su mujer y del nacimiento de su hijo Ernestito, aunando en una misma secuencia el tópico barroco de la cuna y la sepultura, marcando además el contraste entre la seguridad de uno y el miedo del otro, entre la cultura moderna y ancestral del indio y la ignorancia pegajosa del desgraciado soldadito. En los recuerdos del militar el capitán le reprende para que no beba mientras está de servicio, pero él no puede reprimir la ansiedad que le provoca esa situación esperpéntica y vacía de sentido. Ambos hombres beben y fuman, como si fueran viejos conocidos, uno con la pala en la mano, el otro con el dedo en el gatillo, tejiendo a golpe de frase una cotidianidad en la que tienen cabida los suegros, los hijos, las mujeres y otras cosas que pueden resultar banales e intrascendentes. En esa cotidianidad de viejos conversadores, los dos hombres parecen no escucharse, como si hablaran sin comunicarse, quizá como una forma de evitar vínculos afectivos. La colilla del indio, que ha quedado encendida en buena parte del relato, se apaga cuando irrumpe en la escena la figura del capitán.

Asistimos a un desenlace extraordinario, en el que el verdugo es a un tiempo víctima de la jerarquía militar y victimario de su preso político. En ese encuentro de dos hombres, uno tiene que matar al otro, pero no siente nada contra él, no siente odio, ni sed de venganza, ni siquiera desprecio, sino complicidad y, hasta cierto punto, admiración por su voz, por su fuerza, por su valentía y coraje. A pesar del desenlace trágico del relato, ese odio inventado e infundido es una falsa impostura, una máscara para obedecer órdenes, un disfraz en el macabro juego de la guerra, tal y como la concibieron Aquiles y sus hombres hace un puñado de siglos, esta vez en la castigada piel de los Andes.

Bibliografía

BECK, Aaron T.
2003 *Prisioneros del odio. Las bases de la ira, la hostilidad y la violencia*. Barcelona: Paidós.

BORGES, Jorge Luis
1989 *Otras Inquisiciones.* Obras Completas II. Buenos Aires: Emecé Editores.

BOWEN, Sally y Jane HOLLIGAN
2003 *El espía imperfecto. La telaraña siniestra de Vladimiro Montesinos*. Lima: Ediciones Peisa.

CAMACHO DELGADO, José Manuel
2003 «Verdugos, delfines y favoritos en la novela de la dictadura». *Caravelle*. *Cahiers du Monde Hispanique et Luso-Bresilien*, Nº 81, pp. 203-228, Toulouse.
2006a *Comentarios filológicos sobre el realismo mágico*. Madrid: Arco Libros.
2006b «Alonso Cueto y la novela de las víctimas». *Caravelle*. *Cahiers du Monde Hispanique et Luso-Bresilien*, Nº 86, pp. 247-264, Toulouse.

CANETTI, Elías
2005 *Masa y poder*. Barcelona: Debolsillo.

CASTILLA DEL PINO, Carlos (editor)
2002 *El odio*. Barcelona: Tusquets Ensayo.

CASTRO, Dante
2000 «Ñakaypacha (El tiempo del dolor)». En Mark R. Cox (editor). *El cuento peruano en los años de violencia*. Lima: Editorial San Marcos.

COLCHADO LUCIO, Óscar
2000 «Hacia el *Janaq Pacha*». En Mark R. Cox (editor). *El cuento peruano en los años de violencia*. Lima: Editorial San Marcos.

COMISIÓN DE LA VERDAD Y RECONCILIACIÓN (CVR)
2004 *Hatun Willakuy. Versión abreviada del Informe final de la Comisión de la Verdad y Reconciliación*. Lima: Comisión de la Verdad y Reconciliación.

COTLER, Julio y Romeo GROMPONE
2000 *El fujimorismo. Ascenso y caída de un régimen autoritario*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

COX, Mark R. (editor)
2000 *El cuento peruano en los años de violencia*. Lima: Editorial San Marcos.

DEGREGORI, Carlos Iván
1990 *Ayacucho 1969-1979. El surgimiento de Sendero Luminoso*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

FAVERÓN PATRIAU, Gustavo (editor)
2006 *Toda la sangre. Antología de cuentos peruanos sobre la violencia política*. Lima: Grupo Editorial Matalamanga.

FRANCO, Jean
2003 *Decadencia y caída de la ciudad letrada. La literatura latinoamericana durante la Guerra Fría.* Barcelona: Debate.

GARCÍA GUAL, Carlos
2002 «Los estragos del odio. Algunos ejemplos del mundo griego». En Carlos Castilla del Pino (editor). *El odio.* Barcelona: Tusquets Ensayo, pp. 149-172.

GIRARD, René
1995 *La violencia y lo sagrado*. Barcelona: Anagrama.

GUERVARA PAREDES, Mario
2000 «Solo una niña». En Mark R. Cox (editor). *El cuento peruano en los años de violencia*. Lima: Editorial San Marcos.

HOMERO
1982 *Iliada*. Madrid: Editorial Gredos.

JOCHAMOWITZ, Luis
2002 *Vladimiro. Vida y tiempo de un corruptor*. Lima: Ediciones El Comercio.

KOHUT, Kart
1988 «Literatura peruana hoy: crisis y creación». En Karl Kohut y José Morales Saravia (editores). *Literatura peruana hoy: crisis y creación.* Frankfurt/Main y Madrid: Veuvert y Iberoamericana, pp. 11-20.

MAYER, Hans
1999 *Historia maldita de la literatura. La mujer, el homosexual, el judío*. Madrid: Taurus.

ONG, Walter J.
1987 *Oralidad y escritura: tecnologías de la palabra*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.

PADILLA CHALCO, Feliciano
2000 «Sonata de los caminos opuestos». En Mark R. Cox (editor). *El cuento peruano en los años de violencia*. Lima: Editorial San Marcos.

PANTIGOSO MONTES, Jaime
2000 «El canto del tuco». En Mark R. Cox (editor). *El cuento peruano en los años de violencia*. Lima: Editorial San Marcos.

PERALTA, Víctor
2002 *Sendero Luminoso y la prensa 1980-1994*. Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas.

PÉREZ, Julián
2000 «Los alzados». En Mark R. Cox (editor). *El cuento peruano en los años de violencia*. Lima: Editorial San Marcos.

ROSAS LAURO, Claudia (editora)
2005 *El miedo en el Perú. Siglos XVI al XX.* Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú y Seminario Interdisciplinario de Estudios Andinos.

ROSPIGLIOSI, Fernando
2000 *Montesinos y las fuerzas armadas*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

RICOEUR, Paul
2003 *La memoria, la historia, el olvido*. Madrid: Editorial Trotta.

TAPIA, Carlos
1997 *Las fuerzas Armadas y Sendero Luminoso. Dos estrategias y un final*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

THEIDON, Kimberly
2004 *Entre prójimos. El conflicto armado interno y la política de la reconciliación en el Perú*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

UCEDA, Ricardo
2004 *Muerte en el Pentagonito. Los cementerios secretos del Ejército Peruano*. Bogotá: Editorial Planeta.

VENTOSILLA QUISPE, Walter
2000 «En la quebrada». En Mark R. Cox (editor). *El cuento peruano en los años de violencia*. Lima: Editorial San Marcos.

VICH, Víctor
2002 *El caníbal es el Otro. Violencia y cultura en el Perú contemporáneo*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

ZUZUNAGA HUAITA, Sócrates
2000 «Ayataki». En Mark R. Cox (editor). *El cuento peruano en los años de violencia*. Lima: Editorial San Marcos.

La ira política en la memoria histórica
Sendero Luminoso y la Comisión de la Verdad y Reconciliación[1]

Víctor Peralta Ruiz
Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid

1. Introducción

El Partido Comunista del Perú-Sendero Luminoso (PCP-SL) se constituyó, a partir de 1980, en el ejemplo más representativo del fundamentalismo político en América Latina al asumirse como una religión ideológico-política fundada en el mensaje iluminado de su líder Abimael Guzmán Reynoso. Durante los años que siguieron a su declaratoria de guerra al Estado peruano, esta agrupación partidista se constituyó en un claro referente de la intolerancia política al adoptar como táctica predilecta el uso del terrorismo para lograr su objetivo de conquistar el poder. El exterminio ideológico y la desaparición física del adversario fueron dos opciones complementarias que los senderistas aplicaron indiscriminadamente a todos aquellos que no comulgaron con el credo ideológico del «presidente Gonzalo». Pero la violencia política senderista generó también una respuesta sangrienta e indiscriminada por parte de las Fuerzas Armadas y la Policía. Las torturas, desapariciones, asesinatos colectivos y otros actos calificables de delitos contra los derechos humanos cometidos por las fuerzas del orden fueron justificados, por parte de los gobiernos de Fernando Belaunde Terry, Alan García Pérez y Alberto Fujimori, como «lamentables excesos». El año 2000 el gobierno de transición presidido por Valentín Paniagua, en un ejemplar ejercicio de memoria histórica y reparación moral, encomendó a un grupo de personalidades investigar las causas e identificar a los responsables que propiciaron el fundamentalismo y la intolerancia que vivió el Perú a lo largo de dos décadas. Tal fue la circunstancia que explica el origen de la Comisión de la Verdad y Reconciliación (CVR).

---

[1] Ponencia presentada a la XVI Jornada de Estudios Históricos «Tolerancia y Fundamentalismos en la Historia» celebrada en la Universidad de Salamanca del 18 a 21 de octubre de 2006 y parcialmente publicado en «Laira y la memoria histórica: Sendero Luminoso y la Comisión de la Verdad y Reconciliación». EN Francisco Javier Lorenzo (coordinador). *Tolerancia y fundamentalismo en la Historia.* Salamanca: Universidad de Salamanca, 2007, pp. 229-248.

El *Informe final* de la CVR —compuesto por nueve extensos tomos— fue entregado al Presidente de la República Alejandro Toledo el 27 de agosto de 2003. Han transcurrido varios años desde esa fecha y, lamentablemente, poco es lo que se ha avanzado en relación con la aplicación jurídica de las recomendaciones mencionadas en dicho documento. Quienes defienden la validez del *Informe final* de la CVR nos recuerdan que el país requiere un nuevo pacto social para acabar con la exclusión social y, asimismo, se debe una reparación moral, histórica y económica a las víctimas directas de la guerra interna que vivió el Perú entre 1980 y 2000, de los cuales el 75% fueron habitantes de las áreas rurales, es decir, campesinos y monolingües quechuas. El cálculo de víctimas fatales probables en los veinte años de violencia política que arroja el *Informe final* ha hecho ascender la cifra a 69.280 personas, siendo de destacar que hasta antes de este cálculo la cantidad de muertos que se había estimado era de treinta mil. Se estaría ante el episodio de violencia más intenso en la historia del Perú.

Habiendo transcurrido varios años desde la entrega del *Informe final*, un analista político ha calificado el debate suscitado por las afirmaciones de la CVR como el «Proceso Dreyffus» del Perú[2]. Las conclusiones de la CVR se han convertido, efectivamente, en el centro de un debate irreconciliable entre posiciones de izquierda y de derecha. Pero un hecho también a destacar es el escaso impacto que el *Informe final* ha provocado en la sociedad civil, a la mayor parte de la cual le es indiferente el debate que ello conlleva. Tal desinterés podría achacarse a la dificultad de acceder a la lectura de las miles de páginas que suman los nueve tomos colgados en Internet. Pero la CVR previó este problema e impulsó la edición de una versión abreviada del *Informe final* que tituló *Hatun Willakuy* con una tirada elevada y a un precio de venta casi simbólico. También merece destacarse la muestra fotográfica *Yuyanapaq*: *Para recordar,* organizada por la CVR en Lima entre setiembre y diciembre de 2003 y a la que concurrieron decenas de miles de visitantes. A pesar de ello, a un amplio sector de la sociedad le sigue siendo indiferente el sufrimiento de las víctimas que experimentaron directamente esta barbarie.

Pese a las serias dificultades por las que atraviesa su aplicabilidad por parte del Estado y su escasa difusión popular, lo innegable es que el *Informe final* de la CVR es un documento significativo en la historia del Perú por su certero diagnóstico de la realidad peruana actual como contexto explicativo de la violencia política y por la solidez de sus comprobaciones sobre violaciones de derechos humanos avaladas por diecisiete mil testimonios[3]. A ello se añade su alta repercusión debido al carácter

---

[2] LAUER, en *La República*, 6 de agosto de 2006.

[3] MARTÍN SÁNCHEZ (2005).

estatal de su constitución. En efecto, el gobierno transitorio presidido por Valentín Paniagua creó la Comisión de la Verdad el 4 de junio de 2001 mediante el Decreto Supremo N° 065-2001-PCM, la misma que fue ratificada y complementada por el presidente Alejandro Toledo el 4 de setiembre de 2001, denominándose finalmente Comisión de la Verdad y Reconciliación, según el Decreto Supremo N° 101-2001-PCM. En ambas ocasiones la CVR fue constituida como una instancia estatal «encargada de esclarecer el proceso (de violencia interna), los hechos ocurridos y las responsabilidades correspondientes, no solo de quienes los ejecutaron sino también de quienes los ordenaron o toleraron, y a su vez proponer iniciativas que afirmen la paz y la reconciliación entre todos los peruanos». En suma, su tarea principal fue esclarecer la verdad sobre la violencia ejercida por los grupos terroristas y los agentes del Estado.

La reflexión de este artículo se concentrará en lo expresado por el *Informe final* de la CVR acerca de la responsabilidad del grupo terrorista Sendero Luminoso en la violencia interna vivida en el Perú durante los últimos veinte años del siglo XX. Lo que se pretende es constatar hasta qué punto el pormenorizado análisis proporcionado por dicho documento sobre el origen, la actuación y la responsabilidad política de Sendero Luminoso resulta inusual en una comisión de investigación de carácter estatal. ¿Qué afinidades y discrepancias contiene el lenguaje político utilizado por la CVR respecto a Sendero Luminoso en relación con los discursos académicos, periodísticos y, en general mediáticos, que usualmente predominaban sobre la banda maoísta? ¿Qué nuevos aportes interpretativos proporcionó la CVR respecto al principal protagonista y responsable del conflicto armado interno vivido por el Perú? En otras palabras, ¿por qué llegaron los miembros de la CVR al principio de que era necesario entender la naturaleza política de Sendero Luminoso para comprender las causas que derivaron en el estallido de la violencia política más funesta de su historia?

2. La CVR y la «verdad» sobre Sendero Luminoso

A partir de setiembre de 2001 fueron doce los comisionados que integraron la CVR, junto con el presidente de la misma, el rector de la Pontificia Universidad Católica del Perú, Salomón Lerner Febres. De todos ellos, doce suscribieron con su firma el *Informe final*, mientras que uno de los comisionados, el teniente general FAP (r) Luis Arias Graziani lo hizo con reservas que dejó fundamentadas en una carta incluida en el tomo octavo. Lo que interesa señalar es que dos de los comisionados antes de integrarse a la CVR ya tenían una experiencia en el seguimiento de la actuación de Sendero Luminoso y habían escrito sobre el tema. Tal fue el caso de los connotados

«senderólogos»: Carlos Iván Degregori[4] y Carlos Tapia[5]. A ello debe sumarse que una comisionada tenía una previa experiencia en materia derechos humanos, tal fue el caso de Sofía Macher, secretaria ejecutiva de la Coordinadora de Derechos Humanos. Además, el comisionado Rolando Ames encabezó en 1987 la comisión nombrada por el Congreso para investigar la matanza de los penales de un año antes, mientras que el comisionado Enrique Bernales presidió a fines de los años ochenta la comisión especial del Senado sobre las causas de la violencia y alternativas de pacificación del Perú. Asimismo, era ampliamente conocida la implicación de monseñor Luis Bambarén en materia de derechos humanos dentro de su diócesis de Chimbote. El listado de comisionados lo completan Beatriz Alva Hart, ex congresista de la República; Alberto Morote Sánchez, ex rector de la Universidad de Huamanga; los sacerdotes José Antúnez de Mayolo, ex administrador apostólico de la arquidiócesis de Ayacucho y Gastón Garatea Yori, director del Instituto de Pastoral Andina; y Humberto Lay Sun, pastor evangélico.

Lo más importante a destacar es que los trece componentes de la CVR, seguramente después de un arduo y prolongado debate, acordaron conceder en el *Informe final* la condición de partido político a la organización terrorista liderada por Abimael Guzmán Reynoso, añadiéndole a esa condición política el nombre genérico con el que resulta todavía conocido por todos los peruanos. En efecto, a lo largo del documento la referencia semántica es uniforme al referirse a la banda maoísta como el Partido Comunista del Perú, Sendero Luminoso (PCP-SL). La referencia a esta organización como agrupación partidaria se acerca la reclamación que siempre hiciera Abimael Guzmán para la naturaleza política de «El Partido», nombre con el que él y sus correligionarios identificaban a su agrupación política. Pero la CVR al mantener el calificativo de Sendero Luminoso para la banda maoísta ha ido en contra del deseo de Guzmán de desligarse de ese membrete como símbolo de identidad de su organización. Es de recordar que la expresión «Sendero Luminoso» ya se usaba antes de declarar el PCP-SL el inicio de su «guerra popular» en abril de 1980. Cuenta el periodista Gustavo Gorriti que cuando Guzmán fue arrestado e interrogado en Lima en enero de 1979 por Seguridad del Estado, el parte policial dejó constancia que en su declaración admitió «ser de ideología marxista-leninista, pero niega enfáticamente pertenecer y dirigir la facción denominada "PCP-Por el Sendero Luminoso de Mariátegui», por lo cual el deponente, dice ignorar los planteamientos de lucha de la referida facción"[6]. Por tanto, la CVR sintetizó en las siglas

[4] Entre sus obras destacan DEGREGORI (1989 y 1990), DEGREGORI y RIVERA (1993) y DEGREGORI y DEL PINO (1996).

[5] Véase TAPIA (1995 y 1997).

[6] GORRITI ELLENBOGEN (1990: 25).

PCP-SL la postura de las dos partes enfrentadas durante las dos décadas de la violencia política. Por un lado, estaba la propia autodefinición que se daba la organización fundamentalista y, por otro lado, la que le habían conferido el Estado y la sociedad civil peruana.

Ningún representante u organismo del Estado, así como tampoco ningún medio de comunicación masivo o medio académico de prestigio, entre los años de 1980 a 2000, sustituyó la expresión Sendero Luminoso por la de Partido Comunista del Perú. Atreverse por entonces a hacerlo implicaba ponerse sospechosamente del lado del discurso de la banda armada o de la ideología de Abimael Guzmán y, por tanto, ser proclive de persecución policial, encarcelamiento y sometimiento a un juicio criminal de acuerdo con la legislación antiterrorista vigente bajo los gobiernos de Belaunde Terry, García Pérez y Fujimori. Es de recordar que el discurso gubernamental peruano fue absolutamente monolítico durante estos años al calificarse a los senderistas de delincuentes terroristas, fanáticos criminales, antipatriotas o psicópatas genocidas. Los diarios de circulación nacional conservadores suscribieron en su totalidad tales expresiones. Por su parte, los diarios de izquierda, así como parte de la prensa internacional, los calificaron como integrantes de una banda terrorista maoísta o polpotiana dominados por el fanatismo, la irracionalidad y la antimodernidad[7]. Por su parte, en el medio académico los llamados «senderólogos» o especialistas en el tema dieron múltiples interpretaciones sociológicas, antropológicas e históricas sobre la naturaleza de esta banda armada, unos calificando a la misma de guerrilla y otros definiéndola como una organización fundamentalista, pero en general, todas refiriéndose a la misma como Sendero Luminoso[8].

Frente a la tendencia anterior, la CVR optó por calificar al principal actor de la violencia política peruana entre 1980 y 2000 como PCP-SL, atendiendo a la propia naturaleza que define la palabra «verdad», es decir, «un relato fidedigno, éticamente articulado, científicamente respaldado, contrastado intersubjetivamente, hilvanado en términos narrativos, afectivamente concernido y perfectible, sobre lo ocurrido en el país en los veinte años considerados por su mandato»[9]. Si se está de acuerdo con esa definición, no se podía sucumbir ante los prejuicios discursivos que poco servían para esclarecer una realidad. Lo que se debía hacer era analizar el origen y la trayectoria de la agrupación[10], conocer los motivos que le llevaron a

---

7 PERALTA RUIZ (2000: 226-227).

8 La única excepción fue ROLDÁN (1990).

9 CVR (2003, t. 1: 32).

10 Sobre el origen de Sendero Luminoso están los libros de DEGREGORI (1989) y GORRITI (1990). Acerca de la trayectoria de Sendero Luminoso en las décadas de 1980 y 1990 se cuenta con los libros de SCOTT PALMER (1992), STERN (1998) y MANRIQUE (2002).

emprender la denominada «guerra popular» contra el Estado y describir las diversas fases que tuvo el conflicto armado hasta su finalización. Sin ánimo alguno de justificar la violencia terrorista de la banda maoísta, la CVR consideró que solo después de comprender al PCP-SL se podría evaluar su grado de responsabilidad penal, política, social e histórica. Los nueve tomos del *Informe final* contienen esta metodología, concentrándose el grueso de esta reflexión en el segundo tomo titulado «Los actores del conflicto», y concretamente, en el capítulo primero dedicado a «Los actores armados».

El análisis de la lectura del capítulo «Los actores armados», específicamente dedicado al PCP-SL, permite apreciar el importante aparato documental que la CVR logró reunir sobre las actividades de esta organización. En primer lugar, destaca el exhaustivo uso de la literatura clandestina que el partido de Guzmán confeccionó para el uso interno de sus militantes antes, durante y después de su «guerra popular». El material de referencia emanado de la propia organización maoísta se eleva a 31 folletos senderistas, entre impresos mecanografiados, volantes y manuscritos, la mayoría escritos por Abimael Guzmán, que van desde la más antigua titulada «Retomemos a Mariátegui y reconstituyamos su partido. Documento del Comité Central» de octubre de 1975, al más reciente titulado «Giro estratégico. Luchar por un acuerdo de paz y solución política a los problemas derivados de la guerra», de abril de 2003. La reunión de este material destierra la idea de que el PCP-SL optó por el silencio editorial, al menos entre sus integrantes, como forma de garantizar su actuación en la clandestinidad. En segundo lugar, se halla la utilización exhaustiva de la llamada «Entrevista del siglo. Presidente Gonzalo rompe el silencio», una extensa entrevista a Abimael Guzmán publicada por *El Diario* el 24 de julio de 1988. En tercer lugar, está la transcripción de las entrevistas realizadas por los comisionados de la CVR a los dos principales dirigentes senderistas encarcelados en la Base Naval del Callao. Las entrevistas a Abimael Guzmán se celebraron el 28 de mayo de 2002, el 4 de octubre de 2002 y el 27 de enero de 2003, mientras que la realizada a Óscar Ramírez Durand, el camarada «Feliciano», se produjo el 27 de noviembre de 2002. En cuarto lugar, figuran los testimonios proporcionados por las víctimas de la violencia a los entrevistadores de la CVR y cuya identidad aparece ocultada por una cifra numérica extraída de la base de datos de esta instancia. En quinto lugar, se tiene la utilización de parte de la bibliografía académica aparecida en relación con la violencia política vivida por el país durante aquellos años. Con todos estos materiales, la CVR pudo completar la tarea que se propuso de perfilar la historia interna de una organización que la mayoría de los peruanos conocían con el apelativo «mediático» de Sendero Luminoso.

El primer párrafo del análisis del *Informe final* sobre el PCP-SL confirma la severidad con que los miembros de la CVR juzgaron la actuación de esta organización maoísta al calificarla de subversiva, terrorista y responsable de delitos universales contra los derechos humanos:

> El Partido Comunista del Perú, conocido como Sendero Luminoso (PCP-SL) es una organización subversiva y terrorista, que en mayo de 1980 desencadenó un conflicto armado contra el Estado y la sociedad peruana. La CVR ha constatado que a lo largo de ese conflicto, el más violento de la historia de la República, el PCP-SL cometió gravísimos crímenes que constituyen delitos de lesa humanidad y fue responsable del 54% de víctimas fatales reportadas a la CVR. En base a los cálculos realizados, la CVR estima que la cifra total de víctimas fatales provocadas por el PCP-SL asciende a 31.331 personas[11].

Cabe advertir que cuando el *Informe final* atribuye el 54% de muertes al PCP-SL lo hace sobre la base de los diecisiete mil testimonios recopilados, los mismos que constituyeron la fuente principal de la elaboración del documento en referencia. Pero como ya se ha mencionado con anterioridad, la cifra de muertos estimada por la CVR se elevó a la de 69.280 personas, por lo que el porcentaje de víctimas fatales del conflicto armado interno estimadas exclusivamente como autoría directa de la organización terrorista representaría por lo menos el 46% del total[12]. Seguidamente, el *Informe final* proporciona otro dato importante relacionado con la militancia del PCP-SL. Sus miembros siempre fueron pocos, no pasaron de 520 militantes cuando se inició el conflicto armado en 1980 y en su período de máximo apogeo, en 1990, no sumaron más de 2.700 entre hombres y mujeres combatientes. La pregunta obligada se lo hace el propio informe: ¿por qué siendo tan pocos los combatientes senderistas, pudieron causar tantas víctimas fatales? La respuesta que da la CVR a esta interrogante no es directa, ya que no se abunda sobre un hecho que de ser cierto supondría que cada militante senderista como promedio debió matar a cinco o diez personas. La CVR asume esa fatalidad como un hecho comprobado y traslada parte de esa responsabilidad a la indiferencia de la sociedad peruana y a «las profundas fallas históricas sobre las que se asienta el Estado

[11] CVR (2003, t. 2: 13).

[12] Con relación a esta proyección estadística, que por lo demás ha sido motivo de una intensa polémica acerca de su credibilidad, la CVR señala que ella se mueve en un intervalo de confianza del 95%, por lo que los límites inferior y superior de víctimas provocadas por los senderistas serían, respectivamente, 24.823 y 37.40 personas. Personalmente, el autor de este trabajo cree que la cifra estimada de víctimas resulta demasiado alta en relación con los datos de que se dispone en los organismos estatales y las organizaciones de derechos humanos. A pesar de ello, el estimado de víctimas sigue siendo el más alto en una confrontación interna en Perú, siendo también una de las más elevadas en comparación con otros países de América Latina afectados por una violencia política similar.

peruano, como también de responsabilidades concretas de los gobiernos, de la clase política, de las fuerzas del orden y de la sociedad civil, que debieron enfrentar el desafío senderista»[13].

La CVR se impuso retornar a los orígenes PCP-SL para comprobar que esta agrupación partidaria «es el resultado de una larga depuración dogmática, vanguardista (sectaria) y violenta que tiene sus raíces en el marxismo-leninismo». De Lenin asumieron que la organización debía ser construida a partir de «un partido de cuadros, selectos y secretos»; de Stalin recogieron la simplificación del marxismo como una ciencia basada en el «materialismo histórico» y el «materialismo dialéctico», así como la tesis del partido único y del culto a la personalidad; de Mao Tse Tung adoptaron la tesis de que la forma de hacer la conquista del poder en los llamados países semifeudales era hacer una «guerra popular prolongada del campo a la ciudad»[14]. Como todas las fracciones comunistas peruanas existentes a principios de los años setenta, bien seguidoras de la línea soviética o china, el minúsculo partido de Guzmán instrumentalizó la fidelidad al pensamiento del intelectual José Carlos Mariátegui, fundador del primer partido socialista peruano en 1928. De toda esta comprobación había que resaltar como características del comportamiento del PCP-SL, en primer lugar, su construcción como proyecto a la vez ideológico y pedagógico y, en segundo lugar, su concepción totalmente vertical y opresiva de la relación entre el partido y la sociedad o las denominadas «masas» en la jerga comunista. ¿Qué aportaba esta descripción al conjunto del relato relacionado con la actividad subversiva de la organización maoísta en los años ochenta y noventa? Proporcionaba el hilo argumental para comprender por qué el PCP-SL inició su «guerra popular» en Ayacucho y expandió sus actividades a las regiones más pobres del Perú rural, y cómo logró captar a su militancia a partir de una visión del mundo absolutamente simplificada y la unificó fanáticamente en torno a la figura de su único líder: Abimael Guzmán Reynoso, personalizado como la ideología del movimiento y «cuarta espada» del comunismo internacional. A través de un discurso de retórica violenta el PCP-SL convirtió la ideología en religión, concibió la militancia en el partido como purificación y renacer y definió la acción revolucionaria como violencia terrorista.

El análisis de los documentos senderistas realizado por la CVR indica que al comenzar 1980, es decir el año del «inicio de la lucha armada», el pensamiento directriz hacia el socialismo de Mariátegui «pasó a un segundo nivel y "su desarrollo" se transformó en el "pensamiento guía" de Guzmán, convertido en el camarada

[13] CVR (2003, t. 2: 13).
[14] CVR (2004: 98).

"Gonzalo", a quien todavía no se denomina "presidente Gonzalo"». Otra de las comprobaciones de la CVR condujo a cuestionar la idea de que el PCP-SL había surgido exclusivamente en Ayacucho, ya que esta agrupación a lo largo de la década de los setenta constituyó pequeños núcleos de militantes, específicamente células obreras, universitarias y estudiantiles, en Lima y otras ciudades del país.

La cronología que la CVR demarcó para analizar la actuación del PCP-SL, entre 1980 y 2000, está definida por el siguiente esquema con sus respectivas peculiaridades:

1. 1980 a 1982: fase caracterizada por el avance por sorpresa del grupo maoísta en las zonas rurales de Ayacucho. Se produce una breve alianza entre el PCP-SL y los campesinos al ofrecer aquellos a estos la justicia social que acabe con su exclusión. Predominan las acciones de sabotaje y el uso de la violencia criminal contra la Policía con el propósito de conseguir armas.

2. 1983 a 1985: etapa definida por el inicio de la campaña del PCP-SL para conquistar bases campesinas. A partir de enero de 1983 la autodenominación de este grupo es la de «Partido Comunista del Perú, marxista, leninista, maoísta, pensamiento guía». Abimael Guzmán pasa a ser el «presidente Gonzalo», con lo que se profundiza el culto a la personalidad. Al tener que enfrentar a las Fuerzas Armadas, el grupo maoísta opta por la aplicación de diversas modalidades defensivas como las «retiradas» o desalojos de los centros poblados y su refugio en lugares de difícil acceso. Otras tácticas de violencia dirigidas contra la población campesina fueron el «vaciamiento del campo», el asesinato de las autoridades reacias a su ideología y la generación del terror con los llamados «juicios populares» y el asesinato de los sospechosos de ser delatores. Primeros actos de genocidio contra poblaciones campesinas, cuya muestra más evidente fue la matanza de 69 comuneros de Lucanamarca el 3 de abril de 1983. Se considera que las acciones en Lima fueron realizadas con el propósito de atraer la atención internacional, por lo que uno de estos actos predilectos fue generar «apagones» generales, es decir, cortar el fluido eléctrico, e iluminar los cerros con la figura de la hoz y el martillo. El PCP-SL en sus documentos consideraba que se hallaba en la fase del «gran salto», donde la consigna era militarizar el partido a través de la reorganización de sus instancias y una nueva política de captación de cuadros. Esta fase cronológica culmina con la expansión geográfica del conflicto armado, ya que el PCP-SL logra proyectarse más allá de su escenario principal centrado en Ayacucho.

3. 1986 a 1989: es la etapa del despliegue nacional del PCP-SL, al expandirse la violencia criminal focalizada en la sierra sur-central —Ayacucho, Huancavelica,

Apurímac— a otras zonas como Lima Metropolitana y su región, la sierra central —Huancayo, el valle del Mantaro—, la región nororiental —el valle del Huallaga— y la región sureña —Puno—. Frente a la actitud de Alan García de apoyar el desarrollo social y económico del llamado «trapecio andino» en el que está incluido Ayacucho, para superar la pobreza, la táctica ideológica de Guzmán se orienta a inducir el genocidio por parte de las Fuerzas Armadas con el propósito macabro de captar mayores simpatías y militantes. De ahí la «celebración» de la matanza de militantes senderistas en los penales de El Frontón y Lurigancho perpetrada por el Ejército y la Marina como un acto de inmolación por la causa del partido.

4. 1989 a 1992: caracterizada como la fase de la «gran huida hacia adelante» del PCP-SL. El antecedente inmediato de esta coyuntura está definido por la celebración del primer congreso nacional del PCP-SL en 1988. En ese evento Abimael Guzmán, el «presidente Gonzalo», se entroniza como jefe insustituible del partido y de la llamada «república de nueva democracia». El culto a la personalidad del jerarca senderista llega a su máxima expresión con la conversión de su pensamiento en dogma partidario, no debatible e incuestionable. La CVR afirma que la finalidad del congreso era llevar a la expresión de ideología el llamado «pensamiento guía»:

> [...] la idea de Guzmán, ahora lo sabemos, era posteriormente aprobar el "gonzalismo", es decir, institucionalizar una "doctrina" válida universalmente como parte de la "teoría revolucionaria". Así el PCP-SL, sería la cuna del nacimiento del marxismo-leninismo-maoísmo y gonzalismo[15].

El resultado más visible de las conclusiones adoptadas en el congreso de los senderistas fue la reactivación de las actividades criminales en Lima, tras el repliegue de acciones entre 1987 y 1988. El congreso dispuso que su militancia se adecuase a las líneas directrices encaminadas a lograr el llamado «equilibrio estratégico» con el Estado, lo que implicaba apuntalar la estrategia de someter ideológicamente y captar militantes en las zonas marginales de la capital limeña. Se trataba también de controlar mediante la propaganda los principales sindicatos obreros. Esta actuación debía complementarse con acciones de impacto «mediático», como la declaración de «paros armados», la colocación de coches bomba y el incremento del atentado criminal selectivo sobre personas y bienes materiales. El hecho más resonante fue el coche bomba que se hizo estallar, en julio de 1992, en la calle

[15] CVR (2003, t. 2: 78).

Tarata del distrito limeño de Miraflores y que provocó la voladura de un edificio con una veintena de muertos. Según concluye la CVR:

> Lima, en palabras de Guzmán, constituye "el tambor" de las acciones senderistas, es decir, la caja de resonancia nacional e internacional por excelencia, por ello se convertirá en objetivo privilegiado por las actividades subversivas de gran impacto del PCP-SL[16].

Finalmente, las acciones subversivas en Lima debían complementarse con el decidido impulso a la actuación de las bases senderistas en la sierra sur-central y la sierra central con el propósito de «estrangular» la capital. Para realizar el conjunto de sus actividades programadas con el propósito de alcanzar el «equilibrio estratégico», el PCP-SL contaba hacia 1991 con un contingente de al menos dos mil seiscientos militantes combatientes.

5. 1992 a 2000: fase caracterizada por la denominada táctica del «Acuerdo de Paz», impulsada por el PCP-SL tras la captura de Abimael Guzmán el 12 de setiembre de 1992 bajo el gobierno del presidente Alberto Fujimori. La captura tuvo un efecto catastrófico en una militancia que identificaba a su líder como la personificación del líder comunista más importante del planeta. Esta etapa está definida por las cartas que dirige Abimael Guzmán al presidente Fujimori proponiendo un «acuerdo de paz» (1 y 8 de octubre de 1993). Poco después, la cúpula senderista en conjunto firmó una carta de reconocimiento al presidente Fujimori (3 de noviembre de 1993). Guzmán creyó que al dar ese giro radical a su discurso encontraría resistencias pero un sólido sector se mantendría fiel a su decisión. Lo que finalmente consiguió fue escindir al PCP-SL, tal como lo deseaban Fujimori y Montesinos, en dos bandos: los que apoyaban el «acuerdo de paz» y los que decidieron sumarse a la facción «Proseguir», liderada por el camarada «Feliciano» —Óscar Ramírez Durand—, quien decidió proseguir la lucha armada. La entrada en vigor de la «ley de arrepentimiento» contribuyó a aumentar la deserción dentro de la militancia senderista. Pero el motivo más poderoso que explica la definitiva derrota del PCP-SL fue el descalabro de la armazón ideológica que sustentó la estructura interna del grupo maoísta. Guzmán, en los documentos previos a su captura, hizo interiorizar en sus militantes que toda negociación con el enemigo era un acto de claudicación imposible y sin lugar dentro de su «pensamiento guía». Al entablar conversaciones de paz con el gobierno, y pese a sostener que tal acto era una estrategia, el único modo de preservar el aparato partidario, el culto a la personalidad se derrumbó. En noviembre de 1999 el camarada «Feliciano» fue

[16] Ibídem.: 83.

capturado, con lo que fue descabezada gran parte de la facción «Proseguir». En el año 2000, Guzmán, tras comprobar la inviabilidad del «acuerdo de paz», propuso una nueva línea de negociación con el gobierno denominada «Por una solución política a los problemas derivados de la guerra», donde reconoció que el PCP-SL no estaba en condiciones de solicitar un tratado de paz[17]. En la actualidad, una de las facciones de «Proseguir» continúa practicando el terrorismo en la zona del valle del Huallaga.

Desde que la CVR entregó al gobierno su *Informe final*, en agosto de 2003, han ocurrido una serie de hechos que pueden enmarcarse como colofón de la quinta etapa que puede definirse como el colapso definitivo del PCP-SL. Tras anular en 2003 el Tribunal Constitucional, el juicio a los líderes senderistas realizado por tribunales militares sin rostro al amparo de la ley antiterrorista del gobierno de Fujimori, el gobierno de Alejandro Toledo decidió realizar nuevos juicios esta vez en tribunales civiles. En noviembre de 2004 se inició el juicio contra Guzmán y otros veinticuatro miembros de su organización en la Base Naval del Callao por los delitos de terrorismo y terrorismo agravado. El juicio oral entró en su recta final en setiembre de 2006. La sentencia se dictó el 13 de octubre de 2006 aplicándose la pena de cadena perpetua para Abimael Guzmán y Elena Iparraguirre y penas más benignas para el resto de la cúpula senderista. Además, para todos ellos se acordó una reparación civil de cerca de mil cien millones de dólares a pagar en forma solidaria.

Un hecho a resaltar es que Guzmán al advertir que la resolución definitiva de su caso se aproximaba a su fin, trató de retomar su oferta de dar una solución política a la «guerra interna» vivida entre 1980 y 2000. Coincidiendo con el tercer aniversario de la entrega del *Informe final* de la CVR, Guzmán solicitó al gobierno de Alan García Pérez una «amnistía general» para todos los participantes en el conflicto, tanto senderistas como militares, con el propósito de lograr una «reconciliación que no puede ser excluyente». Tal pedido, al igual que el que formulara a los gobiernos de Paniagua y Toledo, no prosperó, por lo que la fase final del PCP-SL dominada por el «Acuerdo de Paz» se puede dar por concluida tras conocerse la sentencia condenatoria en los tribunales civiles.

El *Informe final* de la CVR ha propuesto una serie de conclusiones sobre el PCP-SL cuyo significado es novedoso para lo que hasta hoy se había escrito sobre el mismo. En primer lugar, la CVR ha llegado al convencimiento de que la ideología maoísta, convertida en un credo cuasi-religioso, fue la mejor arma que tuvo el PCP-SL para captar su militancia dentro de la sociedad peruana. En ese contexto, el culto

[17] CVR (2003, t. 2: 124.

a la personalidad hacia su líder no fue novedoso por existir numerosos antecedentes históricos, aunque en el Perú tuvo una particularidad:

> Desde los inicios de su guerra popular, el PCP-SL practicó deliberada y sistemáticamente el culto a la personalidad de su líder; pero a diferencia de lo ocurrido en otras experiencias históricas, en este caso el culto fue alimentado por el propio Guzmán, quien declaraba insustituible la "jefatura de la revolución" (es decir él mismo) como garantía del triunfo final[18].

Esta actitud del líder senderista de autoerigirse como un líder infalible y omnipresente recibió un duro golpe de realidad con su captura. Este hecho significó para la militancia una catástrofe mental, al tornarse incomprensible la inversión de una realidad que mostraba la caída a los infiernos de su dios mortal.

En segundo lugar, la CVR ha constatado que esa misma ideologización extrema fue también el «talón de Aquiles» de la organización maoísta. La creencia ciega de la militancia senderista en el discurso ideológico de Guzmán impidió que se evaluase con objetividad las deficiencias de la táctica subversiva, especialmente en las áreas rurales donde Guzmán y su cúpula creían contar con el apoyo de los campesinos. Tal es el caso de la infravaloración que hicieron sus organismos de base de los comités de autodefensa, también conocidas como rondas campesinas, que se organizaron en su contra:

> Así cuando en 1986 los comités de autodefensa se habían convertido para el PCP-SL casi en su enemigo principal y en el blanco de sus "arrasamientos" a poblados, ninguna enseñanza fue extraída por Guzmán de esta movilización masiva del campesinado contra el proyecto senderista. El PCP-SL siguió considerando a las rondas campesinas meras "mesnadas" y "carne de cañón" al servicio de las fuerzas militares[19].

Hoy se sabe que la actuación de las rondas campesinas fue el elemento clave en la contención y derrota del PCP-SL en las áreas rurales. La carencia de dosis de realidad en el grupo maoísta volvió a hacerse visible, por ejemplo, cuando su líder al proclamar la lucha por el «equilibrio estratégico» no advirtió los cambios en la estrategia contra subversiva que desplegaron las Fuerzas Armadas a partir de 1990, como fueron su fructífera actuación en labores de inteligencia que allanaron el camino hacia la captura de la cúpula senderista, así como su política de recuperación de la población campesina antes bajo control del PCP-SL con el apoyo de los ronderos. La ceguera ideológica de Guzmán se ha mantenido incluso después de su captura al creer que podía negociar en condiciones de igualdad con el gobierno de Fujimori un «acuerdo

[18] Ob. cit.: 157.

[19] Ibídem.: 150.

de paz». El único error que Guzmán ha reconocido es que se equivocó al decidir el «inicio de la lucha armada» en 1980, cuando las condiciones para una «ofensiva estratégica de la evolución mundial» estaba en su fase de retroceso[20].

En tercer lugar, la CVR encuentra que el PCP-SL formó parte de una tradición radical peruana, de raigambre «insurreccional, iluminada y por lo tanto sectaria», que subestimó durante el siglo XX los valores contenidos en la democracia representativa y, por tanto, no concibió la política como un terreno de diálogo, negociación y búsqueda de consensos para la convivencia de sus actores. Es más, en el *Informe final* se concluye que, con la excepción de un breve periodo en los años setenta, la tradición radical peruana estuvo siempre subordinada a la doctrina maoísta encarnada en su líder Abimael Guzmán. Debido a esta peculiaridad los miembros de la CVR encuentran que el PCP-SL estuvo entroncado con otra tradición histórica peruana como es el caudillismo y su lenguaje político autoritario y de sumisión, que en el espacio rural lo representaban los hacendados o gamonales andinos:

> A pesar de presentarse como radicalmente nuevo, el proyecto senderista implicaba en la práctica la restauración de un orden estrictamente vertical, que se venía resquebrajando como consecuencia de los procesos de modernización. En la propuesta del PCP-SL, la superioridad del partido sobre las "masas" se justificaba por el monopolio de un saber "científico" del cual el PCP-SL se consideraba representante exclusivo [...] Tal como los viejos mistis, los nuevos revolucionarios mantienen una relación autoritaria con la población, en la cual el poder se negocia a través del uso de la violencia física y queda marcado en los cuerpos[21].

En cuarto lugar, la CVR ha comprobado que la cúpula del PCP-SL y los senderistas que aún siguen alzados en armas están condicionados por la ideología puesta en práctica en los años ochenta, la misma que les impide reconocer haber cometido actos terroristas y crímenes de lesa humanidad. Abimael Guzmán incluso en las entrevistas sostenidas con los comisionados de la CVR en 2002 sigue cuestionando el calificativo de genocidio para las matanzas de campesinos cometidas por su organización partidaria. Tal fue el caso de la masacre en la comunidad de Lucanamarca de 1983, hecho reconocido por Guzmán en la llamada «Entrevista del siglo» de 1988 como un castigo a la rebelión campesina contra su «verdad»:

> Veinte años después, la CVR no ha encontrado signos de remordimiento entre los máximos dirigentes senderistas. Para ellos, "esas son las cosas que decimos son errores, excesos que se cometen. Pero no son problema de línea". Lucanamarca constituye un hito en la denominada "guerra popular", pues es la primera de las matanzas

[20] CVR (2003, t. 2: 125).

[21] CVR (2004: 335).

> masivas e indiscriminadas que, a partir de entonces, caracterizarían las acciones del PCP-SL, y lo convertirían en el grupo sedicioso más sanguinario de la historia latinoamericana[22].

La incapacidad de la cúpula del PCP-SL para expresar ningún signo de arrepentimiento público por la violencia terrorista que desataron desde 1980, ha llevado a la CVR a dirigirle una exhortación final que se incluye en la introducción:

> A los miembros de las organizaciones subversivas: que son los principales responsables del proceso de violencia vivido en el país, pues iniciaron y emplearon, en mayor o menor medida, el método perverso del terror, y a quienes aún persisten en esta ideología, recapaciten sobre las consecuencias de sus acciones, comprendan que la justicia no se logra a través de la violencia y hagan reconocimiento público de su responsabilidad[23].

Las reflexiones anteriores muestran el destierro discursivo en el *Informe final* de expresiones utilizadas por los representantes del Estado y los políticos y medios periodísticos más conservadores para referirse a los senderistas como fueron la de delincuentes terroristas, criminales dementes o banda de antiperuanos. La CVR evitó conscientemente el uso de estos juicios de valor al considerar que ello le impediría comprender el trasfondo político y social de la violencia política que estalló en 1980. En contraposición, en el *Informe final* se ha definido al PCP-SL como un partido político totalitario por ir en contra del deseo de la mayoría de la sociedad peruana de convivir en democracia. También lo definió como un «antimovimiento social», es decir, como una agrupación que no solo se aparta de la movilización de los sectores populares sino que la combate, siguiendo la definición del especialista en terrorismo Michel Wieviorka. Asimismo, la CVR comprobó que la ideología de este grupo maoísta fue de tipo fundamentalista por estar reñida con los valores humanitarios y desdeñar el derecho a la vida y los derechos humanos. Ese credo ideológico fundamentalista condujo al PCP-SL a justificar el genocidio como un instrumento para lograr su objetivo de provocar el derrumbe del Estado peruano. Asimismo, la CVR concluyó que la táctica ideológica, autoritaria e inhumanamente violenta del PCP-SL en los Andes se propuso conscientemente provocar una reacción brutal por parte de las fuerzas del orden sobre la población civil, circunstancia que creían redundaría en su beneficio al permitirles captar una militancia sedienta de venganza, es decir, motivada por la ira política. Por todo lo anterior, la CVR responsabilizó a los miembros del PCP-SL, y en especial a su jefatura, de crímenes de lesa humanidad al

---

[22] Ibídem.: 133.

[23] CVR (2003, t. 1: 45).

realizar ataques armados contra la población civil indefensa, cometiendo así graves infracciones a «los convenios de Ginebra cuyo respeto era obligatorio para todos los participantes en las hostilidades».

3. Polémicas en torno al *Informe final*

La entrega al presidente Toledo del *Informe final* supuso el fin de la actividad de la CVR. Una encuesta realizada unos días después de ese hecho indicaba que un 45% de los entrevistados apoyaba este documento, otro 35% estaba en contra y un 20% no estaba enterado de su funcionamiento. El propio presidente Toledo en su discurso valoró el contenido del documento, aunque calificó al mismo como una «verdad perfectible», y pidió perdón a las víctimas de la violencia en nombre del Estado peruano. A partir de ese instante fue creada una Comisión Multisectorial de Alto Nivel (CMAN), dependiente de la Presidencia del Consejo de Ministros, a la que se encargó el seguimiento de «las acciones de política del Estado en los ámbitos de la paz, la reparación colectiva y la reconciliación nacional». Sus dos cometidos debieran haber sido la conformación del Registro Nacional de Víctimas y el diseño del Programa Integral de Reparaciones. Pero solo el segundo ha logrado cierto avance al haberse sancionado su reglamento de aplicabilidad recién en julio de 2006. Por lo demás, la actuación de la CMAN ha estado condicionada por el bajo presupuesto que maneja y su escasa capacidad de decisión en materias como el de las reparaciones económicas. Más ha podido hacer la Defensoría del Pueblo por supervisar la actuación del Estado en materia de judicialización de los casos presentados por la CVR ante el Ministerio Público y el Poder Judicial[24]. Además, esta instancia se ha convertido en depositaria del llamado Centro de Información para la Memoria Colectiva y los Derechos Humanos, que permite a cualquier ciudadano acceder a la consulta del archivo dejado por la CVR. Al lado de ambas instituciones, la Coordinadora Nacional de Derechos Humanos (CNDH) ha asumido un papel relevante en la difusión pública del estado de aplicación de las recomendaciones de la CVR a través de sus boletines electrónicos[25]. Al lado de ella, diversos movimientos democráticos,

[24] En este informe el Defensor del Pueblo analiza el estado que hacia setiembre de 2005 se hallaban veintidós procesos penales abiertos en los juzgados, de los cuarenta y siete denunciados por la CVR. En el mismo se «pone de manifiesto los peligros y dificultades que afronta el proceso de judicialización, como la persistencia de la justicia militar por juzgar violaciones a derechos humanos, la resistencia a entregar información por parte de las Fuerzas Armadas, la ausencia de un sistema eficaz de protección a testigos y víctimas, y la carencia de recursos suficientes para llevar a cabo las diligencias de exhumación de fosas con restos humanos» (DEFENSORIA DEL PUEBLO 2005: 17).

[25] CNDH (2006), en <www.dhperu.org>.

fundamentalmente integrados por jóvenes estudiantes, han asumido el papel de defender y fiscalizar la aplicación del *Informe final* en los ámbitos de reparación y reconciliación como el grupo *Para que no se repita*[26].

Pero al margen del relativo avance hecho por las instancias estatales para aplicar las recomendaciones del *Informe final*, la CVR ha experimentado también una serie de críticas desde el mismo instante en que dejó de existir. Las mismas han procedido de miembros del Congreso de la República de filiación conservadora, de la Iglesia católica en donde el Opus Dei tiene un peso muy relevante, comenzando por el cardenal Juan Luis Cipriani, de los medios de comunicación que actuaron en su momento bajo influencia del fujimorismo y del poderoso gremio de los principales grupos empresariales del país. A modo de resumen, estos ataques han cuestionado de modo mezquino la honestidad e integridad moral de sus integrantes, han calificado de inoportuna la decisión de reabrir la investigación sobre una parte del pasado que los peruanos trataban de olvidar, y en general han rechazado el contenido del *Informe final* por no hacer justicia a las instituciones que lucharon contra el terrorismo, en referencia específica al papel de las Fuerzas Armadas y Policiales. Pero, en especial, lo que también enfureció a los críticos del *Informe final* fue que en el mismo se calificase a Sendero Luminoso como partido político.

La dura crítica que a principios de setiembre de 2003 hizo el congresista conservador Rafael Rey Rey contra el *Informe final* tiene especial relevancia por ser este un político influyente, miembro del gabinete ministerial del presidente Alan García Pérez. En su día, Rey fue quien más claramente señaló su absoluta disconformidad con el tratamiento discursivo proporcionado a Sendero Luminoso y las implicaciones que eso podría tener como arma usada a su favor por los miembros del grupo maoísta en los juicios que se les sigue[27].

> Han calificado irresponsablemente de "partido político" a Sendero Luminoso y de "movimiento guerrillero" al MRTA, invocando indebidamente los convenios de Ginebra para afirmar que su cumplimiento era obligatorio para los que denominan "los involucrados en las hostilidades". Dándoles así un argumento a los subversivos para reclamarse "grupo beligerante" y por eso "prisioneros de guerra" o "prisioneros políticos" como ellos se autodenominan[28].

---

[26] AMES COBIÁN (2005).

[27] El paso de los años ha demostrado que el temor esgrimido por el congresista Rey de que el *Informe final* sirviese para liberar a los presos por terrorismo ha resultado infundado. Los abogados de Guzmán y del resto de la cúpula del PCP-SL a lo largo de su nuevo procesamiento judicial ignoraron por completo a la CVR a sabiendas de que usar sus conclusiones les conllevaría la aplicación de la pena máxima que contempla el código penal peruano para crímenes de lesa humanidad.

[28] REY (2003).

Del mismo sentir fueron los medios de comunicación más conservadores, e incluso el Poder Legislativo citó a la CVR a sustentar por qué habían afirmado que Sendero Luminoso era un partido político. A este acoso respondió el comisionado Carlos Iván Degregori con una categórica afirmación: que el *Informe final* al reconocer la identidad partidaria de la agrupación maoísta nunca pretendió concederle un certificado de buena conducta[29]. Todo lo contrario, la CVR señaló categóricamente al PCP-SL como el principal responsable de la violación masiva de derechos humanos.

El contenido del mensaje del congresista Rey tiene expresiones sobre Sendero Luminoso que se enmarcan dentro del lenguaje manejado desde el estallido de la violencia política por los políticos y los medios masivos ideológicamente de derecha y de centro derecha. Desde el gobierno de Belaunde Terry, para este sector los terroristas son delincuentes subversivos y en el caso de los senderistas, específicamente, criminales obnubilados por las «raíces ideológicas marxistas del terrorismo genocida». Para el congresista Rey, entonces ministro de la Producción, debería quedar claro que las únicas víctimas que existen en el país lo son exclusivamente de la «insanía terrorista y marxista». En su intención de exculpar de cualquier responsabilidad a las Fuerzas Armadas señala Rafael Rey que la CVR cometió una «gravísima injusticia» al concluir que el 32% de las víctimas fatales, es decir, veintidós mil personas, fueron responsabilidad de las fuerzas del orden, «cuando es de sentido común que las bajas producidas en el bando terrorista durante el combate contra ellos solo puede ser responsabilidad de ellos mismos». De la frase señalada se desprenderse que el congresista Rey afirma que la totalidad de los campesinos muertos y enterrados en fosas comunes, tumbas individuales o dados por desaparecidos, fueron senderistas, o sospechosos de serlo, y por eso se merecieron tales castigos.

Por su parte, el pronunciamiento de la Confederación Nacional de Instituciones Empresariales Privadas (Confiep) del 25 de septiembre de 2003 si bien reconoció que el *Informe final* de la CVR fue realizado con el propósito de comprender los errores y aciertos de un proceso histórico tan complejo como el del fenómeno terrorista, encontraba que el mismo había emitido una serie de conclusiones que a su juicio deberían revisarse y modificarse. Específicamente, cuestionaba las severas críticas esgrimidas contra la actuación legal de los sucesivos gobiernos de la nación y se rechazaba el «calificar el accionar de las Fuerzas Armadas y Policiales, como una sistemática y generalizada política de atentados contra los derechos humanos». El delito que hubiese cometido algún miembro de esas instituciones no podía empañar la actuación general de militares y policías, miles de los cuales perdieron la vida o quedaron discapacitados por defender a la ciudadanía. En relación con los grupos

[29] DEGREGORI (2004).

armados, la Confiep también solicitó una profunda revisión de los contenidos del *Informe final*:

> Debe efectuarse una condena y una calificación más clara y contundente de los grupos terroristas, responsables de lo ocurrido, sin ocultarlos detrás de membretes políticos, sembrando dudas sobre su accionar antisocial y anti-peruano. Si bien la Comisión ha efectuado una condena específica a Sendero Luminoso y al MRTA, estos dos grupos deberían ser calificados en todo momento como grupos terroristas culpables de la tragedia que todavía azota al país[30].

El texto anterior es claro en exigir a la CVR que se circunscribiera a la «verdad» estatal sobre el terrorismo tal y como se había establecido hasta antes del año 2000. En ese sentido el lenguaje de la Confiep actuaba como un complemento al del congresista Rafael Rey, al exigir que los terroristas de Sendero Luminoso y del MRTA sean tratados como «antiperuanos», o lo que es lo mismo «traidores a la patria», tal como estaba consignada en la legislación antiterrorista.

Por su parte, las instituciones pertenecientes a las Fuerzas Armadas y Policiales, por su carácter no deliberante, no hicieron pronunciamiento oficial alguno respecto a las conclusiones de la CVR, pero su malestar bajo el gobierno de Alejandro Toledo fue expresado a través del Ministerio de Defensa. Es del caso que cuando el Ministerio de Educación estuvo dispuesto a que en 2005 los textos escolares incluyeran un resumen del *Informe final* para evitar que una experiencia similar volviese a repetirse en el país, una comunicación procedente del Ministerio de Defensa anuló esa posibilidad[31]. Es bajo el gobierno de Alan García Pérez cuando las Fuerzas Amadas y Policiales han encontrado en el vicepresidente de la República, el vicealmirante (r) Luis Giampietri, el portavoz adecuado para desactivar las recomendaciones de la CVR. Gracias a su gestión, el gobierno aprista ha decidido brindar asesoría legal a los militares y policías procesados por violación de los derechos humanos, salvo en casos de flagrante delito como la violación de mujeres[32]. En un reciente mensaje dado con ocasión de la celebración del día de la Marina, Giampietri denunció la «persecución injusta» contra los militares hecha al amparo del *Informe final* de la CVR. Alan García también ha criticado «la obsesión por exagerar las cosas» a partir de 2003 con relación a la actuación de las fuerzas del orden y el ministro de Defensa Alan Wagner ha sido aún más claro en expresar su malestar con la «excesiva judicialización» de los casos de violación de derechos en que están implicados cientos de militares y policías. Tales denuncias están siendo acompañadas por una intensa propaganda mediática en la

---

30 «Pronunciamiento de la Confiep sobre la CVR» (2003).

31 MACHER BATANERO (2006).

32 «Defensa de militares es decisión "valiente"», *Expreso*, 26 de setiembre de 2006.

prensa, la radio y la televisión que procuran resaltar las equivocaciones y exageraciones de la CVR en cuanto a la culpabilidad de ciertos militares en matanzas, asesinatos y desapariciones. A ese coro de descalificaciones se ha sumado el cardenal Juan Luis Cipriani, quien acusa a los miembros de la CVR de no recoger el testimonio de los obispos de Ayacucho, Huancavelica y Abancay, en su afán de ocultar en su «verdad» la versión de la Iglesia[33].

4. A modo de conclusión

Tras varios años desde que la población peruana conoció el *Informe final* de la CVR el asunto relacionado con la puesta en práctica de sus recomendaciones se encamina hacia un futuro incierto. La conclusión del juicio a la cúpula del PCP-SL con una sentencia a cadena perpetua por parte de un tribunal civil corrobora el *Informe final*, que concluyó que esa agrupación maoísta con sus métodos terroristas fue la principal responsable de la violación de derechos humanos y crímenes contra la humanidad. La ira política del grupo maoísta entroncado con la tradición radical peruana que provocó más de la mitad de las muertes de las dos décadas de la violencia política ha sido con justicia castigada y erradicada del sistema. Pero el otro actor de la violencia también implicado en el *Informe final* en esas violaciones de los derechos civiles, las Fuerzas Armadas y Policiales, amenaza con salir indemne del asunto, ya que el actual gobierno aprista se ha posicionado en torno a su defensa legal y protección institucional. El previsible congelamiento del proceso de judicialización de los casos de violación de derechos humanos cometidos por militares y policías representará un grave retroceso en el deseo de que hechos de violencia como los ocurridos en el Perú entre 1980 y 2000 no vuelvan a repetirse. Esta impunidad se cierne como una amenaza sobre cualquier fórmula de reconciliación. De ocurrir ello habrán triunfado quienes desean desterrar de la memoria histórica la comprensión de un hecho vital para que las futuras generaciones de peruanos no vuelvan a cometer dicho error. El conocimiento de esa verdad, proporcionado por el *Informe final*, que era de desear que fuesen los tribunales civiles los que la convirtiesen en una verdad «perfeccionable», se habrá truncado. Por eso es de desear que el Estado peruano recapacite y entienda que no puede perder la oportunidad histórica de reconocer la verdad sobre su pasado inmediato y con ello, iniciar el proceso de reparación y reconciliación a las víctimas del terrorismo.

[33] «Cardenal Cipriani insiste en satanizar a la Comisión de la Verdad», *La República*, 6 de agosto de 2006.

Bibliografía

AMES COBIÁN, Rolando
2005 «Violencia, verdad… ¿Reconciliación en el Perú?». En *Verdad, justicia y reparación. Desafíos para la democracia y la convivencia social*. Santiago de Chile: IIDH.

COMISIÓN DE LA VERDAD Y RECONCILIACIÓN (CVR)
2003 *Informe final*. Lima: Comisión de la Verdad y Reconciliación.
2004 *Hatun Willakuy. Versión abreviada del Informe final de la Comisión de la Verdad y Reconciliación*. Lima: Comisión de la Verdad y Reconciliación.

COORDINADORA NACIONAL DE DERECHOS HUMANOS (CNDH)
2006 *Balance de las acciones del Estado en la implementación de las recomendaciones del Informe final de la Comisión de la Verdad y Reconciliación. Judicialización y Reparaciones*. Lima, en <www.dhperu.org>.

DEFENSORÍA DEL PUEBLO
2005 *A dos años de la Comisión de la Verdad y Reconciliación.* Lima: Defensoría del Pueblo.

DEGREGORI, Carlos Iván
1989 *Sendero Luminoso. Los hondos y mortales desencuentros. Lucha armada y utopía autoritaria*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
1990 *El surgimiento de Sendero Luminoso Ayacucho 1969-1979. Del movimiento por la gratuidad de la enseñanza al inicio de la lucha armada*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
2004 «El *Informe final* de la CVR: un año después». *Perú.21*, 28 de agosto, Lima.

DEGREGORI, Carlos Iván y Carlos RIVERA PAZ
1993 *Perú 1980-1993 fuerzas armadas, subversión y democracia. Redefinición del papel militar en un contexto de violencia subversiva y colapso del régimen democrático*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

DEGREGORI, Carlos Iván; CORONEL, José y Ponciano DEL PINO
1996 *Las rondas campesinas y la derrota de Sendero Luminoso*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

GORRITI, Gustavo
1990 *Sendero. Historia de la Guerra Milenaria en el Perú*. Lima: Editorial Apoyo.

LAUER, Mirko
2006 «Necesaria CVR». *La República*, 6 de agosto, Lima.

MACHER BATANERO, Sofía
2006 «Proyecciones del Informe de la Comisión de la Verdad y Reconciliación en educación». *Conferencia Foro Educativo Educación y Buen Gobierno*. Lima.

MANRIQUE, Nelson
2002 *El tiempo del miedo. La violencia política en el Perú 1980-1996*. Lima: Fondo Editorial del Congreso de la República.

MARTÍN SÁNCHEZ, Juan
2005 «Hatun Willakuy, importancia del relato en la política. Comentarios al *Informe final* de la Comisión de la Verdad y Reconciliación del Perú». *Nueva Sociedad*, N° 197, Lima.

PERALTA RUÍZ, Víctor
2000 *Sendero Luminoso y la prensa 1980-1994*. Lima: SUR, Casa de Estudios del Socialismo y Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas.

REY, Rafael
2003 «La verdad a la opinión pública». En <http://www.renovacionnacional.org.pe>.

ROLDÁN, Julio
1990 *Gonzalo: el mito. Apuntes para una interpretación del PCP*. Lima: Concytec.

SCOTT PALMER, David (editor)
1992 *Shining Path of Peru*. Nueva York: St. Martin's Press.

STERN, Steve (editor)
1998 *Shining and other Paths. War and Society in Peru, 1980-1995*. Durham y Londres: Duke University Press.

TAPIA, Carlos
1995 *Autodefensa armada del campesinado*. Lima: CEDEP.
1997 *Las Fuerzas Armadas y Sendero Luminoso dos estrategias y un final*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

«Pronunciamiento de la CONFIEP sobre la CVR», Lima 25 de setiembre de 2003.
«Defensa de militares es decisión "valiente"», *Expreso*, 26 de setiembre de 2006.
«Cardenal Cipriani insiste en satanizar a la Comisión de la Verdad», *La República*, 6 de agosto de 2006.

Memoria y derechos humanos[1]
Los retos de la justicia transicional en el Perú

Gonzalo Gamio Gehri
Pontificia Universidad Católica del Perú

Dado que las circunstancias en las que vivimos son producto del hombre, los muertos pesan sobre nosotros y las instituciones que nos gobiernan, negándose a desaparecer en las tinieblas en las que tratamos de hundirlos.

Hannah Arent

1. Justicia transicional y esclarecimiento de la memoria

De acuerdo con una de las intuiciones prácticas más arraigadas en las democracias constitucionales, la cultura de los derechos humanos constituye el corazón mismo de nuestro lenguaje moral y político contemporáneo. Esto se pone de manifiesto incluso en lugares del mundo occidental en donde tales derechos se violan o conculcan —por ejemplo, en nuestras frágiles sociedades latinoamericanas, que con cierta frecuencia padecen regímenes políticos precarios o sucumben ante tenebrosas ofertas autoritarias—; los grupos armados o los gobiernos que perpetran tales crímenes tienden a dirigir su discurso y acciones a negar la existencia de tales delitos, ocultar las evidencias y a «demostrar» que «en realidad» la vida y las libertades de las personas sí se respetan en los espacios que se hallan bajo su jurisdicción e influencia. Intentar tapar el sol con un dedo ha sido una práctica común entre los perpetradores y quienes los encubren: alguna vez una ex congresista, devota de la dictadura a la que servía, llegó al extremo de sugerir que los estudiantes salvajemente asesinados por paramilitares se habrían «autosecuestrado». Aun la práctica de la «guerra sucia» y los mecanismos de control político revelan un cierto *sentido de trasgresión* que solo puede resultar inteligible desde el reconocimiento —instrumental o no— del poder espiritual de la cultura de los derechos humanos en nuestro tiempo.

Entre todos los instrumentos que los perpetradores de crímenes de lesa humanidad utilizan para encubrir sus delitos —incluidos los violentos y los (mal llamados)

[1] Agradezco a Rosemary Rizo-Patrón, Salomón Lerner, Juan Antonio Guerrero, Alessandro Caviglia, Humberto Quispe y Miguel Ángel Ruiz por los agudos comentarios a una primera versión de este texto.

«políticos»—, ninguno es tan perversamente eficaz como el «control sobre la memoria», la ilegítima potestad de un grupo de poder e influencia —generalmente, aunque no en todos los casos, un gobierno autoritario— que determina, mediante el uso de la fuerza y otros mecanismos más sutiles de presión y represión, lo que una comunidad debe recordar, olvidar o «negar» como hecho histórico real o relevante para ella. No se trata ya de atentar contra los testigos de violaciones de derechos humanos, o a desacreditarlos ante la opinión pública desde medios de comunicación digitados por quienes ejercen la violencia, o someterlos a investigaciones realizadas desde los sistemas de inteligencia adictos a las dictaduras. Se trata de la construcción de una «historia oficial» que elimine los rastros de las desapariciones, las torturas, el abuso de poder. Una historia que guarde silencio sobre las víctimas, que las convierta en invisibles o incluso en presuntamente «irreales».

Se trata de un fenómeno político del que tenemos experiencia de primera mano. Hemos asistido a una nueva y penosa campaña mediática contra la Comisión de la Verdad y la Reconciliación (CVR) —urdida por sectores conservadores en la «clase política» y las Fuerzas Armadas—, orientada a desautorizar las proyecciones estadísticas a través de las cuales, en consonancia con investigaciones similares en torno a conflictos armados, se precisaba la cifra de muertos y desaparecidos durante el período del terror y la represión. Más allá de las consideraciones técnicas del caso, la sociedad peruana pudo asistir al patético espectáculo de reconocer a ciertos directores periodísticos, congresistas y militares en retiro *regateando el número de víctimas*, como si el hecho que fuesen treinta mil o setenta mil los muertos marcase una diferencia sustantiva frente al escándalo de la crueldad, el desamparo y la indolencia en el contexto de la violencia dirigida en contra de nuestros compatriotas. Diríase que la lucha de quienes apuestan por el esclarecimiento de la tragedia vivida consiste ya no tanto en mostrar que miles y miles de peruanos murieron miserablemente a manos de la insania terrorista o la represión militar y policial en un clima de indiferencia de parte de las autoridades, los políticos e incluso los propios ciudadanos; se trata ahora de demostrar que esos millares de víctimas *existieron alguna vez*, vieron la luz del día, formaron sus hogares, trabajaron la tierra y honraron a sus dioses, para luego desaparecer en circunstancias de extrema violencia e injusticia.

Recuperar la memoria constituye un ejercicio ético-político, y es a la vez una compleja experiencia pedagógica para la comunidad que ha afrontado conflictos violentos y condiciones estructurales de injusticia social. A través de esta práctica, los agentes políticos se examinan a sí mismos y a sus instituciones en el «espejo» hermenéutico de sus decisiones y acciones pasadas, de modo que puedan ponderar razonablemente su carácter y sentidos posibles en el contexto de procesos históricos de violencia, fractura social y reconstrucción de lo público. La rememoración de

la historia del conflicto promueve —en los ciudadanos que se atreven a no cerrar los ojos frente a la verdad— la *purificación del juicio político* y la evaluación de la propia responsabilidad frente a lo vivido[2]: no se trata solamente de reinterpretar la historia, sino de descubrir nuestro lugar en ella. Este procedimiento crítico puede ser intensamente doloroso, puede ser que lo que veamos de nosotros mismos en esta reconstrucción —así como lo que veamos acerca de nuestros vecinos, conciudadanos y representantes—, nos sea profundamente desagradable, o hagan añicos nuestras antiguas imágenes de los sucesos rememorados. No obstante, esta disposición a no rehuir la mirada escrutadora de la historia reactiva nuestras disposiciones básicas para el discernimiento ético y la *praxis* ciudadana. Mi confrontación con el escándalo del asesinato y el abandono social y político me involucra en y con esa terrible historia, y me lleva a imaginar y pensar nuevas formas de vida social y conciencia cívica que no permitan que estos trágicos sucesos se repitan en el futuro.

En este sentido, *el esclarecimiento de la memoria* constituye la actividad básica en la defensa propiamente ética y política de los derechos humanos. Escuchar la voz de las víctimas, desenterrar las fosas comunes, reconstruir aquella historia dolorosa que los perpetradores de un lado y del otro pretenden acallar por la fuerza o maquillando los hechos del pasado. La recuperación de la memoria del sufrimiento es un proyecto que involucra la participación del ciudadano y que pone a prueba la fortaleza de sus vínculos de lealtad para con la comunidad que habita. Sin una ética cívica las políticas del recuerdo son imposibles: las comisiones de la verdad le dan un primer impulso al camino de desocultamiento del daño social padecido —ellas remueven el suelo de las historias oficiales— pero el proceso de recuperación de la memoria es una tarea pública. Son los agentes mismos —y en particular las víctimas, aunque no solo ellas— quienes se entregan a construir la urdimbre significativa de la historia de la violencia padecida, un relato coherente y revisable que pretende enseñarnos algo importante sobre la experiencia del dolor y la búsqueda de la justicia y la reconciliación; ellos discuten —en virtud de razones que se someten al escrutinio comunitario— qué debe ser recordado como relevante para esa historia y qué no conforma su núcleo. Investigaciones como la realizada por la CVR ofrecen a la ciudadanía un documento riguroso que sirve de insumo al trabajo de interpretación y deliberación al interior de los espacios abiertos de la sociedad civil y del Estado con el fin de conocer las causas y las consecuencias del conflicto armado, castigar a los culpables y sentar los cimientos de la reconciliación social y política.

---

[2] He examinado el sentido político de este proceso de formación de la conciencia cívica en GAMIO (2005a).

Las políticas de la memoria —y de la reconciliación[3]— constituyen un elemento medular de los procesos de *justicia transicional*, vale decir, el proyecto político que conscientemente asumen ciertas sociedades que han padecido regímenes dictatoriales funestos, o que han afrontado conflictos armados desgarradores, y que —una vez recuperado el orden constitucional y el imperio de la ley— deciden examinar la tragedia vivida y asignar responsabilidades de diverso cuño entre los protagonistas de la violencia, los sectores dirigentes y la ciudadanía en general. Con frecuencia son los gobiernos de transición quienes recogen de la sociedad civil organizada y en general de los ciudadanos la necesidad incondicional de verdad, justicia y reparación. Como sabemos en virtud de lo vivido en el país, el compromiso con la justicia transicional implica con frecuencia la dura tarea de enfrentar una serie de resistencias singularmente poderosas: el encono y la hostilidad de grupos de interés social y político muy influyentes —para empezar, los propios perpetradores, así como parte de la autodenominada «clase política» comprometida abiertamente con la impunidad y el silencio—, la desidia de las autoridades gubernamentales, incluso la indiferencia de un sector de la población seducido por los afanes del día a día o quizá sumido en el desencanto político más visceral. No obstante, esta clase de trabajo crítico constituye un momento imprescindible para la concreción de un proceso efectivo de reconstrucción democrática y de reestructuración de los lazos sociales.

2. La amenaza de la injusticia pasiva

La recuperación pública de la memoria es una tarea democrática —democratizadora— en dos sentidos éticamente relevantes. En primer lugar, porque el examen colectivo del pasado violento permite reconocer las fracturas sociales y formas de exclusión que produjeron las condiciones estructurales de los conflictos armados y de la autocracia. Como por ejemplo, las múltiples formas de injusticia distributiva imperantes, así como la práctica del autoritarismo en la educación escolar. Tal examen contribuye a la formación crítica del juicio de los agentes políticos respecto de su propia responsabilidad frente a la violencia y al imperativo de fortalecer las instituciones y el cuerpo legal, así como vindicar las prácticas sociales que protegen los derechos de las personas e instituciones que componen la sociedad. En esta línea de reflexión, la reconstrucción hermenéutica de esta historia de sufrimiento sirve de impulso a un proceso de refundación de la *res pública*, de modo que los hechos de violencia no se repitan jamás. La revisión consciente del pasado hace posible que las

[3] La dimensión de la «reconciliación» fue introducida agudamente por el proyecto de la CVR. Me he ocupado del tema de la política de la reconciliación en GAMIO (2005b: 61-75) y el citado en la nota anterior.

heridas cicatricen y la sociedad pueda afrontar un tiempo nuevo, en el contexto del ejercicio de las libertades ciudadanas y la regulación pacífica de sus conflictos.

El segundo sentido alude al diseño de políticas de inclusión que permitan restituirles a las víctimas la condición de ciudadanos que les había sido arrebatada en virtud de la lesión de sus derechos. La recuperación de la memoria, la acción de la justicia y de la reparación permiten que las víctimas abandonen la situación de invisibilidad para reasumir su lugar en el *espacio público*, aquel ámbito que Hannah Arendt señalaba como el «espacio de aparición» de lo propiamente humano, en el cual los agentes pueden actuar con otros, así como contar —y compartir— una historia que los presente como tales[4]. El hecho terrible de la exclusión y la violencia convirtió a decenas de miles de compatriotas, ante los ojos del «Perú oficial» y desde la historia que este compone, en socialmente insignificantes —en tanto no hispanohablantes, campesinos, indocumentados—, y por lo tanto en víctimas invisibles de crímenes cuya existencia se niega o no se registra en los anales de la historia oficial y en sus proyecciones estadísticas. Solo el trabajo ético-político del recuerdo puede sacar a la luz lo que se pretende dejar oculto e impune. Escuchar la narración de lo vivido por las víctimas y hacer nuestro su dolor para acoger sus demandas de justicia constituye el primer paso para construir una república de ciudadanos, libres e iguales ante la ley.

Pero hay una serie de escollos que la recuperación pública de la memoria debe afrontar en el contexto de su lucha cívica. Ya hemos mencionado la promoción de «políticas» de silencio u olvido por parte de aquellos sectores de poder de alguna forma comprometidos con la causa de la impunidad —la ley de amnistía constituye un buen ejemplo de esta funesta actitud—; hemos insistido en que el control «oficial» sobre la historia constituye una pavorosa herramienta totalitaria. Es un hecho que la represión de la memoria crítica no solo proviene de las canteras de organizaciones propiamente políticas. Es preciso no olvidar a cierta prensa autoritaria que combatió editorialmente —usando a menudo las armas de la difamación y la manipulación— el trabajo de la justicia transicional, señalando, por ejemplo, que a las fuerzas del orden les correspondía «la gloria o el silencio», no el castigo legal en el caso de que algunos de sus efectivos hubiesen violado los derechos humanos. Desde las almenas de *La Razón* y otros diarios fujimoristas, hostiles a las políticas de la memoria, se desarrolló una auténtica campaña de demolición no solo en contra de la CVR —a pesar de que su informe, en los primeros años, ni siquiera había sido publicado—, sino dirigida incluso contra la persona de los propios comisionados. Este tipo de campañas forman parte ya de la historia más oscura del periodismo

[4] ARENDT (1976: 262 y *ss.*).

nacional ¿Quiénes alzaron la voz para insultar y mentir desde los diarios de ultraderecha? Aquellos que escribían en contra de los derechos humanos y la transición democrática desde un rancio discurso pseudorreligioso que evocaba una espuria «identidad patriótica» de «trono y altar» —de espuelas y mantillas— y culminaban sus notas con invocaciones de la Falange española. De manera estratégica, los periódicos que decían representar a la «derecha liberal» —no eran realmente liberales, evidentemente; la sociedad civil y los derechos humanos eran caricaturizados como ficciones grotescas o máscaras ideológicas— se convirtieron en la plaza fuerte de los defensores de planteamientos propiamente neofascistas. Sus héroes no eran Locke o Kant, en absoluto. Eran Donoso Cortés y Carl Schmitt.

El control sobre la historia del sufrimiento tiene múltiples aliados. Vivimos en un tiempo que se valora especialmente la fluidez de la «información», pero que no se aprecia particularmente la narración de experiencias particulares que sean fuente de significación moral, menos aun la que nos echa en cara nuestra insensibilidad o nuestra condescendencia frente al crimen; los medios de comunicación de masas —en sentido estricto, empresas de la información— prefieren sumergirse en la inmediatez de la novedad y la exploración de la coyuntura, en la excitación cutánea del escándalo que asegure ventas. «La información», escribe Walter Benjamin, «cobra su recompensa exclusivamente en el instante en que es nueva. Solo vive en ese instante, debe entregarse a él, y en él manifestarse. No así la narración pues no se agota. Mantiene sus fuerzas acumuladas, y es capaz de desplegarse pasado mucho tiempo»[5]. Cuando la tragedia deja de ser noticia, se torna virtualmente irrelevante y se la condena sin ningún escrúpulo a salir de la escena mediática.

Pero si buscamos al mayor enemigo de la memoria crítica, sin duda lo encontraremos en nosotros mismos. No existe medida institucional u oficial en pro del silencio que pueda prosperar sin contar con la complicidad de los propios individuos: ellos pueden convertirse en sujetos «voluntariamente ciegos» frente al terror y a la guerra sucia, pretextando su engañosa «eficacia» o exigiendo dejar las cosas como están para con ello evitar «reabrir viejas heridas». La indiferencia frente a las violaciones de los derechos humanos va de la mano con la falta de fe respecto de nuestras capacidades para la acción cívica, e incluso estrecha vínculos con perturbadoras actitudes de complicidad para con los perpetradores. Cicerón ha señalado en *Sobre los Oficios* que el ciudadano común puede actuar de manera «pasivamente injusta» cuando consiente en apañar el delito o la violencia ejercida sobre sus semejantes, o cuando permite que los gobernantes o sus conciudadanos lesionen el estado de derecho y

[5] BENJAMIN (1991: 117-118).

concentren el poder en pocas manos[6]; esta actitud se pone de manifiesto cuando, ante el penoso espectáculo del crimen y el dolor ajeno, el agente prefiere mirar hacia otro lado y concentrarse en sus preocupaciones personales, refugiándose en el limitado escenario de la vida privada: «nadie de mi entorno inmediato ha padecido violencia, no he atentado yo contra los derechos de otros, *estas violaciones no me conciernen*» (las cursivas son propias del texto original), piensa para sí. La consecuencia de esta actitud es la —tácita— renuncia al ejercicio de la ciudadanía.

El repliegue del individuo hacia sus asuntos privados, así como su creciente desinterés por lo político, conspira en favor de la violencia y la tentación autoritaria —que tanto ha estado presente en nuestra historia—, y abona el terreno para el imperio del silencio frente a los delitos de lesa humanidad. La injusticia pasiva mina la posibilidad de afirmación del *ethos* democrático y la defensa de los derechos humanos. En una sociedad libre en la que sus ciudadanos están bien dispuestos a participar activamente en los asuntos que interesan a las comunidades —por ejemplo, en formas de vigilancia cívica desde la sociedad civil—, el peligro de la violencia y la impunidad puede ser prevenido o combatido con éxito. El poder democrático radica básicamente en la capacidad de los ciudadanos de actuar en coordinación[7] —a través de la deliberación pública y la movilización común—, influir en las políticas públicas y participar en el diseño de la agenda política. En contraste, la injusticia pasiva fortalece las conductas totalitarias, promoviendo el aislamiento y el sentimiento de impotencia entre las personas, de modo que la toma de decisiones termina siendo monopolizada por una cúpula de gobierno o por una «elite de dirigentes»[8]; nada de esto puede suceder sin la complicidad de los individuos y de las comunidades civiles. No existe señor sin siervo.

La retirada de la acción política conlleva la pérdida de libertades y derechos básicos, el desinterés frente a la memoria de la violencia promueve el silencio y la impunidad; ya ni siquiera el olvido: ¿cómo podría pretender olvidarse aquello que permanece invisible —vale decir, inexistente desde un punto de vista social y político— para la conciencia y la opinión pública? No podemos hablar de la concreción de un régimen democrático allí donde sus usuarios se muestran indiferentes frente al destino de sus compatriotas, sus deudos, sus cuerpos. Nuestro sentido de ciudadanía está estrechamente vinculado a nuestra capacidad de concebirnos e imaginarnos en la situación de los otros, especialmente de quienes padecen injusticia y violencia. No podemos evocar la vigencia de la legalidad allí donde solo los miembros de un cierto

---

6 Cfr. CICERÓN (1959: Libro primero, cap. VII); véase asimismo SHKLAR (1988: 40-50).

7 Cfr. ARENDT (1976: 264).

8 Véase TOCQUEVILLE (1969: 259).

sector minoritario del Perú en lo étnico, cultural y socioeconómico son reconocidos como los únicos titulares de derechos, en contraste con la mayoría de habitantes del ande, la amazonía o las zonas periféricas de las ciudades, que han sido de antemano excluidos de la protección de la ley y del acceso a la esfera pública, incluso para llorar a sus muertos.

> Contempla el lamentable llanto de mis ojos empañando mis párpados y los surcos que mis manos desgarran en mi vieja y arrugada carne. ¿Qué haré yo que a mis hijos cadáveres ni en casa exponer puedo, ni con mis ojos ver la tierra de sus tumbas?[9]

3. Un reto decisivo para la ética cívica

En estas páginas he querido mostrar: a) que la recuperación crítica de la historia de la violencia y de la injusticia constituye una condición esencial para la defensa de los derechos humanos; b) que esta es una tarea eminentemente «política», en el mejor sentido de esta expresión —el de la participación directa del ciudadano en la vida pública—; c) que la desidia frente a la acción cívica constituye la principal fuente de corrosión de cualquier proyecto vinculado a la constitución de la democracia y las políticas de memoria: ella prepara la mesa para el nuevo e inminente festín autoritario[10] y bien puede ahogar las esperanzas de la justicia y la reparación. Creo que es importante insistir hoy en este último punto, dadas las nuevas ofertas de «mano dura» provenientes de cierto militarismo, por un lado, y las viejas promesas de restauración de aquella propuesta dictatorial que padecimos en la década de los noventa, por el otro. Constituye una exigencia para la ciudadanía defender desde los espacios públicos con que contamos, el vulnerable proceso de transición política iniciado hace tan pocos años. Las libertades cívicas y su ejercicio no proceden de las concesiones de los grupos de poder, son fruto del esfuerzo y la disposición de los propios agentes políticos. Hugo Neira —evocando a La Boetie— lo ha expresado agudamente en un pasaje de *El mal peruano*: «[…] la libertad no es obra ni de Dios ni del Príncipe (léase en nuestro sudamericano caso, el Jefe, el Caudillo, el Líder) sino el pueblo que la desea. Y al desearla, la constituye y funda»[11].

La tentación autoritaria —el no tan secreto anhelo de tiranía, la sustitución del «poder democrático» por el uso de la fuerza, en nombre de cierta «eficacia social»[12]— mantiene en la situación de invisibilidad a las víctimas, y en general a los potenciales

---

9 EURÍPIDES (1983: 48-51).

10 He desarrollado este tema más directamente en GAMIO (2004: 243-271).

11 NEIRA (2001: 206).

12 Cfr. ARENDT (1976: 266-267).

agentes políticos al sofocar cualquier intento serio por constituir espacios para la deliberación y la movilización cívica vinculados al diseño de propósitos comunes y al esclarecimiento público de la memoria. Sin escenarios para la construcción de lo público, sin el ejercicio sostenido de las actividades propias de la vida ciudadana, las condiciones para la violencia, la injusticia y el sufrimiento del inocente permanecen intactas, convirtiéndose en una especie de espada de Damocles, un peligro recurrente para la sociedad. La autocracia, por su parte, alimenta su fortaleza con la impunidad de sus acciones y la promoción de la sensación de miedo e insignificancia política —así como la práctica de la injusticia pasiva— entre los miembros de la sociedad. La temible fascinación por los caudillismos y la «mano dura» neutraliza así cualquier iniciativa relacionada con la *praxis* cívica: el recurso a la acción y el discurso se convierten en privilegio solitario del «líder», de las «elites», o incluso de las mal llamadas «instituciones tutelares». Los ciudadanos descienden de este modo a la deplorable condición de «súbditos»; lo más patético del caso es que todo esto tiene lugar con la complicidad expresa de parte de la población. Bajo esas circunstancias, cualquier proyecto de *res publica* resulta imposible.

> Lo que primero socava y luego mata a las comunidades políticas es la pérdida de poder y la impotencia final; y el poder no puede almacenarse y mantenerse en reserva para hacer frente a las emergencias, como los instrumentos de la violencia, sino que solo existe en su realidad[13].

No es en absoluto evidente que la preocupación por la reconstrucción pública de la memoria se abra camino en el Perú de hoy. El importante tema de las recomendaciones y las reformas institucionales propuestas por el *Informe final* de la CVR prácticamente ha desaparecido de la agenda de debate para casi la totalidad de los partidos políticos y los medios de comunicación. Es lamentable constatar cómo los políticos hacen gala de una particular incapacidad para ponerse en el lugar de las víctimas y escuchar sus demandas de verdad y de justicia. Basta echar una mirada al diseño de las planchas presidenciales en el más reciente proceso electoral para constatar —acaso con alguna excepción— la nula atención a las exigencias de la memoria e incluso el rechazo explícito de los trabajos de justicia transicional en el país; incluso un conocido congresista se ha atrevido a proponer una «nueva amnistía» para garantizar la impunidad de militares procesados por crímenes de lesa humanidad. La constante es la apuesta por un «gobierno fuerte» que cuenta con numerosos partidarios entre los políticos, y también entre los ciudadanos. En los sectores del

[13] Ob. cit.: 263-264.

gobierno y entre los congresistas encontramos no pocos adversarios confesos de las políticas de derechos humanos en los años más oscuros de la guerra sucia.

Son las instituciones de la sociedad civil, los grupos y asociaciones que han acogido con mayor entusiasmo y rigor analítico los retos de la justicia transicional y la causa de las víctimas: algunas universidades e instituciones de educación e investigación, colegios profesionales, organizaciones no gubernamentales, así como ciertas comunidades religiosas progresistas —por lo general católicas y evangélicas— de clara vocación dialógica y democrática. En el grueso de la sociedad peruana, particularmente los jóvenes han asumido el compromiso con el ejercicio de la ciudadanía y con el imperativo de la justicia. La conformidad de facto de los políticos y la «clase dirigente» ante el silencio y la historia oficial de la violencia ha puesto de manifiesto entre la juventud que, si el futuro que queremos está vinculado estrechamente con la reconstrucción democrática y el proyecto de reconciliación, solo puede confiarse en las capacidades del ciudadano común para la movilización, la conversación cívica y la acción política. No existe otra alternativa para las políticas de memoria e inclusión.

Los desafíos planteados por la lucha cívica por los derechos humanos y la democracia nos confronta con un dilema crucial que pone a prueba nuestras condiciones para la ciudadanía efectiva. Ante la precariedad del régimen político y el porvenir incierto de la transición y las medidas de justicia para las víctimas de la violencia, podemos asumir el rol de espectadores, situarnos en una posición externa respecto de aquello que sucede en la «escena política»; cuyos únicos protagonistas son presuntamente nuestros «representantes». En este caso, si las cosas salen mal, podemos quejarnos amargamente de la conducta de «los políticos» —a quienes hemos elegido y a quienes hemos entregado sin reparos nuestra «voluntad política»—, e incluso renegar a nuestras anchas del «sistema»: de este modo, habremos proyectado sobre otros el peso de lo que acontezca con nuestra comunidad y sus miembros. Pero contamos con una segunda posición posible. Podemos asumir la perspectiva del «agente político» —por cierto complementaria de los procedimientos democráticos de representación—, el enfoque del sujeto práctico involucrado activamente con sus conciudadanos en los problemas de la vida pública, y por tanto corresponsable de sus eventuales consecuencias sociales. En resumen, tenemos ante nosotros las pretensiones autoritarias de tutelaje político y, como alternativa, la posibilidad de poner en juego nuestras capacidades para la vida cívica. No creo que exista una tercera opción para estos asuntos, de manera que tenemos que elegir entre las dos la actitud que asumiremos frente al complejo predicamento ético-político que nos toca afrontar. En un sentido fundamental, el futuro y la viabilidad de nuestras instituciones dependen seriamente de nuestra decisión.

Bibliografía

ARENDT, Hannah
1976 *La condición humana*. Madrid: Seix Barral.

BENJAMIN, Walter
1991 «El narrador». En *Para una crítica de la violencia y otros ensayos*. Iluminaciones IV. Madrid: Taurus, pp. 117-118.

CICERÓN
1959 *Sobre los oficios*. Madrid: Espasa-Calpe.

EURÍPIDES
1983 *Las suplicantes*. Tomo 2. En *Tragedias*. Madrid: Gredos.

GAMIO, Gonzalo
2004 «La política de la inclusión. Justicia transicional, espacios comunicativos y sociedad civil en el Perú». *Miscelánea Comillas,* Nº 62, pp. 243-271, Madrid.
2005a «La purificación del juicio político. Narrativas de justicia, políticas de reconciliación». *Derecho & Sociedad,* Nº 24, pp. 378-389, Lima.
2005b «Ética cívica y políticas transicionales». En *El incierto camino de la transición: a dos años del Informe final de la Comisión de la Verdad y Reconciliación.* Documento de Trabajo de la Serie Reconciliación Nº 1. Lima: Instituto de Derechos Humanos de la Pontificia Universidad Católica del Perú, pp. 61-75.

NEIRA, Hugo
2001 *El mal peruano 1990-2000*. Lima: Seminario Interdisciplinario de Estudios Andinos.

SHKLAR, Judith N.
1988 *The Faces of Injustice*. New Haven y Londres: Yale University Press.

TOCQUEVILLE, Alexis de
1969 *La democracia en América*. Madrid: Guadarrama.

Sobre los autores

José Manuel Camacho Delgado

Profesor titular de Literatura Hispanoamericana en la Universidad de Sevilla. Ha sido Premio Extraordinario de Licenciatura (1993), Premio Extraordinario de Doctorado (1996) y Accésit del concurso «Nuestra América» de la Diputación de Sevilla (1996). Está especializado en nueva narrativa hispanoamericana —realismo mágico, novela de la dictadura y novela de la violencia— y en teatro hispanoamericano contemporáneo. Entre sus publicaciones destacan: *Césares, tiranos y santos en El otoño del patriarca. La falsa biografía del guerrero* (1997), en colaboración *Lengua y Literatura Españolas. Educación Secundaria de Adultos* (1999), *Magia y desencanto en la narrativa colombiana* (2006) y *Comentarios filológicos sobre el realismo mágico* (2006). Es el responsable de los capítulos «La narrativa colombiana contemporánea: magia, violencia y narcotráfico» y «La narrativa chilena contemporánea. Criollismo, vocación urbana y desencanto» en la *Historia de la Literatura Hispanoamericana,* vol. III. Sus artículos han sido publicados en: *Revista Hispánica Moderna*, *Revista de Estudios Colombianos, Caravelle, Boletín Cultural y Bibliográfico*, *Estudios de Literatura Colombiana, Huellas*, *Historia y Cultura*, *Con-Textos. Revista de Semiótica Literaria*, *Letras de Deusto*, *Philologia Hispalensis*, *Anuario de Estudios Americanos*, *Quimera,* entre otras.

Mercedes de las Casas Grieve

Historiadora formada en la Pontificia Universidad Católica del Perú, que se ha dedicado en los últimos años a la investigación de las fuentes tempranas del período colonial; particularmente, al estudio de la *Relación* del licenciado Polo Ondegardo acerca de la rebelión de Gonzalo Pizarro. Se encargó de la edición y el estudio crítico de esta importante fuente publicada bajo el título *Relación de las cosas acaecidas en las alteraciones del Perú después que Blasco Núñez Vela entró en él* (2003). Asimismo, ha presentado sus investigaciones en diversos congresos internacionales y las ha publicado en libros o revistas especializadas,

entre ellas están: «El Manuscrito de París, versión preliminar de la *Historia* de Agustín de Zárate» (2004), «La recuperación de una fuente primaria de la rebelión de Gonzalo Pizarro: la Relación del licenciado Polo Ondegardo» (2005), «Guillermo Lohmann, historiador» (2005), «Polo Ondegardo, historiador de las Guerras civiles» (2005).

Lydia Fossa

Ph.D. por la Universidad de Michigan, Tucson. Se ha especializado en crónicas coloniales y recientemente ha publicado el libro *Narrativas problemáticas. Los Inkas bajo la pluma española* (2006), en coordinación con el Instituto de Estudios Peruanos, el Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú y la Universidad de Arizona. Actualmente se desempeña como profesora de la Facultad de Traducción de la Universidad Femenina del Sagrado Corazón y del posgrado de la Universidad San Martín de Porres. Entre sus publicaciones están la edición electrónica de *Glosas Croniquenses: Glosarios tempranos Quechua Castellano*, y, recientemente, «Spanish in the Sixteenth Century: The Colonial Hispanization of Andean Indigenous Languages and Cultures» (2005), «Khipu, yupana y perspectiva» (2005), «Betanzos, Sarmiento y Quipocamayos: una familia de textos» (2005).

Gonzalo Gamio Gehri

Es filósofo por la Pontificia Universidad Católica del Perú y candidato al título de doctor por la Universidad Pontificia de Comillas (Madrid), donde ha obtenido también el Diploma de Estudios Avanzados (DEA) del doctorado en Filosofía. Actualmente, es profesor en la Pontificia Universidad Católica del Perú, en la Universidad Antonio Ruiz de Montoya, en el Instituto Juan Landázuri Ricketts y en el Instituto de Estudios Teológicos Juan XXIII. Es autor de *Racionalidad y conflicto ético. Ensayos sobre filosofía práctica* (2007) y coautor de *Democracia, sociedad civil y solidaridad* (1999). Ha publicado diversos artículos sobre filosofía práctica y teoría política en revistas especializadas del Perú y España.

Sara Beatriz Guardia

Escritora. Investigadora de la Facultad de Ciencias de la Comunicación de la Universidad de San Martín de Porres y directora del Centro de Estudios La Mujer en la Historia de América Latina (CEMHAL). Es autora de: *José Carlos Mariátegui. Una visión de género* (2006), *Mujeres Peruanas. El otro lado de la Historia* (2002. Cuarta edición), *Voces y cantos de las mujeres* (1999), *El amor como acto cotidiano* (1994). *Una fiesta del sabor.*

El Perú y sus comidas (2000) fue premiado en Francia por la Gourmand World Cookbook Awards con la distinción Mejor Libro de América Latina en todas las categorías; y *La flor morada de los Andes* (2004) fue premiado en Suecia como Mejor Libro del Mundo (América Latina), Tres Estrellas, Obra Maestra. Ha editado y compilado: *Mujeres que escriben en América Latina* (2007), *Historia de las Mujeres en América Latina* (2002) y *Escritura de la historia de las mujeres en América Latina. El retorno de las diosas* (2005).

Braulio Muñoz

Ph.D en sociología por la Universidad de Pennsylvania y catedrático en el Departamento de Sociología y Antropología de Swarthmore College. Su investigación ha enfocado los problemas de la teoría psicoanalítica, social y crítica, y la identidad cultural, sobre los que ha publicado en revistas especializadas y libros. Entre sus obras destacan *Sons of the Wind. The Search for identity in Spanish American Indian Literature* (1982) y su versión castellana bajo el título *Huairapamushcas. La búsqueda de la identidad en la novela indigenista hispanoamericana* (1996), *Tensions in Social Theory: Groundwork for a Future Moral Sociology* (1993), *A Storyteller. Mario Vargas Llosa between Civilization and Barbarism* (2000). Asimismo, ha incursionado en la literatura con las novelas *Los pescadores de Tancay* (2004) y *The Peruvian Notebooks* (2006).

Iván Millones

Sigue estudios doctorales en Historia en la State University of New York at Stony Brook, es magíster con mención en Historia Política por la Universidad Nacional Mayor de San Marcos y licenciado en Historia por la Pontificia Universidad Católica del Perú. Se desempeña como docente en la Pontificia Universidad Católica del Perú y en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Actualmente, investiga sobre partidos políticos en el Perú de fines del siglo XIX e inicios del XX, y sobre héroes patrios peruanos y nación en el mismo periodo. Entre sus publicaciones tenemos: «Inicios del culto oficial a un héroe patrio: el Mariscal Cáceres, héroe de la Guerra del Pacífico» (1999) y «La crisis de los partidos históricos en el Perú. Hacia una reflexión de nuestras instituciones democráticas» (1995).

Pablo Ortemberg

Doctor en Historia por la École des Hautes Etudes en Sciences Sociales en París y licenciado en Ciencias Antropológicas por la Universidad de Buenos Aires. Ha ejercido la docencia en universidades de Argentina y Francia (Bordeaux 3 y Rennes 2). Entre sus

publicaciones pueden citarse: «Algunas reflexiones sobre el derrotero social de la simbología republicana en tres casos latinoamericanos. La construcción de las nuevas identidades políticas en el siglo XIX y la lucha por la legitimidad», en *Revista de Indias* (2004), «El caleidoscopio de la efeméride patria y su proyecciones en la esfera pública: "Bienvenido Señor Wong"». En María Eugenia Ulfe y Gisela Cánepa (editoras). *Mirando la esfera pública desde la cultura en el Perú* (2006) y «Las primeras fiestas cívicas en el Perú independiente: emblemática y ceremonial bajo el Protectorado», en *Revista Andina* (2006).

Carlos Pardo-Figueroa Thays

Licenciado en Historia y en Educación y egresado de la maestría en Historia por la Pontificia Universidad Católica del Perú. Es profesor en la Universidad Ricardo Palma. Ha co-dirigido la publicación del libro *El Virrey Amat y su tiempo* (2004) y es autor de los artículos «Periodo 1776-1800». En Del Busto, José Antonio (director). *Historia Cronológica del Perú* (2007) y «Matrimonio, comercio y prestigio social: Joaquín de Lavena y los Fernández de Valdivieso (1750-1820)». En Mazzeo, Cristina (coordinadora). *Los comerciantes limeños a fines del siglo XVIII. Capacidad y cohesión de una élite. 1750-1825* (1999). Además ha publicado «La India, Europa y los Andes: la inmigración gitana al Perú», en *Revista del Instituto de Estudios Clásicos Orientales y occidentales* (2001) y «Los gitanos en el Perú y el proyecto de control migratorio de 1952», en *Boletín del Instituto Riva-Agüero* (2002). Ha obtenido la beca de investigación del Instituto Riva-Agüero 2008 para continuar con el estudio de los gitanos y es miembro de la *Gipsy Lore Society*.

Daniel Parodi Revoredo

Historiador licenciado por la Pontificia Universidad Católica del Perú, donde se desempeña como docente del Departamento de Humanidades. Sigue estudios de doctorado en la Universidad Carlos III de Madrid y ha realizado una especialización en Historia Contemporánea en la Universidad de Ginebra con la Beca Coimbra. Se ha especializado en la Guerra del Pacífico y, particularmente, en las lagunas de conocimiento que acerca de ella subsisten; sobre el particular ha publicado *La Laguna de los Villanos. Bolivia, Arequipa y Lizardo Montero en la Guerra del Pacífico* (2001) y «La continuidad de la Alianza Perú-Boliviana a través de la correspondencia del Diario Oficial *El Peruano* (1882-1883)», en *Revista del Archivo General de la Nación* (1998). También ha estudiado los imaginarios que dicha guerra a instalado en la sociedad en el artículo: «Representación social e imaginario colectivo en la ocupación chilena de Arequipa», en *Histórica* (1998). Otros temas que ha abordado en sus diversas

publicaciones son la cultura popular limeña de principios del siglo XX y los procesos electorales en el Perú: «Entre la jarana y el fútbol: Felipe Pinglo y el Alianza Lima», en *En el corazón del pueblo: pasión y gloria de Alianza Lima* (2002).

Víctor Peralta Ruiz

Es doctor en Ciencias de la Información y magíster en Historia por la Universidad Complutense de Madrid. Investigador del Consejo Superior de Investigaciones Científicas en Madrid. Entre sus principales obras destacan: *En pos del tributo* (1992), *Sendero Luminoso y la prensa* (2000), *En defensa de la autoridad. Política y cultura bajo el gobierno del virrey Abascal, Perú 1806-1826* (2002), *Patrones, clientes y amigos. El poder burocrático indiano en la España del siglo XVIII* (2006) y en coautoría con Marta Irurozqui Victoriano, *Por la concordia, la fusión y el unitarismo. Estado y caudillismo en Bolivia, 1825-1880* (2000). Es editor y transcriptor de *Epítome cronológico o idea general del Perú (crónica inédita de 1766)* (2005) y coeditor junto con Ricardo Ramírez, Charles Walker, Luis Millones Figueroa y Antonio Garrido, de José Eusebio Llano Zapata. *Memorias histórico, físicas, crítico apologéticas de la América Meridional* (2005).

Liliana Regalado de Hurtado

Doctora en Historia y docente de la Pontificia Universidad Católica del Perú, donde ha sido directora de la Dirección Académica de Investigación y decana de la Facultad de Letras y Ciencias Humanas. Es especialista en etnohistoria andina. Entre sus publicaciones destacan: *Religión y Evangelización en Vilcabamba 1572-1602* (1992), la edición de la *Instrucción al Licenciado don Lope García de Castro* (1992) del Inca Titu Cusi Yupanqui, una investigación sobre este personaje, *Titu Cusi Yupanqui y su tiempo* (1997). Asimismo, se ha ocupado del desarrollo de la historiografía contemporánea, sobre lo cual ha publicado el libro *El Rostro de Clío. La Historiografía Contemporánea: Desarrollo, cuestiones y perspectivas* (2002) y sobre el tema de la memoria *Clío y Mnemósine. Estudios sobre historia, memoria y pasado reciente* (2007), que obtuvo el premio de la Dirección Académica de Investigación PUCP.

Claudia Rosas Lauro

Doctora en Historia por la Universidad de Florencia (Italia) y magíster en Historia por la Pontificia Universidad Católica del Perú, donde se desempeña como catedrática del Departamento de Humanidades y miembro asesor de la Maestría en Estudios Culturales. Es especialista en el tema de la imagen de la Revolución francesa en el

Perú, con el que obtuvo la mención honrosa del Premio María Rostworowski y sobre el que publicó *Del trono a la guillotina. El impacto de la Revolución Francesa en el Perú (1789-808)* (2006). Además, se ha encargado de la edición del libro *El Miedo en el Perú, Siglos XVI-XX* (2005). Entre sus publicaciones están: «Educando al bello sexo. La mujer en el discurso ilustrado» (1999), «La Revolución Francesa y el imaginario nacional en Juan Pablo Viscardo y Guzmán» (1999), «Loas y diatribas. La Revolución Francesa en la historiografía peruana» (2000), «El imaginario político regional en los periódicos cuzqueños entre la Independencia y la República» (2001), «La Imagen de los Incas en la Ilustración peruana del siglo XVIII» (2002).

Adriana Scaletti Cárdenas

Arquitecta formada en la Universidad Ricardo Palma, y especializada en Restauración de Monumentos en la Universidad de Roma La Sapienza (Italia). Cursa estudios de doctorado en la Universidad Pablo de Olavide en Sevilla (España). Es miembro de Icomos Perú, en el comité científico para ciudades históricas. Ha participado en diversos proyectos relacionados a la conservación patrimonial —como los estudios para las intervenciones del Castillo de Wielburg (Alemania)— y de renovación edilicia y urbana. Es profesora del Departamento de Arquitectura de la PUCP, donde dicta los cursos de Restauración de Monumentos y Taller de Proyectos I. Ha publicado, en el libro *Arte a Ronciglione dal Medioevo al Settecento* (2006), el texto «La Immacolata Concezione di Scipione Pulzone in San Francesco dei Cappuccini»; y los artículos «Santa Maria in Trastevere». En *Sobre la Fe, la Razón y sus Espacios* (2005) y «Memoria y Conservación en Arquitectura». En *Arquitectura, Ciudad y Memoria* (2003). Asimismo es colaboradora constante en *ARKITEXTOS*, la revista especializada de la Facultad de Arquitectura y Urbanismo de la URP.

Víctor Vich

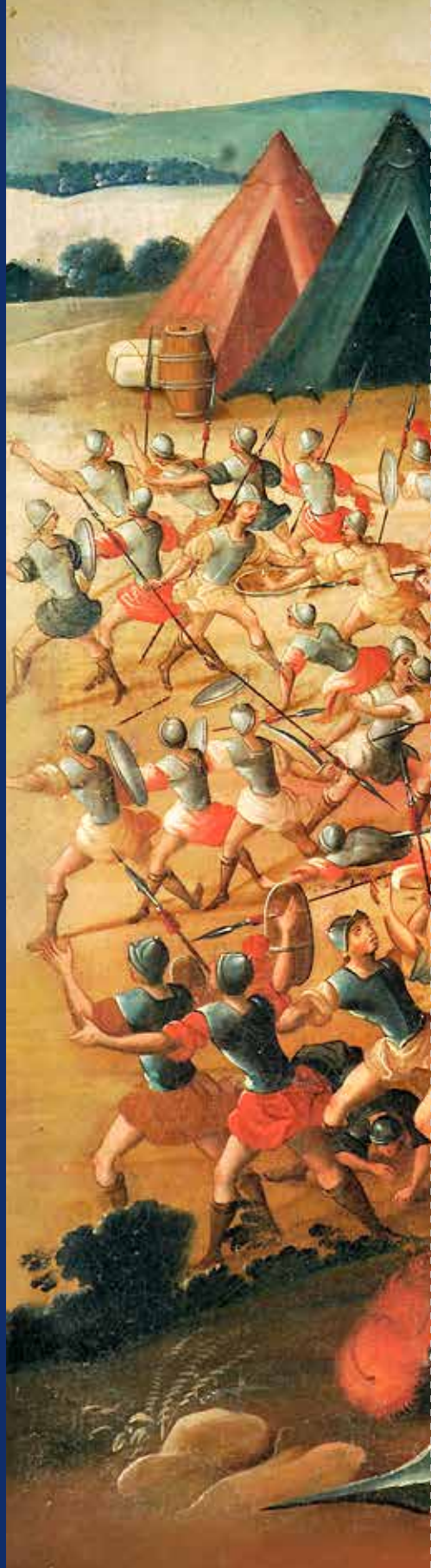
Doctor en Literatura Hispanoamericana por la Universidad de Georgetown (EE.UU.). Actualmente es profesor del Departamento de Humanidades de la Pontificia Universidad Católica del Perú y codirector de la Maestría en Estudios Culturales. Ha editado en colaboración, *Políticas culturales: ensayos críticos* (2006), y *El estado está de vuelta: desigualdad, diversidad y democracia* (2005). Entre sus obras destacan: *El caníbal es el otro: violencia y discurso en el Perú contemporáneo* (2002), *El discurso de la calle: los cómicos ambulantes y las tensiones de la modernidad en el Perú* (2001), *Oralidad y poder: herramientas metodológicas* (2004). Ha sido profesor visitante en la Universidad de Harvard.

El odio es un sentimiento central en la historia. Una pasión destructiva y de ruptura que se orienta a la eliminación —real o simbólica— del objeto odiado, que incluso busca ir más allá de su destrucción física para suprimir su memoria. Para ello se emplea la racionalización, a través de la cual se da la justificación del odio. Este puede ir *in crescendo* alimentado por la venganza, puede ser instrumentalizado por el poder, puede desatar agresión y violencia, etcétera.

El odio y sus secuelas, junto con la esperanza de la solución de conflictos de antigua data que lleven a la reconciliación, son aspectos que cruzan la historia del Perú: la conquista española, la Guerra del Pacífico, la historia reciente de violencia por la que atravesó nuestro país. La presencia de resentimientos y odios colectivos enquistados que buscan venganza y generan violencia, así como los perdones postergados y las promesas de justicia y reparación incumplidas, son fenómenos que necesitan ser analizados desde un punto de vista histórico en su dinámica de larga duración.

Este libro tiene su origen en esta preocupación, que se plasmó en la mesa «Odio y perdón en la historia del Perú» del *XXVI Congreso Latinoamericano de Psicoanálisis*, organizado por la Federación Psicoanalítica de América Latina (FEPAL) y realizado en Lima en octubre de 2006. La publicación reúne los trabajos presentados en aquella ocasión e incluye nuevos, siguiendo un eje cronológico y temático al mismo tiempo. La perspectiva es interdisciplinaria, abarca desde la historia y la filosofía, hasta la crítica literaria, los estudios de género y la arquitectura.

SPP BIBLIOTECA PERUANA DE PSICOANALISIS

ISBN: 978-9972-42-899-9

9 789972 428999